



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE POSGRADO

La *phrónesis* crítica en Paul Ricoeur. Elementos para una filosofía política

Silvia Cristina Gabriel

Tesis para optar por el grado de Doctora en Filosofía

Director Francisco Naishtat, Universidad Nacional de La Plata

La Plata, 13 de septiembre de 2013

ÍNDICE

Introducción.....	6
Capítulo 1: Estructura de recepción para una filosofía política.	
A propósito de “Le paradoxe politique”	
1. “Le paradoxe politique”: contexto histórico.....	15
2. La fenomenología hermenéutica como marco teórico de “Le paradoxe politique”.....	18
3. La reconstrucción de los aspectos fenomenológicos de “Le paradoxe politique”.....	22
4. El tránsito de la fenomenología de la voluntad a la <i>l'action sensée</i>	26
5. Un proyecto de reconstrucción de los aspectos hermenéuticos de “Le paradoxe politique”.....	30
6. La economía socialista y el liberalismo político en “Le paradoxe politique”.....	34
7. La resolución práctica de la paradoja política.....	38
8. Conclusión.....	48
Capítulo 2: Estado y libertad	
1. “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”: contexto histórico.....	50
2. “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”: de la libertad “abstracta” a la libertad “concreta”	53
1) El momento “solipsista” de la libertad: Kant.....	54
2) La “efectuación” institucional de la libertad: Rousseau y Hegel.....	61
3. El Estado entre <i>lo</i> político y <i>la</i> política en “Éthique et politique”: Eric Weil.....	70
1) La “comunidad histórica” organizada como Estado: la “identidad narrativa”.....	70
2) El Estado como “organización” de la comunidad histórica.....	77
3) El Estado como instancia de “decisión” de la comunidad histórica.....	81
4. Conclusión.....	84

Capítulo 3: Anfibología de la razón práctica y fragilidad del lenguaje político

1. “La raison pratique”: contexto biográfico.....	86
2. “La raison pratique”: críticas a la “razón práctica” kantiana.....	87
3. “La raison pratique”: atomismo <i>versus</i> holismo políticos.....	93
1) La filosofía de la historia: desde el acontecimiento <i>versus</i> la estructura hasta el vínculo de “pertenencia participativa”.....	93
2) El fenómeno de la memoria: memoria individual <i>versus</i> memoria colectiva.....	96
3) La teoría de la acción: desde la acción individual, al discurso como interacción y la obra discursiva.....	97
4) La filosofía política: atomismo o ultra-individualismo <i>versus</i> holismo políticos.....	100
4. “Langage politique et rhétorique”: los tres niveles de funcionamiento retórico del lenguaje político.....	112
1) El debate político.....	115
2) Los fines del “buen” Gobierno.....	117
3) La crisis de legitimación.....	120
5. Conclusión.....	123

Capítulo 4: Autoridad, autoritarismo y totalitarismo. Shoah.

Dialéctica entre ideología y utopía

1. Contexto biográfico e historiográfico de mediados de 1980 hasta mediados de 1990.....	125
2. “Les paradoxes de l’autorité”: hacia una concepción “dialéctica” de la autoridad.....	127
1) La exterioridad y la alteridad en una concepción dialéctica de la autoridad.....	128
2) La superioridad y la ejemplaridad en una concepción dialéctica de la autoridad.....	129
3) La anterioridad y el enigma de la fundación de una concepción dialéctica de la autoridad.....	131
3. <i>La critique et la conviction</i> : autoritarismo y totalitarismo.....	133
1) La tradición autoritaria según Arendt y el autoritarismo alemán según Friedländer...133	
2) El régimen totalitario según Arendt y el totalitarismo alemán según Friedländer.....	138
4. <i>Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie</i> : la Shoah y el “mal radical”.....	143
5. <i>La critique et la conviction</i> : el debate entre <i>intencionalistas</i> y <i>funcionalistas</i> en torno a la Shoah.....	146
6. <i>Lectures on Ideology and Utopia</i> : la dialéctica entre ideología y utopía. Un intento de ilustración en el totalitarismo nazi.....	151
7. Conclusión.....	159

Capítulo 5: *Memoria, olvido y perdón.*

Paz y guerra en el contexto de la mundialización

1. Contexto teórico-práctico de fines del S. XX. Precedentes	161
2. <i>La mémoire, l'histoire, l'oubli</i> : los abusos de la memoria y el olvido colectivos.....	167
1) La memoria y el olvido manipulados.....	168
2) La memoria y el olvido obligados.....	170
3) La memoria y el olvido obligados.....	174
3. <i>La mémoire, l'histoire, l'oubli</i> : la odisea del perdón.....	179
4. La paz y la guerra en el nuevo escenario de una conciencia planetaria.....	182
1) Los extranjeros y hospitalidad universal kantiana.....	182
2) Hacia una pedagogía de la no violencia.....	184
3) La emergencia de una <i>conciencia planetaria</i> : los obstáculos para la mundialización.....	186
4) Imaginar la paz.....	192
5. Conclusión.....	194

Capítulo 6: Justicia e institución

1. Contexto histórico-filosófico e institucional de fines de s. XX y comienzos de s. XXI. Precedentes.....	197
2. El amor y la justicia.....	201
1) El discurso del amor: la alabanza, el mandato, la metáfora.....	202
2) El discurso de la justicia: la práctica social, los principios y la idea de justicia.....	204
3) La dialéctica inestable entre el discurso del amor y el discurso de la justicia.....	213
3. Una concepción dialéctica de la idea de justicia.....	216
1) La justicia de cara a la teleología de lo “bueno”.....	219
2) La justicia de cara a la deontología de lo “legal”.....	220
3) La dialéctica asimétrica entre lo “bueno” y lo “legal” en torno a la idea de justicia.....	227
5. Conclusión.....	231

Capítulo 7: Universalismo *versus* contextualismo: los “universales en contexto.”

El fenómeno del reconocimiento

1. Contexto filosófico de fines de s. XX y comienzos de s. XXI (Continuación).....	235
2. El debate universalismo <i>versus</i> comunitarismo. La “conciliación” de Ricoeur.....	236
1) Una visión sumaria del “universalismo”: Rawls, Habermas y Apel.....	237
2) Una visión sumaria del “comunitarismo”: Sandel, MacIntyre, Taylor y Walzer...	243
3) Ricoeur: su propuesta de “conciliación” entre universalismo y contextualismo...	250
3. El fenómeno del reconocimiento. Su actualización y sus distintos modelos.....	254
1) El reconocimiento en el <i>System der Sittlichkeit</i> (1802) y en la <i>Realphilosophie</i> (1805-1806) de Hegel.....	255
2) La actualización de Honneth del reconocimiento en Hegel durante el período de Jena.....	257
3) Las experiencias pacíficas de reconocimiento mutuo.....	264
4. Conclusión.....	266
 Evaluación final	 268
 Bibliografía	 287

Introducción

A lo largo del siglo XX, y aún a comienzos del siglo XXI, la mayor parte de los estudios sobre la obra de Paul Ricoeur han enfatizado sus escritos fenomenológico-existenciales y su posterior filosofía hermenéutica. Como corolario, su legado filosófico parece mayormente limitarse a una pretensión fenomenológico-hermenéutica, ocasionalmente mediada por el estructuralismo, enraizada en el campo de una antropología filosófica —el “*cogito* herido”, la acción y su agente, la “identidad narrativa”, el reconocimiento de la capacidad y de la falibilidad del existente humano, etc. — que roza los dominios de la ontología, la gnoseología, la ética, la estética y la filosofía de la historia.

No se trata de impugnar aquí que la cuestión del “sujeto”, o mejor, del “sí mismo”, sea individual o colectivo — tal como aparece en el lenguaje técnico de *Soi-même comme un autre* (1990) —, se erige como un tema central en su vasta obra. Tampoco es cuestión de negar que si bien sus escritos constituyen, como él mismo advierte, “la estructura de recepción para la filosofía política [...] Esta filosofía política queda por hacer”.¹ Ya en su diario como oficial prisionero durante la II Guerra Mundial había escrito en 1942: “[v]eo el tiempo, los años que me hacen falta para integrar los contrarios en metafísica (es incluso toda mi vida); ahora bien, no soy capaz de *crear* esta unidad en política.”² Lo que sí se intentará destacar es que, como enseña el propio Ricoeur en “Le paradoxe politique”, (1957) “[...] la humanidad viene al hombre por medio del cuerpo político [...] que el individuo no se hace humano más que en esa totalidad que es la ‘universalidad de los ciudadanos’”.³ Sirva la cita

¹Ricoeur, Paul, “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”, en *La liberté et l’ordre social*, Genève, Promenade du Pin 1, 1969, pp. 46-76, p. 61.

² Citado por Dosse, François, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)* (trad. Pablo Corona), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 113.

³ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe politique”, en *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955, pp. 260-285, p. 263.

al solo efecto de mostrar que si bien el autor no elaboró una filosofía política metódica, que su investigación se detuvo en el umbral de *lo político* en el sentido preciso de una teoría del Estado y que existe escasísima bibliografía secundaria sobre el tema, su interés por la filosofía política no estuvo ausente en su obra. Como advierte y en gran parte muestra su principal biógrafo, François Dosse, “[p]or el contrario, sus trabajos siempre se nutrieron de la filosofía política”,⁴ aún cuando la única obra consagrada al tema de la que se ha tomado conocimiento a lo largo de esta investigación, y con la que se entabla un diálogo a lo largo de esta tesis, es la de Bernard Dauenhauer, *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics* (1998),⁵ que ya lleva cumplidos unos cuantos años. Mientras la justificación “interna” del estudio de Dauenhauer consiste en mostrar que el pensamiento político de Ricoeur surgiría y completaría su antropología filosófica, su justificación “externa” apunta a articular la relevancia de este pensamiento en torno a las cuestiones normativas centrales de la vida política contemporánea en el marco del diálogo permanente entablado por Ricoeur con autores que han tematizado esta misma dimensión normativa.⁶ Más allá de la doble conclusión a la que arriba Dauenhauer sobre que el pensamiento político de Ricoeur no es un mero apéndice a su obra principal sino una parte integrante de un todo más amplio y que su aporte es una contribución sustancial a los debates teóricos sobre la democracia,⁷ lo cierto es la travesía de Ricoeur por toda la suerte de peripecias que han marcado el siglo XX opera como una marca innegable de su preocupación por anclar su concepción antropológica en algún modelo político. Esto es lo que él mismo sugiere al reivindicar la “idea real” de Estado de raigambre hegeliana;⁸ al afirmar que “sin la mediación institucional, el individuo no es más que un esbozo de hombre, su pertenencia a un cuerpo político es necesaria para su desarrollo humano”.⁹

Bajo esta premisa, se rastrearán sus reflexiones políticas, primero ocasionales y dispersas, luego un poco más sistemáticas, desde el que el propio Ricoeur considera su tex-

⁴ Dosse, Françoise, ob. cit., p. 561.

⁵ Ver Dauenhauer, Bernard, *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1998.

⁶ Ver ibíd., pp. 2-3.

⁷ Ver ibíd., p. 319.

⁸ Ricoeur, Paul, “Le philosophe...”, p. 66.

⁹ Ricoeur, Paul, “Qui est le sujet du droit?”, en *Le juste*, París, Éditions Sprit-Le Seuil, 1995, pp. 29-40, p. 39.

to inicial en materia de filosofía política, “*Le paradoxe politique*”,¹⁰ hasta su última obra publicada en vida, *Parcours de la reconnaissance* (2004). Partir de “*Le paradoxe politique*” no implica negar la existencia de escritos previos publicados fundamentalmente entre 1946 y 1951 en el contexto de la segunda posguerra mundial. Período signado por la creciente antipatía entre los dos poderes globales, la Unión Soviética y los Estados Unidos. En fin, caracterizado por una hostilidad hacia los valores dominantes — capitalismo, comunismo, racionalismo, estadounidense — por parte de intelectuales cristianos que ya se manifestaba desde los años ‘30 en la revista *Esprit* creada por Emmanuel Mounier en la que Ricoeur intervendrá activamente tomando partido desde 1947, como la revista misma, por la independencia política de las colonias francesas. Fundamentalmente dirigidos a una audiencia también cristiana, entre estos ensayos publicados al comienzo de la Guerra Fría, en su mayoría originariamente en *Esprit* y en la revista protestante de izquierda *Christianisme Social* — que Ricoeur dirigirá desde 1958 a 1970— se encuentran “*Le Chrétien et la civilisation occidentale*” (1946),¹¹ “*La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne*” (1947),¹² “*La Pensée engagée: M. Merleau Ponty: Humanisme et terreur*” (1948),¹³ “*Pour un christianisme prophétique*” (1948),¹⁴ “*L’homme non-violent et sa présence à la histoire*”

¹⁰ Frente a la pregunta de los entrevistadores sobre la evolución de su pensamiento desde “*La paradoxe politique*” al desaparecer el bloque comunista, Ricoeur afirma que “Es verdad que de este primer texto proceden la mayoría de mis reflexiones en filosofía política”, Ricoeur, Paul, *La critique et la conviction: Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995”, p., 147.

¹¹ Ver Ricoeur, Paul, “*Le Chrétien et la civilisation occidentale*”, en *Christianisme social*, Vol. 54, Nº 5, 1946, pp. 423-436. Luego de advertir sobre la vaguedad del término “civilización”, sostiene que la civilización occidental sería un lugar privilegiado para inventar un cierto socialismo más humano que el capitalismo americano y el comunismo ruso.

¹² Ver Ricoeur, Paul, “*La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne*”, en *Christianisme social*, Vol. 55, Nº 4, 1947, pp. 320-331. Advierte que el nazismo ha mostrado claramente que los cristianos, en cualquier Estado que vivan, no deben descuidar las responsabilidades que tienen respecto a la vida social y política. Y enseña que la democracia, vista no como un conjunto de ideas o una ideología, sino como una práctica, descansa sobre dos ideas básicas, la libertad y la igualdad. Que mientras la libertad es instituida por la ley, la igualdad es igualdad frente a la ley.

¹³ Ver Ricoeur, Paul, “*La Pensée engagée: M. Merleau Ponty: Humanisme et terreur*”, en *Esprit*, Vol. 16, Nº 12, 1948, pp. 911-916. Sin dejar de simpatizar con el esfuerzo merleaupontiano por rescatar al marxismo de su perversión estalinista, argumenta que mientras el humanismo en el que cree Merleau-Ponty es inmanente a la historia, el marxismo apelaría en cambio a un llamado profético que, desde una fuente trascendente, irrumpiría en la historia verticalmente y la trascendería.

¹⁴ Ricoeur, Paul, “*Pour un christianisme prophétique*”, en Henri Guillamin et al (eds.), *Les Chrétiens et la Politique*, Paris, Éditions du Temps Présent, 1948, pp. 81-90. Por un lado, señala dos motivos que dominan el compromiso de un cristiano en la política. El primero es la inserción de la fe cristiana en el mundo y en un proyecto político. El segundo, la ausencia de vínculo necesario entre la fe cristiana y una política determinada. Por otro lado, se refiere a la interferencia de dos crisis de la democracia: una de crecimiento que implica posibilidades nuevas y mejores, y una de decadencia que implica una amenaza mortal. Mientras la primera sería la crisis socialista, la segunda sería la crisis totalitaria.

(1949),¹⁵ “Vérité et Mensonge” (1951),¹⁶ “Tâches pour la paix” (1951),¹⁷ “Pour une coexistence pacifique des civilisations” (1951),¹⁸ “Les conditions de la coexistence pacifique, conditions de la paix” (1953),¹⁹ “Vraie et fausse paix” (1955),²⁰ entre otros, a algunos de los cuales se hará referencia oportunamente. Ahora bien, dado que en *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle Ricoeur* confiesa que su obra no persigue una amalgama ni una alianza, sino cuanto mucho un armisticio entre su fe bíblica —que en mayor o menor medida impregna aún estos escritos— y la razón filosófica,²¹ cobra un sentido hermenéutico más preciso su elección de “Le paradoxe politique” como escrito seminal de sus reflexiones estrictamente filosóficas en materia política. Como señala también Dauenhauer, si bien la religión y la política son mutuamente relevantes en el trabajo de Ricoeur, ambas son mu-

¹⁵ Ver Ricoeur, Paul, “L’homme non-violent et sa présence à la histoire”, en *Histoire et vérité*, pp. 235-245. Apunta a una suerte de dialéctica entre la resistencia no-violenta y la violencia residual o progresista, dialéctica en la que el núcleo profético de los movimientos políticos no-violentos proporcione a la violencia progresista la oportunidad de la promesa y de la gracia.

¹⁶ Ver Ricoeur, Paul, “Vérité et Mensonge”, en *Histoire et vérité*, pp. 165-192. Sostiene que la pluralización de los órdenes de verdad hace que toda síntesis hecha por la filosofía de la historia, vista esta como nervio de la síntesis política, sea tan solo “probable”. De ahí que la tarea de un espíritu de verdad sea desenmascarar como mentirosa la idea de una política como ciencia, porque a pesar de ser fundamental la política sigue siendo el ámbito de lo “probable” como lo vio Aristóteles, es decir, nunca hay más que “probabilismo” político. Tema que retomará a lo largo de su obra fundamentalmente en una de sus críticas al supuesto cientificismo kantiano en el orden práctico.

¹⁷ Ver Ricoeur, Paul, “Tâches pour la paix”, en *Christianisme social*, Nº 5-6, 1951, pp. 371-378. Ante la amenaza de una catástrofe mundial, pregona por la emergencia de una tercera fuerza mundial auténtica que pueda imponerse ante las dos superpotencias atómicamente armadas, Estados Unidos y la URSS, y propone el eslogan: “de la guerra preventiva a la justicia preventiva”, p. 378.

¹⁸ Ver Ricoeur, Paul, “Pour une coexistence pacifique des civilisations”, en *Esprit*, Nº 3, 1951, pp. 408-419. Nuevamente frente al escenario bipolar mundial, propone una tarea doble: de denuncia y de distensión. Denuncia tanto el *american way of life*, al que rotula de política masificante prefascista, como a la civilización soviética convencido de que “la tentación de la guerra merodea al hombre comunista [...] bajo la forma del celo histórico”, p. 413.

¹⁹ Ver Ricoeur, Paul, “Les conditions de la coexistence pacifique, conditions de la paix”, en *Christianisme Social*, Nº 6-7, 1953, pp. 297-307. Basado en las experiencias del momento histórico y contra la división del mundo entre las dos superpotencias, profundiza aquí la noción de coexistencia pacífica haciendo hincapié, por un lado, en la responsabilidad de los países cuya situación geopolítica los vuelve “intermediarios inevitables entre los dos colosos modernos” (p. 300), apuntando en primer lugar a Francia. Por otro lado, se pronuncia a favor de la integridad y la unidad alemana así como en contra del expediente de la Comunidad Europea de Defensa en lo atinente al rearme de Alemania.

²⁰ Ver Ricoeur, Paul, “Vraie et fausse paix”, en *Christianisme Social*, Nº 9-10, 1955, pp. 467-479. Nuevamente frente a la división del mundo entre las dos economías y los dos regímenes políticos dominantes, a la que considera la paz al precio más bajo, apunta a otro tipo de coexistencia pacífica que, basada en las fuerzas activas que se resisten a los dos bloques, multiplique la diversidad y la originalidad, en lugar de reducir las diferencias para alcanzar una “visión pluralista y no dualista de la historia” (p. 470). Esta coexistencia pacífica verdadera, basada principalmente en la vitalidad de las fuerzas intermedias, debería apuntar básicamente a: 1) el desarme nuclear, 2) la descolonización, y 3) evitar el espíritu del sistema y la abstracción de los conceptos de soberanía, supranacionalidad y neutralidad en lo tocante a Europa y la cuestión alemana.

²¹ Ver Ricoeur, Paul, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 15.

tuamente independientes.²² Y en este mismo sentido se expide François Dosse al confirmar que la “negativa de principio a mezclar los géneros, esta preocupación por separar bien los registros filosófico y teológico, es una línea a la cual Ricoeur se ha atendido de manera ejemplar.”²³ Una cesura entre los dos dominios que en estos artículos, que podrían calificarse aún de escritos tempranos, tenderían a yuxtaponerse.

Aclarado el punto de partida a partir de esta pretendida autorreferencialidad que deventaría en su obra el discurso filosófico, *la tesis de este trabajo* —enunciada de manera sumaria— *es que si bien el hilo conductor, y a su vez el telos, de su pensamiento político es el “vivir-bien”* —razón por la cual lo político y lo ético de algún modo se co-implican sin fusionarse—, *mientras sus trabajos tempranos apuntan a una síntesis entre libertad e institución, en el marco de una filosofía política autonomizada de lo económico; en los textos tardíos la síntesis es entre justicia e institución, en el dominio de una filosofía política que se resiste a ser reducida a lo jurídico.*

Anticipada la tesis y dentro de una reconstrucción que podría calificarse de escalonada, se expondrán y se hará el esfuerzo cuasi inédito de articular en las siguientes páginas, siguiendo un orden mayormente cronológico y en la medida de lo posible también contextual, los hitos principales del legado político de Ricoeur. Se declinará explícitamente todo intento de elaborar un sistema político orgánico porque si bien en sus escritos aparecen una y otra vez las nociones básicas de la filosofía política tradicional —Estado, poder, institución, contrato, violencia, etc.—, como dice con acierto Dauenhauer, “Ricoeur no ha desarrollado una filosofía política comprensiva, sistemática, que se dirija a los principales asuntos políticos [...] Aunque su pensamiento político no está desprovisto de principios afianzados que conforman una unidad genuina”.²⁴ Se verá que en la mayor parte de los temas que se abordarán, esa “unidad genuina”, lejos de ser una unidad ecléctica, apunta como idea-límite —en sentido kantiano— a una “reconciliación”, que adopta el rostro de dialécticas siempre abiertas, imperfectas y hasta asimétricas entre los límites o los polos de lo que el autor tiene la maestría de presentar como posiciones muchas veces antagónicas de cara a un horizonte aporético. En suma, en todos sus trabajos, como advierte con acierto Dosse, se

²² Ver Dauenhauer, Bernard, ob. cit., pp. 66 ss.

²³ Dosse, François, ob. cit., p. 55.

²⁴ Dauenhauer, Bernard, “Ricoeur and the Tasks of Citizenship”, en John Wall, William Schweiker, and W. David Hall (eds.) *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, New York-London, Routledge, 2002, pp. 233-250, p. 246.

presenta como un “creador de conectores para pensar en conjunto dos polos antinómicos”.²⁵ Seguramente ello obedezca a la caracterización ajustada que Paul Valadier hizo de Ricoeur como un “filósofo que sólo se alcanza y se testimonia por el encuentro con los otros”.²⁶

En el Capítulo 1, repuesto el contexto histórico de “Le paradoxe politique”, a saber, el levantamiento cívico, intelectual y militar húngaro que fue reprimido con la “Operación Tornado” u “Operación Torbellino” llevada a cabo por las autoridades soviéticas, se reconstruirán, primero, los aspectos fenomenológicos y hermenéuticos de la “paradoja política”. Segundo, se revelará la doble intención que anima a Ricoeur: por fuera del poder socialista, esgrimir una crítica al reduccionismo marxista-leninista, pero conservando el núcleo de la economía socialista, en particular, el concepto marxiano de “alienación económica”. Y al mismo tiempo, articular este momento *económico colectivista*, opuesto a la “economía de mercado”, con los principios de un cierto liberalismo político cuyo problema central sea la *libertad individual y colectiva*.

El Capítulo 2, en el contexto histórico dado por la revuelta estudiantil conocida como “Mayo del 68” o “Mayo francés” y nuevamente la represión soviética en la llamada “Primavera de Praga”, estará primeramente dedicado al tránsito de la libertad “abstracta” de cuño kantiano a la libertad “concreta” de ascendencia hegeliana, esto es, a la “efectuación” institucional de la libertad. En segundo término, se tratarán analíticamente los distintos momentos que componen la definición de Estado que Ricoeur retoma de Eric Weil, a saber, “[e]l Estado es la organización de una comunidad histórica; organizada como Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones”.²⁷ Se tratará aquí la “identidad narrativa” de la comunidad histórica de la que da cuenta la fórmula weiliana, conjuntamente con el papel organizativo y decisorio que detentaría el Estado.

En el Capítulo 3, en un contexto más biográfico que propiamente histórico que viene dado por las enseñanzas impartidas por Ricoeur en las universidades de Toronto y Montreal (Canadá) y sobre todo de Nueva York, Carolina del Norte, Yale y Chicago (Estados Unidos), se introducirá la “disyuntiva” entre atomismo y holismo políticos, “disyuntiva”

²⁵ Dosse, François, ob.cit., p. 136. Este mismo pensamiento mesurado en búsqueda de la justa medida hace que un especialista en Husserl, Marc Richir, lo acuse de “neutralizar la hipérbole” al tiempo que Richir confiesa su propia tendencia a concederle sentido a dicha hipérbole, Richir, Marc, “Paul Ricoeur: soi-même comme un autre”, en *Annuaire Philosophique*, 1989-1990, pp. 41-63, p. 42.

²⁶ Citado por François Dosse en el “Prefacio”, ibíd., p.19.

²⁷ Weil, Eric, *Philosophie politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, p. 131.

que veremos atravesar no sólo el campo de la filosofía política sino el de la filosofía de la historia, el fenómeno conexo de la memoria y el de la filosofía de la acción. Se verá aquí que sin renunciar al concepto hegeliano de *Sittlichkeit* (eticidad), Ricoeur propone asignarle a la *Sittlichkeit* un saber probabilista que la aproxima al concepto aristotélico de *phronesis*, ligado a su vez a un funcionamiento no científico, sino retórico del lenguaje político.

El contexto biográfico e historiográfico del Capítulo 4 de algún modo se solapan en torno a la reflexión sobre la polisemia del *mal*. La desdicha y los interrogantes abiertos por el suicidio de su cuarto hijo, Olivier, por un lado, y por el otro, las aporías suscitadas por el *mal radical* que aquejó al siglo XX, el fenómeno de la Shoah, lo llevan a plantearse, sobre las huellas de Hannah Arendt y Saul Friedländer, una concepción “dialéctica” de la autoridad en contraste con el autoritarismo y el totalitarismo. En esta oportunidad lo veremos, por un lado, ingresar en el debate historiográfico entre “intencionalistas” y “funcionalistas” en torno a la Shoah, que no resultará del todo ajena a su tragedia familiar. Por el otro, y más allá de Ricoeur, pero no sin antes exponer su concepción dialéctica entre la *ideología* y la *utopía*, se intentará ilustrar esta dialéctica en el movimiento nazi y en el nacionalsocialismo ya en el poder.

El exterminio institucional en masa encarnado por la llamada “Solución Final” entreabrirá la problemática del “perdón” sobre la que se incursionará en el Capítulo 5 en el marco más vasto de la investigación que propone Ricoeur sobre los fenómenos de la memoria, la historia y el olvido colectivos. Asimismo, tras asociar etimológica y semánticamente el “perdón” a la “lógica de la sobreabundancia” característica del “don” figurado en el mandato evangélico de “amar a los enemigos”, lo veremos proponer una aproximación política de este mandato al tercer artículo definitivo para la *paz perpetua* estipulado por Kant: el de la *hospitalidad universal*. Hospitalidad kantiana que se alza como figura arquetípica de la no violencia a la que Ricoeur apela tanto a la hora de esbozar una pedagogía para una paz frágil, al hablar de la emergencia de una conciencia planetaria obstaculizada para alcanzar la mundialización de la política, al instar a los Estados miembros de la Unión Europea y a sus ciudadanos a ampliar el círculo de “*chez nous*”, en definitiva, al exhortarnos a “imaginar la paz” en un mundo en el que la “lógica de la paz”, diseñada entre otros por Kant, habría retrocedido frente a la “lógica de la guerra” de Carl von Clausewitz.

Ahora bien, dado que *Sobre la paz perpetua*, además de ser una obra política que coloca a la guerra como algo ilegal, es un proyecto dirigido a construir un orden jurídico, opera como intervalo de transición entre el despliegue esbozado hasta aquí en torno a las reflexiones en materia de filosofía política y la problemática de la justicia a la que Ricoeur se abocará con mayor énfasis en su producción tardía tras sugerir que “*la guerra* es el tema obsesivo de la filosofía política, y *la paz* el de la filosofía del derecho”.²⁸ El contexto histórico abierto por el derrumbe de las metas de la Perestroika, el contexto institucional dado por su trabajo continuo en el Institut des Hautes Etudes sur la Justice (IHEJ) y el contexto filosófico signado por el encuentro con *A Theory of Justice* de John Rawls habrían obrado como marco para que sin renunciar a los principios del liberalismo político, su teoría política temprana influida — según vimos — por un *igualitarismo* de inspiración marxiana cediera paso a su simpatía por los principios de la *economía de mercado*. Y también para proponer, en diálogo con Rawls, una *idea de justicia* que emergería de la dialéctica “asimétrica” de lo “bueno” (teleología) y de lo “legal” (deontología) orientada a desplegar la naturaleza intrínseca de la justicia que nacería y redundaría a su vez en los conflictos en que se debate la *práctica política* concreta respecto a la repartición de bienes sociales.

Sabemos que *A Theory of Justice* abrió el escenario de la filosofía política, moral y jurídica para el debate entre *universalistas* o *liberales* y *comunitaristas*, *contextualistas* o *historicistas* que se tratará en el Capítulo 7. Con las variantes del caso, entre los primeros, los autores canónicos son el propio Rawls, Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Entre los segundos, y también con importantes diferencias, los pensadores más destacados son Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. Luego de hacer un recorrido por las propuestas de los supuestos antagonistas de esta polémica y de trazar algunos ejes que sirvan como hilo vertebrador del debate, veremos a Ricoeur proponer una “conciliación” entre ambos apelando a la noción de “universales en contexto o de universales potenciales o incoativos”.²⁹ Esta “conciliación” será finalmente coronada por la noción hegeliana de “reconocimiento”, revisitada por Axel Honneth,³⁰ noción vista como un fenómeno de doble entrada en el sentido que la *autonomía individual* prosperaría gracias al re-

²⁸ Ricoeur, Paul, “Avant-propos”, en *Le juste*, p. 10.

²⁹ Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 336.

³⁰ Ver Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una pragmática moral de los conflictos sociales* (trad. Manuel Ballester), Barcelona, Crítica, 1997.

conocimiento de los individuos del espacio social que en Hegel está coronado por las instituciones políticas. De aquí que frente a la presunta “universalidad” de los derechos subjetivos de orden jurídico, en un estadio post-jurídico la idea de comunidad de valores llevaría implícita el reconocimiento de la inevitable diversidad axiológica propuesta por los pensadores “contextualistas”.

Por último, bajo el título “Evaluación final” se ofrecerá una valoración de la empresa de Ricoeur en lo tocante a sus trabajos en materia de filosofía política en la que se tomarán en cuenta tanto sus rasgos más y menos originales, y se presentará un balance de las cuestiones que se consideran resueltas con mayor y menor acierto con vistas a hacernos pensar más y de otra manera.

Capítulo 1

Estructura de recepción para una filosofía política.

A propósito de “Le paradoxe politique”

1. “Le paradoxe politique”: contexto histórico

“Le paradoxe politique” (1957) es un texto nacido de los acontecimientos históricos que Ricoeur da en llamar “les flammes de Budapest”, que tuvieron lugar entre el 23 octubre y el 4 noviembre de 1956 y que, como advierte Dosse, “conmueve a los intelectuales comprometidos de una u otra manera en el combate socialista”.³¹ Atento a las enseñanzas de Gabriel Marcel —en cuyo “salón” de reflexión filosófica Ricoeur había sido introducido en 1935—³² sobre que la filosofía está llamada a responder las interpelaciones de la actualidad,³³ este artículo es el que determina de manera decisiva, según declara el propio autor, sus “incurSIONES en el campo de la filosofía política”.³⁴

Como bien señalan de la Guardia, Pérez Sánchez y Szilágyi, el levantamiento cívico, intelectual y militar húngaro estuvo motivado por el deseo de gozar, al igual que la nación polaca, de un “comunismo reformista” encarnado, a los ojos del pueblo, por Imre Nagy, líder del Partido de los Trabajadores Húngaros (*Magyar Dolgozók Pártja*), contra el entonces Secretario General del Partido Comunista Húngaro, Mátyás Rákosi.³⁵ Es un hecho conocido que la rebelión fue cruentamente sofocada por la maquinaria militar soviética

³¹ Dosse, François, ob. cit., p. 234.

³² *Ibid.*, pp. 37-41.

³³ Para Marcel el filósofo debe involucrarse activamente con su presente, deber que el propio pensador manifiesta sin titubeos al sostener que “[c]ontrariamente a otros filósofos, permanezco estrictamente bajo la dependencia del acontecimiento”. Marcel, Gabriel, *En Chemin vers quel évil*, París, Gallimard, 1971, p. 265.

³⁴ Ricoeur, Paul, *Réflexion faite...*, p. 54.

³⁵ Ver Martín de la Guardia, Ricardo M., Pérez Sánchez, Guillermo A., Szilágyi, István, *La Batalla de Budapest. Historia de la insurrección húngara de 1956*, Madrid, Actas, 2006.

iniciada el 4 de noviembre por el mariscal Georgy Zhukov, día en que los tanques soviéticos entraron en Budapest en el marco de lo que se dio en llamar la “Operación Tornado” u “Operación Torbellino”. Si Ricoeur advierte en su introducción a “Le paradoxe politique” que “Lo ocurrido en Budapest [...] nos ha tocado y sacudido en varios niveles de nuestra existencia”³⁶ es en gran parte porque el levantamiento húngaro de 1956 dejó como legado de acuerdo con el analista húngaro Denes Martos:

Del lado húngaro [...] un saldo de 20.000 heridos —cerca de 300 de ellos soldados del ejército húngaro— y más de medio millar de muertos. A todo esto deben agregarse por lo menos 200.000 personas que huyeron del “paraíso comunista” para refugiarse en Occidente. Del lado soviético, de acuerdo con los datos del Ministerio de Defensa de la URSS, murieron cerca de 700 soldados, unos 2.000 resultaron heridos y 51 sencillamente desaparecieron [...] Durante los tres años siguientes se ejecutaron unas 400 personas (“legalmente” las condenas de muerte fueron unas 229) y más de 21.000 fueron a prisión con penas que oscilaron entre varios años hasta cadena perpetua.³⁷

Ya para la época en que salió publicado “Le paradoxe politique”, el nuevo gobierno emplazado por los soviéticos y liderado por János Kádár había suprimido toda oposición pública. Y en 1968, con posterioridad a su publicación, en el contexto de las libertades concedidas por los soviéticos, Kádár liberalizó la cultura y dio pasos para la descentralización parcial de la economía. Se aflojaron así las riendas del comunismo en Hungría, país que terminó siendo regido por el llamado *comunismo gulash* “en virtud del cual —como advierte Martos— la gente se consolaba diciendo que, después de todo y a pesar de todo, el país había llegado a ser ‘la barraca más alegre del cuartel socialista’”.³⁸

Más allá de las lecturas “románticas”, como la de Peter Fryer,³⁹ o “escépticas”, como las de Charles Gati,⁴⁰ a las que dio lugar este levantamiento, lo cierto es que estos acon-

³⁶ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe politique”, pp. 260-285, p. 260.

³⁷ Martos, Denes, *La revolución húngara de 1956*, Buenos Aires, Virtual, 2011, pp. 129-130.

³⁸ *Ibid.*, p. 131.

³⁹ Ver Fryer, Peter, “La tragedia de Hungría”, en Fryer, Broué y B. Nagy, *Revoluciones obreras contra el stalinismo. Hungría del '56* (trads. Equipo del C.E.I.P y colaboradores), Buenos Aires, Ediciones del IPSC.E.I.P. “León Trotsky”, 2006, pp. 31-104, donde afirma que “Aun cuando los resultados de la Revolu-

tecimientos han sido la piedra de toque para la reflexión de Ricoeur sobre la paradoja política. Paradoja que, dicha en sus palabras, consiste en “un doble progreso, en la racionalidad y en las posibilidades de perversión”⁴¹ de la *esfera política*, que se estudiará en este Capítulo y que en *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (1960) caracterizará como el dominio del *poder* conjuntamente con la institucionalización de la esfera económica del *tener* y la cultural del *valer*.⁴² Esferas o dominios irreductibles entre sí sobre los que ya había discurrido en “L’image de Dieu et l’épopée humaine” (1955) asociándolos, respectivamente, a la relación entre gobernantes y gobernados (*poder*), entre trabajo y propiedad (*tener*) y al vínculo de reconocimiento mutuo (*valer*).⁴³

Para completar este contexto habría que sumar aquel rechazo de Ricoeur a todo tipo de colonización del que se dio cuenta en la Introducción, y en particular en este período, a la colonización francesa establecida en Argelia desde 1830. Y aunque en el marco de la Guerra de Argelia (1954-1962) no apoyará el “Manifiesto de los 121” sobre el derecho a la insumisión por parte de la juventud francesa⁴⁴ —como sí lo harán intelectuales de la talla de Jean-Paul Sartre y Maurice Blanchot—, por lo que será cuestionado por la izquierda y por la derecha,⁴⁵ su posición se prolongará colectivamente en el llamado a la opinión para una paz negociada en Argelia (1960). Petición que Ricoeur firmará y por la que se inclinará la izquierda en su conjunto⁴⁶ contando con el apoyo de Maurice Merleau-Ponty, Roland Barthes, Georges Canguilhem, Claude Lefort, Jacques Le Goff, Daniel Meyer por la Unión Nacional de Estudiantes de Francia (U.N.E.F.), entre otros más de dieciséis mil firmantes.

ción Húngara de octubre de 1956 sean trágicos, ésta puede muy bien tener un efecto sobre el desarrollo del movimiento internacional de la clase obrera, no menos profundo y de tanto alcance como el de la otra Revolución de Octubre de 1917, que dio origen a la Unión Soviética y a la Internacional Comunista”, p. 46.

⁴⁰ Ver Gati, Charles, *Failed Illusions: Moscow, Washington, Budapest and the 1956 Hungarian Revolt*, California, Stanford University Press, 2006, quien afirma que el pueblo húngaro se encontraba dividido entre revolucionarios y defensores de las posturas prosoviéticas.

⁴¹ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 261.

⁴² Ver Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, pp. 128ss.

⁴³ Ver Ricoeur Paul, “L’image de Dieu et l’épopée humaine”, en *Histoire et vérité*, pp. 112-131, pp. 117-122.

⁴⁴ Ver Ricoeur, Paul, “L’insoumission”, en *Christianisme Social*, N° 7-9, 1960, reproducido en *Esprit* 28, N° 288, octubre 1960, pp. 1600-1604. Para oponerse a la insumisión Ricoeur articula tres órdenes de razones. Primero, que el Estado francés no puede ser calificado de fascista como exigiría el acto extremo del ejercicio del derecho a la rebeldía. Segundo, que el problema no pasaba por reforzar el Frente de Liberación Nacional (FLN) —partido político que junto con su organización militar el Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Argelia que lideraba la independencia respecto a Francia—, sino por liberar a los franceses de la guerra. Tercero, que más que por actos de rebelión personal el objetivo consistía en llegar a negociaciones colectivas.

⁴⁵ Ver Dosse, François, ob. cit., p. 295.

⁴⁶ Ver Cayuelas Robles, Ramón y Orts Montoya, Antonia, *La guerre d’Algérie*, Alicante, Editorial Club Universitario, 2005, p. 110.

2. La fenomenología hermenéutica como marco teórico de “Le paradoxe politique”

En la citada introducción a “Le paradoxe politique”, Ricoeur advierte que:

*Lo ocurrido en Budapest, como un acontecimiento digno de este nombre, tiene una fuerza incalculable de conmoción. No hemos de tener prisas por asimilar los acontecimientos, si de verdad queremos que nos instruyan [...] hay que [...] prescindir de su carácter insólito [...] [E]l acontecimiento de Budapest [...] ha relanzado, confirmado, intensificado y radicalizado una reflexión sobre el poder político [...]*⁴⁷

Si en la cita se ha destacado el estatuto de “acontecimiento” que le concede al levantamiento de Budapest es, primero, porque los aportes fenomenológicos que desplegó en su filosofía de la voluntad⁴⁸ —*Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (1950) y en *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (1960)— apuntan a que “[l]a acción es el acontecimiento mismo. Inaugura lo nuevo en el mundo”.⁴⁹ O sea que como advierte con coherencia en su “Réponse à Olivier Mongin”⁵⁰ —en ocasión del trabajo de este último titulado “Les paradoxes du politique”,⁵¹ sobre el que se volverá más adelante—, en lugar de reflexionar sobre “Le paradoxe politique” como si fuera un “texto aislado [...] sería [...] preciso reconstruir el segundo plano de una reflexión más amplia sobre la acción. Ahora bien, este lazo puede ser percibido a partir de las reflexiones sobre la voluntad, que fue, en efecto, mi primer centro de reflexión”.⁵² Segundo, porque este enfoque fenomenológico sobre la acción será enriquecido más tarde desde el punto de vista hermenéu-

⁴⁷ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 260. [El resaltado es mío: S.G.]

⁴⁸ En “Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté”, Ricoeur aclara que distingue tres niveles del método intencional aplicado a lo voluntario y a lo involuntario, a saber: 1) el nivel del análisis descriptivo, 2) el nivel de la constitución trascendental, y 3) el nivel del umbral de la ontología. Ver Ricoeur, Paul, ob. cit., en *A l'École de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, pp. 59-86.

⁴⁹ Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, p. 293.

⁵⁰ Ver Ricoeur, Paul, “Réponse à Olivier Mongin”, en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur* (trad. J.L. García Rúa), Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 303-305.

⁵¹ Ver Mongin, Olivier, “Les paradoxes du politique”, ibíd., pp. 279-302.

⁵² Ricoeur, Paul, “Réponse...”, p. 303.

tico. En particular, en su artículo titulado “Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte” (1971) —recogido posteriormente en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986)—,⁵³ y también porque le dedicará a la filosofía de la acción una obra completa titulada *Le discours de l'action* (1977).⁵⁴

Adentrarse, por tanto, en un estudio no aislado, sino contextual de “Le paradoxe politique”, tal como sugiere el propio autor, exige introducir, cuanto menos someramente, algunos presupuestos fenomenológicos y hermenéuticos que preceden y suceden, respectivamente, a la publicación de esta reflexión política seminal. Exigencia que es plenamente fiel a la propuesta de Ricoeur para quien “por una parte, [...] la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica; y por la otra, [...] la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en *interpretación* [...]”.⁵⁵

En cuanto al enfoque fenomenológico del acontecimiento como acción hay que aclarar, primero, que en su filosofía de la voluntad, Ricoeur se centra en la dimensión individual de la acción. Más tarde explicará que es precisamente su asignación a individuos humanos de la que el acontecimiento extrae su carácter de acción.⁵⁶ Segundo, y como indican los títulos de estas dos obras, hay que advertir que en su análisis de lo *voluntario* la *libertad* se despliega en tres momentos: la *decisión*, la *acción* y el *consentimiento*. Caracterizados brevemente, mientras la *decisión* es vista como un juicio que designa una acción futura adoptada para el tiempo por-venir, la *acción* es propiamente hablando el correlato noemático de la decisión gracias al cual lo posible se inscribe en lo real, apuntando la noción singularmente difícil de *consentimiento* al acto de la voluntad que asiente a la necesidad, o dicho en sus palabras, “el consentimiento es ese movimiento de la libertad hacia la naturaleza para unirse a su necesidad”.⁵⁷ Y tercero, que en tanto que la voluntad es esclava de las pasiones, de la falibilidad, de la debilidad constitucional del hombre, su filosofía de la voluntad conduce a la experiencia del *mal* intrínsecamente unida a la problemática de la libertad. Dicho clara y rápidamente con sus palabras: “[p]ara la acción, el mal es, ante todo, lo que no debería ser, mas tiene que ser combatido [...] La respuesta —no la solución— de

⁵³ Ver Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions Le Seuil, 1986.

⁵⁴ Ricoeur, Paul, *Le discours de l'action*, Paris, Scientifique, 1977.

⁵⁵ Ricoeur, Paul, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, en *Du texte...*, pp. 55–73, p. 55.

⁵⁶ Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Édition du Seuil, 1983, pp. 139cc.

⁵⁷ Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté II...*, p. 242.

la acción es: ¿qué hacer *contra* el mal?”⁵⁸ Retengamos por ahora este despliegue de la libertad en la decisión, la acción y el consentimiento, así como su unión al desafío que importa el problema del *mal*, asociado a lo arbitrario, al momento subjetivo y hasta irracional, para reconstruir el costado fenomenológico de “Le paradoxe politique”.

Respecto del enfoque hermenéutico de la acción, hay que tener en cuenta, primero, que la propuesta de Ricoeur gira en torno a una hermenéutica básicamente textual en la que la *Sprachlichkeit* (lingüisticidad) de Hans-Georg Gadamer⁵⁹ deviene *Schriftlichkeit* (escriturabilidad).⁶⁰ Segundo, que para Ricoeur este paradigma de la *Schriftlichkeit*

[...] deriva sus rasgos principales del estatuto mismo del texto, caracterizado por: 1) la fijación del significado; 2) su disociación de la intención mental del autor; 3) las referencias no ostensivas, y 4) el abanico universal de sus destinatarios.⁶¹

Y tercero, que aplicados al concepto de “l'action sensée” estos cuatro criterios de textualidad posibilitarían, respectivamente: 1) la *fijación* de la acción dotándola de una “objetividad” semejante a la de un texto; 2) la *autonomización* de la acción que permitiría a la acción desprenderse de su agente; 3) su *pertinencia e importancia* que harían que el sentido de la acción trascienda las condiciones de su efectucción y alcance pertinencia duradera y, en el límite, omnitemporal; y 4) su estatuto de “*obra abierta*” gracias al cual caería el privilegio interpretativo de los contemporáneos porque la acción se abriría a cualquiera que “sepa leer”.⁶² Del mismo modo que se propuso en el enfoque fenomenológico, hay que reservar también estos cuatro criterios a fin de ligar “Le paradoxe politique” al conjunto de la obra de Ricoeur a partir de la cuestión de la textualización de “l'action sensée”.

Para ir cerrando este marco teórico —expuesto de manera sumaria a simple modo de antesala para abordar el tema que nos ocupa—, habría que señalar que la *mediación* en-

⁵⁸ Ricoeur, Paul, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1986, p. 39.

⁵⁹ Ver Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca, Sígueme, 1991.

⁶⁰ Ver, Ricoeur, Paul, “La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey” (1975), en *Du texte...*, 75-100.

⁶¹ Ricoeur, Paul, “Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte”, en *Du texte...*, pp. 183-211, p. 199.

⁶² Ver Ricoeur, Paul, *ibid.*

tre el enfoque fenomenológico y el hermenéutico en torno a la acción bien podría constituirlo cronológica y conceptualmente hablando su artículo titulado “*Événement et sens*” (1971).⁶³ Aún cuando este trabajo se aplica a buscar el “punto medio” entre una lingüística de la *langue*, o del código lingüístico, y una hermenéutica de la *parole*, del discurso o del habla, lo que resulta interesante en función de nuestra temática específica es que Ricoeur sostiene lo siguiente:

No es el *acontecimiento* en tanto que fugitivo lo que nosotros queremos comprender sino su *sentido* en tanto durable [...] Lo que hay que mostrar aquí, pues, es que esta fijación [del acontecimiento como acción, podría añadirse] no es una aventura contingente sino la consumación plena [...] la *supresión del acontecimiento en el sentido*; de esta manera, la hermenéutica procede básicamente de *este ir más allá del acontecimiento hacia el sentido* [...] ⁶⁴

Este “ir más allá” de los *acontecimientos* de Budapest en dirección a su *sentido* es lo que ahora que puede visualizarse con claridad cuando en su prefacio a “*Le paradoxe politique*” Ricoeur convoca a no “tener prisas por asimilar los acontecimientos, si de verdad queremos que nos instruyan”,⁶⁵ a adentrarnos “en el nivel de la reflexión prolongada sobre las estructuras políticas de la existencia humana”.⁶⁶

El desafío ahora es, pues, reconstruir las tesis fundamentales de “*Le paradoxe politique*”, en primer término, a partir de los estudios fenomenológicos que las preceden en torno al despliegue de la libertad en el triple, o si se quiere, cuádruple, nivel *acontecitivo* (*événementiel*): la decisión, la acción, el consentimiento y el mal. En segundo lugar, dar cuenta de que este programa *fenomenológico* necesita “ir más allá” de sí mismo — mediación de la que se acaba de dar cuenta— para efectuarse como una *Auslegung*, es decir, como una tarea *hermenéutica* de elucidación del *sentido* [*le sens*] a partir de los cuatro criterios de textualidad que Ricoeur aplica a “*l'action sensée*”.

⁶³ Ver Ricoeur, Paul, “*Événement et sens*”, en *Archivio di Filosofia (Rivelazione e Storia)*, 41, n° 2, 1971, pp. 15-34.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 18-19. [El resaltado es mío: S.G.]

⁶⁵ Ricoeur, Paul, “*Le paradoxe...*”, p. 260.

⁶⁶ Ricoeur, Paul, *ibid.*

3. La reconstrucción de los aspectos fenomenológicos de “Le paradoxe politique”

Acaso el primer sustento para una reconstrucción del costado fenomenológico de la “Le paradoxe politique” sea el transitado lema de Husserl “*Zurück zu den Sachen selbst!*” (¡Volver a las cosas mismas!). A pesar de las conocidas críticas dirigidas por Ricoeur a la interpretación idealista que de la fenomenología habría hecho el propio Husserl —principalmente referidas en su ya citado artículo “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl” (1975)—, el referido lema condensa la oposición de Husserl a toda dialéctica especulativa por parte del filósofo que “al principio fue un realista”.⁶⁷ Este realismo de raigambre fenomenológica adoptado por Ricoeur —muy probablemente fiel a las enseñanzas de su maestro, Roland Dalbiez cuyo “adversario principal era el idealismo”—, ⁶⁸ queda explícito desde el comienzo de “Le paradoxe politique” cuando afirma que “[t]oda gran filosofía quiere comprender la realidad política para comprenderse a sí misma”.⁶⁹ Partir de su realidad política, de los acontecimientos húngaros de 1956 que sacudieron la sensibilidad histórica, el cálculo político, la reflexión misma respecto a las estructuras políticas de la existencia humana, no parece ser algo muy distinto que cumplir con la máxima husserliana de “volver a las cosas mismas” tal como la entendió Martin Heidegger en sus “Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo” (1925). Expresa Heidegger:

En la máxima fenomenológica [“¡a las cosas mismas!”] suena una doble exigencia: por un lado a las cosas mismas en el sentido de investigar demostrando las cosas con los pies puestos en el suelo (la exigencia de una labor demostrativa); por otro lado, en primer lugar recuperar y asegurar ese suelo (mirar la exigencia de poner el suelo al descubierto). La segunda de ellas es la exigencia de poner fundamento y por ello incluye la primera.⁷⁰

⁶⁷ Bergmann, Gustav, “La ontología de Edmund Husserl”, en Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología* (trad. Ignacio Verdú), Madrid, Editorial Complutense, 1997, pp. 295-325, p. 295.

⁶⁸ Paul Ricoeur, *Réflexion faite...*, p. 12.

⁶⁹ Paul, Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 262.

⁷⁰ Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (trad. Jaime Aspiunza Elguezábal), Madrid, Alianza, 2006, p. 104.

En los términos utilizados por Heidegger, bien podría decirse que la “Le paradoxe politique” pretende, por un lado, recuperar, asegurar y poner al descubierto la problemática del poder político en ocasión de los acontecimientos trágicos que sacudieron a Budapest en 1956. Por el otro, con los pies puestos en la realidad histórica que le tocó vivir, la propuesta es asimilar dichos acontecimientos a través de una reflexión dispuesta a irrumpir en la corteza multicolor que recubre lo político hasta alcanzar su núcleo paradójico.

El segundo apoyo para restablecer el perfil fenomenológico de “Le paradoxe politique” consiste en concentrar la atención —tal como invita nuestro pensador en su “Réponse à Olivier Mongin”— en su *Philosophie de la volonté* cuyo centro de reflexión es la *libertad* que vimos desdoblarse en tres direcciones: la *decisión*, la *acción* y el *consentimiento*. Como testimonio de que en la época en que escribió este artículo el punto focal y a la vez el hilo conductor de la filosofía política era la efectuación de la *libertad* sirven las palabras que elige para cerrar su reflexión sobre la paradoja que afecta a lo político: “el problema central de la política es la *libertad*, tanto si el Estado *fundamenta* la libertad por su racionalidad, como si la libertad *limita* las pasiones del poder por su resistencia”.⁷¹

La efectuación de la libertad, que vimos operar como núcleo de su *Philosophie de la volonté*, se inscribe sobre el trasfondo de una filosofía de voluntad que aquí adopta el rostro específico de una voluntad política cuyo pivote es el Estado. Esto queda ilustrado en la siguiente afirmación categórica: “El Estado [...] es Estado precisamente en cuanto expresa la voluntad fundamental de la nación en su conjunto”.⁷²

Ahora bien, como lo hemos visto sostener en su *Philosophie de la volonté*, la voluntad se expresa como *decisión*, entendida a su vez como un proyecto lanzado hacia delante, como un juicio que designa una acción futura. La lectura política que ofrece Ricoeur aquí de esta fenomenología general de la voluntad se deja vislumbrar con nitidez cuando sostiene que “[e]l Estado es Voluntad [...] que avanza a través de la historia a golpe de *decisiones* [...] la política es *decisión*: análisis probable de situaciones, apuesta probable sobre el porvenir”.⁷³

Pero la decisión no se limita a proyectar sino que *actúa*, operando la *acción* —tal como se anticipó— como correlato noemático de la decisión que permite la inserción de lo

⁷¹ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 285.

⁷² *Ibíd.*, p. 261.

⁷³ *Ibíd.* pp. 268. [El resaltado es mío: S.G.]

posible en lo real. Razón por la cual, en su traducción política de los conceptos fenomenológicos fundamentales vertidos en la *Philosophie de la volonté*, Ricoeur no vacila en sostener aquí que “la política [...] es el conjunto de actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder”.⁷⁴

La última fase de la libertad vimos que era la noción esquivada de *consentimiento*, entendido este como el movimiento gracias al cual la libertad estrecha lo real y por ello mismo ingresa en el imperio de la naturaleza para terminar uniéndose a la necesidad. Aun cuando el propio autor admite que “la descripción [fenomenológica] pura del consentimiento es singularmente difícil”,⁷⁵ veremos que se torna más accesible al aplicarla a la arena política. Si como él mismo sugiere, “[e]n el fondo Rousseau es Aristóteles”,⁷⁶ no es sino porque en “el *consentimiento* político, que hace la unidad de la comunidad humana organizada y orientada por el Estado, [...]”⁷⁷ donde Aristóteles dice ‘naturaleza’, fin, Rousseau dice ‘pacto’, ‘voluntad general’”.⁷⁸ En esta lectura se vuelve inteligible la reciprocidad existente entre el consentimiento contractual unánime exigido Rousseau para pasar de la libertad salvaje a la libertad política y la naturaleza objetiva de Aristóteles para quien es en la *polis* (ciudad-Estado) donde se constituye, no por azar, sino por necesidad, lo político [*le politique*] como tal a fin de que el hombre actualice su forma de *zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν)⁷⁹ en el *telos* que es vivir dentro de la *polis*.

Hasta aquí vimos operar a la libertad en su triple dimensión de decisión, acción y consentimiento, pero también se adelantó que la falibilidad humana hace que el *mal* —aquello que no debería ser y que debe ser combatido— ingrese en la problemática de la libertad. Si como dijo Ricoeur, Rousseau es Aristóteles y “quizá habría que constatar que Hegel tampoco dijo otra cosa”,⁸⁰ es porque los tres filósofos intentaron reflexionar sobre la esencia de lo político visto aquí como *organización razonable de la libertad*. Pero esta racionalidad y esta razonabilidad de lo político, encarnado en la institución política por excelencia, el Estado, tiene como reverso el problema del *mal político* cuya sede es “el ejercicio

⁷⁴ *Ibid.*, p. 269.

⁷⁵ Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté II...*, p. 323.

⁷⁶ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 266.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 265. [El resaltado es mío: S.G.]

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 267.

⁷⁹ Ver Aristóteles, *Política* (trads. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez), Madrid, Alianza, 1986, 1253 a 7-29.

⁸⁰ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 267.

del poder, y por tanto la conquista y la conservación del poder”.⁸¹ Para retomar los términos de Ricoeur:

Es *la* política [*la* politique] —la política definida en relación con el poder— la que plantea el problema del mal político. Hay un problema del mal político porque hay un problema específico del poder. No es que el poder sea el mal. Pero el poder es la dimensión del hombre eminentemente sujeta al mal [...] Y eso porque el poder es algo muy grande, porque el poder es el instrumento de la racionalidad histórica del Estado [...] Este mal específico del poder ha sido reconocido por los mayores pensadores políticos [...] el Sócrates de *Gorgias* [...] el *Príncipe* de Maquiavelo, la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel de Marx, el *Estado y la Revolución* de Lenin [...] dicen en el fondo la misma cosa.⁸²

Por el camino trazado por la fenomenología, arribamos a uno de los dos grandes frentes que abre la tesis de “Le paradoxe politique”, a saber: que del seno mismo de la *voluntad* como expresión de la racionalidad y de la razonabilidad específicas de *lo* político —visto este, es menester insistir, como estructuración de la libertad que se realiza en el marco de instituciones— procede el mal político; un mal encarnado en *la* política, o más precisamente, en la correlación de *la* política con la conquista, el ejercicio, el reparto y la conservación del *poder*.⁸³ Y si la “paradoxe politique” termina siendo insoluble, al menos desde el punto de vista teórico, es porque Ricoeur afirma categóricamente que “*Lo* político [*le* politique] no se da sin *la* política [*la* politique]”.⁸⁴ La eficacia de este “texto fetiche”, como lo bautiza Dosse,⁸⁵ es que la experiencia del mal nunca pone en duda el carácter ineludible de lo político.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 269.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ En entrevista con François Dosse, el sacerdote jesuita y filósofo francés especialista en Nietzsche y en filosofía política, Paul Valadier, observa que ligar la política a la dimensión del mal vinculado a su vez a la pasión por el poder “[e]s un punto de vista muy protestante”, Dosse, François, *ob. cit.*, p. 237.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 303. [El resaltado es mío: S.G.]

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 558.

4. El tránsito de la fenomenología de la voluntad a la *l'action sensée*

En su ya mencionada “Réponse à Olivier Mongin”, Ricoeur sugiere que si la primera tarea consiste en reconstruir —tal como se ha tratado de hacer hasta ahora— el lazo que une “Le paradoxe politique” con sus reflexiones previas y posteriores volcadas en su *Philosophie de la volonté*:

[...] hay una segunda relación más estrecha que la primera: lo político tiende a la reflexión sobre las condiciones de una razón práctica. Con lo político, en efecto, la cuestión no es solamente introducir la decisión en el plano de las instituciones, sino buscar en este los lineamientos para una acción *sensée* [sensata, juiciosa, razonable, con sentido].⁸⁶

Es decir, aquí puede visualizarse la mediación entre el enfoque puramente fenomenológico del acontecimiento como acción en general, y en particular, de los acontecimientos históricos que dio en llamar “les flammes de Budapest”, y lo que será su configuración hermenéutica. Esto es, el tránsito que propone entre el carácter constitutivamente evanescente o fugitivo de la libertad encarnada en la triple dimensión de la decisión, la acción y el consentimiento, así como en su reverso, la problemática del mal, y su intención de situarse “más allá” del acontecimiento, en el nivel de la reflexión, a fin de aprehender su *sensé* perdurable.

Ahora bien, para transitar el intervalo de sentido entre la lectura fenomenológica y la hermenéutica, Ricoeur remite en su “Réponse...” a su ensayo titulado “La raison pratique” (1979) —compilado en *Du texte à l'action*,⁸⁷ y publicado inicialmente en *La Rationalité aujourd'hui*.⁸⁸ Allí se propone llegar a un concepto complejo de “raison pratique” — que lo conducirá al umbral de “l'action sensée” tal como aparece en Kant y en Hegel—, tomando como punto de partida un concepto elemental de razón práctica. Este plano elemental comprende dos análisis propedéuticos. El primero se mantiene en el plano lingüísti-

⁸⁶ Ricoeur, Paul, “Réponse...”, p. 303.

⁸⁷ Ver Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, en *Du texte...*, pp. 237-259.

⁸⁸ Ver T. Geraets (comp.), *La Rationalité aujourd'hui*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, pp. 225-241.

co en su doble dimensión semántica y sintáctica. El segundo análisis se inscribe en el plano de la sociología comprensiva de Max Weber.

Dicho sucintamente, en el nivel lingüístico-semántico, Ricoeur sostiene que la “raison pratique” se identifica con la “l’action senseé”. Y entiende por “action senseé” —como ya anticipara pormenorizadamente en *Le discours de l’action* (1977)— aquella en la que siempre podemos ofrecer la interpretación de una *intención* (¿qué hace?) y de un *motivo* (¿por qué lo hace?), donde el *porqué* —es decir, el *motivo*, que para Ricoeur puede ser “racional” en el sentido de una “razón de” propiamente dicha, o bien “irracional” como una emoción o un deseo— desarrolla y explica el *qué* —esto es, la *intención*— de la acción.

Si en el nivel semántico la acción es “senseé” porque a diferencia de cualquier acontecimiento físico se hace inteligible gracias a su ingreso “en el juego de preguntas tales como ¿qué hace? y ¿por qué lo hace?”,⁸⁹ esta semántica reclama ahora una sintaxis de la acción. De la lectura complementaria de la “La raison pratique” y *Le discours de l’action* surge que Ricoeur relaciona el nivel sintáctico con sus implicaciones *lógicas* en el sentido que hacer algo “con la intención de” es hacer *p* de forma que *q*, o incluso es procurar *q* al hacer *p*. Y también con sus implicaciones *éticas* o *morales* en vista de que “l’action senseé” es una relación medio-fin donde el fin cobra un tinte ético o moral sea porque la acción es éticamente deseada (“razonamiento práctico” en Aristóteles), sea porque es moralmente obligatoria (“imperativo hipotético” en Kant). Habrá que esperar hasta *Temps et récit I* (1983)⁹⁰ para que el *mythos* aristotélico, convenientemente reformulado como “construcción de la trama”, se erija en la instancia *narrativa* privilegiada para mediar entre la semántica y la sintaxis de la acción por su función de integración de los factores que resultan heterogéneos desde una perspectiva semántica (fines, agentes, medios, etc.) y que la sintaxis de la acción se encarga de integrar en una “concordancia-discordante”.⁹¹

Ahora bien, en el plano lingüístico, la semántica de la “razón de actuar” y la sintaxis del “razonamiento práctico” no agotarían el sentido de “razón práctica” para Ricoeur. Esta

⁸⁹ Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, en *Du texte...*, p. 220.

⁹⁰ Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit I...*

⁹¹ En Ricoeur, la construcción de la trama (*mythos*) de Aristóteles es la réplica invertida de la *distentio animi* agustiniana. Mientras en Agustín hay un triunfo de la concordancia, Aristóteles ve en la composición del poema trágico el triunfo de la concordancia sobre la discordancia. El arte de componer consistiría, para Aristóteles, en mostrar la concordancia frente a esta discordancia que provoca el cambio. Y al incluir lo discordante en lo concordante, el *mythos* aristotélico incluiría lo conmovedor en lo inteligible. Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit I...*, pp. 71ss.

falta de completitud vuelve necesario el tránsito del plano lingüístico al plano de la sociología comprensiva weberiana donde surgiría “un rasgo decisivo que aún no apareció: la acción *regulada* o *normada*”.⁹² Con este recorrido Ricoeur apunta a capitalizar dos ganancias para el concepto de razón práctica. Por un lado, ofrecer un equivalente sociológico a un concepto de razón práctica que en el análisis lingüístico aún conservaba ciertos residuos psicológicos por hallarse ligado a las nociones de *intención* (¿qué hace?) y de *motivo* (¿por qué lo hace?). Por otro lado, el “razonamiento práctico” de Aristóteles se extendería ahora a los fines. En este estadio, se trataría de abrir una distancia propiamente reflexiva —que resultaría más manifiesta en el plano colectivo que en el individual en el que vimos inscribirse tanto el análisis lingüístico como la *Philosophie de la volonté*— para argumentar sobre las mayores del silogismo práctico, argumentación que abriría el camino de la legitimación y de la justificación de las ideologías que se abordará sistemáticamente en el Capítulo 4.

Para tratar de despsicologizar y a la vez abrir una instancia reflexiva en la noción de “razón práctica”, retoma fundamentalmente las nociones de “acción social” y de “relación social” presentadas por Weber en el primer Capítulo de *Economía y sociedad*.⁹³ Mientras en la “acción social” el sentido mentado por un sujeto o por sujetos, no sólo es comunicable a otros, sino que está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo, la “relación social” es una conducta plural que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad.

Al trabajar la “relación social” de Weber, sostiene que en ella “cada individuo [...] motiva su acción con *símbolos* y *valores* que ya no expresan sólo caracteres de deseabilidad privados hechos públicos, sino *reglas* que son en sí *públicas*”.⁹⁴ Por un lado, Ricoeur incorpora así junto a los valores explicitados por Weber, el fenómeno del “símbolo”, de la “mediación simbólica”, de los “símbolos culturales” y del “*sistema de símbolos en interacción*”, términos que toma prestados de Clifford Geertz, y también de “símbolos interpretantes de conductas” que retoma de Peirce y que no aparecen, al menos de modo manifiesto, en el texto weberiano como factores de motivación. Por otro lado, introduce la idea de “re-

⁹² Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, en *Du texte...*, p. 243.

⁹³ V. Weber, Max, *Economía y sociedad* (trad. José Medina Echavarría), México, FCE, 1944, “Capítulo I: Conceptos sociológicos fundamentales”, pp. 3-57.

⁹⁴ Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, p. 225. [El resaltado es mío: S.G.]

gla pública” y más adelante de “código” y de “convenciones” que tampoco figuran de manera explícita en *Economía y sociedad* y que parecerían reforzar —si se atiende al Weber “no oficial” de Jürgen Habermas tal como lo presenta Francisco Naishtat—⁹⁵ la presencia de un conocimiento práctico compartido *intersubjetivamente*, de un trasfondo de saber o *background*, como advierte Naishtat, en cuanto marco para el sentido de la acción.

Esta oscilación entre el conocido individualismo epistemológico del Weber “oficial” y el “colectivismo” al que apuntaría ese “trasfondo de saber” del Weber “no oficial”, nos coloca en el umbral de la última problemática que Ricoeur trata en “La raison pratique”: el momento de enfrentarse a gigantes como Kant y Hegel. Si bien se abordará detenidamente este tema en el Capítulo siguiente, el desafío que se le presenta aquí es cómo compatibilizar la noción kantiana y hegeliana de “libertad”. Por un lado, reconoce que si bien fue Kant quien colocó la libertad en el centro de la problemática práctica, tras identificarla con la noción de “autonomía personal” la habría recluido en la individualidad, en la interioridad, sin necesidad alguna de mediación de lo político y lo social, cuya consecuencia sería una “libertad abstracta”. Por el otro, y como se vislumbró en “La paradoxa politique”, está la pretensión rousseauiana y también hegeliana de hacer coincidir la entrada en la institución y en la libertad, coincidencia que implicaría el problemático tránsito de la “libertad abstracta” a la “libertad concreta”.⁹⁶ En definitiva, intenta buscar en la red de creencias axiológicas de una comunidad dada, que Hegel presenta bajo el nombre de *Sittlichkeit* [eticidad], en las costumbres y en las tradiciones sedimentadas y reinterpretadas, en ese “trasfondo de saber” del Weber “no oficial”, las fuentes y los recursos de “l’action sensée”. E intentando evitar caer en la *ruineux* “tentación hegeliana” de hipostasiar el *Geist* [Espíritu] en desmedro de la libertad individual, concluye que “[e]s esta *Sittlichkeit* de nivel institucional la que constituiría finalmente el verdadero concepto de razón práctica que persigue toda nuestra investigación”.⁹⁷ Una *Sittlichkeit*, que sin el apoyo del *Geist* hegeliano, hará que Ricoeur se aventure en lo que en su artículo “Les paradoxes du politique”, Mongin da en llamar “Les paradoxes de l’individulisme”. Paradoja “según la cual —siguiendo la interpretación de Mongin sobre la que se volverá oportunamente— la identidad del derecho individual, la supremacía

⁹⁵ Ver Naishtat, Francisco Samuel, *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo, 2005; Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, (trad. M. Jiménez Redondo), Cátedra, Madrid, 1984.

⁹⁶ Ver Ricoeur, Paul, “Le philosophe et le politique devant...”

⁹⁷ Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, p. 254. [El resaltado es mío: S.G.]

de iure del individuo, no lo sustrae a la comunidad histórica ni a la experiencia de socialización intersubjetiva”.⁹⁸

5. Un proyecto de reconstrucción de los aspectos hermenéuticos de “Le paradoxe politique”

Más arriba se anticipó que el programa hermenéutico de Ricoeur se dirige a aplicar a “l'action sensée” cuatro criterios de textualidad: 1) el de *fijación*; 2) el de *autonomización*; 3) el de su *pertinencia e importancia*; y 4) el carácter de “obra abierta” a la acción, haciendo declinar este último cualquier privilegio interpretativo de sus coetáneos. En vista de que sus desarrollos hermenéuticos cobran toda su relevancia aproximadamente dos décadas después de la publicación de “Le paradoxe politique”, se intentará reconstruir de manera muy incoativa estos cuatro criterios de textualización de la acción.

Tanto como se vio que la hermenéutica procedía básicamente de ese “ir más allá” del acontecimiento hacia el sentido, en “Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte” (1971), Ricoeur sostiene que la *fijación* de la acción consiste en:

[...] [el] proceso de transacción [que] permite que el *significado* de la acción se desprenda del *acontecimiento* de la acción, [...] [en el sentido que] la estructura noemática de la acción [...] se puede *fijar* y desprender del proceso de interacción y convertirse en un objeto a interpretar.⁹⁹

Lo que se inscribiría sería su “contenido de sentido”, es decir, las “marcas” o las “huellas” que la acción dejaría o pondría sobre la historia.

A esta fijación de los acontecimientos de Budapest se refiere Ricoeur cuando advierte en la introducción a “Le paradoxe politique” que

⁹⁸ Ver Mongin, Olivier, “Les paradoxes...”, p. 293.

⁹⁹ Ricoeur, Paul, “Le modèle du texte...”, pp. 191-102.

[...] hay que *evaluar* este acontecimiento al que hemos dejado hablar por sí solo, situarlo en una perspectiva de situación de conjunto, *compaginarlo* con la guerra en Argelia, con la traición del partido socialista, con el evanescimiento del Frente Republicano, con la resistencia de los comunistas franceses a la desestalinización; hay que pasar de la emoción absoluta a la consideración relativa.¹⁰⁰

Por un lado, “compaginar” significa tanto poner en orden cosas que, por cualquier circunstancia, tienen alguna relación o conexión mutua, como disponer las páginas de un texto para su publicación.¹⁰¹ Los dos significados parecen yuxtaponerse en esta afirmación de Ricoeur. Para poder *fixar* los acontecimientos de Budapest se propone enlazarlos con otros que él juzga afines a fin de textualizarlos y desentrañar así, por una parte, su “sentido *a posteriori*, en la reflexión, en la ‘retrospección’”,¹⁰² y por la otra, proceder al “desciframiento incierto de los sucesos contemporáneos y al mismo tiempo a la firmeza de sus resoluciones”.¹⁰³ Por otro lado, el pasaje de la emoción absoluta a la consideración relativa del que da cuenta la cita no parece ser otra cosa que proponerse suprimir la “fuerza incalculable de conmoción”¹⁰⁴ de *les flammes de Budapest* a fin de brindarles un tratamiento objetivo y objetivante para hacerlas susceptibles de convertirse en “objeto” de su filosofía hermenéutica, todavía en estado larval, y pasar a inscribirlas en la “Razón histórica”¹⁰⁵ que refiere a *lo político*.

Respecto de la *autonomización* de la acción, Ricoeur sugiere que al igual que el discurso escrito produce una disociación del significado verbal del texto y la intención mental del autor, en la acción se produce la disociación entre “el significado (*noema*) y la intención (*noesis*)”,¹⁰⁶ por lo que “una acción se desprende de su agente y desarrolla sus propias consecuencias”.¹⁰⁷ En *Le discours de la action* añade que la autonomización es más notoria en las acciones complejas, precisamente como la revuelta húngara de 1956 y la “Operación

¹⁰⁰ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 260. [El resaltado es mío: S.G.]

¹⁰¹ Ver *Gran diccionario la Lengua Española*, Madrid, Larousse Editorial, S.L., 2007.

¹⁰² Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 268.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 294.

¹⁰⁵ *Ibid.* 303.

¹⁰⁶ Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción* (trads. Mauricio Prelooker y otros). Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 66.

¹⁰⁷ *Ibid.*

Torbellino” que la sofocó, que en las acciones simples, como por ejemplo, sonreír o levantar la mano. Y en los términos de *Temps et recit I*, por un lado, el levantamiento cívico, intelectual y militar húngaro del ‘56, y por el otro, la “Operación Torbellino”, conformarían verdaderas entidades historiográficas de primer orden o “cuasi personajes” de pertenencia participativa conformadas por individuos, cuya autoría y responsabilidad históricas en la “Revolución Húngara de 1956” —categoría acuñada por la historia erudita contemporánea— supondrían la apelación a una operación reductora que, según Ricoeur —y aquí en contra del individualismo epistemológico del Weber “oficial”—¹⁰⁸, “nunca puede llevarse a término efectivamente”.¹⁰⁹

En cuanto al tercer rasgo de textualización, la pertinencia e importancia de la acción, Ricoeur sostiene que la *importancia* iría “más allá” de la *pertinencia* de una acción a su situación inicial. Dicho de otro modo, la importancia de una acción no se reduciría a su situación inicial de aparición, sino que la reinscripción de su sentido en nuevos contextos operaría como garante de su *pertinencia duradera*. Gracias a su fijación y a su autonomización, la Revolución Húngara de 1956 se inscribiría ahora en la historia porque, como se advirtió en parte más arriba,

[...] *junto con la Revolución de octubre de Varsovia* [en la que Wladyslaw Gomulka, representando en su partido una línea semejante a la de Imre Nagy (líder del Partido de los Trabajadores Húngaros) sale victorioso de su lucha librada contra la dirección stalinista de Varsovia, evitándose toda confrontación violenta], *ha relanzado, confirmado, intensificado y radicalizado una reflexión sobre el poder político* [...] *revelan[do] la estabilidad* [...] *de la problemática del poder* [...] ¹¹⁰

¹⁰⁸ Respecto de la problemática que encierra el individualismo metodológico weberiano, ver Naishtat, Francisco, “Las tensiones del individualismo metodológico en Max Weber”, en Francisco Naishtat (comp.), *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, pp. 61-107

¹⁰⁹ Ricoeur, Paul, *Temps et recit I...*, p. 270.

¹¹⁰ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe politique”, p. 260.

Problemática que, según Ricoeur, “no tiene, por así decirlo, historia, [por]que la historia del poder no hace más que repetirse y arrastrarse”.¹¹¹ Esto es decir que la problemática del poder no es histórica pero tampoco ahistórica, sino que tiene un estatuto transhistórico, “en el sentido que recorre la historia más de modo acumulativo que simplemente aditivo”¹¹² —tal como explicará Ricoeur más de veinticinco años después en *Temps et récit II*. De este modo, la problemática del poder conquista aquella *pertinencia duradera* de la que se dio cuenta más arriba y, en el límite, su *pertinencia omnitemporal*, porque sus continuas posibilidades de perversión siempre invitan a “inventar técnicas institucionales especialmente destinadas a hacer posible el ejercicio del poder y hacer imposible el abuso del poder”,¹¹³ sea que estemos, de acuerdo con Ricoeur, en un “Estado socialista” o un “Estado burgués”.¹¹⁴

Por último, si gracias a la escritura el habla viva se liberaría de la estrechez de la situación dialogal para dirigirse como obra discursiva, al menos virtualmente, a cualquiera que sepa leer, Ricoeur sostiene que la plurivocidad específica de la acción humana estaría dirigida a una serie indefinida de posibles *lectores*. Dicho en sus palabras, “al igual que un texto, la acción humana en una obra abierta, cuyo significado está *en suspenso* [...] a la espera de nuevas interpretaciones que decidan su significación”.¹¹⁵ De aquí concluye que de modo análogo a un texto y en su carácter de “obra abierta”, “los jueces no son los contemporáneos, sino la historia ulterior”.¹¹⁶ Bien podría pensarse a que a esas nuevas interpretaciones de la historia por venir está haciendo referencia en su introducción a “Le paradoxe politique” cuando advierte que “[h]ay otros que prolongarán esta línea”¹¹⁷ de interpretación, declinando de esta forma cualquier privilegio que pudiese darle su situación de contemporáneo de los acontecimientos húngaros del ‘56. Y que esas otras líneas de interpretación, que decidieron —cada a una a su manera— la significación de estos acontecimientos de Budapest están encarnadas tanto en la lectura “romántica” propuesta por Peter Fryer, como también en la “escéptica” de Charles Gati, consignadas al comienzo de este Capítulo.

¹¹¹ *Ibid.* p. 295.

¹¹² Ricoeur, Paul, *Temps et récit II. La configuration du temps le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 28.

¹¹³ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 276.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 277.

¹¹⁵ Ricoeur, Paul, “Le modèle du texte...”, p. 197.

¹¹⁶ Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción...*, p. 93.

¹¹⁷ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe politique”, p. 260.

6. La economía socialista y el liberalismo político en “Le paradoxe politique”:

En el apartado 3 se anticipó la *especificidad* o la *autonomía* que Ricoeur concedía a lo político de cuyo seno procedían los *males* específicos que vimos corporizarse en el correlato de la política y la conquista, el ejercicio, el reparto y la conservación del *poder*. “Racionalidad específica, mal específico, tal es la doble y paradójica originalidad de lo político”,¹¹⁸ resume el autor. También se anunció que por la senda trazada por la fenomenología se trataría de dar cuenta de uno de los dos grandes frentes de la tesis de “Le paradoxe politique”. Restaría ahora explicitar cuál es el otro frente, el trasfondo si se quiere, sobre el cual lo político se recorta para conquistar la originalidad, la autonomía intrínseca, que le concede Ricoeur.

Cuando Ricoeur sostiene la tesis de que el mal del poder político, no puede emerger más que de la racionalidad específica de lo político, ella va dirigida, como él mismo extrae en su “Réponse à Olivier Mongin”: “contra la insuficiencia del marxismo para pensar lo político de otra manera que como una superestructura surgida del conflicto entre fuerzas de producción y relaciones de producción [...]”¹¹⁹ Es decir, si lo político conquista su autonomía es porque la esfera del *poder* se recorta de la historia económico-social, en suma, de la esfera económica del *tener* como ya había anticipado en “L’image de Dieu et l’épopée humaine”; porque desarrolla una racionalidad específica y un mal específico muy distinto a la alienación económica; racionalidad y mal irreductibles a las dialécticas de base económica propuestas por el marxismo-leninismo. Afirma el autor:

[...] creo [...] que la mayor desdicha que afecta a toda la obra del marxismo-leninismo y que pesa sobre los regímenes que ha engendrado el marxismo es esta reducción del mal político al mal económico; de ahí la ilusión de que una sociedad liberada de las contradicciones de la sociedad burguesa se verá también libre de la alienación económica [...] Creo que hay que mantener, contra

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 261.

¹¹⁹ Ricoeur, Paul, “Réponse à...”, p. 304.

Marx y Lenin, que la alienación política no puede reducirse a ninguna otra, sino que es constitutiva de la existencia humana [...] Esta reducción de la alienación política ha conducido en efecto al marxismo-leninismo a [...] la tesis del debilitamiento futuro del Estado [que] sirve de cobertura y de excusa para la perpetuación del terrorismo [...] y pone las bases para el totalitarismo [...] [E]l debilitamiento del Estado es contemporáneo de la dictadura del proletariado.¹²⁰

Ahora bien, estas críticas dirigidas contra el comunismo en el marco del programa marxista-leninista en torno a la exclusión de la problemática autónoma de lo político y del poder, por una parte, obedecerían, como advierte Dosse, a que para la inteligencia cristiana “el comunismo rompe con la dimensión espiritual del hombre en beneficio de un economismo poco compatible con la preocupación por la persona”.¹²¹ Por otra parte, no implica de suyo reprobar la economía socialista, sino conjugarla con el cristianismo hasta conformar lo que se conoce como el “Cristianismo Social”, a pesar del corte aparentemente generalizado entre el cristianismo y la práctica de izquierda en la tradición política francesa del que da cuenta Dosse.¹²² En este punto Ricoeur se apoya en las conocidas revelaciones del discurso “secreto” de Nikita Khrushchev sobre la esperanza de des-estalinización del PCUS [Partido Comunista de la Unión Soviética], cuyo texto completo se hizo público recién el 18 de marzo de 1956 y sólo en Belgrado y en Washington.¹²³ El informe Khrushchev se erigiría como prueba de que las críticas al “despotismo de Stalin” tenían sentido siempre y cuando la alienación política fuera autónoma, irreductible, a la economía socialista y al régimen soviético.¹²⁴

Tres años después de publicar “Le paradoxe politique”, en “L’Image de Dieu et la épopée humaine” (1960)—¹²⁵, tras distinguir aquellas tres esferas institucionales de lo que

¹²⁰ Ibid., pp. 307-308 y 311-312.

¹²¹ Dosse, François, *Paul Ricoeur...*, p. 53.

¹²² Ver Dosse, François, ob. cit., p. 57. La idea del Cristianismo Social habría sido “la realización del reino de Cristo en el plano social”, ibíd., p. 59.

¹²³ El texto completo del discurso de Khrushchev, pronunciado en Moscú el 25 de febrero de 1956 en sesión cerrada del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, no se publicó en la URSS sino hasta 1988. Ver el discurso completo en <http://www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm> [Consulta hecha: el 03/02/2012]

¹²⁴ Respecto al discurso de Khrushchev es interesante la lectura que propone Hannah Arendt a la que se hará referencia en la “Evaluación final” de este trabajo. Ver Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo* (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza, 1982, p. 497.

¹²⁵ Ver Ricoeur, Paul, “L’Image de Dieu et la épopée humaine”.

llamamos “sociedad”: el *tener* [*avoir*] ligado a la economía, el *poder* [*pouvoir*] vinculado a la política y el *valor* [*valeur*] asociado a la cultura, Ricoeur se desliga explícitamente de la “ortodoxia marxista” en la esfera económica del *tener* —en particular, del “dogmatismo” de la teoría de la lucha de clases, del proletariado como clase universal, de la dictadura del proletariado—, sin dejar de reconocer que:

La grandeza de Marx [...] está en haber intentado una descripción y una explicación de la alienación [económica] —es decir de la caída de lo humano en lo inhumano— en el nivel de las estructuras, en haber escrito un libro que no se titula *El capitalista*, sino *El capital*. Ciertamente el capital es el de la humanidad abolida, cosificada; es el gran fetiche en el que la humanidad se he deshumanizado. A partir de allí el marxismo es verdadero: el pensamiento, la palabra, en un mundo dominado por el dinero, no son más que variables del gran fetiche; el “materialismo” es la verdad de un mundo sin verdad.¹²⁶

Nueve años después de “Le paradoxe politique”, en pleno momento de planificación democrática que, como relata Gérard Mathon, alcanzó su máximo esplendor en Francia en los años ‘60 cuando Charles de Gaulle la convirtió en una “obligación imperiosa”,¹²⁷ en “Prévision économique et choix étique” (1966),¹²⁸ Ricoeur vuelve a reivindicar, aunque más implícitamente, la teoría marxiana de la alienación económica propia de la sociedad industrial y condena al “modelo del liberalismo económico integral”¹²⁹ por considerarlo una “bulimia del consumidor”¹³⁰ que articula “la libertad de iniciativa [...] con ciertas fatalidades cuyo mecanismo no se comprende ni se domina”.¹³¹ Asimismo, la libertad de iniciativa y de decisión individual —que vimos erigirse como el eje conductor de su *Philosophie de la volonté* —, cede su lugar a la *decisión* y la *discusión colectivas* inherentes a una *de-*

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 496-497.

¹²⁷ Ver Mathon, Gérard, “Capítulo III: La economía”, en Bernard Lauret y François Refoulé (eds.), *Iniciación a la práctica teológica* (trads. J. F. Zulaica y R. Godoy), Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 13-81, p. 77.

¹²⁸ Ver Ricoeur, Paul, “Prévision économique et choix étique” en *Histoire et vérité*, pp. 301-316.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 304.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 310.

¹³¹ *Ibid.*, p. 304.

mocracia económica todavía por hacer, en la que prospere un *pluralismo* distinto a la idea marxiana del pluralismo como reflejo de la lucha de clases.

De una progresión a la inversa en su propia obra — es decir, partiendo de “*Prévision économique et choix étique*” (1966) y “*L’Image de Dieu et la épopée humaine*” (1960), hasta llegar a “*Le paradoxe politique* (1957)—, resultaría que la intención explícita de Ricoeur en “*Le paradoxe...*” es hacer, por un lado, y por fuera del poder socialista, una crítica al reduccionismo marxista-leninista, pero conservando el núcleo de la economía socialista, en particular, el concepto marxiano de “alienación económica”, que le resulta eficaz para poner al descubierto la explotación relanzada constantemente por actos individuales de apropiación. Por otro lado, articular este momento *económico colectivista*, opuesto a la “economía de mercado”,¹³² con los principios de un cierto liberalismo político cuyo problema central sea la *libertad individual y colectiva*. En términos de Dauenhauer, Ricoeur iría en busca de una “tercera forma” de socialismo, una suerte de socialismo genuino o de humanismo socialista, situado entre el capitalismo liberal y el comunismo soviético de cuya naturaleza perversa habría tomado conciencia ya en 1949 en ocasión del “affaire Kravchenko”.¹³³ Dicho con mayor especificidad, su idea sería hacer prevalecer las necesidades económicas de todos como si fueran un “gran cuerpo doliente” y realizar la libertad de cada individuo gracias a la mediación de las instituciones políticas, y al mismo tiempo, la del cuerpo político como un todo. De ahí que concluya “*Le paradoxe...*” de esta manera:

No sé si el término de “liberalismo” político puede salvarse del descrédito; quizá lo haya comprometido definitivamente su vecindad con el liberalismo

¹³² Ver Ricoeur Paul, “Le socialisme d’aujourd’hui”, en *Christianisme social*, N° 69, 1961, pp. 450-460. En este texto, Ricoeur muestra la vez sus simpatías por lo que entiende por “socialismo” a nivel económico y sus reticencias frente a una “economía de mercado”. Dice al respecto: “Por socialismo entenderemos [...] una economía planificada que responda a las necesidades humanas y se caracterice por una transferencia de la propiedad de los medios de producción a entidades colectivas [...] Por ‘economía de mercado’ entendemos una economía en la que la producción y el consumo son regulados por los beneficios y necesidades *de carácter monetario*”. Ricoeur, Paul, ob. cit., pp. 450-451.

¹³³ Ver Dauenhauer, Bernard, *Paul Ricoeur...*, pp. 78 ss. El “affaire Kravchenko”, también conocido como “El Juicio del Siglo”, consistió en un ataque contra Víctor Kravchenko por los comunistas franceses en el semanario *Les Lettres Françaises* que dio lugar a una demanda por difamación ante un tribunal francés ante el cual fue acusado de traidor, estafador y desertor por el Estado soviético por haber renunciado al ejército soviético y haber pedido asilo político a los EE.UU. Si bien Kravchenko ganó su caso, “a fin de cuentas el caso causó más daño a Kravchenko que a los comunistas franceses, y aunque a la Unión Soviética y a su sistema policial no les vino bien el caso, el asunto Kravchenko no interfirió de ninguna manera con la gran Campaña por la Paz que los comunistas franceses planeaban lanzar en el mundo”, Spiegel, Irving, “Kravchenko Kills Himself Here; He Chose Freedom From Soviet”, en *The New York Times*, 19-12-2009, p. 9.

económico [...] Si es posible salvar esta palabra, podría decir muy bien lo que tiene que decir: que el problema central de la política es la *libertad*, tanto si el Estado *fundamenta* la libertad por su racionalidad, como si la libertad *limita* las pasiones del poder por su resistencia.¹³⁴

La relación recíproca entre lo individual y lo colectivo que se entrevé aquí, el “singular colectivo” del que habla Ricoeur en distintos momentos de su obra para dar a entender que está a igual distancia de posturas singularistas como colectivistas, es un tema que atraviesa todo su pensamiento. Una cuestión que si bien adopta diferentes rostros conforme el tema en debate —palabra *versus* texto en materia lingüístico-hermenéutica, liberalismo *versus* comunitarismo en el terreno de la ética, historia acontecitiva *versus* historia estructural en filosofía de la historia, atomismo *versus* holismo en filosofía política, etc.—, oportunamente veremos que se le presenta como un verdadero desafío de difícil solución.

7. La resolución práctica de la paradoja política

Sin poder encontrar una solución teórica a la paradoja política —recordémosla: “la conjunción entre una racionalidad específica y un mal específico en el corazón de lo político” —¹³⁵, Ricoeur articula lo que da en llamar una “resolución práctica”, aplicable en mayor medida al Estado socialista que al Estado liberal o capitalista —términos que por momentos utiliza indistintamente—, por considerar que el régimen socialista goza de una racionalidad y una previsión mayor que el Estado liberal. La resolución práctica consistiría básicamente en la restricción por parte del pueblo de los abusos y la perversión de quienes detentan el poder a través de la “*vigilancia* política [...] [y] el *control* del Estado por parte del pueblo, por la base democráticamente organizada”.¹³⁶ Ahora bien, esta vigilancia y este control tienen que aplicarse por fuera del régimen socialista, es decir, a las estructuras del Estado “liberal” de organización democrática; un Estado cuyo problema central sea la *liber-*

¹³⁴ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, pp. 284-285.

¹³⁵ Ricoeur, Paul, “Réponse à Olivier Mongin”, p. 304.

¹³⁶ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, 284.

tad. Esto, por un lado, debido al “dogmatismo” que imperaría en el Estado socialista —y en el límite, el “despotismo” del que diera cuenta el informe Khrushchev—, hijo de la “ortodoxia marxista”. Y por otro lado, porque a diferencia de de la tesis marxista-leninista sobre el debilitamiento futuro del Estado, su “hipótesis de trabajo es que el Estado no *puede* debilitarse y que, al no poder debilitarse, *debe* ser controlado por una técnica institucional especial”.¹³⁷

Estas técnicas institucionales para limitar el abuso y la perversión del poder político, que se sientan las bases de su teoría del Estado, son básicamente cuatro, a saber: 1) independencia de los jueces; 2) opinión pública independiente del Estado; 3) equilibrio entre el Estado y los sindicatos; y 4) pluralismo de partidos políticos cuyo único criterio de creación no sea la pertenencia económico-social. A pesar de que el alcance y la problemática que encierra cada una de estas técnicas merecería un estudio pormenorizado, el abordaje necesariamente se circunscribirá al breve desarrollo que hace Ricoeur en “Le paradoxe...”

Cuando habla de la independencia del juez como condición liminar contra el abuso del poder, apunta primariamente a lo que podría llamarse la “independencia externa” del juez respecto de quien detente el Poder Ejecutivo. Del citado informe Khrushchev surge claramente que de su cargo de Secretario General del Comité Central del Partido Comunista de todas las Rusias, Iósif Stalin, se había convertido en el “gran líder”, en la “fuerza directriz”, tanto del Partido como del Estado. Y si “Stalin fue posible —argumenta Ricoeur— [es] porque siempre hubo jueces que juzgaron según decreto”.¹³⁸ Asimismo, cuando trata la figura del juez como “una función ‘ideal,’ una abstracción querida, concentrada, en la que [la sociedad] proyecte su ideal de legalidad, que legitime la realidad misma del poder [...] en cuanto abstracción con aspecto humano, en cuanto ley encarnada”,¹³⁹ adhiere implícitamente a la teoría de la separación de poderes que desarrolla Montesquieu en *Del espíritu de las leyes*¹⁴⁰ a partir de las ideas pioneras de John Locke en el *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*.¹⁴¹ Dice Montesquieu: “los jueces de la nación, [...] no son más ni menos

¹³⁷ *Ibid.* p. 278.

¹³⁸ *Ibid.* p. 282.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Ver Montesquieu, *Del Espíritu De Las Leyes* (trad. Nicolás Estevanez), Editorial Heliasta S.R.L., Buenos Aires, 1984.

¹⁴¹ Si bien todavía no hay propiamente “control recíproco de poderes” en Locke, porque el Poder Legislativo —que encarna el poder supremo lockeano— nombra y controla al Ejecutivo, encargado de aplicar las leyes, sí hay “división de poderes” como antídoto contra la tiranía, tal como lo expresa el pensador en el parágrafo

que la boca que pronuncia las palabras de la ley, seres inanimados que no pueden mitigar la fuerza y el rigor de la ley misma [...] ¹⁴²

Por último, Ricoeur pareciera hacer alusión a la independencia del juez respecto de la sociedad cuando advierte que “el juez es un personaje que debe estar voluntariamente situado, por el consentimiento de todos, al margen de los conflictos fundamentales de la sociedad [...] [como] hombre fuera de clase [...]”. ¹⁴³ Por un lado, con su afirmación como “hombre fuera de clase” parece estar oponiéndose una vez más al privilegio que adquiere con el marxismo-leninismo la pertenencia a una “clase” como único técnico y cualitativo, en busca de un supuesto patriotismo que deje atrás el “federalismo” o el “feudalismo” político. ¹⁴⁴ Por otro lado, y al respaldar la separación del juez respecto de los conflictos de la sociedad civil, también deja entrever el resguardo de la independencia del juez respecto de la “opinión pública”, aún cuando de acuerdo al informe Khrushchev, a partir del XVIII Congreso del PCUS, Stalin habría logrado la “unidad” de la opinión colectiva en torno al Partido Comunista de la Unión Soviética tras la aniquilación política de los trotskistas, zionovievistas y bujarinistas. Y precisamente de esta “alienación política” habla Ricoeur al decir que “Stalin fue posible porque ninguna opinión pública podía comenzar su crítica. Ha sido incluso el Estado post-estaliniano el único que ha podido decir que Stalin era malo, no el pueblo”. ¹⁴⁵ Ahora bien, si pensamos que estas técnicas institucionales fueron pensadas, tal como se anticipó, para ser aplicadas a las estructuras del Estado “liberal”, la independencia del juez respecto de la opinión pública bien puede resultar relevante para resguardar el principio de imparcialidad del Poder Judicial.

Es precisamente frente a esa suerte de liquidación de una “opinión pública” independiente del Estado que Ricoeur esgrime la segunda técnica institucional contra el abuso y la perversión del poder político. De aquí que inste literalmente a la conformación de:

131 cuando dice “[...] el poder Legislativo, el poder supremo del Estado —para Locke— está obligado a gobernar mediante leyes establecidas [y] fijas, [debidamente] promulgadas y conocidas por el pueblo, y no a través de decretos extemporáneos. Está [obligado, asimismo, a aplicar] las leyes por medio de jueces imparciales y probos, que diriman las controversias por referencias a [tales normas] [...] Y todo ello no debe estar dirigido a otro fin que la paz, la seguridad y el bienestar general del pueblo”, Locke, John, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* (trads. C. Amor y P. Stafforini), UNQ-Prometeo, Buenos Aires, 2005, p. 150.

¹⁴² Montesquieu, ob. cit., p. 187.

¹⁴³ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 282.

¹⁴⁴ Ver en este punto la lectura entusiasta de José Ingenieros respecto la Revolución Rusa en Ingenieros, José, *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, Losada, 2000.

¹⁴⁵ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 282.

[...] una *opinión pública* en el sentido fuerte de la palabra, es decir, un público que tenga opiniones y una opinión que tenga una expresión pública [...] [E]sto implica: una prensa que pertenezca a sus lectores y no al Estado y que tenga constitucional y económicamente garantizada la libertad de información y de expresión.¹⁴⁶

Por una parte, al hablar de un público que tenga opiniones, se refiere a que los ciudadanos puedan formarse una opinión por *sí mismos*. En este punto, Ricoeur está haciendo clara aunque implícitamente alusión a la transitada expresión vertida por Immanuel Kant en su *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*: “*¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración*”.¹⁴⁷ Y ello nada menos que por la “estimación racional —enseña Kant— del propio valor y [...] la vocación que todo hombre tiene: la de pensar por sí mismo”.¹⁴⁸ Lema que Kant retoma seis años más tarde en su *Crítica a la facultad de juzgar* y lo eleva a primera máxima del pensamiento Ilustrado, “pensar por sí mismo”,¹⁴⁹ condensando así su ideal de la opinión y juicio autónomos.

Por otra parte, Ricoeur nos habla en la cita de una opinión que tenga expresión pública. Con esto evita aquella “relativización posible de la alteridad” a la que, según Lisímaco Parra,¹⁵⁰ conduciría una interpretación unilateral o radical de la primera máxima kantiana. Es decir, esta expresión pública que exige Ricoeur implicaría someter la propia opinión, autónomamente conquistada, al juicio de, y a la discusión con, otros/as. Del mismo modo que Kant introduce una segunda máxima, esto es, “pensar en el lugar de cada uno de los otros”,¹⁵¹ como complemento y correctivo del solipsismo al que podría conducirnos la primera máxima tomada aisladamente, la conjunción de “un público que tenga opiniones y una opinión que tenga una expresión pública” se presenta como una garantía posible para el pensamiento a la vez autónomo y sujeto a la crítica en el espacio público. En suma, un es-

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ Kant, Immanuel (1784), “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia* (trad. Emilio Estiú), Nova, Buenos Aires, 1964, pp.58-67, p.58.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 59.

¹⁴⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar* (trad. Pablo Oyarzún), Caracas, Monte Ávila Editores, 1992, p. 205.

¹⁵⁰ Parra, Lisímaco, “Juicio de gusto y sentido común en la ‘Crítica de la Facultad de Juzgar’ de Kant”, en *Ideas y valores*, Nro. 108, Bogotá, diciembre 1998, pp. 31-38, p. 33.

¹⁵¹ Kant, Immanuel, *Crítica...*, *ibíd.*

fuerzo cuya idea-límite sería esa pretensión de “verdad” que ya —desde este artículo temprano— vemos inscribirse en el horizonte de la verdad dialógica o comunicativa a la que, repitiendo el gesto de Habermas y de Apel, Ricoeur recién aludirá de modo explícito en *Temps et récit III* (1985).¹⁵² Asimismo, la exigencia de expresión pública de la opinión es una suerte de “repetición” de la fórmula trascendental de publicidad que elabora Kant para el derecho público en *Sobre la paz perpetua* al sostener que “[l]as acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad”.¹⁵³ Un principio que, como advierte a continuación el propio Kant, “es simplemente ‘negativo’; es decir, que sólo sirve para conocer lo que ‘no es justo’ con respecto a otros”.¹⁵⁴ Esto es, la expresión pública de la opinión no hace que la política en cuestión sea por ello “justa”, sino que orientado a contrarrestar la arbitrariedad y la mentira en el ejercicio del poder político —en suma, a enfrentar el “mal político” del que da cuenta Ricoeur— transforma en “injusta” a cualquier política que se resista a ser sometida al axioma de la publicidad.

Es necesario cuanto menos advertir que este acercamiento a Kant en torno a la opinión pública lo distancia tácitamente de la “ambigüedad” con la que se expresa Hegel en sus *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Según Hegel, aún cuando “[e]n la opinión pública [...] todos pueden expresar y hacer valer su opinión subjetiva sobre lo universal”¹⁵⁵ por ser “el modo inorgánico en el que se da a conocer lo que un pueblo quiere y opina”,¹⁵⁶ “[l]a opinión pública merece, por consiguiente, ser tanto *apreciada* como *despreciada*; esto último [...] [p]uesto que no tiene en ella [...] la capacidad para elevar el aspecto sustancial al nivel de un saber determinado”.¹⁵⁷ E inmediatamente añade que “[e]n la opinión pública está todo lo falso y verdadero, y encontrar en ella lo verdadero es tarea del gran hombre [...] Quien no sabe despreciar la opinión pública tal como se le aparece, no llegará a nada grande”.¹⁵⁸ Como enseña Jorge Dotti, la “ambigüedad” residiría en que la opinión pública tendría claramente un lugar en la filosofía política hegeliana, pero de un modo u otro quedaría inexorablemente sometida a la racionalidad

¹⁵² Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, especialmente el Capítulo final, “Vers une herméneutique de la conscience historique”, pp. 300-346.

¹⁵³ Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua* (trad. Joaquín Abellán), Madrid, Tecnos, 1985, pp. 61 y 62.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política* (trad. Juan Luis Vermal), Edhasa, Barcelona, 1988, § 308, p. 394.

¹⁵⁶ *Ibid.*, § 316, “Agregado”, p. 400.

¹⁵⁷ *Ibid.*, § 318, p. 402.

¹⁵⁸ *Ibid.* § 318, “Agregado”, p. 402.

del Estado, nunca se erigiría en lugar de crítica destructora de la organicidad estatal.¹⁵⁹ Y esto básicamente obedecería, de acuerdo a la lectura que propone Eric Weil,¹⁶⁰ a dos órdenes de razones. Primero, porque Hegel no habría considerado una opinión pública funcional al Estado, sino enclavada en la sociedad que —si bien sabemos que detenta algún grado, aunque inferior, de “espiritualidad” para Hegel— por estar ligada a la satisfacción de las necesidades económicas, todavía alberga fines egoístas, elementos utilitarios, particularistas, individualistas, a ser “superados” en “la realidad efectiva de la idea ética”¹⁶¹ que es el Estado. Segundo, porque inscripta en sociedad civil, Hegel habría desconfiando de que la opinión pública desencadenara movimientos revolucionarios. Ahora bien, de acuerdo a la exégesis propuesta por Weil, la revolución tan temida por Hegel habría sido la encarnada por los movimientos nacionalistas ya que “[l]os liberales de la Alemania del siglo XIX, los padres del segundo Reich, son ante todo los nacionalistas”.¹⁶² Para decirlo en palabras de Weil:

[...] si tratamos de precisar cuál es la revolución contra la cual se dirige Hegel, comprobamos que es la del nacionalismo, más exactamente la del nacionalismo alemán expansionista, el mismo que desencadenó el movimiento de 1848 y que logró una primera victoria parcial con Bismarck, para conquistar otra, total y pasajera, con Hitler. [...]¹⁶³

Por último, y para cerrar esta segunda técnica institucional, es conveniente reproducir dos pasajes conexos de Ricoeur sobre qué es lo que intenta contrarrestar esta apelación a una opinión pública independiente del Estado. Aquí aparecerá el tema del discurso político, de la verdad, del mal político, de la mentira, problemáticas que, sucintamente enunciadas, quedarán transitoriamente en suspenso para ser oportunamente retomadas al momento de trabajar sus escritos tardíos como “Langage politique et rhétorique” (1990):

¹⁵⁹ Ver Dotti, Jorge Eugenio, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983.

¹⁶⁰ Ver Weil, Eric, *Hegel y el Estado* (trad. María Teresa Poyrazian), Córdoba, Ediciones Nagelkop, 1970.

¹⁶¹ Hegel, G.W.F., *Principios...*, ibíd. § 257, p. 318.

¹⁶² Weil, ob. cit., p. 111.

¹⁶³ Ibíd., pp. 110-111.

[...] la tiranía no es posible sin una falsificación de la *palabra*, es decir, de ese poder, humano por excelencia, de decir las cosas y de comunicar con los hombres [...] La tiranía y la sofística forman una pareja monstruosa [...] Platón descubre un aspecto del mal político distinto del poder, pero estrechamente ligado a él, el “halago”, o sea, el arte de obtener la persuasión por otros medios distintos de la verdad¹⁶⁴ [...] [C]omo sabemos desde el *Gorgias*, el problema de la alienación política [que habría infectado al poder socialista] es el problema de la no-verdad; lo hemos aprendido además de la crítica marxista al Estado burgués, que se sitúa por completo en el terreno de la *no-verdad*, del ser y de la apariencia, de la mistificación y de la mentira [...] ¹⁶⁵

En cuanto a la tercera técnica institucional, el equilibrio entre el Estado y los sindicatos, habría que remontarse nuevamente a Hegel. Sabemos que para Hegel la *familia* representa el espíritu ético inmediato o natural determinado por el amor y la *sociedad civil* es una universalidad tan sólo formal que encarna un orden exterior en la que “cada uno es un fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él”.¹⁶⁶ De aquí “[e]ste *estado exterior* —la sociedad civil— se retrotrae y se reúne en la *constitución del Estado*, fin y realidad de la universalidad sustancial”.¹⁶⁷ Y esto porque de los tres momentos de la *Sittlichkeit* [eticidad] hegeliana —familia, sociedad civil y Estado—, sólo el Estado tiene fines conscientes y universales que consisten básicamente en el trabajo de la razón para la realización de la libertad.

Frente a esta separación de la sociedad civil y el Estado, y también frente a la hipótesis del Estado “como voluntad sustancial *revelada*”,¹⁶⁸ como “lo *racional* en y por sí”,¹⁶⁹ es que reacciona Karl Marx en su conocida *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.¹⁷⁰ Crítica que se consuma en *El manifiesto comunista* donde Marx y Friedrich Engels advierten que “[e]l gobierno del Estado moderno —bastante lejos de “ese Dios real” del que

¹⁶⁴ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 270.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 283.

¹⁶⁶ Hegel, G.W.F., *Principios...*, § 182, p. 260.

¹⁶⁷ *Ibid.*, § 157, p. 236.

¹⁶⁸ *Ibid.*, § 257, p. 318.

¹⁶⁹ *Ibid.*, § 258, p. 318.

¹⁷⁰ Ver Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (trad. Antonio Encinares), México, Grijalbo, 1968.

hablara Hegel—¹⁷¹ no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”.¹⁷² Así concebido, el Estado dejaría de ser esa instancia de *Versöhnung* [conciliación] entre los distintos estamentos o clases [*Stände*] tal como lo concibiera Hegel, y pasaría a ser teorizado por Lenin —siguiendo explícitamente a Marx en este punto— como “un órgano de *dominación* de clase, un órgano de *opresión* de una clase por otra [...] la creación del ‘orden’ que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases”.¹⁷³

Contra este “Estado burgués” postulado por Hegel se erigiría el Estado marxista-leninista frente al cual se posiciona Ricoeur sin duda en declarar en “Le paradoxe...” que:

[...] la coincidencia inmediata de la voluntad del Estado socialista con todos los intereses de los trabajadores me parece una ilusión perniciosa y una excusa peligrosa para el abuso de poder del Estado [...] El derecho de huelga, concretamente, me parece que es el único recurso de los obreros contra el Estado, *incluso contra el Estado de los obreros*.¹⁷⁴

No considerar unilateralmente al Estado como aquel “Dios real” del que hablara Hegel —un Estado únicamente animado por el interés de lo universal—,¹⁷⁵ pero tampoco como la instancia de opresión y sofocación de la lucha de clases a la manera marxista-leninista, parece volverse condición de posibilidad para pensar esa “dialéctica entre el Estado y los consejos obreros”¹⁷⁶ que Ricoeur plantea en “Le paradoxe...”. Una dialéctica que, surgida de los orígenes mismos del sindicalismo —que se remontan a la revolución industrial de segunda mitad del s. XVIII y principios del s. XIX—, se ha mantenido tan firme como “inestable”. Para decirlo muy *grosso modo*, luego de una temprana etapa de prohibición sindical, emerge el sindicalismo de resistencia frente al Estado abstencionista, llega la

¹⁷¹ Hegel, G.W.F., *Principios...*, § 258, “Agregado”, p. 324.

¹⁷² Marx, Karl y Engels, Friedrich, *El manifiesto comunista* (trad. W. Rocés), Madrid, Ayuso, 1976, p. 32.

¹⁷³ Lenin, Vladímir Ilich, “Lasociedad de clases y el Estado. Las bases económicas de la extinción del Estado” en Juan Cristóbal Cruz Revueltas (ed.), *¿Qué Es La Política? (Antología De Los Mejores Textos Modernos)*, México, Publicaciones Cruz O S.A., 1994, pp. 151-180, p. 152.

¹⁷⁴ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 283.

¹⁷⁵ Si bien Ricoeur admite soñar “con un Estado en el que se resuelva la contradicción radical que existe entre la universalidad buscada por el Estado y la particularidad y la arbitrariedad que le afectan en realidad”, es plenamente consciente de que “el mal está en que ese sueño es inalcanzable”. Ricoeur, Paul, *ibíd.* p. 273.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 283.

institucionalización sindical íntimamente ligada al Estado de bienestar, hasta arribar a la conversión de los sindicatos en verdaderos actores sociales autónomos dotados de una gran trascendencia social y política en el juego de fuerzas dentro del Estado liberal.¹⁷⁷

Respecto de la cuarta y última técnica institucional, el pluralismo de partidos, Ricoeur advierte que “[u]n análisis de la noción de partido con el único criterio económico-social me parece [...] peligrosamente corto y propicio para fomentar la tiranía”.¹⁷⁸ Con esto se opone implícitamente a la “representación estamental” propuesta por Hegel y de manera explícita tanto a la “representación funcional” como al “Partido único” del régimen socialista.

Por una parte, sabemos que para Hegel en el Poder Legislativo actúan el elemento monárquico, el poder gubernativo y la *asamblea de estamentos*, y que en esta última, que opera como órgano mediador, encuentran su representación las distintas corporaciones de la sociedad civil —que conforman “una *segunda familia*”¹⁷⁹ al tiempo que constituyen “la segunda raíz *ética* del Estado, hundida en la sociedad civil”¹⁸⁰: la corporación agrícola, la industrial y la universal. Esta “representación” estamental o estamentaria, de acuerdo con Hegel,

[...] se opone a la representación corriente que afirma que si se hace que la clase privada participe en los asuntos generales en el poder legislativo, dicha clase tendría que aparecer en la forma de *individuos*, ya sea que estos elijan representantes para esta función o incluso que cada uno tenga allí un voto. Esta perspectiva atomística, abstracta, desaparece ya en la familia y en la sociedad civil, en las que el individuo sólo aparece como miembro de un universal. El Estado es esencialmente una organización de tales miembros, que por sí constituyen círculos, y ningún momento debe mostrarse en él como una multitud inorgánica. Lo que se suele comprender como pueblo, la *multitud* de individuos, es por cierto un *conjunto*, pero sólo como una *acumulación*, como una masa carente

¹⁷⁷ Para una ampliación de las distintas relaciones entre el movimiento sindical y el Estado, ver Medina Núñez, Ignacio, *El sindicalismo mexicano en la transición al siglo XXI*, México, LibrosEnRed, 2003, especialmente el “Capítulo II: Sindicalismo y Estado”, pp. 43-68.

¹⁷⁸ Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 284.

¹⁷⁹ Hegel, G. W. F., ob. cit., § 252, p. 314.

¹⁸⁰ *Ibid.*, § 255, p. 315,

de forma, cuya acción sería precisamente por ello elemental, irracional, desenfrenada y terrible. Cuando respecto de la constitución todavía se oye hablar de pueblo, de ese conjunto inorgánico, se puede ya saber de antemano que no hay que esperar más que generalidades y equívocas declamaciones [...]¹⁸¹

Esta posición orgánica modifica radicalmente el concepto mismo de “representación” ya que Hegel declara abandonar “el significado de que *uno está en lugar de otro*, [...] [por] el de que el interés mismo está *efectivamente presente* en su representante”.¹⁸² Más que hablar de una representación propiamente dicha, habría que pensar con Dotti que lo que está proponiendo Hegel es que como miembros de una corporación de la sociedad civil ya somos parte de un todo orgánico, de un universal, y nos “reflejamos” en uno de nosotros, quien más que “representarnos” nos “re-presenta”, es decir, nos hace real y racionalmente presentes en un estamento del poder legislativo.¹⁸³ Esto conduce forzosamente, por un lado, a la despolitización de los individuos considerados en su singularidad abstracta. Por otro lado, y como concluye Massimiliano Tomba, “queda claro que el pueblo no puede ser considerado soberano o sujeto del poder constituyente [...] Lo que se torna impensable en Hegel es la existencia de un sujeto político por fuera de la constitución, y por lo tanto del pueblo como fundamento de ella”.¹⁸⁴

Por otra parte, se dijo que con el pluralismo de partidos, Ricoeur se oponía manifiestamente a la representación funcional y al Partido único del régimen socialista. Por un lado, la “representación funcional” implementada por la Revolución Rusa, apuntaba a sustituir las supuestas representaciones cuantitativas indiferenciadas de índole jurisdiccional y por partidos políticos, por una representación técnica y cualitativa, cambiando el sufragio universal “indiscriminado” por el sufragio universal funcionalmente organizado. Basada en el aforismo “el que no trabaja no vota”,¹⁸⁵ la representación funcional se articuló, básicamente, en un sistema de cuerpos deliberativos llamados Consejos o Soviets. Por otro lado,

¹⁸¹ *Ibid.*, § 303, Obs., p. 390.

¹⁸² *Ibid.*, § 311, Obs., p. 397.

¹⁸³ Ver Dotti, Jorge E., ob. cit., pp. 170-173 y pp. 178-180.

¹⁸⁴ Tomba, Massimiliano, “Poder y constitución en Hegel”, en Giuseppe Duso (coord.), *El poder: para una historia de la filosofía política moderna* (trad. Silvio Mattoni), México, Siglo XXI, 2005, pp. 241-256, p. 253.

¹⁸⁵ Esta reformulación del aforismo bíblico de San Pablo en su Segunda Carta a los Tesalonicenses: “el que no trabaja, que no coma” (*Nuevo Testamento*, 3, 7-12), se erigió en un lema para las sociedades socialistas.

“[e]se Cuerpo Deliberativo —según conjetura entusiastamente Ingenieros en su análisis de la Revolución Rusa— podría confiar a varios de sus miembros el cumplimiento de sus deliberaciones, constituyendo así un Poder Ejecutivo colegiado, que no representaría partidos políticos sino funciones sociales”.¹⁸⁶ Podría pensarse que precisamente esta conversión del Cuerpo Deliberativo en un Poder Ejecutivo colegiado fue uno de los motores que condujo históricamente a la fundación de aquel unipartidismo contra el que argumenta Ricoeur. Un Partido Comunista único que tras sofocar “la discusión [...] que puede evitar los abusos”¹⁸⁷ —discusión que Ricoeur pone en ecuación con la democracia—,¹⁸⁸ terminaría decidiendo quiénes integrarían los Soviets y presidirían los Consejos, soslayando de este modo el “*control* del Estado por el pueblo”.¹⁸⁹

8. Conclusión

Además de la problemática anticipada en torno al lenguaje político sobre la que Ricoeur volverá en la última década del s. XX y que se retomará en el Capítulo 3, se vislumbran en “Le paradoxe...” múltiples cuestiones políticas de las que se destacarán dos porque serán reanudadas en los años inmediatamente subsiguientes.

Con las distancias que en parte ya se han marcado aquí y que en parte faltan destacar, nuestro pensador no renuncia a la filosofía política hegeliana como un todo. Esta simpatía filosófica que se empieza a percibir en este artículo cuando sostiene que en Hegel “el Estado aparece como lo que desean las voluntades para realizar su libertad, a saber, una organización razonable, universal, de la libertad”,¹⁹⁰ veremos que se agudiza a finales de la década del ‘60 en su artículo titulado “Le philosophe et le politique devant la question de la

¹⁸⁶ Ingenieros, José, ob. cit., p. 78.

¹⁸⁷ Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 284.

¹⁸⁸ Dice Ricoeur: “no es menos cierto que la *discusión* es una necesidad vital para el Estado; la discusión es la que le da orientación e impulso; la discusión es la que puede evitar los abusos. La democracia es la discusión. Por tanto, es preciso que de una manera o de otra se *organice* esta discusión; aquí es donde se plantea la cuestión de los partidos o del Partido único”, *ibid.*, p. 284.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 275.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 267.

liberté” (1969)¹⁹¹ y reaparece, con mayor o menor intensidad, en diversos trabajos de las décadas posteriores.

La segunda cuestión, que no es ajena a la primera, es la coimplicación entre ética y política. Si como dice en “Le paradoxe...”, el *sentido* de la filosofía política es el bien y la felicidad, necesariamente tendrá que sostener que “[l]o político y lo ético se implican mutuamente gracias al ‘bien-vivir’”.¹⁹² Esta correlación, apenas insinuada en este escrito seminal, será retomada y podría decirse que jamás será abandonada en los años sucesivos, sobre todo a partir de su trabajo titulado “Éthique et politique” (1983).¹⁹³

¹⁹¹ Ver Ricoeur, Paul, “Le philosophe et le politique devant...”, pp. 46-76.

¹⁹² Ricoeur, Paul, “Le paradoxe...”, p. 263.

¹⁹³ Ver Ricoeur, Paul, “Éthique et politique”, en *Du texte...*, pp. 493-406.

Capítulo 2

Estado y libertad

1. “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”: contexto histórico

En vista de lo que el propio Ricoeur sostiene en su *Réflexion faite* y en su artículo “Faire l’Université” (1964),¹⁹⁴ no es una tarea compleja reponer el contexto histórico de “Le philosophe...” (1969). En el artículo de 1964, vislumbra dos imperativos a los que no parece poder sustraerse la Universidad de la época: el reto “cuantitativo” que reclama la exigencia de una “institución de masas”,¹⁹⁵ y la exigencia “cualitativa” para que ello no conduzca a “uniformizar, por falta de selección, toda la enseñanza superior sobre la base de una instrucción masiva impartida a un público heterogéneo”.¹⁹⁶ La solución a estos imperativos son, a su parecer, “diferenciación, orientación, selección”.¹⁹⁷ Mientras la “diferenciación” apuntaría a una reforma que diversifique los *niveles* —enseñanza técnica superior, enseñanza teórica desdoblada en carreras intermedias de ciclo corto y carreras de ciclo largo— y las *opciones* educativas—ramas teóricas, aplicadas y pedagógicas—, la “orientación” se opondría a la función meramente eliminatoria de los exámenes, y la “selección”, de cara a la investigación, se aplicaría tanto al plantel estudiantil como al cuerpo docente. En vista de que esta propuesta se le presentaba como poco viable por su carácter oneroso, vaticina ya al final de su ensayo el advenimiento de “la explosión escolar a modo de un cataclismo nacional”.¹⁹⁸

Tal como también cuenta en su *Réflexion faite*, fue para evitar la anonimidad de las relaciones entre docentes y estudiantes que en 1967 decide abandonar la Sorbona y partici-

¹⁹⁴ Ver Ricoeur, Paul, “Faire l’Université”, en *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 368-379.

¹⁹⁵ Ricoeur, Paul, *ibid.*, p. 368.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 374.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 368.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 378.

par de la creación de la Universidad de Nanterre con la esperanza de que el tamaño reducido de la nueva institución le permitiera conformar una “comunidad” de docentes y alumnos. Pero en noviembre de 1967 explota paradójicamente en la Universidad de Nanterre, como relata Virginie Laurent:

[...] una huelga estudiantil para pedir una reforma en los procedimientos de los exámenes, una universidad de las afueras de París, en la que, entre otros, enseñan profesores como el sociólogo Alain Touraine, el filósofo Paul Ricoeur y el historiador y politólogo René Rémond.¹⁹⁹

También paradójicamente, y como es sabido, no es en la Sorbona sino nuevamente en Nanterre donde estalla el conocido “Mayo del 68” el 22 de abril de ese año, protagonizado, como resume Norma Fóscolo:

[...] por los jóvenes [...], nuevos actores sociales, que reivindican y ejercitan experiencias diversas de poder. Contestación del poder institucionalizado y el discurso dominante. Contestación del disciplinamiento de la vida. Aceptación de la conflictividad como esencia y explicación de la vida social y política.²⁰⁰

Se sabe que como respuesta a la protesta de los estudiantes universitarios —entre los que se encontraban grupos fuertemente politizados, v. gr. marxistas-leninistas, trotskistas, maoístas y anarquistas libertarios, como también estudiantes sin filiación política específica—,²⁰¹ el 2 de mayo de 1968, Pierre Grappin, Decano de la Facultad de Letras de Nanterre, ordenó el cierre del establecimiento y los directivos de la Universidad decidieron someter a los promotores del levantamiento a un juicio disciplinario. Como esta sanción fue seguida por una fuerte represión del estudiantado por parte de la fuerza pública, se produjo

¹⁹⁹ Laurent, Virginie, “Mayo del 68, cuarenta años después. Entre herencias y controversias”, en *Revista de Estudios Sociales*, No 33, agosto de 2009, Universidad de los Andes, pp. 29-42.

²⁰⁰ Fóscolo, Nora, “Mayo 1968: acontecimiento y huella en la obra de Jean-François Lyotard y Michel Foucault”, en *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, Números 16 y 17, 2008, pp. 99-117, p. 103.

²⁰¹ Ver Le Goff, Jean-Pierre, *Mai 68, l'héritage impossible*, Paris, La Découverte, 1998, uno de los estudios más detallados de “Mayo del 68” por parte de un filósofo y sociólogo de la Universidad de París-I, la Sorbona, y ex militante maoísta para quien el “Mayo del 68 se inspiró originalmente en la pasión por vivir, que embestía al conformismo, los poderes y las instituciones anquilosadas”, p. 17, ob. cit.

una protesta popular que terminó desembocando en una huelga general comenzada el 13 de mayo. Como testimonia Dosse, “[a] mediados de mayo de 1968, Ricoeur, al ver la radicalización entre el poder y los estudiantes, toma claramente partido por el movimiento estudiantil y renuncia a sus responsabilidades como director del Departamento de Filosofía”.²⁰² Toda esta agitación social recién entró en una etapa de tranquilidad progresiva cuando el Presidente francés, Charles De Gaulle, convocó a nuevas elecciones. Y aunque finalmente el 30 de junio de 1968 los gaullistas consiguieron un triunfo abrumador, en abril de 1969 De Gaulle fue derrotado en un referéndum razón por la que renunció a su cargo y se retiró de la vida política.²⁰³

En este período, a los sucesos franceses de Mayo del 68, François Dosse añade, por un lado, la solidaridad de Ricoeur a mediados de los años ‘60 con el pueblo vietnamita en la conocida Guerra de Vietnam (1954-1975). Frente al bombardeo sistemático de Vietnam del Norte y el envío de tropas de combate a Vietnam del Sur por parte de los Estados Unidos preocupados por la expulsión del comunismo en el Sudeste asiático, “Ricoeur forma parte de las 21 personalidades organizadoras de las ‘Seis horas por Vietnam’ el 26 de mayo de 1966”.²⁰⁴ Esta toma de posición de la que da cuenta Dosse queda reflejada en *Le Monde* donde Ricoeur expresa junto a otros firmantes que “[e]l carácter inhumano de los medios utilizados por el ocupante estadounidense [...] contra aldeas enteras [...] nos obliga a defender el derecho del pueblo vietnamita a elegir su propio destino con toda independencia.”²⁰⁵ Por otro lado, Johann Michel agrega que “[l]a represión de la Primavera de Praga [...] fue seguramente para muchos la puesta a distancia de las ‘simpatías’ ricoeurianas respecto a las experiencias comunistas”.²⁰⁶ Como recuerda María Dolores Ferrero Blanco:

Desde enero hasta agosto de 1968 en Checoslovaquia se fue asentando una transformación política y económica, que parecía que la URSS aceptaba, pero que finalmente atajó en forma brusca con la entrada de los tanques en Praga. La

²⁰² Dosse, François, ob. cit., p. 431.

²⁰³ Ver Laurent, Virginie, “Mayo del 68”, p. 33.

²⁰⁴ Dosse, François, ob. cit., p. 428.

²⁰⁵ Ricoeur, Paul y otros, “Un appel pour la manifestation ‘six heures pour le Vietnam’ [contre la guerre du Vietnam, appel co-signé par Paul Ricoeur], *Le Monde* 23, 1966, n° 6644, 26 mai, 2.

²⁰⁶ Michel, Johann, “Paul Ricoeur”, en Bourdeau, Vincent et Merrill, Roberto (coords. du comité éditorial) *DicoPo. Dictionnaire de théorie politique*. Accesible on line: <http://www.dicopo.org/spip.php?article46> [Consulta hecha: 06/04/2012]

invasión provocó airadas reacciones a escala mundial, pero, sobre todo, un cambio irreversible en los partidos políticos y en las relaciones europeas Este-Oeste.²⁰⁷

Estos acontecimientos violentos colaboraron para cambiar la visión de muchos intelectuales, incluido Ricoeur, y también de activistas políticos en general, y en particular del Partido Comunista Francés —que por primera vez no se solidarizó con la actitud soviética—, sobre la posibilidad de una reforma económica del socialismo real antes de su fracaso y el obstáculo insalvable para cualquier reforma “liberal” —como la organización democrática que vimos pregonar a Ricoeur en “La paradoxe politique”— de los regímenes comunistas a nivel político.²⁰⁸

2. “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”: de la libertad “abstracta” a la libertad “concreta”

En el contexto de la Primavera de Praga, la Guerra de Vietnam que radicaliza a la juventud, luego del estallido de Mayo del 68, habiendo aceptado desempeñar el cargo de Decano de la Facultad de Letras de Nanterre en abril del 69 —persuadido de que la institución universitaria contaba con los recursos para solventar los reclamos estudiantiles en el espacio democrático de la discusión—, en su *Réflexion faite* atribuye su renuncia en marzo del 70 y su fracaso en la misión de pacificación a su “sentido cuasi hegeliano de la institución”.²⁰⁹ Esto es, a un sentido de la *institución* que, como para Hegel, formaría parte del

²⁰⁷ Ferrero Blanco, María Dolores, “Las reacciones de Europa tras la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968”, en *Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, N° 45/46, Valencia, 2003-2004, pp. 219-240, p. 220.

²⁰⁸ Ver VVAA, “Democratización desde arriba y desde abajo”, en *Historia 16*, N° 29, 1978, pp. 87-113.

²⁰⁹ Paul Ricoeur, *Réflexion faite...*, p. 44. Esta renuncia fue precedida por una gran cantidad de sucesos que François Dosse relata con detalle en *Paul Ricoeur...*, pp. 441-456, entre los que cabe destacar el incidente en el que un grupo de estudiantes lo espera a Ricoeur a la salida de la cafetería, le escupe el rostro y le vuelca el contenido de un tacho de basura en la cabeza, acto que adquiere gran publicidad y que en lugar de provocar sobresalto, suscita la risa generalizada, aunque ello no niega que haya habido testimonios de simpatía, de apoyo y de confianza hacia Ricoeur, así como condenas, rechazos e indignación por parte de tres corrientes tan diferentes como el Partido Socialista Unificado (PSU), los trotskistas de la Liga Comunista y los maoístas de la Humanidad Roja. En efecto, como afirma Dosse, las tres corrientes firman “en conjunto un pasquín que

concepto de *libertad*, dimensión institucional de la libertad que el estudiantado políticamente radicalizado acaso no estaba dispuesto a ver y mucho menos aún a aceptar. Y un concepto de *libertad*, que como se vio en “Le paradoxe politique”, operaría como vertebrador de una filosofía política en la que *lo* político —la organización razonable de la libertad— resultaba inescindible de *la* política —la conquista, el ejercicio y la conservación del *poder*—, aquella dimensión sujeta al *mal* que Ricoeur muy probablemente fue incapaz de concebir en torno a él.

Uno de los temas que quedó pendiente en el capítulo previo era el reto de enfrentarse a la noción “abstracta” de libertad, tal como aparecería en Kant, y a la libertad “concreta”, cuyos principales teóricos habrían sido precisamente Rousseau y Hegel quienes, con las variantes del caso, habrían convenido en defender una “relación recíproca entre la libertad y la institución en el corazón de la filosofía política”.²¹⁰ Aún cuando para cualquier pensador contemporáneo pueda resultar abrumadora la tarea de enfrentarse con gigantes de la talla de Kant, Rousseau y Hegel, Ricoeur piensa que en un momento hay que hacerlo y uno de esos momentos, si bien no el único, es ciertamente la conferencia que impartió en este contexto histórico: “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”.

1) El momento “solipsista” de la libertad: Kant.

En “Le paradoxe...” vimos a Ricoeur reconocer con justicia que fue Kant, y no Aristóteles, quien colocó la libertad en el centro de la problemática práctica frente al determinismo de la naturaleza.²¹¹ También vimos que la ecuación kantiana entre libertad y autonomía personal habría sido la responsable de que la primera quedara internada en la indivi-

precisa que ‘esta agresión no es ningún caso justificable; está en el extremo opuesto de la exigida lucha de masa’”, Dosse, François, ob. cit., p. 447.

²¹⁰ Ver Ricoeur, Paul, “Le philosophe et le politique...”, p. 47.

²¹¹ Sabemos que en la Dialéctica Trascendental de la Crítica de la razón pura, Kant trata la tercera antinomia de la razón pura. Y que a la tesis que sostiene que junto a la causalidad de las leyes naturales, existe la causalidad de la libertad, opone la antítesis de que no hay libertad y todo lo que sucede en el mundo, sucede conforme las leyes de la naturaleza. Para demostrar la tesis Kant dice que suponer que sólo existe la causalidad natural nos lleva a un regreso al infinito que es necesario cortar suponiendo la existencia de una causa que no esté causada por una causa precedente. Esa causa es la libertad trascendental. Para probar la antítesis, invita a suponer que existe la libertad trascendental que inicia una serie causal sin ser ella causada por una causa precedente. Esto sería negar su segunda analogía, es decir, que todo suceso está determinado por otro directamente precedente. Immanuel Kant, Crítica de la razón pura (trad. Mario Caimi), Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007, [A 445 — B 473], p. 522.

dualidad, sin necesidad de pasar por el rodeo de lo político y lo social.²¹² A esta concepción de la libertad se refiere Ricoeur en el siguiente pasaje:

Lo llamaré el momento solipsista de la libertad. Solipsista, es decir, en mí y por mí solo [...] Existe así una conquista reflexiva de la libertad [...] que se produce en el cortocircuito del retorno sobre sí mismo [...] La crítica que hago a esta filosofía solipsista de la libertad no consiste en decir que es falsa, sino que es abstracta [...] [P]odría acusarla [...] de ilusión, desde el momento en que disimula su carácter solamente abstracto [...] La ilusión comienza cuando ese momento es hipostasiado, elevado a lo absoluto, cuando la conquista reflexiva se convierte en ideología, es decir, en un instrumento de pensamiento que sirve para omitir [...] todas las consideraciones [...] relativas a las condiciones de realización de la libertad.²¹³

Precisamente por rechazar todas las consideraciones relativas a las condiciones reales de ejercicio de la libertad, Ricoeur imputa a esta libertad kantiana “abstracta”, solipsista, cuanto menos dos consecuencias.

Por un lado, la libertad abstracta giraría hacia la ilusión cuando este momento es hipostasiado hasta convertir a la conquista reflexiva de la libertad en una “ideología”. Se verá más adelante que este costado casi patológico de la ideología como “distorsión” se complementa con la función positiva de la ideología como “integración” en lo concerniente a la identidad colectiva y también cuando en el Capítulo 4 se aborde la “dialéctica” entre ideología y utopía tal como propone Ricoeur en al comienzo de su obra *Lectures on Ideology and Utopia* (1996) y en artículos previos. Lo cierto es que esta ideología en tanto ilusión protectora de nuestro estatuto social rechazaría las condiciones reales de ejercicio o de realización de la libertad. Esta exclusión sería la responsable de erradicar aquello que tanto Hobbes en el *Leviatán* como Maquiavelo en *El príncipe* habrían colocado en el centro de la

²¹² Dicho de modo extremadamente sucinto, sabemos que para Kant la libertad equivale a la autonomía de la voluntad cuando en tanto seres racionales nos determinamos a obrar según leyes de otra índole que las leyes de la naturaleza, esto es, según leyes que son dadas por nuestra propia razón. Ver Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. Manuel García Morente), Madrid, Espasa Calpe, 1994, pp. 129ss.

²¹³ Ricoeur, Paul, “Le philosophe et le politique...”, pp. 48-50.

escena: el enigma del poder del hombre sobre el hombre. A mero título ilustrativo y con las variantes del caso, en la filosofía política hobbesiana esta centralidad del poder queda claramente plasmada ya en su antropología filosófica subyacente cuando dice: “[...] situó en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con muerte”.²¹⁴ En cuanto a Maquiavelo, sabemos que *El príncipe* está básicamente orientado a explicar, como él mismo dice, “[...] cómo es preciso que un príncipe eche los cimientos de su poder, porque, de lo contrario, fracasaría inevitablemente”, entendido básicamente el poder como el dominio sobre los demás hombres.²¹⁵

Por otro lado, y en relación con lo anterior, el abismo que supuestamente provocaría la libertad “abstracta” de Kant entre la filosofía moral y la filosofía política por el hecho de dejar de lado la problemática de la *intersubjetividad*, y con ella la del *reconocimiento* y la de la *violencia*, representaría la condición más general del problema político. El tema de la *intersubjetividad* —que atraviesa gran parte de la obra de Ricoeur— ya había sido abordado con anterioridad a “Le philosophe et le politique...” en un artículo titulado “Le *socius* et le prochain” (1954).²¹⁶ Mientras con la figura del “*socius*” Ricoeur apunta a una relación mediata, extensa, abstracta, lejana, anónima, institucional con el otro, con la del “prójimo” refiere a las relaciones interpersonales, privadas, intensivas, concretas. Su tesis es que las relaciones personales con el “prójimo” bien pueden: 1) pasar *por* la relación con el “*socius*”, 2) elaborarse *al margen de* ella, o 3) levantarse *contra* la relación con el “*socius*”. En cuanto a 1), considera que es frecuente que el camino “largo” de la institución sea el camino normal de la amistad. Respecto a 2), sostiene que si bien a veces las relaciones con el prójimo se elaboran al margen de las relaciones con el “*socius*”, es lo abstracto, las relaciones extensivas, las que protegen lo concreto, las relaciones personales. Enseña en este sentido que:

[...] no hay vida privada más que si está protegida por un orden público; el hogar no encuentra intimidad más que al amparo de una legalidad, de un estado

²¹⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán* (trad. Antonio Escohotado), Buenos Aires, Losada, 2003, p. 106.

²¹⁵ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe* (trad. Roberto Raschella), Buenos Aires, Losada, 2003, p. 106.

²¹⁶ Ver Ricoeur, Paul, “Le *socius* et le prochain”, en *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, pp. 99-111.

de tranquilidad fundado en la ley y en la fuerza y bajo la condición de un mínimo bienestar asegurado por la división del trabajo, los intercambios comerciales, la justicia social, la ciudadanía política. Es lo abstracto lo que protege lo concreto, lo social lo que instituye lo íntimo [...] La amistad y el amor son relaciones raras que nacen en los intervalos de relaciones más abstractas, más anónimas. Estas relaciones más extensivas que intensivas constituyen de algún modo el esquema social de los intercambios más íntimos de la vida privada.²¹⁷

Frente a 3), enseña que lo “privado” a veces protesta contra lo “social” y denuncia su abstracción o anonimato: el maleficio de la “objetivación”. Y aquí es donde reaparece aquel “mal” tratado en el Capítulo previo y asociado nuevamente a las pasiones del poder, al afán de dominación, y en el límite, a la ambición de tiranizar al público.

En las tres variantes de su tesis se puede ver que las relaciones interpersonales, concretas, inmediatas, con el “prójimo” son claramente tributarias de las relaciones mediatas, anónimas, institucionales, con el “*socius*”. Tras la tesis de Mounier en “Que Sais-je?” sobre que “[e]l tú, y en él el nosotros, precede al yo [...]”,²¹⁸ en lugar elevarse por composición sintética de la relación interpersonal (yo-tú) a la relación institucional (yo-tercero), Ricoeur parte de la relación institucional con el “*socius*” y por un proceso de abstracción llega a la relación interpersonal con el “prójimo”. Y sostener, como sostiene en 3), que a veces las relaciones personales con el “prójimo” pueden levantarse *contra* la relación institucional con el “*socius*”, es consecuente con lo que afirmara en “La paradoxe...” sobre que la dimensión del poder, por estar sujeta a la perversión, tiene que ser controlada y, en la hipótesis de abuso, debe ser combatida. Control del poder político y combate de su perversión a través de las cuatro técnicas institucionales que se abordaron en el capítulo precedente: 1) la independencia del juez; 2) la independencia de la opinión pública respecto del Estado; 3) la búsqueda de equilibrio entre el Estado y los sindicatos; y 4) y el pluralismo de partidos políticos cuyo criterio único de creación no se limite a la pertenencia económico-social.

²¹⁷ Ibid., p. 107. En 1995, más de cuarenta años después, en su artículo titulado “Justice et vérité”, Ricoeur insiste sobre esta idea al decir que “[l]a amistad de las relaciones privadas se destaca sobre el fondo de la relación pública de la justicia [...] La justicia, entendida como la justa distancia entre sí mismo y el otro, considerado como lejano, es la idea totalmente desarrollada de la bondad. Bajo el signo de la justicia, el bien se convierte en bien común”, ob. cit., *Le juste 2*, Paris, Esprit, 2001, pp. 69-83, pp. 72-73.

²¹⁸ Mounier, Emmanuel, *Le Personalisme*, París, PUF, 1985, p. 59.

Ahora bien, como se dijo más arriba, la problemática de la *intersubjetividad* cuya ausencia de tematización imputa al “solipsísimo” kantiano y que recorre gran parte de la herencia filosófica de Ricoeur, se liga inextricablemente a la temática de la *violencia* y del *reconocimiento*. Se dejará por ahora en suspenso la segunda problemática, la del reconocimiento, a la que se abocará de lleno nuestro autor recién hacia el final de su vida, para introducir un inciso sobre la *violencia* política circunscripta al ámbito *interno* del Estado. De la *violencia* del Estado en el ámbito *internacional* se tratará en el Capítulo 5.

En cuanto a la relevancia política *interna* de la *violencia*, y tras enclavarla en una polaridad entre las que podrían llamarse las teorías “legitimistas” (Max Weber) y las teorías “ilegitimistas” (Hannah Arendt) respecto a la *violencia*, la tesis a defender aquí es que Ricoeur aboga por una suerte de dialéctica “imperfecta” o “asimétrica” entre los argumentos “ilegitimistas” y “legitimistas” dentro de la cual los primeros adquieren razonabilidad sólo en el marco de un concepto “amplio” de *violencia* próximo al de Arendt.

Tanto como vimos que en “Le paradoxe politique” ya advertía que la razonabilidad propia de *lo* político [*le* politique] —donde *lo* político era entendido como la estructuración de la realidad humana— no se daba sin la decisión de *la* política [*la* politique] —esto es, la conquista, el ejercicio y la conservación de la autoridad—, que a su vez operaba como *locus* del mal político, y en el límite, de la “irracionalidad”, Ricoeur propone una suerte de “reconciliación” entre las teorías “ilegitimistas” e “legitimistas” respecto a la *violencia*. Una reconciliación que se presenta, como se acaba de anticipar, como una dialéctica asimétrica o imperfecta en el sentido que la sensatez en lo tocante al recurso a la *violencia legítima* weberiana, es decir, el momento *irracional* dado por la *decisión* que caracteriza a *la* política, es tributario de la *forma racional* de *lo* político o del *poder*, tal como lo teoriza Arendt, y que ella juzga como lo único verdaderamente inherente a la existencia de las comunidades políticas. Para decirlo en otros términos, el Estado reposa en última instancia en una suerte de convergencia frágil donde la “*violencia legítima*” weberiana —recordemos la transitada fórmula de Weber para quien el “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio [...], reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*”—²¹⁹ adquiere razonabilidad o sensatez al ingresar en una relación a la

²¹⁹ Weber, Max, “La política como vocación”, en *El político y el científico* (trad. F. Rubio Llorente), Madrid, Alianza, 1996, pp. 81-179, p. 83.

vez de subordinación y de complementariedad con el “poder” arendtiano entendido como una *co-acción*, o acción conjunta, nacida de la facultad humana de la acción. En efecto, en contra del “acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la Izquierda a la Derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder”,²²⁰ en *Sobre la violencia*, Hannah Arendt re-semantiza el vocablo “poder” en los siguientes términos:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está “en el poder” nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, “su poder” también desaparece.²²¹

Por otro lado, que la apelación a la *violencia legítima* sea vista como una “espina” en el deseo de “*aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas*”—²²² una “espina” por el hecho de importar una relación vertical-jerárquica propia del gobierno y de la autoridad—, no obsta a que Ricoeur termine por sostener años más tarde, en *La critique et la conviction* (1995), y tomando cierta distancia de Arendt, que si “la relación vertical [*la política*] fuera completamente reabsorbida por la relación horizontal [*lo político*] [...] tal vez esto supondría al mismo tiempo el final de *lo político* [...]”.²²³

La ausencia del plano jerárquico weberiano constituiría el acabamiento de *lo político* por una serie de razones. Primero, porque para Ricoeur el Estado supone al menos una forma elemental de la violencia: la violencia punitiva o el castigo penal. En torno a este tipo de violencia, en su artículo “*Etat et violence*” (1957) —texto que el propio Ricoeur destaca en su *Réflexion faite* que fue escrito el mismo año que “*Le paradoxe politique*”—²²⁴ obser-

²²⁰ Arendt, Hannah, *Sobre la violencia* (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza Editorial, 2005-2006, p. 48.

²²¹ *Ibid.*, p. 60.

²²² Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 202.

²²³ Ricoeur, Paul, *La critique et la conviction. Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 153.

²²⁴ Ver, Ricoeur, Paul, *Réflexion faite...*, p. 54.

va que “el ‘no matarás’ dibuja el límite que la violencia del Estado no puede transgredir, so pena de salirse él mismo de la esfera del ‘bien’ en donde su violencia sigue siendo razonable”.²²⁵ Segundo, porque esta racionalidad del Estado tiene como reverso “el residuo de una violencia fundacional [...] el rastro de la violencia de los fundadores —declarará más tarde en *La critique et la conviction*—; pues, en el fondo, quizá no exista ni un solo Estado que no haya nacido de la violencia”.²²⁶ Este costado sombrío del Estado es lo que nuestro autor llama la “*tradición de la autoridad*”, tradición que en “*Pouvoir et violence*” (1988)²²⁷ atribuirá a la propia Arendt al defenderla de la crítica de Jürgen Habermas sobre que la *legitimidad del poder* procedería para ella, al igual que para Gadamer, de “la autoridad de la tradición”.²²⁸ Por último, porque en “*Les paradoxes de l’authorité*” (1995) Ricoeur terminará por observar que “el poder [del que habla Arendt] sólo adquiere duración si el eje horizontal cruza el eje vertical de la autoridad [tematizado por Weber]”.²²⁹ Frente a lo que en este texto de 1995 considera el carácter frágil y cuasi evanescente de la acción y, por ende, del poder, Ricoeur advertirá en “*Pouvoir et violence*” que “se espera del político que asegure la duración y la solidez que le falta a la acción”.²³⁰ Es decir, frente al *poder* tal como vimos lo piensa Arendt, “la autoridad constituye el elemento más estable —sostiene Ricoeur en 1988—, ya que representa la permanencia, la duración o, podríamos decir, la resistencia”.²³¹

²²⁵ Ricoeur, Paul, “Etat et violence”, en *Histoire et vérité*, pp. 246-259, p. 255.

²²⁶ Ricoeur, Paul, *La critique et la conviction...*, p. 151.

²²⁷ Ricoeur, Paul, “Pouvoir et violence” en *Lectures 1...* pp. 20-42. Como advierte Johann Michel: “A diferencia no obstante de Arendt, Ricoeur se niega a detener la fundación al modelo de la *Civitas* romana, y prefiere así certificar del carácter ‘inmemorial’ (un ‘origen sin principio’) de la ‘tradición de la autoridad’”, J. Michel, ob. cit. En efecto, una tradición de la autoridad a la que en “*Pouvoir et violence*” Ricoeur le atribuye el estatuto de lo *olvidado*; un olvido no relativo al pasado, un olvido sin nostalgia, muy próximo al modelo del olvido del ser del que habla Heidegger en el § 7 de *Ser y tiempo* cuando advierte que “El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido”. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, titulado “El método fenomenológico de la investigación”, p. 44.

²²⁸ Véase H-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 344-353.

²²⁹ Ricoeur, Paul, “Les paradoxes de l’authorité”, en *Philosophie*, Bulletin de Liaison des professeurs de philosophie de l’académie de Versailles, C.R.D.P., n° 7, février 1995, p. 6-12, p. 8.

²³⁰ Ricoeur, Paul, “Pouvoir et violence”, p. 40.

²³¹ *Ibid.* En la “Evaluación final” se volverá sobre esta fragilidad de la acción que la estabilidad de la autoridad está convocada a neutralizar en estos escritos de los años ‘80 y ‘90 con la tesis hermenéutica de los años ‘70, expuesta en el Capítulo precedente, consistente en su esfuerzo teórico que apunta a aplicarle a la acción los criterios hermenéuticos de textualidad hasta terminar por configurarla como un “cuasi-texto”.

Hecho el inciso, o si se quiere, el excursus sobre la *violencia* en la esfera de la política interna,²³² es momento de volver sobre aquél proceso de abstracción explicitado por Ricoeur en “Le *socius* et le prochain”, y presupuesto en “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”, que consiste en partir de la relación institucional con el “*socius*” hasta llegar a la relación interpersonal con el “prójimo”, proceso del que se dio cuenta más arriba.

2) La “efectuación” institucional de la libertad: Rousseau y Hegel

En el Capítulo precedente vimos, por un lado, que la política era *decisión* cuyo correlato noemático, la *acción* permitía la inserción de lo posible en lo real. Por ese camino se sostuvo con palabras de Ricoeur que “la política [...] es el conjunto de *actividades* que tienen por objeto el ejercicio del poder”.²³³ Por otro lado, más arriba vimos que, siguiendo en este punto a Weber, Ricoeur admite un ejercicio legítimo del “poder”, no en el sentido arendtiano, sino entendido aquí como sinónimo de una *coacción* punitiva, como un castigo penal legítimo. El poder de *decisión* y de *coacción legítima* serán, así, los rasgos característicos del Estado.

Es precisamente en este punto que Ricoeur decide retomar la fórmula acuñada por Eric Weil —quien exiliado de Alemania debido al ascenso del nacionalsocialismo, sabemos que participó del seminario en virtud del cual Alexandre Kojève ayudó a renovar la lectura de Hegel en Francia— en su *Philosophie politique* en la que define al Estado en los siguientes términos: “El Estado es la organización de una comunidad histórica. Organizada como Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones”.²³⁴ Como ilustra Dauenhauer, “[la comunidad] es capaz de ejercer la libertad”.²³⁵ Explica Weil:

²³² Para ver junto a la violencia en la arena política, las dimensiones ético-moral y temporal de la violencia presente en la memoria colectiva y en la historia, tal como las trabaja Ricoeur a lo largo de su obra, ver el artículo de mi autoría titulado “Razón práctica y violencia en Paul Ricoeur”, en *Diánoia. Revista de Filosofía*, Vol. LVI, Nro. 66, México D.F., Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, mayo 2011, pp. 59-79.

²³³ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe politique”, p. 269. [El resaltado es mío: S.G.]

²³⁴ Weil, Eric, *Philosophie politique*, p. 131.

²³⁵ Dauenhauer, Bernard, *Paul Ricoeur...*, p. 64.

El Estado es el conjunto orgánico de instituciones de una comunidad histórica. Es orgánico por el hecho de que cada institución presupone y sirve de sustento para las demás en vista de su propio funcionamiento, y que cada institución es [a la vez] presupuesta y sustentada por todas las otras para su [propio] funcionamiento.²³⁶

Si bien se profundizará sobre esta compleja propuesta weiliana más adelante, cabe advertir aquí que en 1957, doce años antes de “Le philosophe...”, Ricoeur había publicado una reseña de la *Philosophie politique* (1955) de Weil justamente titulada “La ‘philosophie politique’ d’Eric Weil”. Y en esa reseña es donde aclara que “[p]asar de lo ‘formal’ a lo ‘concreto’ [como se propondría Weil] es también pasar del punto de vista del individuo y de su ‘violencia’ al punto de vista de la comunidad histórica [...]”.²³⁷ De aquí que la filosofía política de Weil se erija como una buena candidata a la hora de hacer el tránsito que pretende Ricoeur: desde el momento “solipsista” de la libertad —es decir, de aquel que vimos prescindir de la *intersubjetividad*— en dirección a su “efectuación” concreta. Y al comienzo de la mentada reseña, se pregunta y se responde:

¿Bajo qué condiciones es posible la empresa de una filosofía política? Bajo dos condiciones: que se pueda *referir* esta filosofía política, en tanto que filosófica, al todo de la filosofía, al sistema constituido por el discurso coherente, y que se pueda *desprenderla*, en tanto que política, de la filosofía, como un todo unificado, como un fragmento, en sí mismo pleno de sentido, del sistema.²³⁸

Por una parte, esta suerte de unión entre el “todo de la filosofía” y su dimensión “política” deja entrever la filiación fuertemente hegeliana de Eric Weil, autor también de la transitada obra *Hegel y el Estado*.²³⁹ Máxime si vemos esta unión bajo la óptica de la tesis central que expone Jorge Dotti en su trabajo *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, que consiste fundamentalmente en “poner en evidencia —al menos en

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ricoeur, Paul, “La *philosophie politique* d’Eric Weil”, *Lectures I*, pp. 95-114, p. 96.

²³⁸ Ibid., p. 95.

²³⁹ Ver Weil, Eric, *Hegel y el Estado*.

sus rasgos esenciales— el *nexo entre lógica y política en el ámbito del pensamiento iusfilosófico de Hegel* [...].²⁴⁰ Por otra parte, la fórmula weiliana acerca del Estado también sirve de antesala a lo que va a continuar diciendo Ricoeur en “Le philosophe...”: sobre que el poder del Estado de tomar decisiones requiere de un pasaje “inmediato” entre el poder solipsista de las filosofías “abstractas” y ese inmenso poder institucional que afecta al destino de una comunidad histórica “para hacer coincidir la entrada en la institución y la entrada en la libertad”.²⁴¹ Y sin transición añade y aclara: “Ese pasaje, Rousseau y Hegel lo buscaron. Y sobre sus pasos querría poner los míos”.²⁴²

La célebre fórmula rousseauiana encaminada a “[e]ncontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y o por cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes”,²⁴³ es leída por nuestro autor como una manera de engendrar, en un este acto fundador del Estado, al un mismo tiempo la comunidad y la libertad individual. Ahora bien, por un lado, el carácter “inmediato” de este momento fundacional consiste en la “enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”.²⁴⁴ Es decir, el carácter “inmediato” residiría, en que sin ser el contrato “real” ni tampoco “ficticio”, según Ricoeur, la unanimidad ínsita en el carácter total de la “enajenación” hace que el Estado se funde a sí mismo, esto es, que no exija para su fundación de una instancia que lo anteceda. Pero por otro lado, nuestro autor advierte que “[...] lo que le faltó a Rousseau es el instrumento dialéctico que permitiría, ante todo, introducir en la propia voluntad el tipo de contradicción superada [...]”.²⁴⁵ Es decir, la “inmediatez” entra en ecuación, y hasta paradójicamente, con una suerte de “mediatez” porque como en todos los contractualistas también en Rousseau el pacto opera al manera de un nexo “mediador”, como un “acto fantástico”²⁴⁶ único y total, entre el “estado de naturaleza” pre-político y el estadio propiamente político del Estado.

²⁴⁰ Dotti, Jorge Eugenio, *Dialéctica...*, p. 13.

²⁴¹ Ricoeur, Paul, “Le philosophe...”, p. 55.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social o Principios de Derecho Político* (trad. Leticia Halperín Donghi), Buenos Aires, Losada, 2003, p. 46.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

²⁴⁵ Ricoeur, Paul, “Le philosophe...”, p. 57.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.

Es en gran medida por esta ausencia de dialéctica propia del contractualismo que muchos años más tarde, en su estudio “Qui est le sujet du droit?”, compilado en *Le Juste* (1995), Ricoeur distinguirá entre dos tipos de liberalismo. La “versión ultra individualista del liberalismo [...] que encuentra en la tradición del *Contrato social* su expresión más significativa [...] —como en Hobbes [...] o como en Rousseau y Kant— [...]”.²⁴⁷ Y otra versión del liberalismo, al que afirma que se orientan sus preferencias ante la ya citada toma de conciencia de la imposibilidad de una reforma liberal de los regímenes comunistas a nivel político. Un liberalismo de acuerdo con la cual el “hombre” no precede al Estado, sino que, por el contrario, “[s]in la mediación institucional, el individuo no es más que un esbozo de hombre, su pertenencia a un cuerpo político es necesaria para su desarrollo humano [...]”.²⁴⁸ Esto, por una parte, deja entreabierta la cuestión del ultra individualismo o atomismo *versus* el holismo políticos en la obra de Ricoeur. Problemática de muy difícil solución —si es que puede hablarse propiamente de una “solución” — y sobre la que se volverá oportunamente porque merece sin duda un estudio más detenido, más específico. Por otra parte, la ausencia de procesualismo en el contractualismo rousseauniano hace que en “El philosophe...” Ricoeur apele a la “voluntad dialéctica” tal como Hegel la desarrolla en sus *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*.²⁴⁹ Su defensa de un pensamiento de la mediatez, de un saber reflexivo, entre otros temas también hegelianos, lo llevan a una afirmación categórica: “el siglo XX será hegeliano o no será”.²⁵⁰ A tal punto que muchos años más tarde, ya en *Soi-même comme un autre* (1990), tratará nuevamente de salvar la reflexión hegeliana sobre la institución y la moralidad objetiva al confirmar lo que aquí se limita sólo a avanzar con claridad y distinción, a saber:

El proyecto filosófico de Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho* me queda muy próximo en la medida en que refuerza las tesis dirigidas [...] contra el atomismo político. Admitimos entonces que [...] el individuo [...] sólo se hace humano si median ciertas instituciones [...] En este sentido [...] la noción de *Sittlichkeit*, entendida, por una parte, en el sentido de un sistema de instan-

²⁴⁷ Ricoeur, Paul, “Qui est le sujet du droit?”, p. 39.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Ver Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*.

²⁵⁰ Dosse, François, *ob. cit.*, p. 542.

cias colectivas de mediación intercaladas entre la idea abstracta de libertad y su efectuación ‘como segunda naturaleza’, y, por otra, como triunfo progresivo del vínculo orgánico entre los hombres sobre la exterioridad de la relación jurídica [...], todavía sigue instruyéndonos.²⁵¹

En cuanto a la “voluntad dialéctica”, en sus *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política* Hegel despliega los momentos de la voluntad al afirmar que la *voluntad* comprende: a) el elemento de la pura indeterminación, esto es, de la ilimitada infinitud o *universalidad*; b) el tránsito de la indistinta indeterminación a la distinción, esto es, la determinación inmanente entendida como lo *particular* que se halla contenido generalmente en lo universal; y c) la voluntad es también la unidad de estos dos momentos, la *individualidad*, que no es otra cosa que la particularidad reflejada en sí y referida, en consecuencia, a la universalidad.²⁵² Aclara que el primer momento de la voluntad, su *universalidad*, constituye la libertad negativa o la libertad del vacío que destruye y aniquila todo orden social existente. Los momentos restantes, es decir, la determinación de esta voluntad en el momento de su *particularización*, como asimismo la unidad de la universalidad y de la particularidad en la *individualidad* —que vimos era la particularidad reflejada en sí—, constituyen, al decir de Ricoeur, la “libertad concreta [...] que asume valiente y alegremente la ley del orden”.²⁵³ Y esto es así porque, tal como se acaba ver al abordar a Hegel en su propia tinta, Ricoeur explica que “en el lenguaje de Hegel el verdadero concepto de individualidad contiene en sí mismo la contradicción superada de la libertad abstracta, indeterminada, negativa, y de la libertad de lo finito”.²⁵⁴ E inmediatamente, con ánimo de esclarecer este tránsito de la universalidad a la particularidad hasta llegar a la individualidad, remite este planteo político a los términos de la metafísica hegeliana contenidos en su *Ciencia de la lógica*.

En efecto, en la *Ciencia de la lógica*, Hegel presenta el esquema general del *silogismo determinado* (I—P—U) y lo explica de esta manera:

²⁵¹ Paul Ricoeur, *Soi-même...*, pp. 296-297.

²⁵² Ver Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho...*, §§ 5, 6 y 7, pp. 71-75.

²⁵³ Ricoeur, Paul, “Le philosophe...”, p. 60.

²⁵⁴ *Ibid.*

La individualidad [I] se une con la universalidad [U] por medio de la particularidad [P]; lo individual [I] no es de inmediato universal [U], sino por medio de la particularidad [P]; y viceversa tampoco lo universal [U] es de inmediato individual [I], sino que se deja rebajar a esto por medio de la particularidad [P].²⁵⁵

Y al tratar específicamente la “idea de bien” enseña que:

[...] en el silogismo del actuar, una de las premisas es la *relación inmediata* del *fin bueno* [U] *con la realidad*, de la cual aquél se apodera, y que utiliza en la segunda premisa, como *medio exterior* [P], dirigido en contra de la realidad extrínseca [...] [y] su realización aparece siempre en absoluto como un acto *singular* [I], no como un acto *universal* [U].²⁵⁶

Más allá de lo que sigue exponiendo Ricoeur en “El philosophe...”, y que se retomará a continuación, resulta necesario hacer un nuevo inciso sobre la voluntad dialéctica y el silogismo hegeliano del actuar a efectos de anticipar un tema que cobrará relevancia a lo largo de este trabajo.

Al analizar “Le paradoxe politique” se explicó por qué Ricoeur ponía en ecuación a Rousseau con Aristóteles, como asimismo su intención de constatar que Hegel tampoco habría dicho otra cosa. En vista de lo que llevamos visto hasta aquí, y teniendo en cuenta aquel nexos entre lógica y política en el ámbito del pensamiento iusfilosófico de Hegel del que se ya dio cuenta, la tarea ahora sería cuanto menos comenzar a ensayar qué ecuación podría trazarse entre Aristóteles y Hegel en lo tocante a la filosofía teórica y su nexos con la práctica.

En cuanto a la filosofía teórica, por un lado, sabemos que Aristóteles aborda en su *Metafísica* la compleja noción de *ousía* [οὐσία] (traducida por los latinos como “substantia”) y que la define, al menos en una primera aproximación, como el *ente* [τὸ ὄν] es decir,

²⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica* (Augusta y Rodolfo Mondolfo), Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, p. 363.

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 555-557.

el compuesto de *materia* [ύλη] y *forma* [μορφή].²⁵⁷ También es sabido que en la *Metafísica*, Libro VII, Capítulo III, después de presentar los cuatro significados posibles de *ousía* (la forma, el universal, el género y la materia),²⁵⁸ termina dando prioridad a la *forma* sobre la *materia* tras atribuirle dos notas distintivas: autonomía ontológica y ser determinado. Por otro lado, en cuanto a la proyección práctica de esta metafísica, en su *Ética nicomáquea* Aristóteles entiende que, dentro del marco de la *polis* [πόλις], el *éthos* [ἦθος] es el hábito, es decir, el carácter o modo de ser derivado de la costumbre.²⁵⁹ Y en el Libro X aclara que el hábito requiere de la legislación. De aquí que de querer trazar un nexo entre su filosofía teórica y su filosofía práctica se podría concluir que lo que tiene autonomía y ser determinado es la *polis* cuya *forma* es el *éthos* entendido como un hábito en demanda de legislación. Y si seguimos con el paralelo de la primera definición de *ousía* de su *Metafísica* (es decir, como compuesto de materia y forma), este ser autónomo y determinado requiere, a su vez, de los “hombres” que serían algo así como la “materia” de la *polis*.

Respecto a Hegel, primero, Ricoeur advierte en “La raison pratique” (1979), que el *Geist* hegeliano (entidad que apunta al espíritu común, colectivo e histórico) no *tiene* sólo la razón sino que *es* la razón: él *es*, enteramente, integral a sí mismo, inmanente a sus determinaciones. Y que esta ontología del *Geist*, ahora ya en el campo de su filosofía práctica, ingresa en una relación dialéctica con la *Sittlichkeit* (eticidad) entendida, a su vez, como vida ética concreta, como red de creencias axiológicas sobre lo permitido y prohibido en una comunidad dada. Segundo, de querer hacer una suerte de paralelo con Aristóteles, el Estado sería para Hegel una entidad cuya “forma” consistiría en la dialéctica del *Geist* y de la *Sittlichkeit*, y cuya “materia” sería la conciencia fenomenológica, ya no privada de su otro, sino en una relación de intersubjetividad que en la *Fenomenología del Espíritu* se presenta como una lucha recíproca por el reconocimiento.

Ahora bien, mientras que para Aristóteles la “forma” de la *polis*, el *éthos*, es del orden de lo “probable”, para Hegel, en la “forma” del Estado se conjugarían el *Geist*, que pertenecería al orden de lo “necesario” y de lo “verdadero”, y la *Sittlichkeit*, que por echar

²⁵⁷ Esto surge de la primera definición de Filosofía Primera cuando su *Metafísica*, Aristóteles afirma que “Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”, entendiendo por “ente” la materia organizada la forma. Ver, Aristóteles, *Metafísica* (trad. María Luisa Alía Alberca), Madrid, Alianza, 2008, G, Libro IV, 1003a, 17 ss.

²⁵⁸ *Ibid.*, ver 1028b, 32 ss.

²⁵⁹ En sus comentarios y notas, Julio Pallí Bonet aclara que “Aristóteles relaciona [...] *éthos* [con] ‘hábito, costumbre’”. Ver Aristóteles, *Ética nicomáquea* (trad. Julio Pallí Bonet), Madrid, Gredos, 1993, p. 158n.

sus raíces en las *Sitten*, las costumbres —que en Aristóteles vimos desembocar en el *éthos* entendido como hábito— heredarían el carácter “probabilístico” del *éthos* aristotélico. Por cuanto al menos una de las consecuencias de este distinto estatuto onto-epistemológico de la “forma” de la *polis* aristotélica y del Estado hegeliano es que mientras para Aristóteles el hombre realiza su “forma” de “*zoon politikon*” [ζῷον πολιτικόν] (animal político) como ciudadano de un *polis* gracias “a participar [en virtud de que posee palabra o discurso] en la función deliberativa o judicial de la ciudad”,²⁶⁰ Hegel plantea que el individuo sólo se sabe a sí mismo en el Estado, tesis que Aristóteles podría suscribir. Pero agrega que a su vez el Estado sólo se sabe a sí mismo en el carácter necesario y verdadero del *Geist*, tesis que, por lo que llevamos visto, va más allá del planteo aristotélico y llega a distorsionarlo. A distorsionarlo porque para Aristóteles la política no es una ciencia exacta ya que “[...] tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”.²⁶¹ Es decir, estamos ante una disciplina digna de un saber aproximativo por lo que el objeto de la política nunca podría ser infalible ni verdadero como el *Geist* hegeliano a tal punto que el gobierno político —a diferencia del gobierno despótico— requiere para Aristóteles de la *phrónesis* [Φρόνησις] política.

Hasta aquí un breve esbozo de la proyección práctica de la metafísica aristotélica y hegeliana que se retomará más adelante. A partir de aquí habría que completar esta presentación sumaria concentrándonos específicamente en la filosofía práctica de ambos filósofos, y en particular, en la estructura de la *phrónesis* aristotélica.

En cuanto a la filosofía práctica —más allá de lo que se acaba de avanzar y se retomará oportunamente—, es necesario volver a la secuencia hegeliana universal-particular-singular tal como la hemos visto aparecer en sus *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, como asimismo anclar en el esquema general del silogismo determinado y el silogismo del actuar de su *Ciencia de la lógica*. E intentar trazar algún tipo de paralelismo entre dicha secuencia y la *phrónesis* aristotélica según el esquema de lo universal y lo particular propio del “silogismo práctico” tal como se presenta en el Libro VI de la *Ética nicomáquea*.

²⁶⁰ Aristóteles, *Política* (trad. M. García Valdés), Madrid, Gredos, 1988, Libro III, I, 1275 b 12.

²⁶¹ Aristóteles, *Ética...*, 1094 b, 25 ss., p. 131.

Sabemos que por “silogismo” [συλλογισμός], Aristóteles entiende “un discurso en el que establecidas determinadas premisas resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, algo distinto de lo antes establecido”.²⁶² Y por tratarse de un silogismo “práctico”, lo que resulta de la *phrónesis* no es un enunciado ni una oración, sino una acción,²⁶³ la que por ser precisamente, como dice el propio Aristóteles, singular y última no se comprende mediante la ciencia, sino de modo semejante a la percepción de las propiedades sensibles de las cosas particulares.²⁶⁴

En el *Movimiento de los animales*, Aristóteles da ejemplos de silogismos prácticos entre los que se puede destacar el siguiente: “todo hombre debe caminar, yo soy hombre e inmediatamente camino”.²⁶⁵ En *Aristotle’s Theory of the Will*, Anthony Kenny argumenta que el silogismo práctico de Aristóteles está conformado por medio de dos premisas hipotéticas: la “premisa del bien”, que concierne al fin universal que siempre será bueno alcanzar, y la “premisa de lo posible”, que apunta a los medios particulares para alcanzar ese fin.²⁶⁶ La conclusión, finalmente y como se anticipó, será siempre una acción singular y única. De aquí que la secuencia hegeliana universal-particular-singular comparte el modelo que Aristóteles atribuye al silogismo práctico, modelo que conviene con su formalización de la *phrónesis* tal como vimos que la presenta en el Libro VI de la *Ética nicomáquea*.

Sondeado de manera introductoria el paralelismo entre los planteos teórico-prácticos de Aristóteles y de Hegel, resulta menester terminar este excursus explicitando la intención de Ricoeur de disociar, según se desarrollará en otro capítulo, el carácter “necesario” y “verdadero” del *Geist* hegeliano, del carácter “probabilístico” de la *Sittlichkeit*. Esto posibilitaría al Estado, visto como “la síntesis de la libertad y del sentido”,²⁶⁷ quedar abierto a la discusión y a la crítica tal como pretendía Ricoeur en “Le paradoxe politique”. Y por este camino terminar sosteniendo que esa vida ética concreta, esa red de creencias axiológicas a las que Hegel dio el nombre de *Sittlichkeit* permitirían la emergencia de una *razón práctica crítica*, es decir, lo que Ricoeur da aristotélicamente en llamar una *phrónesis crítica* y

²⁶² Aristóteles, *Analíticos Primeros* (trad. M. Candel Sanmartín), Madrid, Gredos, 1988, 24 b, 1.

²⁶³ Ver nota al pie de Julio Palli Bonet en Aristóteles, *Ética...*, p. 280.

²⁶⁴ Ver *ibíd.*, 1142 a, 25 ss., p. 279. De ahí el artículo de Mauricio Schiavetti R. cuyo título compendia su tesis central: “La percepción prudencial en Aristóteles”, en *Revista Philosophica*, Vol. 34, Semestre II, Valparaíso, 2008, pp. 93-108.

²⁶⁵ Aristóteles, *Movimiento de los animales* (trads. E. Jiménez Sánchez-Escariche y M. Almuneda Alonso), Madrid, Gredos, 2000, 7, 701 a, 13 ss.

²⁶⁶ Ver Kenny, Anthony, *Aristotle’s Theory of the Will*, New Haven, Yale University Press, 1979.

²⁶⁷ Ricoeur, Paul, “Le philosophe...”, p. 67.

pública cuyo equivalente, a su entender, no sería otro que la *Sittlichkeit* de nivel institucional que persigue toda su investigación.²⁶⁸

3. El Estado entre *lo político* y *la política* en “*Éthique et politique*”: Eric Weil

Si bien hacia el final de “*Le philosophe...*” Ricoeur es consciente de que “la síntesis de la libertad y del sentido está esencialmente ‘inconclusa’ a nivel propiamente político”,²⁶⁹ y también de que mientras en el arte de gobernar pesa el producir una figura próxima a la libertad sensata, siendo en la filosofía en la que recaería el forjar sus condiciones de posibilidad, esta toma de conciencia no lo conduce a declinar las tesis fuertemente teñidas de hegelianismo que se desplegaron en el apartado precedente. Por eso es que a esta altura resulta necesario intentar articular aquella definición de Estado de Eric Weil que ya explicitó en “*Le philosophe...*” (1969), anticipó en “*La ‘philosophie politique’ d’Eric Weil*” (1957) y retomará algunos años más tarde y más pormenorizadamente en “*Éthique et politique*” (1983).²⁷⁰ Aquella según la cual “[e]l Estado es la organización de una comunidad histórica; organizada como Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones”.²⁷¹

1) La “comunidad histórica” organizada como Estado: la “identidad narrativa”

Hablar de una “comunidad histórica” implica de suyo, en un primer momento, dar el tránsito de libertad moral de Kant, anclada en el individuo “abstracto”, para incorporar en el núcleo mismo de la filosofía política la temática de la *intersubjetividad* que ya vimos a Ricoeur incorporar mucho tiempo antes en su artículo “*Le socius et le prochain*” (1954).²⁷²

Abandonado el terreno de la libertad “formal”, en un segundo momento, con el término “comunidad” —en contraste con el término “sociedad” que apuntaría al mecanismo puramente económico—, Weil está aludiendo a las costumbres, a los hábitos, a las tra-

²⁶⁸ Ver Paul Ricoeur, “*La raison pratique*” en *Du texte...*, p. 254.

²⁶⁹ Ricoeur, Paul, “*Le philosophe...*”, p. 67.

²⁷⁰ Ricoeur, Paul, “*Éthique et politique*”, pp. 393-406.

²⁷¹ ²⁷¹ Weil, Eric, *Philosophie...*, p. 131.

²⁷² Ver Ricoeur, Paul, “*Le socius et le prochain*”, pp. 99-111.

diciones, a las normas, a los simbolismos, a las convicciones aceptadas. En este sentido, Weil insta a

[...] distinguir la *comunidad* de la *sociedad*, reservándose el primer término a lo que es una experiencia directa de la comprensión ‘humana’, en el marco de las instituciones que no han sido creadas o ‘re-organizadas’ por un organizador racionalista, calculador, sino que se remonta a los ‘orígenes’ en el tiempo ‘inmemorial’, al *mos majorum*.²⁷³

Con “*mos majorum*”, Weil refiere aquí al conjunto de los usos, las tradiciones, las costumbres de los antepasados, las reglas consuetudinarias que el ciudadano romano debía respetar.²⁷⁴ Y para vincularlo con el apartado precedente, en la lectura que terminará proponiendo Ricoeur en *Temps et récit I* (1983), Weil no estaría aludiendo a otra cosa que a “[l]as costumbres, los hábitos y todo lo que Hegel colocaba bajo el nombre de sustancia ética, de la *Sittlichkeit* previa a cualquier *Moralität* de orden reflexivo [...]”.²⁷⁵

En tercer lugar, Ricoeur liga la noción weiliana de “comunidad” a su propia y conocida teoría de la “identidad narrativa”. Desde que la noción de identidad narrativa fue introducida en *Temps et récit III* (1985),²⁷⁶ luego retomada principalmente en su artículo “L’identité narrative” (1988)²⁷⁷ y ampliamente desarrollada en *Soi-même comme un autre* (1990), muchos estudiosos de Ricoeur la han elevado a tesis central de su legado filosófico. Muy lejos de negar la importancia que esta teoría adquiere a lo largo de su obra a punto tal que, según se dijo en la Introducción a este trabajo, uno de los objetivos del estudio de Dauenhauer es mostrar que “el pensamiento político de Ricoeur surge de y completa toda su antropología filosófica”,²⁷⁸ parece oportuno contextualizarla en el marco de sus escritos

²⁷³ Weil, Eric, *Philosophie...*, p. 70.

²⁷⁴ Ver Petit, Eugene, *Tratado elemental de derecho romano* (trad. J. Ferrández González), Buenos Aires, Albatros, 1980, pp. 45-47.

²⁷⁵ Ricoeur, Paul, *Temps et récit I*, p. 93.

²⁷⁶ Ver Ricoeur, Paul, “Conclusion”, en *Temps et récit III...*, “La première aporie de la temporalité: l’identité narrative”, pp. 352-359.

²⁷⁷ Ver Ricoeur, “L’identité narrative”, *Esprit*, n° 7-8, 1990, pp. 295-314.

²⁷⁸ Dauenhauer, Bernard, *Paul Ricoeur...*, p. 2.

previos antes de extenderla, como de hecho hace desde su nacimiento en *Temps et récit III*, de los “individuos” a las “comunidades”.²⁷⁹

En consonancia con los falsos *cogitos*, es decir, con el engaño de la conciencia o con la conciencia como engaño, que afloraron gracias a los “protagonistas de la sospecha” (“les protagonistes du soupçon”),²⁸⁰ Marx, Freud y Nietzsche, ya en los años ‘60, y más precisamente en “Existence et herméneutique”,²⁸¹ Ricoeur calificaba de “intuición ciega”²⁸² a toda teoría sustentada en el carácter irrefutable del *cogito*. A la ilusión y a la pretensión del *cogito* idealista, subjetivista y solipsista, oponía un “*cogito* mediatizado por todo el universo de signos”,²⁸³ es decir, un *cogito* mediado por “las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que lo objetivan”.²⁸⁴ Este *cogito* herido, obtenido en ese entonces por un movimiento teleológico-hegeliano de interpretación, operaba a su vez como límite a la arqueología deconstructiva del inconsciente freudiano, la alienación marxiana y los signos nietzscheanos de la falsa conciencia.

En los estudios compilados en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, de la década del ‘70, Ricoeur retoma seriamente la crítica freudiana y marxiana a la ilusiones del sujeto y sostiene que:

²⁷⁹ Para una elucidación filosófica de la idea de “identidad narrativa”, ver al artículo homónimo de Mario Presas publicado en la *Revista Latinoamericana de Filosofía* Vol. XXVI, N° 2 (primavera 2000), Buenos Aires, pp. 225-238, donde el autor hace un largo rodeo por las filosofías de Ortega, Gabriel Marcel, Heidegger y finalmente Ricoeur, para presentar esta categoría nacida de la práctica propia del *homo faber* —en contraste con el *homo sapiens*—, tesis que es ilustrada en las novelas de Marcel Proust y el discurso de José Saramago. Ver también Marie-France Begué, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2003, donde la autora parte de un estudio que revela las bases fenomenológico-hermenéuticas de la creatividad que fundan la poética ricoeuriana y luego de un recorrido por la “triple mimesis” aborda la identidad narrativa en su doble polaridad: “mismidad” e “ipseidad”, sobre las que no se tratará aquí pero que el propio Ricoeur hace extensivas a la identidad narrativa de las comunidades. En especial la “Tercera Parte: La poética del sí-mismo”, pp. 225-276. Para la evolución del concepto de “identidad narrativa” en la obra de Ricoeur, ver Peña Vial, Jorge, *La poética del tiempo: ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. En especial el “Capítulo 20: La identidad narrativa en Ricoeur y recapitulación de los autores estudiados”, pp. 165-178.

²⁸⁰ Ver Ricoeur, Paul, “Le conscient et l'inconscient”, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 101-121, p. 101. Al tomar conjuntamente a Marx, Nietzsche y Freud como “desenmascaradores” y precursores de una nueva hermenéutica, Ricoeur retoma y responde a ese in- acabamiento esencial de la interpretación que diagnostica también Michel Foucault en *Nietzsche, Freud, Marx* (trad. Carlos Rincón), Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, s/a, pp. 33-48.

²⁸¹ Ver Ricoeur, Paul, “Existence et herméneutique”, en *Le conflit...*, pp. 7-28.

²⁸² *Ibid.*, p. 21.

²⁸³ Ricoeur, Paul, “Une interprétation philosophique de Freud” en *Le conflit...*, pp. 160-176, p. 169.

²⁸⁴ Ricoeur, Paul, “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)” en *Le conflit...*, pp. 311-329, p. 322.

Contrariamente a la tradición del *cogito* y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, hay que decir que sólo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales [...] llevados al lenguaje y articulados por la literatura.²⁸⁵

Y cuando Ricoeur advierte más tarde que “[n]o es por casualidad que la ‘literatura’ designe, tanto a la condición del lenguaje, como a algo escrito (*littera*)”,²⁸⁶ es porque la diferencia más importante entre su obra del ‘60 y esta del ‘70 es que aquel universo de signos del que daba cuenta en *Le conflit des interprétations* pasa a estar restringido ahora al dominio de las “objetivaciones estructurales del texto”.²⁸⁷ En efecto, Ricoeur piensa que “el *sí* [*soi*] es constituido por la ‘cosa’ del texto”,²⁸⁸ constitución que confirma en *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (1976) y en “Appropriation” (1984) cuando por su cuenta y riesgo enseña que “Es el texto, con su poder universal de desvelar, el que da un *sí mismo* al *ego*”.²⁸⁹

Si hasta aquí Ricoeur cuestionó la pretensión del sujeto constituyente del sentido de reinar sobre la objetividad, *La métaphore vive* (1975)²⁹⁰ puede leerse como una crítica paralela a la noción de objeto. En su sentido existencial y ontológico, la “objetividad” emerge en *La métaphore vive* de una suerte de “cortocircuito” entre el “sentido” y la “referencia” fregeanos,²⁹¹ aunque secundarios, indirectos o metafóricos. Sentido y referencia cuya sede explícita serán, a partir de *Temps et récit III* (1985), las operaciones hermenéuticas del lector-intérprete de un texto.²⁹² Un lector-intérprete que en “L’identité narrative” (1988) se desapropia de sí al perderse en el juego de las variaciones imaginativas respecto a sí mismo

²⁸⁵ Ricoeur, Paul, “La fonction herméneutique de la distanciation”, en *Du texte...*, p. 116-117.

²⁸⁶ Ricoeur, Paul, “Speaking and Writing”, en *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian Press, 1976, pp. 25-44, p. 33.

²⁸⁷ Ricoeur, Paul, “La fonction herméneutique...”, en *Du texte...*, p.116.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 117.

²⁸⁹ Ricoeur, Paul, “Appropriation”, en Thompson, John, trans. and ed. *Hermeneutics & the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1984, pp. 182-193, p. 193.

²⁹⁰ Ver Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

²⁹¹ Para la distinción entre “sentido” [*Sinn*] y “referencia” [*Bedeutung*], ver Frege, Gottlob, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica* (trad. Ulises Moulines), Madrid, Orbis, 1985, pp. 49-84, p. 54.

²⁹² El propio Ricoeur advierte que mientras en *La métaphore vive* había atribuido al poema mismo el poder de transformar la vida gracias a una especie de cortocircuito operado entre el *ver-como...*, típico del enunciado metafórico, y el *ser-como...*, correlato ontológico de este último (ver *La métaphore vive*, p. 321), a partir de *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* y más aún en *Temps et récit III* el estatuto trascendente de la “referencia” —término que en rigor será desplazado por el de “refiguración”— se consumará recién en la labor del lector-intérprete, Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit III*, pp. 229cc.

—cuya condición de posibilidad está dada por la *identificación con* los personajes históricos o de ficción— y que termina su recorrido recobrándose o apropiándose a sí mismo precisamente como un *sí mismo* o una identidad narrativa.

En razón de esta mediación lúdica e icónica es que la identidad narrativa se postula como la resolución poética de la aporética teórica en torno a la identidad personal que vimos aquejaba a Ricoeur desde *Le conflit des interprétations*. Y es gracias a esta nueva resolución que en ya en el Prólogo de *Soi-même comme un autre* (1990), Ricoeur perfecciona su antropología filosófica con la convicción que con la poética del sí mismo discípulo del texto “la hermenéutica del *sí* se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono”.²⁹³

Como se anticipó, a partir de *Temps et récit III* Ricoeur piensa que:

[...] sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista [...]²⁹⁴

El dilema desaparece si el yo sustancial o formal de las filosofías del *cogito* es reemplazado por un sí mismo cuya identidad descansa, primero, en una *estructura temporal* conforme al modelo dinámico propio de la composición dinámica o disposición de los hechos (*mythos*) extraída de la *Poética* de Aristóteles. Frente al yo atemporal, analítico, abstracto, lógico o epistemológico de las filosofías de la conciencia, el sí mismo se refigura

²⁹³ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 15.

²⁹⁴ Ricoeur, Paul, *Temps et récit III*, p. 355. En cuanto a Hume, tras argumentar que el principio de identidad es producto de una ficción de la imaginación porque que no hay impresiones que sean constantes e invariables y el principio de identidad exige suponer la invariabilidad e imposibilidad de interrupción de un objeto a lo largo de una variación en el tiempo, niega la existencia del “yo” en estos términos: “siempre que me penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo*, tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular [...] Nunca puedo atrapar a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción [...] los seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo o movimiento”, Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, vol. I (trad. Félix Duque), Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, pp. 399-400. En lo tocante a Nietzsche, advierte que “El ‘sujeto’ es tan sólo una ficción; no existe en absoluto el *Ego* del que se habla cuando se vitupera el egoísmo”, Nietzsche, Friederich, *El nihilismo: escritos póstumos* (trad. Gonçal Mayos), Península, Barcelona, 1998, p. 107.

gracias al devenir temporal que habilita la interpretación narrativa de la tragedia aristotélica.²⁹⁵

Segundo, que este condicionamiento que la identidad narrativa recibe de la temporalidad del relato le proporciona la estructura dialéctica de la *concordancia-discordante*. Frente a la “mismidad”, la coincidencia intuitiva o la autoidentificación reflexiva abstracta del *ego* consigo mismo, el sí mismo mediado por la narración admite la multiplicidad, lo sorprendente, el cambio, factores implicados en las nociones de peripecia, de agnición y de lance patético retomados del *mythos* aristotélico. Esta ruptura de la inmanencia y de la concordancia perfecta del yo alcanzada merced a la interposición de la identificación con *lo otro* de sí, esto es, con la metamorfosis que afecta al carácter o personaje correlato subjetivo del *mythos* aristotélico, hace de la identidad narrativa una categoría que “se hace y se deshace continuamente [...] Se convierte así en el título de un problema, así como de una solución”,²⁹⁶ admite el autor.

Tercero, si se considera seriamente que la resolución de la aporética teórica del sujeto a través de la poética del sí mismo es, según vimos, paralela a la crítica que con su teoría de la metáfora Ricoeur ejerció sobre la noción de objeto,²⁹⁷ la narración confronta la ilusión del ego egoísta y narcisista a partir de un movimiento doble: la tacha por inadecuada y construye sobre sus ruinas un sí mismo más fundamental cuya naturaleza es mixta.²⁹⁸ A la luz del *sentido* resultante de la interpretación de sí se suma la plenitud de la *imagen* aportada por la instancia narrativa. El *ego* inteligible y pensable y en ese sentido “invisible” de las filosofías de la conciencia, es sustituido por un sí mismo que no es ni puro concepto, ni experiencia confusa, sino alguien que se capta como idéntico en las diferencias, y a pesar

²⁹⁵ Ricoeur es consciente de que mientras en la *Poética* la narración es una especie ligada a la epopeya, el género es la representación de la acción que une la epopeya, la tragedia y la comedia. En el Capítulo V de la *Poética* Aristóteles dice: “La epopeya coincide con la tragedia —excepto sólo en el metro largo— en que ambas son imitación de personas dignas. Sin embargo la tragedia difiere de la epopeya en que ésta posee metro uniforme y es narración”, Aristóteles, *Poética* (trad. Eilhard Schlesinger), Emecé Editores, Buenos Aires, 1947, Capítulo V, p. 48.

²⁹⁶ Ricoeur, Paul, *Temps et récit III...*, p. 358.

²⁹⁷ Dice Ricoeur: “diré que la noción de sujeto debe quedar ella misma sujeta a la crítica paralela que la teoría de la metáfora ejerce sobre la noción de objeto. De hecho, es el mismo error filosófico que debe ser tomado por sus dos extremos: la objetividad como confrontando al sujeto, el sujeto como reinando sobre la objetividad”, Ricoeur, Paul, “Appropriation”, p. 190.

²⁹⁸ De acuerdo con el Ricoeur de *La métaphore vive*, así como el enunciado metafórico conquista su sentido como metafórico sobre las ruinas del sentido literal, adquiere su referencia ontológica sobre las ruinas de aquello que podemos llamar su referencia óptica o literal. Ver *La métaphore vive*, “Septième Étude: Métaphore et référence”, pp. 273-322.

de las diferencias, en el modo pre-conceptual del icono o de la imagen para volverse un “sujeto” refigurado.²⁹⁹

Ahora bien, aun cuando la teoría de la identidad narrativa vemos que aparece más ligada al “individuo” que a la “comunidad”, se anticipó que desde su aparición en *Temps et récit III*, Ricoeur la hace explícitamente extensiva a las “comunidades”, prolongación sobre la que insiste en la primera nota a pie de página del “Quinto Estudio” de *Soi-même comme un autre* cuando refiere indistintamente a la identidad narrativa de una persona o de una comunidad.

En *Temps et récit III*, Ricoeur hace una primera referencia a la identidad narrativa de las comunidades al exponer su tesis sobre el *entrecruzamiento* de la historia y de la ficción.³⁰⁰ Sin negar la asimetría entre el relato historiográfico y el relato ficcional, su tesis es que existe un *cruce* entre ambos relatos. Dicho de manera sumaria, por el costado histórico, si bien la historia trata de acontecimientos que se han producido realmente en el pasado, esa realidad pasada no es *directamente* “verificable” en el mismo sentido en que las descripciones empíricas se refieren a la realidad presente. Gracias a las “huellas” que ha dejado el pasado (obras, vestigios, documentos, monumentos, testimonios, etc.), el historiador hace una reconstrucción *indirecta* del pasado a través de tramas que esas mismas huellas permiten o no, pero que en sí mismas nunca contienen.³⁰¹ Como consecuencia de ello, el pasado histórico tendría un carácter “cuasi-ficcional”. Y ese papel mediador del componente ficcional en el relato histórico se pondría totalmente de manifiesto precisamente en la identidad narrativa de las comunidades históricas. Dice Ricoeur:

Sugiero una última modalidad de ficcionalización de la historia [...] Pienso en esos acontecimientos que una comunidad histórica considera decisivos, porque ve en ellos un origen o un oasis siempre vivo. Estos acontecimientos —*epoch making*, en inglés— obtienen su significación específica del poder de fundar o

²⁹⁹ Continúo en este punto por mi cuenta y riesgo el paralelismo sugerido por el propio Ricoeur entre su crítica al *cogito* y la crítica que su teoría de la metáfora viva ejerce sobre la noción ingenua de objeto.

³⁰⁰ Para un estudio más detenido de la filosofía de la historia de Paul Ricoeur, ver el artículo de mi autoría titulado “La hermenéutica histórica de Paul Ricoeur”, en Daniel Brauer (ed.) *La Historia desde la teoría. Una guía de campo por las principales teorías acerca del sentido de la historia y el conocimiento del pasado*, To.2, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 193-211.

³⁰¹ Ver Ricoeur, Paul, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en Aranzueque, Gabriel, (ed.) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* (trad. Gabriel Aranzueque, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 479-495.

de reforzar la conciencia de identidad de la comunidad considerada, su identidad narrativa, así como la de sus miembros.³⁰²

Lo que aquí aparece ya claramente como la “identidad narrativa” de una comunidad y la de sus miembros, es lo que casi veinte años antes, en su artículo “L’ideologie et la utopie: deux expressions de l’imaginaire social” (1976), atribuye al papel más fundamental u originario de la ideología: su función de integración de la identidad de una comunidad en virtud de la reactualización de los acontecimientos fundacionales. Sin referirse todavía al carácter “narrativo” de la identidad de una comunidad histórica —como sí lo vimos hacer a partir de *Temps et récit III*—, es contra la tesis del joven Marx para quien la ideología produciría una imagen invertida de la realidad, que Ricoeur defiende allí un sentido “positivo” y “benéfico” de la ideología —noción que junto a la de utopía se retomará en el Capítulo 4 conforme se anticipó. Ese sentido “constructivo” consistiría básicamente en difundir la convicción de que los acontecimientos fundadores son constitutivos de la identidad misma de la comunidad a través de una representación ideológica que valdría para dar consistencia y permanencia al grupo.³⁰³

2) El Estado como “organización” de la comunidad histórica

Ahora bien, habiéndonos internado en la temática de la “identidad narrativa”, tan central en Ricoeur, es momento de volver a la definición weiliana de Estado y decir que, en tercer lugar, nuestro pensador destaca el tema de la “organización” de la comunidad histórica en Estado.

Respecto a la “organización” de la comunidad como Estado, Francis Guibal, profesor emérito de la Universidad Marc-Bloch, considera que Weil:

[...] acentúa [...] el costado potencialmente razonable del Estado en tanto forma de (auto)organización de la comunidad. Lejos, pues, de reducirse a una legi-

³⁰² Ricoeur, Paul, *Temps et récit III*, p. 272.

³⁰³ Ver Ricoeur, Paul, “L’ideologie et la utopie: deux expressions de l’imaginaire social”, en *Du texte...*, pp. 379-392. Este artículo apareció publicado primero en inglés bajo el título de “Ideology and Utopia”, en *Philosophical Exchange* N° 2, New York, 1976, pp. 17-28.

timación que encubre (Marx) y/o racionaliza (Weber) la realidad socioeconómica subyacente, la autoridad estatal representa según él una instancia positiva de regulación que permite orientar los mecanismos y conflictos de una sociedad ecotécnica hacia cierta auto superación histórico-práctica.³⁰⁴

Como explica Guibal, Weil intentaría que la comunidad devenga actor o sujeto histórico responsable, adoptando el nombre de “Estado” para señalar esta auto-organización decisiva de la acción política de la comunidad y así “reafirmar, después de Hegel, el sentido imprescindible del Estado político moderno [...]”.³⁰⁵ En palabras del propio Weil, el Estado, que “no es un órgano; es la organización de la comunidad [...], [es] el dispositivo de limitación en relación al individuo y a cualquier grupo, siempre y cuando se nieguen a someterse a la razón que, en este nivel, no es otra cosa que el interés de la vida en la comunidad toda”.³⁰⁶ El objetivo del Estado weiliano sería, en consecuencia, y ahora de acuerdo a la lectura propuesta por Ricoeur, “la supervivencia, la existencia duradera de la comunidad histórica, y esto, contra todos las amenazas exteriores e interiores”.³⁰⁷

Este esfuerzo que la comunidad histórica organizándose como Estado haría por perdurar y sobrevivir frente a los desafíos y peligros que intentan destruirla, exigiría la articulación de los diversas instituciones, funciones, roles sociales, esferas de actividades, etc., hasta volverse, según concluye Ricoeur, “un todo orgánico”.³⁰⁸ O, con las variantes del caso, como insistirá años más tarde en su artículo “La pluralité des instances de justice” — donde aborda crítica y paralelamente *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* de Michael Walzer y *De la justification: les économies de la grandeur* de Luc Boltanski y Laurent Thévenot—,³⁰⁹ al postular la necesidad de integración de la pluralidad de instancias en un “foco unitario de juridicidad que constituye el Estado-nación en

³⁰⁴ Guibal, Francis, *Historia, razón, libertad. Una introducción al pensamiento político y filosófico de Eric Weil*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 2002, p. 104.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 102.

³⁰⁶ Weil, Eric, *Philosophie...*, p. 132.

³⁰⁷ Ricoeur, “Éthique et politique”, p. 399.

³⁰⁸ Ver *ibid.*, p. 398.

³⁰⁹ Ver Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (trad. H. Rubio), México D.F., 1994, Fondo de Cultura Económica, y Boltanski, Luc-Thévenot, Laurent, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

nuestra tradición occidental [...],³¹⁰ teniendo en cuenta “el problema de la auto-constitución del cuerpo político y los problemas anexos de su auto-limitación”.³¹¹ Y al agregar —en contra de la defensa de Walzer y de Boltanski-Thévenot de la pluralización de instancias en contra de cualquiera de ellas que pretenda una posición dominante o superior— que la figura del Estado-nación encontraría su correlato en la “ciudad cívica” propuesta por Boltanski-Thévenot cuyo paradigma, por ser el *Contrato social* de Rousseau, “[n]o puede ser sino el modelo de una ciudad inclusiva”³¹² o englobante a nivel estatal, aun cuando resulte una región incluida o englobada a nivel supra-estatal. Inclusiva o englobante de la “ciudad mercantil”, de la “ciudad industrial”, de la “ciudad inspirada”, de la “ciudad doméstica”, etc., porque como terminará sosteniendo en su última obra publicada en vida, *Parcours de la reconnaissance* (2004), en el *Contrato social* de Rousseau, referente último de la “ciudad cívica”

[I]as relaciones de ciudadanía se hallan mediatizadas por la relación con una totalidad [...] ellas mismas fundadas en razón en el *Contrato social* que hace que todo suceda como si cada ciudadano contratase consigo mismo y no opinase más que según sí mismo [...]³¹³

Bajo la égida del *Contrato social*, modelo de la “ciudad cívica” para Boltanski-Thévenot, y tal como anticipara más de veinte años antes en “*Éthique et politique*”, es gracias a su inserción política que resultaría la libertad razonable del individuo.

En cuarto lugar, por un lado, en el Capítulo previo vimos trazar a Ricoeur una relación de reciprocidad entre el consentimiento contractual unánime exigido por Rousseau en el *Contrato social*, para pasar de la libertad salvaje a la libertad política, y la naturaleza objetiva de Aristóteles para quien es en la *polis* donde *lo* político se constituye, no por azar, sino por necesidad. Por otro lado, en este Capítulo se señaló que Ricoeur terminará distinguiendo entre el liberalismo ultra individualista que encontraría en el *Contrato social* de

³¹⁰ Ricoeur, Paul, “La pluralité des instances de justice” en *Le Juste*, Paris, Le Seuil, 1995, pp. 121-142, p. 122.

³¹¹ *Ibid.*, p. 134.

³¹² *Ibid.*, p. 141.

³¹³ Ricoeur, Paul, *Parcours de la reconnaissance. Trois Etudes*, Paris, Editions Stock, collections “Les Essais”, 2004, p. 303.

Rousseau su expresión más significativa y aquel otro liberalismo, al que vimos dirigirse sus preferencias, según el cual la precedencia del Estado respecto del individuo garantizaría el trayecto del “individuo” al “ciudadano”. De las dos afirmaciones surgiría que si bien Ricoeur rescata de Rousseau el acto fundador de un Estado civilizado, la ausencia de procesualidad que vimos implicaba la idea misma de “contrato” entre individuos hace que, como el mismo Weil, termine más próximo a los planteos de Hegel. Una vez que en el § 271 de la *Principios de la filosofía del Derecho* Hegel anticipó que la constitución de Estado es su organización y el desarrollo de su vida orgánica, en el § 273 se pregunta y se responde:

¿Quién debe hacer la *constitución*? Este asunto parece claro, pero de improviso se muestra sin sentido y merece una consideración más precisa. Puesto que ella presupone que no existe una constitución que se dé junto a una mera multitud atomística de individuos. Como si una multitud, es decir por medio de sí o de otros, mediante el bien, el pensamiento o la fuerza, alcanzara a una constitución; debería ser dejado a su arbitrio porque el concepto no tiene nada que hacer con una multitud.³¹⁴

De este párrafo es que en su obra *Hegel y el Estado*, Weil concluye que “no hay comienzo para la historia constitucional; no existe una situación anterior al contrato social. Los hombres viven siempre en una sociedad organizada, constituida, y la constitución es una realidad anterior a toda teoría”.³¹⁵ Y es a esta otra versión del “liberalismo”, no ultra individualista ni atomista, a la que precisamente se dirigen las preferencias de Ricoeur. Dicho de otro modo, repitiendo el gesto de Hegel, y junto a Weil también el de su contemporáneo Charles Taylor —con quien Ricoeur incluso comparte, *mutatis mutandis*, la concepción de la “identidad narrativa”—, rechaza la versión del liberalismo que tras romper con la concepción aristotélica del hombre como “animal político”, proclama, por una parte, que la soberanía del individuo es anterior a la del Estado. Y por otra parte, que la soberanía de este “artificio” político que es el Estado, establecido por medio de un contrato unánime celebrado por individuos en un estado de naturaleza pre-político, deriva de la soberanía de

³¹⁴ Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía...*, p.

³¹⁵ Weil, Eric, *Hegel y el Estado*, pp. 99-100.

los individuos contratantes.³¹⁶ Esto vuelve a entreabrir la difícil temática, ya avanzada más arriba, sobre el ultra individualismo *versus* el holismo políticos en la obra de Ricoeur que reaparecerá en el Capítulo siguiente.

3) El Estado como instancia de “decisión” de la comunidad histórica

Por último, y para terminar de analizar la definición weiliana de “Estado” que adopta Ricoeur, restaría hablar de la “decisión”, ya que vimos que era gracias a su organización como Estado, que la comunidad era capaz de tomar decisiones.

Por un lado, en su *Philosophie politique*, Weil afirma que las decisiones de la comunidad en el Estado apuntan esencialmente a la *duración* de una comunidad histórica particular.³¹⁷ Que si el Estado es la organización razonable y racional de la comunidad histórica, no se le puede asignar otro propósito que el de hacer perdurar a la comunidad histórica de la que el Estado es precisamente organización.³¹⁸ Que las decisiones del Estado son las decisiones acerca de los problemas que enfrenta la comunidad y, más concretamente, sobre las dificultades que amenazan la supervivencia de la comunidad-Estado.³¹⁹ Que la decisión política del Estado tiene siempre una doble faz: a) una “política interna” encargada de proteger a la comunidad contra los peligros que la amenazan en su interior, es decir, contra el riesgo de su descomposición, y para ello apela a la *tradicción* y a las *convicciones* compartidas por la comunidad histórica que organiza; y b) ejercer una “política exterior” que proteja a la comunidad de la opresión o de la supresión por parte de otros Estados.³²⁰

Por otro lado, ya vimos que para Ricoeur el Estado avanzaba en la historia a golpe *decisiones* porque la política [*la politique*] misma era *decisión*. Y que como el correlato noemático de la decisión era la *acción*, la política —definida conjuntamente con *lo* político [*le politique*] entendido como estructuración razonable de la libertad— era el conjunto de *actividades* que tienen por objeto el ejercicio del *poder*. Ahora bien, por una parte, dado

³¹⁶ Ver Taylor, Charles, “Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu”, en *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos* (trad. Graziella Baravalle), Barcelona, Unesco, 1985, pp. 52-61.

³¹⁷ Ver Weil, Eric, *Philosophie...*, p. 139.

³¹⁸ Ver Weil, Eric, *Philosophie...*, p. 139.

³¹⁹ Ver *ibíd.*, p. 140.

³²⁰ Ver *ibíd.*, pp. 140-141.

que para Ricoeur “[l]o político no se da sin *la política*”,³²¹ poner el acento *unilateralmente* sobre la *forma* racional y razonable del Estado, es decir, sobre *lo político*, implicaría eludir el fenómeno del *poder*, entendido aquí como la *coacción* punitiva legítima sobre la que se vio teorizar a Weber. Y así se evitaría dar cuenta del núcleo que animaba a la “paradoja política:” la coexistencia en el Estado de la *forma* o estructuración razonable [*le politique*] y el *poder* de coacción que en Weber adopta la *fuerza* entendida como el monopolio de la *violencia* legítima [*la politique*]. En este sentido, Guibal piensa que en la lectura propuesta por Ricoeur, Weil no alcanzaría a dar cuenta de que el *poder* tiene que entrar necesariamente en una relación dialéctica —por “asimétrica” o “imperfecta” que sea conforme la tesis defendida más arriba— con la *forma* racional y razonable del Estado weiliano.³²² Esta supuesta debilidad del pensamiento político de Eric Weil también es destacada por Dauenhauer cuando sostiene que de acuerdo con Ricoeur “Weil menosprecia la cuestión del poder y su vínculo con la violencia. Cualquiera sea la forma constitucional del Estado, el poder pertenece a su esencia”.³²³ Es en contra de esta interpretación supuestamente excluyente o unilateral de la obra de Weil que estaría proponiendo Ricoeur, que Guibal reacciona para sostener que “Weil no desconoce en absoluto la paradoja inherente al poder político, esa mezcla ambigua de poder y razón, de dominación particular y de orientación universal”.³²⁴ Y sin embargo, por otra parte, aún cuando la lectura que proponen Guibal, Dauenhauer e incluso Dosse — quien también da cuenta de este reproche de Ricoeur a Weil —³²⁵ es correcta en tanto que nuestro pensador efectivamente sostiene que “[l]as filosofías racionalistas [...] como las de Hannah Arendt y Eric Weil, ponen el acento más decisivamente sobre la *forma* que sobre la fuerza”,³²⁶ y en “La ‘philosophe politique’ d'Eric Weil” advierte que “es sorprendente que el autor desarrolle una teoría de la ‘forma’ del estado y no del ‘poder’”,³²⁷ no parece ser del todo acertada. Y si no se muestra del todo ajustada es porque Guibal, Dauenhauer y Dosse omiten decir que casi treinta años más tarde Ricoeur termina matizando esta recensión de 1957. En efecto, precisamente en “Éthique et politique” señala que por afirmar conjuntamente, como afirma Weil, que “[l]a violencia ha sido y es aún la

³²¹ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe politique”, p. 268. [El resaltado es mío: S.G.]

³²² Ver Guibal, Francis, *Historia, razón, libertad...*, p. 106.

³²³ Dauenhauer, Bernard, *Paul Ricoeur...*, p. 76.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ Ver Dosse, François, *ob. cit.*, p. 241.

³²⁶ Ricoeur, Paul, “Éthique et politique”, p. 399.

³²⁷ Ricoeur, Paul, “La *philosophe politique* d'Eric Weil”, p. 104.

causa motriz de la historia”³²⁸ y que “el progreso hacia la no violencia define para la política el sentido de la historia”,³²⁹ su *Philosophie politique* no podría expresar mejor “la ambivalencia de la evaluación del Estado que toma en cuenta por igual su carácter de *forma* y su carácter de *fuerza*”.³³⁰ Es decir, no podría expresar mejor la “paradoja política” que se trató en el Capítulo previo y cuya elusión en beneficio de un supuesto “formalismo político” le había efectivamente atribuido a Weil en “La ‘philosophe politique’ d'Eric Weil”. Recordemos la “paradoxe politique” una vez más: “la conjunción entre una racionalidad específica y un mal específico en el corazón de lo político”.³³¹

Sin imponer una correspondencia demasiado mecánica, se puede concluir por un lado, que la racionalidad específica de que habla la “paradoja política” es la *forma* razonable en que el Estado *organiza* las tradiciones y las convicciones compartidas por una comunidad histórica según Weil. Momento *organizativo* de la comunidad histórica que en la conferencia titulada “La política como vocación” de Weber —citada hacia el final de “Éthique et politique”— operaría como marca distintiva de la *ética de la convicción* [*Gesinnungsethik*] porque para quien actúa de acuerdo con la ética de la convicción —de acuerdo con Weber— resulta intolerable la irracionalidad ética del mundo. Se trata de un racionalismo cósmico-ético³³² que excluiría, al menos en principio, la irracionalidad del *mal* ligada inexorablemente, según Ricoeur, al ejercicio del poder. Por otro lado, que este *mal* específico del poder, que completa la fórmula de la “paradoja política”, es la *fuerza* utilizada por parte de aquellos en que recae la toma de *decisiones* en nombre de la comunidad histórica. Instancia *decisoria* señalada —aunque acaso no cabalmente desarrollada— por Weil y que en Weber apuntaría a la *responsabilidad* ético-política [*Verantwortungsethik*] definida por lo realizable y por un uso moderado de la violencia legítima “[...] que ordena tener presente las previsibles consecuencias de la propia actuación”.³³³ O sea que la fórmula weiliana —recordémosla nuevamente: “[e]l Estado es la organización de una comunidad histórica; organizada como Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones” —, tal y como deja entrever Ricoeur en el último apartado de “Éthique et politique”, estaría marcando, por un

³²⁸ Weil, Eric, *Philosophie...*, p. 231.

³²⁹ *Ibid.*, p. 233.

³³⁰ Ricoeur, Paul, “Éthique et politique”, p. 402.

³³¹ Ricoeur, Paul, “Réponse à Olivier Mongin”, p. 304.

³³² Ver Weber, Max, “La política como vocación”, pp. 81-179,

³³³ *Ibid.*, p. 165.

lado, el punto de intersección entre las dos modalidades de moralidad en las que, según Weber, la política escinde a la ética sin que por ello “la ética de la convicción signifique una falta de responsabilidad —como aclara Weber— o que la ética de la responsabilidad suponga una falta de convicción”.³³⁴ Y, por otro lado, permitiría divisar que esta intersección entre ética y política no implica una fusión porque, como también afirma Ricoeur en su recensión de la *Philosophie politique* de Weil: “la filosofía política es el movimiento mismo que parte de la moral, la engloba como punto de partida y la sobrepasa [...] en un punto de vista más vasto, a saber, el de la comunidad histórica que el Estado organiza, para que esta filosofía sea política”.³³⁵

4. Conclusión

De los diversos temas que se han tratado con el propósito de desplegar las tesis fundamentales de “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”, se retomarán sólo tres en esta conclusión porque ellos serán abordados en el Capítulo que sigue.

En primer lugar, la cuestión del atomismo *versus* el holismo políticos que se introdujo en ocasión de que Ricoeur se enfrentara a gigantes de la talla de Aristóteles, Rousseau, Kant y Hegel para terminar distinguiendo dos tipos de “liberalismo” y anclar sus preferencias en un liberalismo no ultra individualista.

En segundo término, que el “objeto” al cual se le aplica este “liberalismo” político, esto es, la “comunidad” weiliana, lejos de detentar el carácter “necesario” y “verdadero” del *Geist* hegeliano, exhibirá, desde el punto de vista ontológico, el carácter lábil de una “identidad narrativa” de orden comunitario cuya conformación Ricoeur tratará de anclar en la intersubjetividad nacida de la Quinta Meditación que Edmund Husserl presenta en *Meditaciones cartesianas*.³³⁶ Y que el correlato epistemológico de esta “identidad narrativa”, no podrá una ciencia infalible ni verdadera, sino más bien un saber del orden de lo “probable”,

³³⁴ Ibid.

³³⁵ Ricoeur, Paul, “La ‘philosophe politique’ d’Eric Weil”, en *Lectures I...*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 96.

³³⁶ Ver Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (trad. Mario Presas), Madrid, Tecnos, 1986, pp. 119-196.

es decir, de tipo “aproximativo”, siempre abierto a la discusión y a la crítica, semejante al que vimos sugerir a Aristóteles tanto para la ética como para la política.

Por último, que la aproximación a nivel epistemológico entre ética y política, aun cuando apunta a una suerte de intersección, no desemboca para Ricoeur en una confusión entre ambas. Mientras la “intencionalidad ética” consistirá en “*la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas*”,³³⁷ en el marco de una comunidad histórica dada, la política siempre necesariamente estará llamada a trazar, sobre esta dimensión básicamente horizontal, esa espina que representa “la relación vertical de autoridad”.³³⁸

³³⁷ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 202.

³³⁸ Ricoeur, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, p. 310.

Capítulo 3

Anfibología de la razón práctica y fragilidad del lenguaje político

1. “La raison pratique”: contexto biográfico

Resulta una tarea más estéril que difícil reponer el contexto histórico de “La raison pratique” (1979).³³⁹ Como el mismo Ricoeur comenta en su *Réflexion faite*, a partir de los años 70 sus incursiones en filosofía moral y política dejan de ser episódicas y coyunturales tal como lo habían sido en los años previos. Eso se explicaría, en primer término, por la primacía que adquiere en su obra el concepto de “acción”, que si bien se desarrolló parcialmente en los capítulos previos —en razón de que él mismo sugería complementar su primera incursión en el campo político, “Le paradoxe politique”, con “una reflexión más amplia sobre la acción [...] a partir de las reflexiones sobre la voluntad [...]”—³⁴⁰, será recién a partir de 1972, después de un curso en Lovaina sobre la semántica de la acción, cuando se decide a abordar el campo práctico en toda su extensión.³⁴¹ La primacía que pasa a adquirir entonces el concepto de “acción” denotaría, a su entender, por un lado, su propio “apego cada vez más categórico por la filosofía moral y política”.³⁴² Esto debido a que como él mismo dice: “la acción [...] implica interacción e inserción en instituciones y relaciones de cooperación o de competencia”.³⁴³ Por el otro, será con su teoría del “relato” de los años 80, en particular a partir de su obra *Temps et récit* —que ya vimos desembocar en el concepto de “identidad narrativa” en el Capítulo precedente—, donde la acción encon-

³³⁹ Es interesante destacar que en el trabajo de Michaël Foessel titulado “L’imaginaire dans l’action et dans l’institution”, presentado en las Jornadas sobre *La philosophie politique de Ricoeur et le libéralisme*, organizadas por Fonds Ricoeur el 21/01/2008, el autor toma como hilo conductor de su presentación “La raison pratique” de Paul Ricoeur. El texto está disponible on line en la página de Fonds Ricoeur: <http://www.fondsriceur.fr/photo/Ricoeur%20action%281%29.pdf> [Consulta hecha: 21/01/2013]

³⁴⁰ Ricoeur, Paul, “Réponse...”, p. 303.

³⁴¹ Ver Ricoeur, Paul, *Réflexion faite* ..., p. 54.

³⁴² *Ibid.* p. 54.

³⁴³ *Ibid.*, p. 52.

trará su continuación más apropiada “en la medida en que este [el relato] es, según Aristóteles, una *mimesis* de la acción”.³⁴⁴ El lugar ocupado por el discurso *de* la acción y no sólo *sobre* la acción, una acción que continúa *en* y *por* el discurso es lo que hace concluir categóricamente a Dosse que “[t]odo su esfuerzo encuentra coherencia última en la construcción de una ontología del actuar”.³⁴⁵

En segundo término, a partir de los años 70, también resulta relevante su enseñanza en las universidades de Toronto y Montreal (Canadá) y de Nueva York, Carolina del Norte, Yale y sobre todo Chicago (Estados Unidos), para intentar reponer el contexto más que propiamente histórico, biográfico, si se quiere, de “La raison pratique”. Es gracias a los cursos dictados en el medio principalmente anglosajón que Ricoeur entra en contacto con “la semántica y la pragmática de las oraciones sobre la acción”,³⁴⁶ camino que habían abierto las investigaciones de John Austin sobre los *speech acts* (actos de habla)³⁴⁷ y continuarían las de John Searle,³⁴⁸ dentro del campo de la filosofía analítica. Esta aproximación al análisis filosófico de la acción que parte del lenguaje ordinario es lo que le habría permitido jerarquizar en “La raison pratique” los tres niveles del discurso sobre la acción: a) el horizonte analítico y b) el hermenéutico, por un lado —conforme se desarrollaron oportunamente en el Capítulo 1—, y por el otro, c) articularlos con el nivel de una teoría moral deontológica, teleológica y prudencial surgida de su encuentro con gigantes de la talla de Kant, Hegel y Aristóteles, respectivamente. Una filosofía moral que ya vimos operaba, a su entender, como punto de partida para una filosofía política englobante hasta desembocar en la disyuntiva “atomismo *versus* holismo” en el campo de la reflexión política.

2. “La raison pratique”: críticas a la “razón práctica” kantiana

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Dosse, François, *ob. cit.*, p. 22. En apoyo a esta interpretación de Dosse, Ricoeur sostendrá que “[e]n sentidos diferentes aunque emparentados, hablar, hacer, relatar [...], pueden ser considerados como modos distintos de un actuar fundamental”, Ricoeur, Paul, “De la métaphysique à la morale”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nº 4, 1993, pp. 455-477, p. 465.

³⁴⁶ Dosse, François, *ob. cit.*, p. 53.

³⁴⁷ Ver Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (trads. Genaro Carrió y Eduardo Rabossi) Barcelona, Paidós, 1982.

³⁴⁸ Ver Searle, John R., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje* (trad. Luis M. Valdés Villanueva), Madrid, Cátedra, 1980.

En el Capítulo 1 vimos que en “La raison pratique” Ricoeur partía de un enfoque lingüístico de la acción, en su doble dimensión semántica y sintáctica, al que inscribía en, y complementaba con, la sociología comprensiva de Max Weber. Se anticipó, asimismo, el correlato hermenéutico de este doble enfoque encargado fundamentalmente de elucidar el *sentido* [*le sens*] de la acción de acuerdo a los criterios de textualidad de lo que Ricoeur llama “l’action sensée”. Se dijo allí que estos estudios propedéuticos lo conducían al umbral de su propia investigación: la ardua tarea de compatibilizar la noción kantiana y hegeliana de “libertad”. En el Capítulo 2, al momento de abordar “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”, vimos que le atribuía a Kant el momento “solipsista” de la libertad, mientras que Rousseau y Hegel representaban, con las importantes diferencias del caso, la “efectuación” institucional de esa libertad kantiana “demasiado trascendental para ser empírica, demasiado abstracta para ser vivida, demasiado intemporal para ser histórica”.³⁴⁹

Además de la crítica a este carácter apriorístico que adoptaría la libertad en Kant, en “La raison pratique” suma tres críticas más por las cuales, si bien ineludible, la noción kantiana de libertad debería ser superada. Ahora bien, dado que la razón práctica kantiana surge como la determinación mutua de la idea de libertad y de la idea de ley, junto con su noción de “libertad”, también sería superable el concepto kantiano de “razón práctica”. Kant ilustraría esta suerte de síntesis entre la idea libertad y de ley de la que da cuenta Ricoeur en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* al sostener que “voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son la misma cosa”.³⁵⁰

De esta misma cita se puede empezar a extraer la primera crítica que añade Ricoeur: la *moralización* unívoca que recibe en Kant el concepto de razón práctica en el sentido de que actuar libremente equivaldría a actuar moralmente y que actuar moralmente exigiría actuar *por* deber. Y mi “*deber* [en tanto ser racional] *es la necesidad de una acción por respeto a la ley* [...], incluso con perjuicio de todas mis inclinaciones”.³⁵¹ Frente a esta suerte de ecuación entre “razón práctica” y “moralidad” —según la cual, ya lo sabemos, una acción sería moral no sólo si no es contraria al deber, sino si sucede *por deber*, es decir,

³⁴⁹ Ricoeur, Paul, “Le philosophe...”, p. 50.

³⁵⁰ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. Manuel García Morente), Madrid, Espasa Calpe, 1994, pp. 129-130.

³⁵¹ *Ibid.*, pp. 62-63.

no sólo *conforme al deber* lo cual sería compatible con una intención egoísta—, Ricoeur revaloriza la amplitud de la *ética* de Aristóteles. Es decir, el punto de vista donde la *areté* [αρετή] (traducida comúnmente por “virtud” y mejor por “excelencia”) puesta en relación —como aclarará más tarde en “À la gloire de la phronèsis (*Éthique a Nicomaque*, Livre VI)” — con el *orthos logos* [ορθως λόγος], es decir, con “la regla recta [...], haría de la disposición [...], y en consecuencia del deseo mismo, algo razonado, razonable”.³⁵²

Esta primera crítica se relaciona con la segunda que le parece aún más lamentable: “[l]a idea de que la razón sea por sí misma práctica, es decir que ordene en tanto razón sin consideración del deseo”.³⁵³ Por un lado, porque a diferencia de Kant, Aristóteles no neutraliza el *deseo* en tanto principio de la acción como comienzo con la elección [*proairesis*] es que en el Capítulo 1 vimos a Ricoeur sostener junto a la *intención* de la acción (¿qué hace?), el *motivo* (¿por qué lo hace?), donde el *por qué* —encargado de desarrollar y explicar el *qué* de la intención— podía ser tanto una “razón de” propiamente dicha, o bien algo “irracional” como precisamente la vehemencia ontológica de un *deseo*. Y resulta a todas luces claro que Aristóteles no cancela el deseo desde que en la *Ética nicomáquea* afirma, entre otros muchos pasajes donde aparece el deseo, que “[t]res cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación, el intelecto y el deseo”.³⁵⁴ Por otro lado, esta crítica a la moralización completa de la razón práctica por parte de Kant, que conlleva la neutralización del deseo en aras de enarbolar la hegemonía de deber, terminará conformando, en *Soi-même comme un autre* la perspectiva *deontológica* de la *moralidad* kantiana, que Ricoeur intentará articular con el punto de vista *teleológico* de la *ética* orientada, como dirá después de *Soi-même*, en “De la morale à l’éthique et aux étiques”, por “el deseo ‘griego’ de vivir bien”,³⁵⁵ que no puede ser sino el *telos* aristotélico. Señala en este sentido en *Soi-même*:

³⁵² Ricoeur, Paul, “À la gloire de la phronèsis (*Éthique a Nicomaque*, Livre VI)”, en Jean-Yves Chateau (comp.), *La Vérité Pratique. Aristote Éthique à Nicomaque Livre VI*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, pp. 13-22, p. 14. Ver Aristóteles, *Ética nicomáquea*, pp. 167-170.

³⁵³ Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, p. 249.

³⁵⁴ Aristóteles, ob. cit., 1139 a 20, p. 269.

³⁵⁵ Ricoeur, Paul, “De la morale à l’éthique et aux étiques”, *Le juste II*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 55-68, p. 62. Allí Ricoeur reformula su “pequeña ética” de *Soi-même...*, en lo que explícitamente presenta como más que una clarificación y menos que una retractación.

[...] por convención reservaré el término ética para la *intencionalidad* [visée] de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción [...] Reconocemos fácilmente en la distinción entre objetivo y norma la oposición entre dos herencias: una herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza por una perspectiva *teleológica*, y otra kantiana, en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista *deontológico*.³⁵⁶

La tercera crítica, que dice domina a la anteriores, consistiría en la intención kantiana de “interpretar la *Crítica de la razón práctica* sobre el modelo de la *Crítica de la razón pura*, es decir, como una separación metódica de lo *a priori* y de lo *a posteriori* [...] [que soslaya] las transiciones y las mediaciones”.³⁵⁷ Esta sobreestimación kantiana de lo *a priori* estaría dada por “elevar al rango de principio supremo la regla de universalización”.³⁵⁸ En ese sentido, Kant sostiene que:

Puesto que he sustraído la voluntad a todos los impulsos que podrían apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la legalidad universal de las acciones en general (que debe ser el único principio de la voluntad); es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal*. Aquí, la mera legalidad en general (sin poner como fundamento ninguna ley adecuada a acciones particulares) es la que sirve de principio a la voluntad, y así tiene que ser si el deber no debe reducirse a una vana ilusión y un concepto quimérico [...]³⁵⁹

De este apriorismo en materia de razón práctica es que surgiría la formulación kantiana del conocido imperativo categórico, a saber: “*obra siempre según una máxima que*

³⁵⁶ Ricoeur, Paul, ob. cit., p. 200.

³⁵⁷ Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, p. 249.

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica...*, pp. 65-66.

puedas querer al mismo tiempo que su universalidad sea ley”.³⁶⁰ En suma, para Kant, con independencia del contenido de la máxima, lo que llevaría a una voluntad a ser buena sería que “su máxima no pueda contradecirse nunca al ser transformada en ley universal [...], no puede estar nunca en contradicción consigo misma, y este imperativo es categórico.”³⁶¹

Ricoeur considera que con su apriorismo moral:

Kant nos pone en el camino de la idea más peligrosa de todas [...] a saber, que el orden práctico es objeto de un saber y tiene una científicidad, comparables al saber y a la científicidad requeridos por el orden teórico [...] [En el camino] de la idea mortal —mortal a veces en el sentido físico del término— de que hay una ciencia de la praxis.³⁶²

En este contexto no es para arremeter contra el *Geist* hegeliano —como vimos que hacía en el Capítulo 2 y sobre lo que se volverá en este Capítulo—, sino frente a esta supuesta científicidad de la razón práctica, de cara a este apriorismo moral kantiano, que vuelve a re-proponer una vez más a Aristóteles. Porque para el Estagirita, ya lo sabemos, la ética y la política por tratar de acciones jamás pueden constituir una ciencia exacta ya que “[l]as cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones [...] [que] tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”.³⁶³ Y como continuará diciendo en “Langage politique et rhétorique” (1990), “[e]sta retórica es la que Aristóteles decía que era el ‘antitrophe de la dialéctica’, es decir, a su modo de ver, la apelación a argumentos solamente probables”.³⁶⁴ En suma, en su carácter de antistrofa, la retórica consistiría en ejecutar lo que la dialéctica imagina, situando precisamente “[l]o probable [...] entre la demostración y el sofisma”.³⁶⁵

Situado entre la prueba rigurosa y la manipulación engañosa, entre la seguridad de la demostración y el uso extraviado de argumentos hábiles, yace este uso frágil del lenguaje

³⁶⁰ Ibid., p. 115.

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, p. 50.

³⁶³ Aristóteles, *Ética*..., 1094 b, 25 ss., p. 131.

³⁶⁴ Ricoeur, Paul, “Langage politique et rhétorique”, en *Lectures I*, pp. 161-175, p. 161.

³⁶⁵ Ibid.

que sería precisamente la retórica y que, a diferencia de la científicidad teórica, definiría para Ricoeur al discurso político como “una clase de acción”.³⁶⁶ Una fragilidad tal que lejos de condenar al lenguaje político, nos obligaría “en relación al *poder* —como aclara en “Éthique et politique— [...] [a] la participación en las decisiones [...] asegurada por un número creciente de ciudadanos”.³⁶⁷ Por un lado, de acuerdo a la lectura propuesta por Michel, no es sino esta “fragilidad lo político [la que] conduce a Ricoeur a preferir la reforma a la revolución. Toda experiencia de cambio político y social debe poder legitimarse a partir de fundamentos previos”.³⁶⁸ Junto al fracaso económico del comunismo y una mayor lucidez sobre las dificultades insalvables para proceder a una reforma liberal de los regímenes comunistas a nivel político —de los que se dio cuenta en el Capítulo previo—, esta política reformista ligada a la creciente participación ciudadana en el espacio público para resguardarlo y protegerlo de su vulnerabilidad consustancial acercaría a Ricoeur al *movimiento socialdemócrata*.³⁶⁹ Contra todo “socialismo científico” que pretendería hacer del discurso político una *ciencia*, Ricoeur reivindica en estos años sobre todo tres de las técnicas institucionales que avanzó en “Le paradoxe politique” para limitar el abuso del poder político y sentar las bases de una teoría del Estado democrático de derecho, a saber: a) la formación de una opinión pública libre en su expresión; b) el pluralismo de partidos políticos donde los *conflictos*, lejos de eliminarse, puedan expresarse y negociarse; y c) los sindicatos como órganos de un debate organizado.³⁷⁰ Por otro lado, tal como aclara en “Langage politique et rhétorique”, este funcionamiento retórico atravesaría y se expresaría de menor a mayor grado de radicalidad en tres niveles, a saber: a) en el de la deliberación política o de la discusión cotidiana; b) en el del debate sobre los fines “buen” Gobierno; y c) en el del horizonte de valores en cuyo seno el proyecto mismo de un “buen” Gobierno afecta a la representación de lo que, como ciudadanos, consideramos como la “vida buena”. Los mismos tres planos que en *Soi-même comme un autre* liga a la emergencia de los *conflictos* propios de las esferas de la *praxis* que “concernen tanto a la relación vertical entre gobernantes y gobernados [*la politique*] como a la relación horizontal entre grupos rivales en la

³⁶⁶ Ibid., p. 165. Para sostener esta tesis Ricoeur se apoya en la dimensión pragmática del lenguaje postulada por John Austin en su ya citado libro *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*.

³⁶⁷ Ricoeur, Paul, “Éthique et politique”, p. 404.

³⁶⁸ Michel, Johann, ob. cit.

³⁶⁹ V. ibíd.

³⁷⁰ Ver Ricoeur, Paul, “Éthique et politique”, p. 404.

distribución del poder político [*le politique*]³⁷¹. Retengamos por ahora estos tres niveles del funcionamiento retórico del discurso político para volver sobre ellos después de incursionar en la primera cuestión que quedó pendiente en el Capítulo 2: la del atomismo *versus* el holismo políticos.

3. “La raison pratique”: atomismo *versus* holismo políticos

Antes de ingresar en núcleo de la disyuntiva entre atomismo y holismo en el seno de la filosofía política es conveniente recordar lo que se anticipó en la Capítulo 1: que la relación recíproca entre el polo de lo singular y de lo colectivo atraviesa distintos problemas a lo largo de la vasta obra de Ricoeur. Sin pretender agotarlos, sino presentarlos de manera meramente ejemplificativa, se ilustrará esta problemática tal como se presenta en: 1) el terreno de la filosofía de la historia; 2) el fenómeno conexo al de la historia: el de la memoria, y 3) la teoría de la acción que ocupa una posición intermedia entre la historia y la hermenéutica textual, dominio en el que sabemos que Ricoeur se ha ganado el más merecido reconocimiento.

- 1) La filosofía de la historia: desde el acontecimiento *versus* la estructura hasta el vínculo de “pertenencia participativa”.

En el terreno de la filosofía de la historia nuestro autor comienza con la “aporía” que presenta en “Histoire de la philosophie et historicité” (1961) entre la historia acontecimental o de la singularidad y la historia estructural o del sistema. Tal como ya lo hemos visto sostener con Aristóteles que la ética y la política por tratar de acciones jamás pueden constituir una ciencia exacta, también aquí sostiene que la historia por ser “el reino de lo inexacto”³⁷² no puede apelar más que a un método inexacto. Razón por la cual ya había renunciado en “L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai” (1953) a toda empresa acontecimental y estructural propias de las filosofías de la historia a favor de una “*historia de la filosofía*

³⁷¹ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 300.

³⁷² Ricoeur, Paul, “Histoire de la philosophie et historicité”, en R. Aron (org.), *L’histoire et ses interprétations*. Entretiens autor d’ Arnold Toynbee, Mouton, París-La Haye, 1961, pp. 214-227, p. 226.

sin filosofía de la historia".³⁷³ Recién años más tarde, con la noción de "relato" —cuya matriz, a partir de *Temps et récit*, terminará siendo el *mythos* aristotélico— tratará de zanjar esta antinomia tal como se había limitado tan sólo a anticipar en "Objectivité et subjectivité en histoire" (1952) al advertir que:

Todo "relato" participa de los dos aspectos del sentido: como unidad de composición, apuesta por el orden total en que se unifican los acontecimientos; como narración dramatizada, va corriendo de nudo en nudo, de rugosidad en rugosidad.³⁷⁴

Ahora bien, al final de *Temps et récit I*, después de abordar los procedimientos explicativos y comprensivos del *mythos* en materia de conocimiento histórico, se interna en lo que da en llamar "las entidades de primer orden de la historiografía",³⁷⁵ que serían el correlato subjetivo del "relato" definido básicamente por la reciprocidad aristotélica *mythos-mimesis* de la acción. Estas entidades serían "anónimas" en el sentido que son definidas como "las fuerzas sociales que actúan en el segundo plano de las acciones individuales"³⁷⁶ y Ricoeur las da en llamar "*entidades de pertenencia participativa*",³⁷⁷ aludiendo al vínculo entre los individuos y las sociedades particulares que "califica a los portadores de la acción como *miembros de...*"³⁷⁸ De aquí concluye, por un lado, que el vínculo de pertenencia que une a los individuos que conforman la entidad participativa es "real" en el sentido que tienen prioridad y anterioridad *ontológica* sobre la conciencia de los miembros portadores de la acción. Y por otro lado, desde el punto de vista *epistemológico*, observa que estas entidades de primer orden o de pertenencia participativa serían:

[...] un presupuesto cuyo valor parece desconocer esa forma de 'individualismo epistemológico', para la cual todo cambio social puede, en principio, resolverse en acciones elementales, asignables a individuos que son sus autores y que so-

³⁷³ Ricoeur, Paul, "L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai" en *Histoire et vérité*, pp. 45-65, p. 47.

³⁷⁴ Ricoeur, Paul, "Objectivité et subjectivité en histoire" en *Histoire et vérité*, pp. 23-44, p. 42.

³⁷⁵ Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit I*, pp. 269-287.

³⁷⁶ *Ibid.*, 269-270.

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 255ss.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 276.

portan la responsabilidad última de las mismas. El error del individualismo metodológico es exigir por principio una operación reductora que nunca puede llevarse a término efectivamente.³⁷⁹

Para concluir, Ricoeur piensa que “el *vínculo* de pertenencia participativa confiere igual fuerza al grupo y al individuo. Presenta al individuo instalado en lo que Hannah Arendt gustaba llamar la ‘esfera pública de aparición’”.³⁸⁰ Es decir, ni el fenómeno social de carácter supraindividual podría emanar del individuo aislado —a diferencia de lo que pretendería el individualismo—, ni las entidades de primer orden podrían existir ni explicarse sin hacer referencia a la acción individual y a la interacción entre individuos —a diferencia de lo que podría pretender una postura holística. En suma, con esta suerte de reciprocidad entre la instancia individual y la colectiva Ricoeur pretende situarse a igual distancia de las posturas individualistas y las estructurales y/u holísticas tanto en el nivel ontológico como en el epistemológico del conocimiento histórico. Lo cierto es que para apoyar su tesis historiográfica, por una parte, Ricoeur termina convocando sugestivamente a una pensadora fundamentalmente política como Arendt para quien el “poder [...], [que] es el vivir unido del pueblo [...], es la condición de todas las formas de organización política”.³⁸¹ Por otra parte, que el supuesto término medio entre lo individual y lo supraindividual en el que Ricoeur sitúa su tesis termina resultando muy semejante a la posición declaradamente holística defendida por Maurice Halbwachs en el campo de la memoria, según se tratará a continuación. En efecto, en un intento por replicar la teoría bergsoniana de la memoria³⁸² orientándose por el funcionalismo estructuralista Durkheim,³⁸³ Halbwachs también llega a

³⁷⁹ Ibid., p. 270.

³⁸⁰ Ibid., p. 278.

³⁸¹ Arendt, Hannah, *La condición humana* (trad. Ramón Gil Novales), Barcelona, Paidós, 1993, pp. 224-225.

³⁸² Para decirlo con Bergson: “Resumiendo, la memoria [...] en tanto recubre con un manto de recuerdos un fondo de percepción inmediata y en tanto contrae a su vez una multiplicidad de momentos, constituye el principal aporte de la conciencia individual a la percepción, el costado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas[...]”, Bergson, Henri, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (trad. Pablo Ires), Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 52.

³⁸³ El fuerte holismo de Durkheim queda de manifiesto en su exitoso intento por terminar de separar la psicología, considerada como una ciencia de la mente, de la sociología, cuyo objeto serían los “hechos sociales”. Dice Durkheim: “[l]os hechos sociales se diferencian de los hechos psíquicos no sólo en calidad: *tienen otro sustrato*, no evolucionan en el mismo medio, no dependen de las mismas condiciones. Esto no significa que no sean, también ellos, psíquicos de alguna manera, puesto que todos consisten en modos de pensar o actuar. Pero los estados de conciencia colectiva son de una naturaleza diferente de los estados de la conciencia individual, son representaciones de otro tipo. Y la mentalidad de los grupos no es la de los individuos; tiene sus

sostener, de manera bastante concurrente con Ricoeur, que “si la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos las que la recuerdan como *miembros del grupo*”.³⁸⁴

2) El fenómeno de la memoria: memoria individual *versus* memoria colectiva

Si adelantándonos algunos años pasamos de la intencionalidad histórica, en el doble nivel de los procedimientos y de las entidades conforme se acaba de ver, al fenómeno de la memoria vuelve a darse una nueva polaridad entre la memoria individual y la memoria colectiva. Como advierte en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (1999), la oposición se daría entre “la fenomenología de la memoria, que depende de la fenomenología de la conciencia subjetiva, y una sociología de la memoria que hace hincapié en el hecho de que ésta, de entrada, se encuentra proyectada en la vida pública”.³⁸⁵ Por una parte, los rasgos que apuntalarían la primacía de la memoria individual serían tres: a) el carácter radicalmente singular de la memoria; b) que desde Agustín³⁸⁶ hasta Husserl³⁸⁷ residiría en la memoria el vínculo de la conciencia con el pasado propio; y c) la vinculación de la memoria con nuestra orientación del pasado al futuro. Por otra parte, quien hace una suerte de apología de la memoria colectiva es precisamente Halbwachs al afirmar conjuntamente las siguientes tesis:

propias leyes”. Durkheim, Emile, *Las reglas del método sociológico* (trad. Ernestina de Chaupourcín), México, FCE, 2001, p. 22.

³⁸⁴ Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva* (trad. Inés Sancho-Arroyo), Zaragoza, Prensas Universitarias Zaragoza, 2004, p. 50. El subrayado es mí: S.G.

³⁸⁵ Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (trad. Gabriel Aranzueque), Madrid, Arrecife, 1999, p. 18.

³⁸⁶ Es conocido el pasaje en el que Agustín declara: “éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)”, San Agustín, *Confesiones* (trad. Agustín Uña Juárez), Lumen, Buenos Aires, 1996, Libro XI, p. 207. De aquí que Agustín vea a la memoria como el presente del pasado.

³⁸⁷ En el Husserl de la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* no parece haber ningún intervalo entre la conciencia y el tiempo. Esta perfecta inmanencia del tiempo se obtendría por la desconexión, la “reducción”, del tiempo “objetivo” que el sentido común considera exterior a la conciencia. El resultado de la desconexión o de la “reducción” sería que la conciencia íntima se cerraría sobre sí misma. Ver Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (trad. Otto E. Langfelder), Nova, Buenos Aires, 1959.

[...] que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista se transforma de acuerdo con el lugar que ocupo, y que este mismo lugar cambia de acuerdo según las relaciones que mantengo con otros entornos [...] La sucesión de recuerdos, incluso los más personales, se explica siempre por los cambios que se producen en nuestras relaciones con los distintos medios colectivos, es decir, en definitiva, por las transformaciones de estos medios, considerado cada uno aparte y en su conjunto.³⁸⁸

La posición unilateral y explícitamente holística de Halbwachs respecto de la memoria, junto a los propios estudios que Ricoeur dedicara a la mediación institucional, en particular, lingüística y narrativa en la práctica psicoanalítica,³⁸⁹ lo conducen a “cuestionarse la ecuación que existe entre la conciencia, en el sentido fuerte de ‘conciencia individual’, y la memoria”.³⁹⁰ Y como producto de este cuestionamiento se pronuncia a favor de “la idea de una constitución simultánea, mutua y convergente de ambas memorias”,³⁹¹ pretendiendo trascender así la oposición entre la memoria individual y la memoria colectiva, en suma, intentando encontrar una cohesión dialéctica para derribar el muro entre sendas modalidades de memoria.

3) La teoría de la acción: desde la acción individual, al discurso como interacción y la obra discursiva

También en el terreno de la acción, la obra de Ricoeur muestra un tránsito entre el polo inferior, que sería la dimensión básicamente individual de la acción, y un polo superior, que apuntaría a una dimensión supraindividual. Un trayecto cuyo intervalo de sentido estaría dado por la dimensión “dialógica” de la acción, que también sirve para ejemplificar el progreso de Ricoeur desde una fenomenología en dirección a una hermenéutica de la acción.

³⁸⁸ Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, pp. 50-51.

³⁸⁹ Ver Ricoeur, Paul, *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris, du Seuil, 1965, en particular “Chapitre premier: Du langage, du symbole et de l'interprétation”, pp. 13 y ss.

³⁹⁰ Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado...*, p. 20.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 19.

En el Capítulo 1 vimos que el enfoque fenomenológico que propone en su *Philosophie de la volonté* se centraba precisamente en la *voluntad* cuyo correlato noemático era la dimensión *individual* de la *acción*.³⁹² En su *Réflexion faite* esclarece su posición fenomenológica temprana al aclarar que:

[...] la voluntad puede ser solitaria (de hecho, el problema del antagonismo con otras voluntades no está en absoluto considerado en *le Volontaire et l'involuntaire*), no la acción, que implica interacción e inserción en instituciones y relaciones de cooperación o de competencia. En ese sentido —afirma—, acción dice más que voluntad.³⁹³

En su artículo “Devenir capable, être reconnu”,³⁹⁴ retoma una definición de “discurso” que, apoyándose en Roman Jakobson,³⁹⁵ había avanzado en los años ‘60, a saber: “En el discurso alguien dice algo a alguien de acuerdo con reglas comunes. Decir algo remite al sentido; acerca de algo remite a la referencia extralingüística; a alguien remite a la dirección, base de la conversación”.³⁹⁶ Además de la ya citada distinción fregeana entre “sentido” y “referencia”, esta fórmula abandona el carácter “solitario” que todavía revestía la voluntad en sus estudios fenomenológicos para conquistar un aspecto dialógico y, como tal, interactivo; interacción que está dada por la implicación de un locutor o destinador (“alguien”) y de un interlocutor o destinatario (“a alguien”).

Con esta definición interactiva de discurso logra situarse junto a Jakobson en una lingüística de la enunciación. El siguiente paso será ir más allá de este nivel propiamente lingüístico del discurso en dirección a su hermenéutica textual, ya avanzada en el Capítulo 1, donde aparecen las reglas de composición transfrástica del discurso que no se reducen a

³⁹² Ver Ricoeur, Paul, *Réflexion faite*..., p. 52.

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ Ricoeur, Paul, “Devenir capable, être reconnu”, en *Esprit* 7, juillet 2005b, pp. 125-129. Texto originariamente escrito por Ricoeur con motivo de recibir el Premio Kluge, otorgado por la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos en 2004.

³⁹⁵ Dice Jakobson: “El DESTINADOR manda un MENSAJE al DESTINATARIO. Para que sea operante, el mensaje requiere un CONTEXTO de referencia, que el destinatario pueda captar. Un CÓDIGO común al destinador y destinatario; y un CONTACTO, un canal físico y una conexión psicológica entre el destinador y el destinatario, que permite tanto al uno como al otro establecer y mantener una comunicación”, Jakobson, Roman, *Ensayos de lingüística general* (trads. Josep M. Pujol y Jem Cabanes), Barcelona, Seix Barral, 1988, p. 352.

³⁹⁶ Ricoeur, Paul, “Devenir capable...”, pp. 125-126.

la función meramente predicativa característica del nivel lingüístico. Y para dar este tercer paso se apoya en Emile Benveniste para quien, si bien la totalidad de rango más elevado que la frase no tiene un nivel propiamente lingüístico, entra en otro universo, el de la lengua como instrumento de comunicación, cuya expresión son las obras del discurso como los ensayos, las narraciones, etc.³⁹⁷ Para Ricoeur, las reglas productivas que gobiernan la composición del discurso como obra hacen de la obra discursiva una producción de orden circular en el que la totalidad informa a las partes y, recíprocamente, la totalidad llega a ser sí misma en función de las partes. Es decir, con el nivel transfrástico se ingresa en el universo propio de la hermenéutica ricoeuriana, en el discurso como obra, en una dimensión en la que la “obra del discurso es más que una secuencia lineal de oraciones. Es un proceso acumulativo, holístico”.³⁹⁸ Y también advierte que a diferencia de la función predicativa propia del nivel lingüístico, en el nivel hermenéutico tres rasgos son los que distinguen al discurso como obra discursiva en general: a) el *estilo individual*, o sea el modo individual de *estructuración* de la obra discursiva; b) la *composición*, que transforma el discurso en una totalidad finita, cerrada y reglada que constituye la obra como tal; y c) el *género*, que permite considerar como obras del discurso a toda comunicación verbal, épica, narrativa, ensayística, etc.³⁹⁹

A fin de concluir esta ejemplificación que sirve de propedéutica para abordar el fenómeno del individualismo y el holismo en el dominio de la filosofía política, tal como en el Capítulo previo vimos a Ricoeur partir de la relación institucional con el “*socius*” y por un proceso de abstracción llegar a la relación interpersonal con el “prójimo”, es sobre las huellas de Heidegger⁴⁰⁰ que terminará afirmando que en materia hermenéutica el sentido

³⁹⁷ V. Benveniste, Émile, “Los niveles del análisis lingüístico”, en *Problemas de lingüística general I* (trad. Juan Almela), México, Siglo XXI, 1985, p. 128 y ss.

³⁹⁸ Ricoeur, Paul, “Explanation and understanding” en *Interpretation Theory*, pp. 71-88, p. 76.

³⁹⁹ Ver “Speaking and Writing”, *ibíd.*, pp. 25-44, pp. 28 y ss.

⁴⁰⁰ Sabemos que para Heidegger el todo reapeccional o la totalidad de significatividad es una totalidad originaria y anterior a los entes intramundanos. A este respecto, Heidegger observa que “El *comprender* [...] mantiene en una previa apertura los respectos que han sido examinados anteriormente. Manteniéndose de un modo familiar en ellos se los presenta a sí mismo como aquello en lo que su remitirse se mueve. El comprender se deja remitir en y por esos respectos. El carácter reapeccional de estos respectos del remitir nosotros lo comprendemos como *signi-ficar* [*be-deuten*]. En la familiaridad con estos respectos, el Dasein “significa” para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su estar-en-el-mundo. El por-mor-de significa un para algo, éste un para-esto, éste un término del dejar ser en respectividad, y éste aquello que está en condición respectiva. Estos respectos están enlazados entre sí como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este signi-ficar en el que el Dasein se da previamente a entender a sí mismo su estar-en-el-mundo. Al todo reapeccional de este significar lo llamamos *significatividad* [*Bedeutsamkeit*]. Ella es la

holístico de la obra anticipa el de las frases que, a su vez, componen una estructura. Al hacer un análisis retrospectivo de su propia obra en ocasión de su réplica al trabajo de Mario Valdés titulado “Paul Ricoeur and Literary Theory”, es en este sentido que se orienta su siguiente afirmación categórica: “uno puede decir que la unidad del texto fue desde el comienzo la unidad concreta del discurso para un enfoque hermenéutico y que las unidades subordinadas fueron consideradas en sí mismas sólo como abstracciones a partir de él”.⁴⁰¹

4) La filosofía política: atomismo o ultra-individualismo *versus* holismo políticos

Para retomar el hilo de la “La raison pratique”, Ricoeur menciona la doble crítica que Hegel le dirige a Kant tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en los *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*.

Por un lado, da por conocidos los argumentos que Hegel introduce en su *Fenomenología del espíritu* contra la “concepción moral del mundo”.⁴⁰² Visión que colocaría al individuo en el centro de la escena a costa de terminar oponiendo la “moralidad” y la “realidad” de la voluntad del agente. Un agente que por quedar caracterizado como un “alma bella” — siguiendo la lectura propuesta por Terry Pinkard—⁴⁰³ es decir, como un agente de

estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el Dasein ya está siempre en tanto que Dasein”, Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera) Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005, §18, p. 94.

⁴⁰¹ Ricoeur, Paul, “Reply to Mario J. Valdés”, en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur The Library of Living Philosophers*, Vol XXII, Chicago, Open Court Publishing Company, 1994, pp. 281-285, p. 282.

⁴⁰² En cuanto a la “concepción moral del mundo”, en VI, III, C, a, de la *Fenomenología del espíritu* Hegel sostiene que: “[...] consiste en la relación entre el ser en y para sí moral y el ser en y para sí natural [...] La concepción moral del mundo contiene el desarrollo de los momentos que se dan en esta relación de premisas tan contradictorias. Se presupone, pues, primeramente la conciencia moral en general; el deber vale para ella como la esencia, para ella que es real y activa y que en su realidad y obrar cumple el deber. Pero, para esta conciencia moral se da, al mismo tiempo, la presupuesta libertad de la naturaleza, o ella experimenta que la naturaleza no se cuida de darle la conciencia de la unidad de su realidad con la suya propia y que, por tanto, la hace tal vez llegar a ser feliz o tal vez no. Por el contrario, la conciencia no moral encuentra tal vez casualmente su realización allí donde la conciencia moral sólo encuentra la ocasión para obrar, pero sin que ella le proporcione la dicha de la ejecución y el goce de la consumación. Más bien encuentra razones para lamentarse de este estado de no adecuación entre ella y la existencia y de la injusticia que la limita a tener su objeto solamente como puro deber, pero negándole el verle realizado y el verse realizada ella misma”. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (trad. Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1987, pp. 352-353.

⁴⁰³ De acuerdo con Pinkard: “Hegel caracteriza al ‘alma bella’ como un agente de tal pureza de motivos que jamás actúa por ‘mera’ ‘inclinación’, sino siempre y únicamente sobre la base de lo que es máximamente

tal pureza de motivos que actuaría sólo *por deber* resistiendo el influjo de las inclinaciones, quedaría replegado sobre sí mismo, resultando incapaz de *actuar* en virtud de que toda acción en el mundo real, degradado y fragmentado, denigraría inexorablemente la pureza del motivo moral.⁴⁰⁴ A este respecto Hegel enseña en su *Fenomenología* que:

La conciencia parte de que para ella la moralidad y la realidad no armonizan, pero no toma esto, en serio, pues es en la acción donde para ella está presente esta armonía. Pero para ella tampoco es tomada en serio esta acción, ya que se trata de algo singular, mientras que ella tiene un fin tan elevado, que es el bien supremo. Pero esto es, a su vez, solamente una deformación de la cosa, puesto que en ello desaparecerían toda acción y toda moralidad. O bien la conciencia no toma propiamente en serio la actuación moral, sino que lo más apetecible, lo absoluto, es que el supremo bien se lleve a cabo y que la acción moral resulte superflua.⁴⁰⁵

No es otra que a esta crítica hegeliana a la “concepción moral del mundo” kantiana la que hemos visto asumir explícitamente a Ricoeur al momento objetar la *moralización* unívoca que recibiría en Kant el concepto de razón práctica al límite de desembocar en una suerte de ecuación entre “razón práctica” y “moralidad”.

Por otro lado, en sus *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política* Hegel alega contra la moralidad kantiana que un agente que actuase sobre la base de “el bien” y por causa de “el deber” se encontraría comprometido con una concepción del juicio moral que vincula un principio “universal” con un caso “particular”, sin que haya ninguna regla que indique cómo han de entrar tales juicios en esa relación. Es decir, mientras las reglas generales serían apropiadas para lo “universal”, no serían reglas o principios para lo “particular”.⁴⁰⁶ Sostiene Hegel en el § 135 de los *Principios de la Filosofía del Derecho*:

esencial acerca de ella misma”, Pinkard, Terry, *Hegel. Una biografía* (trad. Carmen García-Trevijano Forte), Madrid, Acento, 2002, p. 287.

⁴⁰⁴ Ver *ibid.* pp. 285 y ss.

⁴⁰⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenología...*, p. 232.

⁴⁰⁶ Ver Pinkard, Terry, *ob. cit.*..., p. 605.

[...] si se parte de de la determinación del deber como *falta de contradicción o concordancia formal consigo mismo*, que no es otra cosa que el establecimiento de la *indeterminación abstracta*, no se puede pasar a la determinación de los deberes particulares. Tampoco hay en ese principio ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que se le presente al agente es o no un deber. Por el contrario, todo modo de proceder injusto o inmoral puede ser justificado de esta manera. La expresión kantiana más precisa que establece la capacidad de una acción para ser representada como máxima *universal*, lleva consigo la representación *más concreta de la situación*, pero no contiene otro principio que no sea la carencia de contradicción y la identidad formal ya citadas.⁴⁰⁷

Es decir, lo que sostendría Hegel aquí es que lo que el imperativo categórico kantiano gana en universalidad, lo estaría perdiendo en contenido, porque no habría criterio o regla alguna para decidir que un contenido particular determinado sea o no sea un deber. Como indica Dotti, estaríamos frente una suerte de dualismo entre una universalidad tautológica que se sostiene por ausencia de contradicción y la vacuidad de los contenidos particulares ya que Kant no brindaría ninguna regla o criterio para garantizar la racionalidad de los mismos. Para decirlo literalmente con Dotti:

La universalidad propia de la ley moral es entonces, por un lado, *muda* a los efectos del enseñamiento que debe proveer una regla ética. Su único título de validez es la no-contradicción formal. Pero, por otro, es digamos demasiado *locuaz*, pues, al carecer de un criterio de evaluación rigurosamente especulativo, da rango ético a contenidos sin deducirlos dialécticamente (y, por ende, es arbitrario o casual que sean determinaciones morales o inmorales).⁴⁰⁸

No sería sino la supremacía de esta regla vacua de universalización la que vimos criticar más arriba a Ricoeur cuando advertía la sobreestimación de lo *a priori*, de la forma pura que revisten las máximas kantianas de la acción, en detrimento de lo *a posteriori*, del contenido empírico. Y si nuestro autor apelaba a la *Ética nicomáquea* para oponer el privi-

⁴⁰⁷ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho...*, pp. 198-199.

⁴⁰⁸ Dotti, Jorge E., *Dialéctica y Derecho...*, pp. 46-47.

legio kantiano de lo *a priori* práctico el estatuto de lo verosímil, en el sentido de lo plausible y de lo probable propio de la razón práctica aristotélica, Pinkard enseña que también el Estagirita le habría proporcionado a Hegel un instrumento poderoso para fundamentar su crítica a Kant.

En efecto, la admiración de Hegel por la obra aristotélica lo habría hecho invocar a la ya avanzada virtud dianoética de la *phrónesis* (traducida por “prudencia” o “sabiduría práctica”)⁴⁰⁹ de la que se dio cuenta en el Capítulo 2. Dice Aristóteles:

La prudencia, [a diferencia de la sabiduría que es ciencia e intelecto], en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación [...] Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo *universal*, sino que debe conocer también lo *particular*. Por esa razón, también algunos sin saber, pero con *experiencia* en otras cosas, son más prácticos que otros que saben [...] La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber fundamentación.⁴¹⁰

Pinkard sugiere que el paralelismo que se intentó trazar en el Capítulo 2 entre, por un lado, la secuencia universal-particular-individual hegeliana —tal como se vio presentaba Hegel la “voluntad dialéctica” en sus *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política* y que respondía a su esquema general del *silogismo determinado* y del *silogismo del actuar* de su *Ciencia de la lógica*—, y por el otro, el esquema aristotélico de lo universal-particular-singular —propia del “silogismo práctico” tal como Aristóteles formaliza la *phrónesis* en su *Ética nicomáquea*—, es en rigor lo que “le facilitó aquí a Hegel una valiosa herramienta para profundizar en su crítica de Kant”.⁴¹¹ A diferencia de la encadenamiento de la *phrónesis* y también de la secuencia hegeliana, en el juicio moral kantiano no habría, por tanto, una instancia de transición o de mediación que operase al modo de la “premisa de lo posible” aristotélica o de la instancia “particular” hegeliana, que justifique moralmente el pasaje de la universalidad formal a la situación concreta de la ac-

⁴⁰⁹ Ver Pinkard, Terry, ob. cit., p. 605.

⁴¹⁰ Aristóteles, *Ética nicomáquea...*, 1141b 8-24, p. 277 [El resaltado es mío: S.G.]

⁴¹¹ Ver Pinkard, Terry, ob. cit., p. 605.

ción. Y en el siguiente pasaje de “La raison pratique”, Ricoeur no parece querer decir otra cosa:

Esta manera que tiene la voluntad de hacerse particular permaneciendo universal es lo que constituye, dice Hegel, su singularidad [...] Pensar la singularidad como individualidad dotada de sentido [...] [c]orresponde, para la época moderna, a lo que fueron para el pensamiento antiguo la idea compleja de *deseo deliberado* y la idea englobante de *phrónesis* que constituye la excelencia de la decisión [...] [E]n lugar de buscar en la idea vacía de ley en general la contrapartida de una voluntad que, de otro modo, sería arbitraria, Hegel busca en las estructuras sucesivas del orden familiar, luego económico, finalmente político, las mediaciones concretas que faltaban a la idea vacía de ley. Sí articula una nueva *Sittlichkeit*, ya no anterior a la moralidad abstracta, sino posterior a ella (entiéndase en el orden conceptual). Es esta *Sittlichkeit* de nivel institucional la que constituiría finalmente el verdadero concepto de razón práctica que persigue toda nuestra investigación.⁴¹²

Ricoeur piensa que con esta idea moderna y postkantiana de *Sittlichkeit*, Hegel estaría restituyendo lo que en su *Ética nicomáquea* Aristóteles dice sobre que “el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud”,⁴¹³ teniendo en cuenta que toda acción verdadera es para el Estagirita la que tiene lugar en el espacio público y que sólo por abstracción algunas virtudes pueden ser hoy consideradas, en virtud del individualismo moderno, como propias de la vida privada. Como advierte Ricoeur diez años después de la “La raison pratique”, en “La ética según Aristóteles” (1989):

El hombre griego o, por lo menos, el hombre al que se refiere Aristóteles, es integralmente un ciudadano. No existe para él nuestra oposición entre privado y público. Las virtudes son públicas [...] La línea de demarcación entre ética y política es extremadamente flexible. Somos nosotros, los modernos, quienes

⁴¹² Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, pp. 252-253.

⁴¹³ Aristóteles, *Ética nicomáquea...*, 1098 a, 17, p. 142.

hemos hecho de la moral un asunto privado y de la política un asunto público, regulado según criterios diferentes.⁴¹⁴

Esta visión arquitectónica en la cual el ejercicio de la virtud se da en el espacio público de la *polis*, en particular, en el *ágora*, hasta conformar el *éthos*, entendido como los hábitos, las costumbres y las tradiciones que se plasman en la legislación de una *polis* determinada, es lo que renacería gracias a la filosofía política hegeliana.

Ahora bien, por una parte, hay una ganancia en Hegel respecto a Aristóteles. En tanto pensador postkantiano, si bien en el orden del concepto Hegel parte como Aristóteles de las instituciones políticas sin las cuales el ser humano no realizaría sus capacidades, la *Sittlichkeit* hegeliana presupone un desarrollo social, cultural y moral, es decir, la *autonomía individual* del hombre que actúa, autonomía que adquiere el rango de valor público y que no podría haberse formulado cabalmente en la época pre-moderna.⁴¹⁵ De este doble fenómeno de presuposición entre instituciones políticas y autonomía individual es del que, según Ricoeur, estaría dando cuenta Hegel tanto en su período de Jena como en el curso posterior de su obra al introducir la categoría de *reconocimiento* [*Anerkennung*]. Es en este sentido que en *Parcours de la reconnaissance* (2004), última obra publicada en vida, Ricoeur se limita a sostener que dado que en la *Ética nicomáquea* Aristóteles tematiza la *phrónesis* en tanto virtud dianoética en un plano que podría considerarse reflexivo, “el *phrónimos*, citado desde el libro II, será la figura anticipada de este sí reflexivo implicado por el reconocimiento de la responsabilidad”.⁴¹⁶ Pero concluye que el concepto de *reconocimiento* alcanzaría su esplendor recién en la filosofía política de Hegel. Allí se apuntaría a una suerte de “reciprocidad” entre instituciones políticas y autonomía del individuo. En un sentido semejante, Pinkard advierte que “la ‘eticidad’ (*Sittlichkeit*) de un determinado pueblo debe ser interpretada enteramente en términos de los modelos de derechos y compromisos que esos *individuos* confieren y sustentan mediante actos de *reconocimiento mutuo*”.⁴¹⁷ De acuerdo *Parcours*, esta mutualidad presente en la teoría hegeliana del reconocimiento, que operaría como entretejido de la *Sittlichkeit*, situaría a la filosofía política a igual distan-

⁴¹⁴ Ricoeur, Paul, “La ética según Aristóteles”, en *Entrevista para la RAI* (trad. Ramón Alcoberro Pericay), 6 de abril de 1989. En <http://www.alcoberro.info/planes/ricoeur.htm> [Consulta hecha: el 24/04/2012].

⁴¹⁵ Ver Ricoeur, Paul, “Langage politique...”, p. 165.

⁴¹⁶ Ricoeur, Paul, *Parcours de la reconnaissance...*, p. 129.

⁴¹⁷ Pinkard, Terry, ob. cit., p. 233. [El resaltado es mío: S.G.]

cia del atomismo y del holismo políticos. Retengamos esta categoría hegeliana de reconocimiento porque ella pareciera ser esa “tercera solución” que frente a la crítica esgrimida por Dupré en ocasión de la exposición de “La raison pratique” respecto a la dificultad o a la imposibilidad de deducir un orden social a partir de relaciones puramente individuales — tal como veremos inmediatamente proponer a Ricoeur veinticinco años antes de *Parcours de la reconnaissance*—, él mismo admite con sinceridad intelectual: “[n]unca he sabido cuál podía ser la tercera posición entre decir: Hay un espíritu del pueblo (Hegel) - y declarar: Sólo hay sujetos en interacción (Husserl). No conozco la tercera solución”.⁴¹⁸

Por otra parte, el reverso de esta ganancia de Hegel frente Aristóteles por el relieve que cobraría a lo largo de su obra la categoría de reconocimiento sobre la cual el filósofo suabo habría erigido su noción de *Sittlichkeit*, categoría fundamental de su pensamiento ético y político maduro, no lo eximiría de haber incurrido en una pérdida que se expresaría tanto en el orden ontológico como en el epistemológico. Una pérdida tal que lo lleva a Ricoeur a resistirse a incurrir en “La raison pratique” en lo que él mismo llama la “tentación hegeliana”. Esta pérdida gira en torno a la hipóstasis que habría hecho Hegel del espíritu objetivo en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* al desvincularlo, en el plano ontológico y en el epistemológico, del espíritu subjetivo al cual todavía se encontraba unido en la *Fenomenología del espíritu*. Mientras en la *Fenomenología* la conciencia siempre necesitaría de su otro para poder devenir autoconciencia⁴¹⁹ y a la vez se presentaría como un estadio de transición entre el punto de vista de subjetivo y el objetivo —expuesto bajo el título “El espíritu verdadero. La eticidad” —,⁴²⁰ en el § 483 de la *Enciclopedia* Hegel sostiene que “[e]l espíritu objetivo es la idea absoluta”⁴²¹ y en otro texto añade que “el individuo no es verdadero más que en la medida en que participa con todas sus fuerzas en la vida sustancial e interioriza la Idea”.⁴²²

⁴¹⁸ Ricoeur, Paul, respuesta a la pregunta de Dupré, en Geraets, T. F. (ed), *Rationality To-day. La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1979, p. 247.

⁴¹⁹ Explica Pinkard: “Para ser reflexivamente consciente de uno mismo como poseedor de un punto de vista hay que ser capaz de contrastar el propio punto de vista con algún otro. Pero realizar tal contraste presupone que uno es ya consciente de otro agente que es también reflexivamente consciente [...]”, ob. cit., p. 257.

⁴²⁰ Dice Hegel: “[...] el espíritu es la realidad ética. Es el sí mismo de la conciencia real, a la que se enfrenta, o que más bien se enfrenta a sí misma como mundo real objetivo [...]”, *Fenomenología...*, p. 164.

⁴²¹ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (trad. Ramón Valls Plana), Madrid, Alianza, 1999, p. 522.

⁴²² Hegel, G. W. F. *La Raison dans l'histoire: introduction à la philosophie de l'histoire* (trad. Kostas Papiannou), Paris, Union générale d'éd, 1982, pp. 113-114.

Por un lado, Ricoeur rechaza lo que considera la “ontologización del *Geist*”⁴²³ que se produciría al elevar al espíritu objetivo supuestamente más allá de toda conciencia fenomenológica y de toda intersubjetividad. Aun cuando R. C. Solomon advierte que la teoría hegeliana del *Geist* no se agotaría en la identidad supraindividual, ya al comienzo de su artículo conviene con Ricoeur en que

[I]o que surge claramente de los escritos de Hegel es que el ‘*Geist*’ refiere a algún tipo de *conciencia general, a una sola mente común de todos los hombres*. El rastreo completo de la *Fenomenología del espíritu* está lejos de las concepciones “inarmónicas” de los hombres como individuos y va en dirección a la concepción “absoluta” de todos los hombres como uno. En la *Fenomenología*, primero somos referidos a la inadecuación de las concepciones de uno mismo como un individuo en oposición a otros [...] y en oposición a Dios [...]. La conciencia absoluta es el reconocimiento explícito de la identidad de cada uno como Espíritu universal. El concepto de ‘*Geist*’ es el sello de una teoría de la identidad —una teoría en la que *yo* soy algo distinto a una *persona*.⁴²⁴

Y este encumbramiento del *Geist* es el que culminaría, de acuerdo con la lectura de Ricoeur, con la hipóstasis del Estado que hace Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho* cuando en el § 257 lo define como “la realidad de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada [...]”⁴²⁵

Por otro lado, Ricoeur también impugna la expresión epistemológica de esta ontologización. Expresión que queda plasmada cuando Hegel advierte, en primer término y por el costado del Estado, que es en el saber del Espíritu sustancial en el que “[e]l Estado [...] se piensa y se sabe y que cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe”.⁴²⁶ Y en su *Filosofía del Espíritu 1805-1806* ya había anticipado que el Estado “es el simple espíritu

⁴²³ Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, p. 255.

⁴²⁴ Solomon, R. C., “Hegel's Concept of ‘Geist’”, en *The Review of Metaphysics*, Vol. 23, No. 4, jun. 1970, pp. 642-661, p. 642.

⁴²⁵ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho...*, p. 318.

⁴²⁶ *Ibid.*, § 257, p. 318.

absoluto que está seguro de sí mismo y para el que lo único que cuenta es él mismo”.⁴²⁷ En segundo término y por el costado de los individuos, que “[e]l Estado no puede reconocer a la conciencia moral en su forma propia, es decir, como *saber subjetivo*, del mismo modo como en la ciencia no tiene validez la *opinión* subjetiva, la afirmación y apelación a la *opinión* subjetiva”.⁴²⁸ A lo que añade “que el pueblo, en la medida en que con esta palabra se designa una parte determinada de los miembros Estado, expresa la parte que precisamente *no sabe lo que quiere*”.⁴²⁹

A partir de estos pasajes, párrafos y observaciones en los que Hegel explicita la pretensión de *saber teórico* del Estado en el orden ético y político,⁴³⁰ Ricoeur concluye que “[t]odos los fanatismos poshegelianos están contenidos *in nuce* en la idea de que el individuo se sabe en el Estado, que se sabe a sí mismo en el Espíritu objetivo [...] Es así como el Espíritu objetivo engendra la tiranía”.⁴³¹

Es a esta concepción “absoluta” del Espíritu objetivo hegeliano, que terminaría en la elevación del Estado al rango de una entidad del orden de lo necesario, una entidad distinta de los individuos que la componen, y a la vez objeto de un saber teórico, a la que Ricoeur opone un doble argumento. En el plano ontológico, la procedencia del Estado de la red de las interacciones entre individuos a la manera de Husserl y de Weber que en la definición de Estado de Eric Weil terminarían remitiendo a las comunidades históricas concretas que el Estado organiza. Es decir, a aquellas entidades de pertenencia participativa con las que Ricoeur pretende conferir confiere igual fuerza al grupo y al individuo a nivel de las entidades historiográficas. Esta desontologización del *Geist*, no implicaría en ningún caso renunciar al entretejido de creencias axiológicas sobre lo permitido y prohibido en una comunidad histórica dada a la que apunta la *Sittlichkeit* o vida ética concreta que, según vimos, situaría a la filosofía política a igual distancia del atomismo y del holismo políticos. En plano el epistemológico, re-propone una vez más a Aristóteles quien, como también ya se

⁴²⁷ Hegel, G. W. F., *Hegel and the human spirit: a translation of the Jena lectures on the philosophy of spirit (1805-6) with commentary by Leo Rauch* (trad. Leo Rauch), Detroit: Wayne State University Press, 1983, p. 155.

⁴²⁸ *Ibid.*, § 137 Obs., p. 201.

⁴²⁹ *Ibid.*, § 301, Obs., p. 386.

⁴³⁰ Al aceptar el cargo de rector, en una carta a Niethammer, Hegel afirma: “Cada día estoy más convencido de que la obra teórica consigue más en el mundo que la obra práctica. Una vez que el ámbito de las ideas ha sido revolucionado, la realidad no podrá resistírsele”, Hegel, G. W. F., *Hegel. The Letters* (trads. Clark Butler and Christiane Seiler), Bloomington, Indiana University Press, 1934, p. 178.

⁴³¹ Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, p. 257.

ha mencionado, en el ámbito contingente en el que el Estagirita inscribe la razón práctica, apela a argumentos tan sólo probables, a un saber probabilista que operaría como garante de la apertura de la ética y de la política a la discusión y a la crítica.

En efecto, en el orden ontológico, Ricoeur ya había propuesto dos años antes de “La *raison pratique*”, en un artículo titulado “Hegel et Husserl sur l’intersubjectivité” (1977), un correlato entre la quinta meditación de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl y las primeras páginas de *Economía y sociedad* de Max Weber. Por un lado, Husserl explicitaría objetividades espirituales de grados diferentes a partir de la intersubjetividad trascendental fundadas a su vez en la analogía o en la metaforización del tú y del él *como yo*. Por el otro, las relaciones sociales o los códigos normalizadores de la acción de Weber serían el resultado de objetivaciones de la acción social orientada del yo hacia el él. Como Ricoeur piensa que la fenomenología trascendental de Husserl encontraría su cumplimiento empírico en la sociología comprensiva de Weber, ambas empresas asociadas permitirían desarticular las objetivaciones resultantes, y en el límite la figura del Estado, de la ontología del *Geist*. Dice Ricoeur:

[...] la ventaja decisiva de Husserl sobre Hegel consiste en su rechazo sin compromiso de hipostasiar las entidades colectivas y en su voluntad tenaz de reducirlas a una red de interacciones. Este rechazo y esta voluntad tienen una significación crítica considerable. La sustitución del espíritu objetivo [*Geist*] hegeliano por la intersubjetividad preserva, en mi opinión, los criterios mínimos de la acción humana [...] De este modo la intersubjetividad de Husserl puede ser elevada al rango de instancia crítica a la cual hasta el *Geist* hegeliano debe ser sometido.⁴³²

Antes de pasar al aspecto crítico que Ricoeur le asigna a esta instancia, hay que destacar que de modo más implícito que explícito nuestro pensador también adopta en *Soi-même comme un autre* una segunda vía de acceso —o, si se quiere, una tercera vía si se toman en cuenta las *entidades de pertenencia participativa* en el orden historiográfico— frente al mismo desafío de desontologizar el *Geist*. Acaso la adversidad que siempre le pro-

⁴³² Paul Ricoeur, “Hegel et Husserl sur l’intersubjectivité”, en *Du texte à l’action...*, pp. 301-302.

dujo el idealismo subjetivista de la fenomenología husserliana, potenciado en este caso por el individualismo metodológico de la sociología comprensiva de Weber —que ya lo vimos criticar en *Temps et récit I*—, lo hayan inclinado a elaborar esta nueva estrategia. Ella se apoya en el concepto de *distribución* ya presente en Aristóteles⁴³³ y retomado por John Rawls al propiciar con su “principio de la diferencia” un esquema de distribución de los recursos que corrija los resultados generados por la interacción libre.⁴³⁴ La idea de distribución le sirve a Ricoeur para ver a la sociedad y a la institución, términos que en este contexto operan como relevo de la *Sittlichkeit*, como un sistema de regulación de la distribución de las funciones. Sin constituir una entidad suplementaria, piensa que considerada como sistema, hay sin duda mucho más en la sociedad y en la institución que en los individuos en cuyo concurso se fundan. Pero a esta ventaja se suma otra: para existir como sistema la sociedad necesita a su vez que los individuos tomen parte en ella. Irreductible a los individuos como exige la *Sittlichkeit* hegeliana, en su carácter de sistema de distribución la sociedad eludiría apelar a una espiritualidad u ontología distinta de la de los individuos que la conforman revirtiendo a su vez en ellos a través de sus instituciones. Explica Ricoeur:

La concepción de la sociedad como sistema de distribución [...] es mucho más y otra cosa distinta que los individuos portadores de funciones. Con otras palabras, la relación no se reduce a los términos de la relación. Pero una relación no constituye tampoco una entidad suplementaria. Una institución considerada

⁴³³ Ver Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1131 a 10 y ss., donde trata precisamente el tema de la justicia distributiva, p. 243 y ss.

⁴³⁴ El “principio de la diferencia” de Rawls, que es la versión contemporánea del concepto de justicia proporcional de Aristóteles, apunta a la regla de la maximización del mínimo, es decir, la preferencia por una distribución “igualitaria” de los bienes primarios que tome como punto referencia el interés de los miembros menos aventajados de la “sociedad bien ordenada”. En su *Theory of Justice*, Rawls enuncia su “principio de la diferencia” en los siguientes términos: “las desigualdades sociales y económicas deben estar ordenadas de tal forma que ambas estén: a) dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado, compatible con el principio del justo ahorro; y b) vinculadas a cargos y posiciones abiertas a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades”. Rawls, John, *Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 302. Es interesante a los fines de este trabajo la pregunta que formula Fernando Vallespín en su artículo dedicado a la teoría rawlsiana de la justicia cuando después de señalar la presencia de determinada evolución histórica en una teoría que se pretende ahistórica concluye: “¿Significa esto entonces que, contrariamente a lo que parece dar a entender en TJ [*Theory of Justice*], los principios de la justicia han perdido su carácter atemporal y se han cargado de unas buenas dosis de *Sittlichkeit* hegeliana?”, Vallespín, Fernando, “El neocontractualismo: John Rawls”, en Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética, Vol. III*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989, pp. 577-600, p. 592.

como regla de distribución sólo existe en cuanto que los individuos toman parte de ella.⁴³⁵

En el orden epistemológico, la tarea consistiría, tal como se anticipó, en declinar el saber absoluto del Estado hegeliano y asignar a la *Sittlichkeit* un saber probabilista. El carácter probabilista de este saber permitiría al Estado como institución quedar abierto a la discusión y a la crítica. Es decir, en esta instancia en particular, facultaría a distinguir las objetivaciones u objetividades (primera vía) o los sistemas de distribución (segunda o, si se quiere, tercera vía) legítimos de los ilegítimos. Ricoeur confía encontrar este saber probabilista nuevamente en la noción aristotélica de *phrónesis*. La *phrónesis* circula de “abajo” hacia “arriba”. “Arriba” está el horizonte *inmediato* de la “vida buena” fundado en las tradiciones histórico-culturales y en las convicciones compartidas. “En medio”, la deliberación o el “equilibrio reflexivo” —metodología que Ricoeur retoma nuevamente de Rawls—⁴³⁶ en tanto proceso dialéctico de ajuste y reajuste entre las diferentes concepciones de la “vida buena”. “Abajo”, el momento de efectuación de la “vida buena” convenientemente mediatizada y legitimada por el equilibrio reflexivo. La *phrónesis* intentaría integrar estos tres niveles (ya lo sabemos: universal, particular y singular) en vistas de la efectuación *mediata* de la “vida buena”.⁴³⁷ Recién cuando el círculo que inaugura la *phrónesis* se convierta en una espiral sin fin que haga pasar la “vida buena” varias veces por el mismo punto pero a una altura diferente, nos encontraríamos “arriba” con las tradiciones y las convicciones cada vez mejor fundadas. Son estas tradiciones y convicciones *mediatas* las que representarían, más que una crítica de la razón práctica, una *razón práctica crítica*, es decir, una

⁴³⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même...*, p. 234. Sobre este punto vuelve en “Amour et justice” cuando sostiene que “[l]a fuerza de la representación de la sociedad como un sistema de distribución es que evita el doble escollo del holismo, que hace de la sociedad una entidad distinta de los miembros que la componen, y del individualismo, que hace de la sociedad una suma de individuos y de sus interacciones. En una concepción distributiva, la sociedad no existe sin los individuos entre los cuales las *partes* son distribuidas y así *toman parte* en el conjunto; pero los individuos no tendrían existencia social sin regla de distribución que les confiere un lugar en el conjunto”. Se citará de la traducción al español Ricoeur, Paul, “Amor y justicia”, en *Amor y justicia* (trad. Tomás Domingo Moratalla), Madrid, Caparrós Editores, 1990, pp. 13-34, p. 24.

⁴³⁶ El “equilibrio reflexivo” es adoptado por Rawls como una metodología coherentista de confrontación, de ajuste y reajuste continuo, que apunta a la justificación de ciertos principios generales a partir de la de las ideas y representaciones intuitivas que todas las personas tienen sobre la justicia. Ver Rawls, John, ob. cit., p. 20 y secc. 87.

⁴³⁷ Dice Ricoeur: “La *phrónesis* circula de abajo hacia arriba. Arriba está la idea que nos hacemos de la felicidad, en medio las diversas virtudes con que las perseguimos, y debajo las acciones singulares, concretas”, en Ricoeur, Paul, “La ética según Aristóteles” [Consulta hecha: el 24/04/2012].

phrónesis crítica y pública cuyo equivalente no sería otro que la *Sittlichkeit* de nivel institucional que, según se anticipó al reproducir una larga cita más arriba, perseguiría toda la investigación de Ricoeur.⁴³⁸

Las distintas concepciones y la deliberación sobre la “vida buena” nos devuelve al último nivel de vulnerabilidad en el ejercicio retórico del lenguaje político que vimos insertarse en su triple funcionamiento mencionado más arriba y que se retomará a continuación, a saber: 1) en el ámbito del debate; 2) en el orden de los fines “buen” Gobierno; y específicamente 3) en el del horizonte de valores que en tanto ciudadanos calificamos como la vida “buena”.

4. “Langage politique et rhétorique”: los tres niveles de funcionamiento retórico del lenguaje político

Antes de ingresar en los tres niveles de ejercicio retórico del lenguaje político, es conveniente subrayar que Ricoeur no extiende este funcionamiento “frágil” del lenguaje político a las instituciones de todo tipo de Estados, sino que lo restringe explícitamente a los Estados *liberales* de *Derecho* característicos de las *democracias* occidentales.

Primero, dicho sucintamente, y tal como se entrevió en el Capítulo 2, Ricoeur hace explícita su preferencia por un *liberalismo* no ultra individualista tras considerar que el atomismo político carece de bases antropológicas.⁴³⁹ Esta carencia quedaría de manifiesto en que los contractualistas modernos y los neocontractualistas como Rawls partirían de una construcción hipotética, de una ficción, que en rigor representaría la proyección retroactiva de sujetos convenientemente mediados por todo el acervo de la evolución histórico-política. En ese sentido, vuelve *mutatis mutandis* a re-proponer a Hegel quien en la Observación al § 71 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* sostiene categóricamente que:

Es tan necesario racionalmente que los hombres entren en relaciones contractuales —donar, permutar, comerciar— como que posean propiedad [...] Para su

⁴³⁸ V. Paul Ricoeur, “La raison pratique”, p. 254.

⁴³⁹ Ver Ricoeur, Paul, “Qui est le sujet du droit?” en *Le juste...*, pp. 39-40.

conciencia, lo que los lleva al contrato es la necesidad, la benevolencia, la utilidad, etcétera, pero en sí es la razón, es decir la idea de la existencia real (o sea existente en la voluntad) de la libre personalidad. El contrato supone que los que participan en él se *reconocen* como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él [...].⁴⁴⁰

A diferencia del liberalismo atomista para el cual la “asociación [de un individuo] a otros individuos en un cuerpo político es aleatoria y revocable”,⁴⁴¹ Ricoeur piensa que “[s]in la mediación institucional, el individuo no es más que un esbozo de hombre, su pertenencia a un cuerpo político es necesaria para su desarrollo humano y en este sentido su dignidad es tal que no es revocable”.⁴⁴² Así se diferencia de un contractualista como Locke para quien sería necesario declarar ciertos derechos inalienables. Esto es, lejos del liberalismo con el que simpatiza Ricoeur, como explica Charles Taylor, para el liberalismo ultra individualista de Locke “la lógica de los derechos subjetivos me concede el poder de alienarlos”,⁴⁴³ por lo que aquello que ganan en alienabilidad, lo pierden en irrevocabilidad.

Segundo, la fragilidad del lenguaje político se aplica a los Estados de *Derecho*. Dicho en pocas palabras, a aquellos Estados cuya garantía jurídica es el *constitucionalismo* moderno. También en este punto Ricoeur expresa su acercamiento a Hegel en *Soi-même comme un autre* al preguntar retóricamente:

¿Añadiré que interpreto, siguiendo a Éric Weil, la teoría hegeliana del Estado como una teoría del Estado liberal, en la medida en que la pieza maestra del mismo es la idea de *constitución*? [Y por si aún quedaran dudas de su adhesión a continuación añade] En este sentido, el proyecto político de Hegel no ha sido superado por la historia ni, en lo esencial, realizado todavía.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Hegel, G. W. F., *Principios...*, pp. 137-138.

⁴⁴¹ Ver Ricoeur, Paul, “Qui est le sujet...”, p. 39.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ Ver Taylor, Charles, “Los fundamentos filosóficos de los derechos...”, p. 53.

⁴⁴⁴ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 297.

Tercero, el funcionamiento retórico del lenguaje político se aplica a los Estados que detentan una forma de organización *democrática*. Esto parecería alejarlo de Hegel quien, como sabemos, sostiene que “[l]a culminación del Estado en la *monarquía constitucional* es la obra del mundo moderno, en la cual la idea sustancial ha alcanzado su forma infinita”⁴⁴⁵ Sin embargo, Ricoeur tiende a poner en ecuación a las democracias occidentales con los Estados de Derecho en el sentido que operan con reglas que son objeto de una aprobación amplia para negociar los conflictos,⁴⁴⁶ a lo que añade la participación política ampliada por parte de la ciudadanía.⁴⁴⁷

De tener en cuenta el primer término de la ecuación —democracia y Estado de Derecho—, nuevamente Weil es quien sale en defensa de Hegel al decir que “[e]ntre los Estados ‘democráticos’ y los ‘dictatoriales’ sólo hay en este aspecto una diferencia de grado; la diferencia esencial está constituida por el papel de la ley objetiva y racional [...]”.⁴⁴⁸ De aquí que la apología de Hegel del constitucionalismo al sostener que “la constitución [...] es [...] lo existente en y por sí, y por lo tanto hay que considerarla [...] como algo divino y persistente”⁴⁴⁹ y que “[f]rente a su constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que es su derecho y su situación”,⁴⁵⁰ parecerían ser una conjunción de buenas razones para morder su elección de la organización estatal monárquica en detrimento de la democracia. Máxime cuando, como relata Weil, “Prusia no era en verdad un Estado democrático en el sentido moderno [...], sin embargo, [...] resultaba tanto y aun más evolucionada, por ejemplo, que Gran Bretaña, donde en la misma época, sería falso hablar de un parlamento representativo del pueblo, es decir, un parlamento electo”.⁴⁵¹ A esto habría que añadir con Pinkard que “[e]l resultado final de las revoluciones inglesa y francesa no era decididamente una democracia [...] sino el gobierno de una monarquía constitucional”,⁴⁵² lo que habría llevado a Hegel a rechazar en su situación histórica a la democracia por considerar que una “doctrina que privilegia la mayoría [...] no puede tener en cuenta los intereses de la minoría, y el ejemplo de Inglaterra mostraba que estaba sujeta a abusos y atrocidades de toda

⁴⁴⁵ Hegel, G. W. F., *Principios...*, § 273, Obs., pp. 353-354. [El resaltado es mío: S.G.]

⁴⁴⁶ Ver Ricoeur, Paul, “Langage politique et rhétorique”, p. 167.

⁴⁴⁷ Ver Ricoeur, Paul, “Éthique et politique”, p. 404.

⁴⁴⁸ Weil, Éric, *Hegel y el Estado...*, p. 124.

⁴⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Principios...*, § 273 Obs., p. 357.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, § 274 Agregado, p. 358.

⁴⁵¹ Weil, Éric, *Hegel y el Estado...*, p. 27.

⁴⁵² Pinkard, Terry, *ob. cit.*, p. 699.

suerte”.⁴⁵³ En suma, por considerarla una doctrina por la que el pueblo prusiano no habría tenido el sentimiento de que fuera en efecto su derecho y su situación histórica.

De tomar en cuenta el segundo término de la ecuación —entre democracia y participación política ampliada—, Carla Cordua defiende la tesis de que si bien Hegel habría sido un detractor del sufragio universal, no lo habría sido de la democracia en el sentido participativo del término. Resume la autora:

Si [...] nos preguntamos acaso si Hegel fue un enemigo de la democracia constitucional, creo que debemos contestar negativamente: no lo fue. Si la pregunta fuera acaso se lo puede considerar un amigo y simpatizante de la democracia constitucional que se ha impuesto en muchos lugares del mundo desde fines del siglo XIX hasta ahora, me parece que también debemos contestar que no lo fue. Pues si bien su idea de la convivencia política moderna les reserva derechos, representación, participación y satisfacción a todos, el modo concreto como en el Estado hegeliano se decide la delegación de ciertos derechos, la representación política y la participación, es definitivamente diferente al de las instituciones democráticas que nos han llegado a ser familiares.⁴⁵⁴

1) El debate político

La idea del debate político consiste básicamente en que adquiera expresión organizada la libertad de pensamiento por lo que su condición de posibilidad no puede ser otra que la “publicidad” en el sentido de “espacio de debate” con el que Ricoeur refiere a lo largo de su obra al “espacio público de aparición” del que da cuenta Arendt. A diferencia de Aristóteles, quien sabemos que en la arena práctica caracteriza al hombre como un *zoon politikón*, Arendt sostiene que no es sino en el “espacio público de aparición”, entendido como un espacio cuya existencia misma depende del “poder” —entendido como *co-acción* o acción conjunta, y en ese sentido fiel a la idea ricoeuriana de que la condición más general de la filosofía política es la *intersubjetividad* conforme vimos en el Capítulo 2—, que

⁴⁵³ Ibid., 520.

⁴⁵⁴ Cordua, Carla, “Hegel y la participación política”, en *Revista de Derecho*, Vol. IX, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Austral de Chile, diciembre 1998, pp. 105-120, p. 118.

precede a la de constitución formal de la esfera pública y a sus maneras de organización, donde nace precisamente la política. Dice Arendt:

[...] el hombre es a—político. La política nace en el *Entre—los—hombres*, por lo tanto completamente *fuera* del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación [...]⁴⁵⁵

Ahora bien, como para Arendt *la* condición de toda vida política y de todas sus formas de organización viene dada a su vez por la condición humana de la *pluralidad*, entendida como “el doble carácter de igualdad y distinción”⁴⁵⁶ entre los hombres, la publicidad es un espacio que Ricoeur caracteriza como de “articulación entre *consenso y conflicto* [...] donde el conflicto requiere el consenso [...] [y] el consenso hace posible la negociación [...], la *deliberación pública* [...] que contribuye a la formación de una decisión común.”⁴⁵⁷

En primer lugar, la idea de conflicto es *el* punto de intersección que en “*Éthique et politique*” nuestro autor propone pensar la *democracia* no sólo en términos *políticos* —esto es, en ecuación con el Estado de Derecho y la creciente participación política ciudadana—, sino también *éticos*, en función de su teleología interna: no sofocar los conflictos sino dejar que se expresen y sigan siendo negociables.⁴⁵⁸

En segundo lugar, esta relación entre conflicto, consenso, deliberación pública y decisión común, hace que en *Soi-même comme un autre* sostenga que “la deliberación y la toma de posición respecto a estos conflictos ordinarios constituyen la primera ocasión que se nos ofrece para desviar la *Sittlichkeit* hegeliana hacia la *phrónesis* aristotélica”.⁴⁵⁹ Ello porque unida a la ontología de *Geist*, tal como la presentaría Hegel, la *Sittlichkeit* podría presentar paradójicamente la deserción del Espíritu de las instituciones hasta volverlas mortíferas, como ocurrió en los fenómenos *totalitarios* del S. XX tales como el bolchevismo y el nazismo. Frente a la monstruosidad de los campos de concentración y de exterminio

⁴⁵⁵ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?* (trad. Rosa Sala Carbó), Barcelona, Paidós, 1995, p. 46.

⁴⁵⁶ Ver Arendt, Hannah, *La condición humana...*, p. 22 y cc. Arendt aclara que “Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse [...] Si los hombres no fueran distintos [...] no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse [...], ob. cit., p. 200.

⁴⁵⁷ Ricoeur, Paul, “Langage politique...”, pp. 166-167.

⁴⁵⁸ Ver Ricoeur, Paul, “Éthique et politique”, p. 404.

⁴⁵⁹ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 300.

nio nazis, y frente a la purgas estalinistas,⁴⁶⁰ Ricoeur confía, lejos de todo científicismo y de todo dogmatismo políticos, en la deliberación [*boulesis*], en la decisión [*proairesis*] y en la acción [*praxis*] públicas de un pequeño número de *phrónimos* “inaccesibles al miedo y a la corrupción”.⁴⁶¹

En tercer lugar, la buena deliberación [*eubolia*], la decisión y la acción características del ejercicio de la *phrónesis* aristotélica, de una *phrónesis* pública, no implicaría el cierre del debate político. Esto diferencia al lenguaje político del lenguaje jurídico propio de una sentencia. Agotadas todas las instancias de apelación, la decisión judicial se termina imponiendo con carácter de cosa juzgada por fuerza del poder público. A este nivel del debate político, el uso retórico del lenguaje hace que la decisión que resuelve el conflicto pueda revocarse. Porque como había anticipado en “El modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte” (1971), en este nivel del lenguaje político a la “una palabra última [...] le damos el nombre de violencia”.⁴⁶²

2) Los fines del “buen” Gobierno

En los Estados liberales de derecho característicos de las democracias occidentales el debate gira en torno a términos emblemáticos que revisten una fuerte connotación emocional tales como “libertad”, “igualdad”, “seguridad”, “propiedad”, “justicia”, etc. Lo que una filosofía hermenéutica reconoce es, por un lado, la *plurivocidad* de estos términos, tal como Ricoeur había manifestado casi treinta años antes en “Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique” (1966). Ahí mostraba que cada uno de ellos realiza “sólo una parte del potencial significado [...]. [E]l resto de las virtualidades semánticas no queda anulado, flota alrededor de las palabras como una posibilidad que no ha sido completamente abolida”.⁴⁶³ En esta polisemia regulada consiste, en este segundo nivel, la fragilidad del discurso político. Y es en esta yuxtaposición o estra-

⁴⁶⁰ En *La critique et la conviction*, Ricoeur se propone pensar en conjunto el totalitarismo soviético y el nazi aunque también advierte, por un lado, y como veremos más adelante, que no pueden compararse las distintas formas del mal, y por otro, que la comunidad cristiana a la que pertenece tiene poco que ver con la historia del *gulag* y está muy implicada con la de la *Shoah*. Ver Ricoeur, Paul, ob. cit., pp. 167 ss.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 298.

⁴⁶² Ricoeur, Paul, “El modèle du texte...”, en *Du texte...* p. 205.

⁴⁶³ Ricoeur, Paul, “Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique”, en *Le conflit...*, 64-79, p. 72.

tificación de los distintos de sentidos de los términos emblemáticos en las que radica justamente su fuerza. Ya que, por otro lado, la plurivocidad de los términos es la piedra de toque de una teoría hermenéutica como la de Ricoeur que rechaza el ideal de univocidad perfecta⁴⁶⁴ a favor de la sobredeterminación generadora de grados de *indeterminación* semántica que hacen irreductibles la pluralidad de “fines” y hasta indecidible el “fin” del buen Gobierno. Y al admitir la irreductibilidad de “fines” y hasta el carácter indecidible de un “fin” último del buen Gobierno la hermenéutica está en condiciones de dar cuenta del choque de valores que imposibilita su cumplimiento simultáneo. Es decir, la hermenéutica se mostraría “capaz de despertar nuestro recelo contra no sólo las ilusiones del corazón, sino también las ilusiones nacidas de la hybris de la razón práctica”,⁴⁶⁵ aquello que contra los espíritus dogmáticos Ricoeur titula en *Soi-même comme un autre*: “Lo trágico de la acción”. De aquí que no dude en sostener en “Langage politique et rhétorique” la fragilidad del “buen” Gobierno y, con él, de la verdadera vida, de la “vida buena” en vista de que “un equilibrio perfecto entre tres de estas ideas —la justicia, la libertad y la igualdad— es un objetivo quimérico donde se certifica el costado trágico de toda acción”.⁴⁶⁶ De acuerdo con Abel Olivier, lo que se pregunta Ricoeur es si la tragedia no puede tener la virtud de recargar a la filosofía con tensiones primordiales que ella se vería tentada a evacuar en beneficio del discurso coherente.⁴⁶⁷ En suma: la tragedia de la acción consistiría en la imposibilidad histórica de realización de uno de los valores en juego sin producir un menoscabo en la integridad de los otros. Una imposibilidad que la hermenéutica estaría preparada a admitir y a afrontar por trabajar con la plurivocidad y la indeterminación semánticas.

En un sentido próximo a Ricoeur aunque desde el seno de las ciencias sociales, André Vachet habla en lugar de plurivocidad de *ambigüedad* y en vez de indeterminación de *relativismo e interdeterminación* al referirse a los cuatro pilares en los que se asentaría el programa liberal, a saber: “libertad”, “igualdad”, “propiedad” y “seguridad”. Y sin introducir el costado trágico de la acción, concluye que por ambiguas, antinómicas e inconsecuentes que resulten las tesis liberales globalmente consideradas, “se puede descubrir [en el programa] una lógica profunda, una conexión general [...] para llegar a un todo orgánico que

⁴⁶⁴ Ver Ricoeur, Paul, “Existence et herméneutique”, p. 20.

⁴⁶⁵ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 281.

⁴⁶⁶ Ricoeur, Paul, “Langage politique...”, p. 170.

⁴⁶⁷ Ver Olivier, Abel, “Ricoeur et la question tragique”, en *Études Théologiques et Religieuses*, Vol. 68, nº 3, 1993, 365-374.

concilie las antinomias en un sistema lógico al que se denomina *liberalismo*".⁴⁶⁸ En suma, se puede entresacar una coherencia que, de acuerdo con Vachet, resulta política y económicamente funcional al sistema de valores de la burguesía erigida en la ideología dominante tras la crisis del *Ancien régime*. Función "justificatoria" o "legitimatoria" de la ideología — puesta, de acuerdo con Vachet, al servicio del proceso de reivindicación de legitimidad de la autoridad burguesa— que sin terminar de negarlo, Ricoeur pareciera minimizar en este nivel al seguir emplazándola en el horizonte de la "integración" que se avanzó en el Capítulo precedente. En efecto, de tener en cuenta, por un lado, que en "Science et idéologie" (1974) sostiene que la ideología preserva su dinamismo por ser "simplificadora y esquemática"⁴⁶⁹ y que "[l]a idealización de la imagen que un grupo toma de sí mismo es sólo un corolario de esta interpretación. A través de una imagen idealizada un grupo se representa su propia existencia, y [...] refuerza el código interpretativo".⁴⁷⁰ Y por otro lado, visto que en "Langage politique et rhétorique" refiere precisamente a la simplificación, la esquematización y la inevitable elección de algunos valores a costa de la exclusión de otros dentro del liberalismo, en este segundo nivel del uso retórico del lenguaje político se estaría aún dentro del carácter *generativo* de la ideología. Y si se dijo que minimiza pero no niega la función "legitimatoria" es porque añade que a "[e]ste carácter *codificado* de la ideología es inherente la función justificadora",⁴⁷¹ función que sin llegar a desatar los caracteres negativos y peyorativos de la ideología, serviría para acrecentar su eficacia social.

El carácter fundamentalmente generativo y sólo secundariamente justificatorio de la ideología en este segundo plano del lenguaje político se confirmaría también en *Soi-même comme un autre* cuando sostiene que en este nivel signado por "una coyuntura (geográfica, histórica, social y cultural) contingente, y por motivos no transparentes a los actores políticos del momento",⁴⁷² estos puedan pretender, no obstante, ofrecer una "buena" constitución para su pueblo. A lo que todavía añade que la elección de la "buena" constitución instituiría la segunda ocasión para "desviar la *Sittlichkeit* hegeliana del lado de la *phrónesis* de Aristó-

⁴⁶⁸ Vachet, André, *La ideología liberal* (trads. P. Fernández Albaladejo, V. Fernández Vargas y M. Pérez Ledesma), Madrid, Fundamentos, 1972, p. 203. Ver particularmente "Segunda sección: Las tesis fundamentales del liberalismo", pp. 159-203.

⁴⁶⁹ Ricoeur, Paul, "Science et idéologie", en *Du texte...*, pp. 303-334, p. 307.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 308.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 302.

teles [...] [como] un nuevo ejemplo del juicio político en situación, en el que la *eubolia* no tiene otro apoyo que la convicción de los constituyentes”.⁴⁷³

3) La crisis de legitimación

Por una parte, Ricoeur piensa que si los “fines” del buen Gobierno son plurívocos, indeterminados e irreductibles, también lo serán los valores que unen estos “fines” a la representación de la “vida buena” por parte de la ciudadanía. Por otra parte, que si los términos emblemáticos del lenguaje político daban cuenta de esa plurivocidad, indeterminación e irreductibilidad que la hermenéutica podía enfrentar, los valores que definirían la “vida buena” serían *ambivalentes*, en el sentido más grave de que a la hora de reconocerse en, y de *legitimar* en base a dicho reconocimiento y la consecuente autointerpretación, determinada forma de organización democrática, “los hombres pueden dar buenas razones para desear y odiar las mismas cosas, apreciar y rechazar los mismos valores”.⁴⁷⁴

Ahora bien, en *Soi-même comme un autre* aclara en este mismo nivel que sus “reflexiones sobre la distinción entre *dominación* y *poder* cobran aquí su plena significación”.⁴⁷⁵ Es decir, retoma la estructura ortogonal propia de la filosofía política que en “Le paradoxe politique” presentó como la relación entre *la* política y *lo* político (véase Capítulo 1) y que en “Éthique et politique” adoptó el modelo de la dialéctica asimétrica entre la *fuera* y la *forma* (véase Capítulo 2), respectivamente. “Dominación” entendida aquí, entonces, como la pasión o el afán “vertical” de ejercer autoridad sobre los demás, y en el límite, la ambición de tiranizar al público; y “poder” entendido en el sentido arendtiano de la capacidad o la propiedad “horizontal” de un grupo de actuar concertadamente, de querer vivir juntos. De aquí que, resemantizando lo que se vio en el capítulo previo, si la “dominación” es tributaria del “poder”, es decir, si la “dominación” queda subordinada al “poder”, en la hipótesis de que el ejercicio de la dominación por parte de los gobernantes (eje vertical) se dé sin reconocimiento por parte de la ciudadanía de los valores de determinada forma de organización democrática (eje horizontal) se produciría lo que Ricoeur da en llamar sobre las huellas de Habermas: la *crisis de legitimación*.

⁴⁷³ Ibid.

⁴⁷⁴ Ricoeur, Paul, “Langage politique...”, p. 170.

⁴⁷⁵ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 303.

Antes de avanzar en dirección a esta crisis de legitimación, es conveniente recordar que en “Science et idéologie” ya había anticipado, siguiendo a Weber, que:

[...] si la pretensión de legitimidad es correlativa de una creencia de los individuos en esta legitimidad, la relación entre la pretensión sostenida por la autoridad y la creencia que le responde es esencialmente asimétrica [...] Veo allí un fenómeno irreductible de plusvalía, si se entiende por ello el exceso de la demanda de legitimación en relación con la oferta de creencia [...] Aquí la ideología se afirma como relevo de la plusvalía y, por la misma razón, como el sistema justificatorio de la dominación.⁴⁷⁶

Es decir, es en este tercer nivel del uso del lenguaje político donde decididamente la ideología como “integración” empieza en verdad a degradarse al ponerse al servicio del proceso de “legitimación” de la autoridad existente. Porque como había aclarado en “Ideologie et utopie” (1976): “[a]llí donde hay poder existe una reivindicación de legitimidad. Y allí donde hay una reivindicación de legitimidad, se recurre a la retórica del discurso público con una finalidad de *persuasión*”.⁴⁷⁷ Y la práctica de la persuasión inclina la balanza del uso estructuralmente “retórico” del lenguaje político en dirección al polo opuesto de la prueba rigurosa, es decir, al auxilio de la persuasión confiada a la “sofística” pública, funcional a todo afán de “dominación” que devendría en manipulación engañosa

En cuanto a la crisis de legitimación de la que da cuenta en “Langage politique et rhétorique” repitiendo el gesto de Habermas, sabemos que en sus “teoremas sobre la crisis de legitimación” expuestos en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), el filósofo de Düsseldorf afirma que:

[L]as sociedades del capitalismo tardío experimentan penuria de legitimación [...] Una crisis de legitimación surge cuando las demandas de recompensas conformes al sistema aumenta con mayor rapidez que la masa disponible de va-

⁴⁷⁶ Ricoeur, Paul, “Science et idéologie”, en *Du texte...*, p. 310.

⁴⁷⁷ Ricoeur, Paul, “L’idéologie et l’utopie: deux expressions...”, p. 384. [El resaltado es mío: S.G.]

lores, o cuando surgen expectativas que no pueden satisfacerse con recompensas conformes al sistema.⁴⁷⁸

A diferencia de Habermas que, por un lado, asocia esta crisis a que “el sistema de legitimación no logra alcanzar el nivel de *lealtad* de masas requerido”,⁴⁷⁹ para Ricoeur la cuestión es menos de *lealtad*, entendida como obediencia al Estado, que de *legitimidad*, es decir, de ausencia de creencias y de convicciones, y *a fortiori*, de la falta de reconocimiento, de la que ya se dio cuenta, por parte del “poder” —eje horizontal— en la escala de valores plasmada en los “fines” del Gobierno de determinado Estado liberal de Derecho de organización democrática —eje vertical. Por otro lado, si bien al igual que hace Habermas en “La modernidad, un proyecto incompleto” (1980), se rehúsa a “abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida”,⁴⁸⁰ propone retomar el potencial “crítico” de la *Aufklärung* pero relativizarlo situándolo en la tradición “arraigada [...] en el Torah hebraico y el Evangelio de la Iglesia primitiva [...], en la ética griega de las Virtudes y de la filosofía política [...]”.⁴⁸¹ Es decir, repite lo que diecisiete años antes había sostenido en “Herméneutique et critique des idéologies” (1973) donde proponía reformular la hermenéutica para que dé lugar a una crítica de las ideologías y a su vez mostrar los presupuestos hermenéuticos de la crítica de las ideologías. Y así evitar la separación radical entre el interés gadameriano por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado y el interés habermasiano por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada.⁴⁸²

Sendas ideas, esto es, la ausencia de creencias y convicciones legitimantes y la inserción del ideal crítico de la Ilustración en el trayecto de la tradición, las había anticipado, con las variantes del caso, en su doble diagnóstico sobre la crisis contemporánea expresadas en su artículo “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?” (1989) al sostener, para decirlo con sus palabras, que:

⁴⁷⁸ Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (trad. José Luis Etcheverry), Madrid, Cátedra, 1999, pp. 129-130.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 89. [El resaltado es mío: S.G.]

⁴⁸⁰ Habermas, Jürgen, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Hal Foster (ed.) *La posmodernidad* (trad. Jordi Filba), México, Kairós, 1988. pp. 19-36, p. 32.

⁴⁸¹ Ricoeur, Paul, “Langage politique...”, p. 173.

⁴⁸² Ver Ricoeur, Paul, “Herméneutique et critique des idéologies”, en *Du texte...*, pp. 333-377.

[...] lo que mejor parece caracterizar la crisis de nuestro tiempo, es, por un lado, la ausencia de consenso en una sociedad dividida [...] entre tradición, modernidad y postmodernidad; a continuación, y más seriamente, está el retroceso general de las convicciones y de la capacidad de compromiso que este retroceso implica.⁴⁸³

Su pronóstico esperanzado y optimista queda plasmado, no obstante, en la siguiente apuesta: “está abierta una oportunidad inédita a la renovación de las herencias del pasado: una doble oportunidad de recurso y de reinterpretación”.⁴⁸⁴

Para concluir, en *Soi-même comme un autre* añade que en este tercer nivel de funcionamiento retórico del lenguaje político “la *Sittlichkeit* hegeliana —que también echa sus raíces las *Sitten*, en las ‘costumbres’— se presenta como el equivalente de la *phrónesis* de Aristóteles; una *phrónesis* de varios, o más bien pública, como el propio debate”.⁴⁸⁵

5. Conclusión

El recorrido hecho en este capítulo, en primer lugar, en lo tocante a las críticas de Ricoeur a la razón práctica kantiana, así como de la apología y la crítica a la razón práctica hegeliana, desembocó en esa búsqueda que emprende Ricoeur por alcanzar esa “tercera posición” entre el *Geist* hegeliano y la intersubjetividad trascendental husserliana convenientemente complementada con la sociología empírica de Weber para mediar entre el individualismo y el holismo políticos. Se anticipó que ese “término medio” recién parece encontrarlo hacia el final de su vida en la categoría hegeliana de “reconocimiento”. A esa suerte de “reciprocidad” entre las instituciones políticas y la autonomía del individuo —que se asemeja bastante a aquella “cohesión dialéctica” que lo vimos entablar entre la memoria individual y la colectiva— es a la que apuntaría la *Annerkennung* al operar como una ins-

⁴⁸³ Ricoeur, Paul, “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?”, en *Revue de théologie et de philosophie*, N° 120, 1988, pp. 1-19, p. 19. Para una profundización de, y un recorrido por, la problemática de la “crisis” a lo largo de la obra de Ricoeur, ver el artículo de Silvia Gabriel, “El fenómeno de la ‘crisis’ en Paul Ricoeur. Una lectura poético-política”, en Francisco Naishtat (comp.) *El presente en debate. Política, crisis y sentido*, Buenos Aires, Editorial Biblos (en prensa).

⁴⁸⁴ Ricoeur, Paul, “La crise: un phénomène ...”, p. 19.

⁴⁸⁵ Ricoeur, *Soi-même...*, p. 304.

tancia de dialectización de la *Sittlichkeit*. Y en virtud de ello, se sentarían, cuanto menos, las bases teóricas para evitar el fenómeno del *totalitarismo* que Ricoeur abordará sobre las huellas Hannah Arendt. Esta cuestión será retomada en el Capítulo siguiente, haciéndose hincapié en el totalitarismo nazi, en contraste con la dialéctica de la autoridad y el fenómeno del autoritarismo.

En segundo lugar, se vio que en “Langage politique et rhétorique” (1990) presenta tres niveles el funcionamiento del ejercicio retórico del lenguaje político. Por un lado, esos tres niveles introducen cuanto menos dos funciones de la ideología, la ideología con “constitución” y como “legitimación”, que serán retomadas más metódicamente en el Capítulo siguiente junto a la ideología como “distorsión/disimulación”. Por otro lado, esos mismos tres niveles los despliega, con algunas variantes, en *Soi-même comme un autre* en un contexto explícitamente más inscrito en la problemática de la “justicia” que en el espacio exclusivamente “político”. Aquí se empieza a entrever ese giro desde la *síntesis entre libertad e institución en dirección a una nueva síntesis entre justicia e institución*, de la que se dio cuenta en la Introducción y que surge sobre todo a partir de su encuentro con la obra de John Rawls. De este giro de la libertad hacia la justicia tratarán los Capítulos 6 y 7 de este trabajo.

Capítulo 4

Autoridad, autoritarismo y totalitarismo. Shoah. Dialéctica entre ideología y utopía

1. Contexto biográfico e historiográfico de mediados de 1980 hasta mediados de 1990

En *Réflexion faite* Ricoeur evoca una gran desdicha que en 1986 habría franqueado una línea de separación en el curso de su vida entera y de su obra: el suicidio de Olivier, su cuarto hijo.⁴⁸⁶ Una historia trágica que después de un largo y difícil debate consigo mismo también fue relatada por quien fuera su estudiante estadounidense más cercano en 1962-1963, asistente al seminario de la calle Parmentier (1972-1979) —impartido durante un gran período de marginalización de Ricoeur en París después de su experiencia dolorosa de Nanterre—, luego devenido amigo de él y de su hijo Olivier, y su propio biógrafo: Charles Reagan. Sin dejar de preservar el derecho a la privacidad de los demás hijos de Ricoeur ni de su esposa Simone Lejas, Reagan cuenta que después de haber pasado cinco días en Edimburgo con sus padres colaborando en la transcripción de *The Gifford Lectures*, Olivier regresó a París y se suicidó “saltando a la calle desde la parte superior de su edificio de departamentos”.⁴⁸⁷

A esta tragedia se suma, ese mismo año, el fallecimiento de su amigo Mircea Eliade, vínculo que puede remontarse a 1947 cuando Eliade enseñaba en la V Sección de la École Pratique des Hautes Études. Además de haber impartido clases con él en la Divinity School de la Universidad de Chicago, Eliade y Ricoeur habían hecho varios viajes juntos a México, Guatemala, Egipto, etc., y la filosofía fenomenológica, comparativa y descriptiva aplicada a comprender los símbolos fundamentalmente religiosos de Eliade tuvo gran influencia en la

⁴⁸⁶Ver Ricoeur, Paul, *Réflexion faite...*, p. 79.

⁴⁸⁷ Reagan, Charles. E., *Paul Ricoeur: His life and his work*, USA, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, p. 48.

obra de Ricoeur. A todo esto se suma que nuestro autor y su esposa Simone habían cenado con Eliade apenas dos días antes.⁴⁸⁸

En *Réflexion faite* confiesa que de pronto se descubrió como destinatario imprevisto de una meditación áspera que él mismo había escrito el otoño precedente titulada *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*,⁴⁸⁹ donde intenta formular las aporías suscitadas por el *mal* y ocultas por las teodiceas. Ensayo que bien podría inscribirse en el marco del debate impulsado a mediados de 1980 por el historiador alemán Martin Broszat sobre “si el nazismo en su totalidad debe representarse como una incursión única del mal en la historia o si se trató de un fenómeno que, pese a su horror, fue producto de procesos históricos y de actitudes humanas normales”.⁴⁹⁰

Asimismo, el duelo interminable por el fallecimiento de Olivier, tal como cuenta también en *Réflexion faite*, abrió la interrogación sobre si el suicidio se fundó en la intencionalidad de hacer un mal a quienes lo amaban, o bien se trató de un acto voluntario sin premeditación mórbida, como finalmente confía Ricoeur. Esta interrogación íntima por parte de quien sabemos fue prisionero en la II Guerra Mundial por casi cinco años (07/06/1940-22/04/1945)⁴⁹¹ también se deja inscribir en otra polémica respecto a los orígenes mismos de la Shoah: sobre si el objetivo de matanza total de los judíos fue una decisión tomada por Hitler de antemano como sostienen los historiadores “intencionalistas”, o si por el contrario, como defiende el historiador francés León Poliakov precursor del “funcionalismo”, “los nazis llegaron al genocidio algo así como a pesar de sí mismos”,⁴⁹² sin que la “Solución Final” fuera el único desenlace buscado prematuramente.

⁴⁸⁸ Ver ibíd., p. 64.

⁴⁸⁹ Ver Ricoeur, Paul, *Réflexion faite...*, p. 90; *Le mal...*

⁴⁹⁰ Engel, David, *El Holocausto. El Tercer Reich y los judíos* (trad. Elena Marengo), Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 41-42. Sobre la polémica que abrió este pedido por parte de Boszart de historicización del nacionalsocialismo, ver Friedländer, Saul, “Some Reflections on the Historicization of National Socialism”, en Peter Baldwin, *Reworking The Past: Hitler, The Holocaust, And The Historians' Debate*, Boston, Beacon Press, 1990, pp. 88-102; Broszat, Martin, “A Plea for the Historicization of National Socialism”, ibíd., pp. 77-87; Broszat, Martin and Friedländer, Saul, “A Controversy about the Historicization of National Socialism”, *New German La critique* 44, Spring 1988, pp. 85-126.

⁴⁹¹ Ver Reagan, Charles. E., *Paul Ricoeur...*, p. 8. A pesar de sus alegatos de los años ‘30 a favor del desarme general, simultáneo y controlado, de sus fuertes sentimientos pacifistas, por todo lo que se auto-juzgará severamente años más tarde atribuyéndolos a una ceguera política responsable de subestimar el peligro del nazismo, según Reagan, Ricoeur fue un buen soldado al punto que “recibió la Croix de Guerre con tres hojas de palma, pero nunca la usó y nunca habló de ella”, ibíd. Sobre las experiencias de Ricoeur en el cautiverio, ver Dosse, François, *Paul Ricoeur...*, “Segunda parte”, pp. 87-118.

⁴⁹² Poliakov, Leon, *Harvest of Hate: The Nazi Program for the Destruction of the Jews of Europe*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1954, p. 3.

Ahora bien, en el Capítulo 1 se trató el desafío que importaba el problema del *mal*, asociado a lo arbitrario, al momento subjetivo y hasta irracional encarnado en la asociación de *la* política con la conquista, el ejercicio, el reparto y la conservación de la *autoridad*. Por esta razón se abordará en primer término las paradojas ínsitas en esa espina que, en el Capítulo 2, vimos representada por “la relación vertical de autoridad”,⁴⁹³ para distinguirla de tradición autoritaria y de la dominación totalitaria. Se dedicará la segunda parte de este Capítulo al “*tremendum horrendum*”,⁴⁹⁴ idea que Ricoeur aplica a la Shoah, como asimismo a la dialéctica que propone entre la ideología y la utopía intentando ilustrarla en el totalitarismo nacionalsocialista.

2. “Les paradoxes de l’*autorité*”: hacia una concepción “dialéctica” de la autoridad

En el Capítulo previo vimos que sin el *reconocimiento* de la autoridad por parte de la ciudadanía se caería en lo que Ricoeur daba en llamar siguiendo al Habermas de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío: la crisis de legitimación*. También vimos que a diferencia de Habermas quien vinculaba la crisis de legitimidad a la ausencia del grado de *lealtad* de masas requerido, para Ricoeur la cuestión era menos de *lealtad* que, precisamente, de falta de *reconocimiento* por parte del “poder” —entendido en sentido arendtiano: eje horizontal— de los fines del Gobierno de un Estado liberal democrático de Derecho —eje vertical. Esta condición de legitimidad, es decir, el reconocimiento de la autoridad por parte de la ciudadanía o del “poder” es lo que en “Les paradoxes de l’*autorité*” (1995) lo lleva a defender una visión “dialéctica” de la autoridad. Concepción dialéctica que encierra a su vez una paradoja: este reconocimiento implica, aunque de modo solapado, una “reciprocidad en la disimetría”⁴⁹⁵ porque el “poder” —eje horizontal— que autoriza viene de más lejos y hasta de más arriba, sostiene Ricoeur, que la autoridad —eje vertical— que autoriza.

Ahora bien, desentrañar el núcleo de la concepción dialéctica de la autoridad lo conduce a hablar de tres dimensiones vinculadas a la idea de autoridad: 1) la *exterioridad*; 2) la *superioridad*; y 3) la *anterioridad*.

⁴⁹³ Ricoeur, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, p. 310.

⁴⁹⁴ Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit III...*, p. 273.

⁴⁹⁵ Ricoeur, Paul, “Les paradoxes de l’*autorité*”, p. 6.

1) La exterioridad y la alteridad en una concepción dialéctica de la autoridad

La idea de *exterioridad* se presenta como solidaria de la de *alteridad*, por lo que frente a la *interioridad* ínsita en la autarquía con la que sabio aristotélico logra la felicidad perfecta y en el ideal kantiano de autonomía lograda gracias a la identidad entre sí mismo y la norma moral, Ricoeur se apoya en Emmanuel Lévinas. Ello sin dejar de reconocer que tanto la amistad y la justicia en Aristóteles exigirían el reconocimiento de una exterioridad ligada a alteridad y que en Kant la segunda formulación del imperativo categórico —que ordena tratar a la humanidad en nuestra persona y en la de otros como un final en sí y no solamente como un medio— perfilaría una exterioridad que Lévinas habría vinculado a la idea de alteridad.

Aunque Ricoeur no lo desarrolla en este trabajo, sabemos que Lévinas habla de un doble movimiento.⁴⁹⁶ El primer movimiento, que va del Mismo al Otro, determina al Otro en su sentido y lo reconvierte al Mismo incluyéndolo en su mundo. En el segundo movimiento, que parte del Otro hacia el Mismo, el Otro identifica al Mismo como responsable sin que el Mismo determine al Otro en su ser. Ahora bien, en el primer movimiento la subjetividad se constituye como *identidad*, y el proceso a través del cual el sujeto se identifica como Mismo se denomina *separación*. En el segundo movimiento la subjetividad se constituye como *ipseidad* vaciándose de sí y pasando a ser un ser-para-el-otro. En base a lo antedicho, cabe concluir que Lévinas hace surgir en lo Mismo —“o sea, en esta identidad o inmanencia de la conciencia sin las cuales la idea de sujeto perdería todo sentido”—⁴⁹⁷ lo Otro, y esa otredad irrumpe a su vez en la identidad provocando una ruptura de la inmanencia.

Lo nuevo que trae Lévinas es el segundo movimiento, el de constitución de la *ipseidad*, gracias al cual el sujeto se singularizaría como un sí mismo *a partir de* su respuesta al Otro, al tiempo que la alteridad comenzaría a delinearse como “lo-Otro-en-lo-Mismo sin

⁴⁹⁶ Ver el análisis que Ángel Garrido-Maturano dedica a la obra de Levinas en “El hambre y el hechizo. Interpretación de la identidad y su encrucijada en el pensamiento de E. Levinas”, en *Escritos de filosofía. Identidad y sí-mismo*, vol. 29-30, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias-Centro de estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli, enero-diciembre 1996, pp. 231-250.

⁴⁹⁷Renaut, Alain, ob. cit., p. 270.

pensar lo Otro como otro Mismo”.⁴⁹⁸ Sólo así se quebrantaría la ilusión monádica de la autarquía aristotélica y de la autonomía kantiana a través de la apertura radical del Mismo a la alteridad, producto de la cual el Otro ya no coincide con el Mismo.⁴⁹⁹

Si bien Ricoeur no la menciona aquí, en *Soi-même comme un autre* (1990) ya había dirigido una crítica a Lévinas al sostener que al haber contrapuesto la *identidad* del Mismo y la *alteridad* del Otro de modo tan radical, al punto hiperbólico de que el Mismo viene a significar totalización y separación, la *exterioridad* del Otro devendría paradójicamente una exterioridad absoluta que, en carácter de tal, se absolvería de cualquier tipo de relación con el Mismo.⁵⁰⁰ Para salvar esta presunta aporía es que Ricoeur sugería allí reformular el primer movimiento levinasiano —el del Mismo hacia el Otro— a la luz del movimiento gnosológico de origen husserliano consistente en el acceso al otro a través de la *intuición empática* en virtud del cual el *alter ego* cesa de ser un *extraño* para el *ego* a fin de convertirse en *su semejante*.⁵⁰¹ Con esta estrategia, y por razón de adscribir al Mismo, en nuestro caso al “poder” —en sentido arendtiano—, una capacidad dialógica de acogida, de discernimiento y de *reconocimiento* del Otro, en nuestro caso de la autoridad, Ricoeur pretendería morigerar el proceso de *separación* en virtud del cual el Mismo constituye su *identidad* en la filosofía de Lévinas.⁵⁰²

2) La superioridad y la ejemplaridad en una concepción dialéctica de la autoridad

⁴⁹⁸ Lévinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 130.

⁴⁹⁹ En *Humanismo del otro hombre*, Lévinas propone pensar la subjetividad como alteridad y la alteridad como comunicación. Por un lado, la alteridad, encarnada en el “rostro del Otro”, se alza por encima del Mismo y origina “la única apertura en la que la significancia de lo trascendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente” (Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel Enrique Guillot, México, Siglo Veintiuno Editores, 1974, pp. 74-75). Pero, por otro lado, en *Totalidad e infinito*, Lévinas advierte que “el ojo no brilla, habla”, queriendo evidenciar que el rostro del Otro no es una representación ni un mero espectáculo, sino que el Otro acontece como un Decir, como una voz que me interpela, que me hace responder por él, que me asigna responsabilidad por él (Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel Enrique Guillot, Salamanca, Ediciones Sígueme, España, 1977, p. 38). En síntesis, en tanto *ipseidad*, la subjetividad se constituye desde afuera en el modo de respuesta al Decir conminatorio del Otro. En el Decir expresado en su rostro, el Otro me constituye como su verdugo o como su servidor y, por este camino, llega a producirse la *sustitución* del Mismo por el Otro. Es precisamente con esta instancia de *sacrificio* por el Otro con la que Lévinas pretende zanjar el intersticio que había abierto entre *identidad* y la *alteridad*, pretensión sobre la que recaerá, según se verá, el juicio crítico de Ricoeur.

⁵⁰⁰ Ricoeur, Paul, *Soi-meme...*, pp. 386-393.

⁵⁰¹ Ver Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, §§ 42-62, pp. 119-196.

⁵⁰² Ricoeur, Paul, *Soi-meme...*, ibíd.

La segunda dimensión, la *superioridad*, se inscribiría en el eje vertical mando-obediencia donde la autoridad se figura “en los maestros griegos de sabiduría, en los maestros judíos de justicia; generalizando, se puede decir —sostiene Ricoeur— que no habría probablemente vida moral sin la ejemplaridad de grandes testigos de la vida moral”.⁵⁰³ *Ejemplaridad*, por un lado, que parece operar como aquella *mimesis* que desde la *La métaphore vive* Ricoeur retoma de la *Poética* de Aristóteles para distinguirla de la *mimesis*-copia de Platón, y tras vincularla a la *póiesis*, entenderla, no como una imitación pasiva, sino como una “*mimesis*-creativa”, es decir, “que compone y construye aquello mismo que imita”.⁵⁰⁴ Por otro lado, y en solidaridad con lo anterior, la noción de *ejemplaridad* permitiría escapar a la alternativa entre las normas morales inmutables y la historia cambiante de la conciencia moral. Alternativa que habría eludido, por ejemplo, la encíclica papal “*Veritatis splendor*” (1993) que por exigir “la *imitación de Jesús*, la *imitación de su amor*”⁵⁰⁵ correría el riesgo de conducir demasiado rápido y demasiado lejos desde la ejemplaridad de Cristo hasta “la inmutabilidad de la norma moral”.⁵⁰⁶ Como corolario, tras evitar la alternativa entre lo eterno y lo inconstante, la ejemplaridad permitiría a la superioridad de la autoridad incluir un elemento temporal que, como se dijo en el Capítulo 2, estaría representado por la permanencia, la duración, la resistencia a la historia, ya sea enfrentándola, ya sea incluso generándola.

En “*Le paradoxe de l'autorité*” (1996), artículo publicado al año siguiente, el correlato mando-obediencia será reemplazado por el par credibilidad/crédito-confianza constitutivo del reconocimiento, o no, del poder de la autoridad para imponer obediencia a sus subordinados. La legitimación sería el proceso por el cual la autoridad haría creíble el ejercicio del poder bajo la condición del crédito que le es otorgado o no. Y con Gérard Leclerc, Ricoeur distingue dos focos de legitimación.⁵⁰⁷ El primero es el de la autoridad *discursiva*

⁵⁰³ Ricoeur, Paul, “*Les paradoxes de l'autorité*”, p. 7.

⁵⁰⁴ Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, p. 55.

⁵⁰⁵ Juan Pablo II, “*Veritatis splendor*”, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html#-26, 6 de agosto de 1993. [Consulta hecha: 09/06/2012]

⁵⁰⁶ Ibíd. Ricoeur ya había trabajado la diferencia entre “ejemplaridad” e “imitación” en la encíclica “*Veritatis splendor*” en su texto Ricoeur, Paul, “*La Bible dit-elle ce qui lui fait dire l'Encyclique?*”, en *L'actualité religieuse dans le monde*, N°116, 15 novembre, pp. 18-19, 1993.

⁵⁰⁷ Dice Leclerc: “La autoridad ya no es lo que era. Lo que anteriormente fue el principio fundamental de legitimación de los *discursos*, significa ahora el modo de existencia de los *poderes* legítimos. Fue durante siglos propiedad de los enunciados, una cualidad de ciertas ideas, un privilegio de algunos pensadores. Ella es ahora un elemento de las instituciones, el principio de los poderes simbólicos [...] La autoridad institucional

o *enunciativa*, esto es, el poder simbólico para engendrar creencia o persuasión cuyos tipos ideales serían, por un lado, la autoridad eclesial medieval identificada con la *tradición* y, por el otro, la *Aufklärung* francesa que por apuntar a la *razón-autoridad* marcaría el tránsito al segundo foco de autoridad: la autoridad *institucional* o del Estado. La autoridad *institucional* consistiría en el ejercicio del poder legítimo por parte de los que ejercen la autoridad de imponer obediencia en su ámbito sin la legitimación de la tradición.

Por otro lado, después de afirmar que “la autoridad se ha esfumado del mundo moderno”,⁵⁰⁸ Arendt plantea que ella residiría en el “poder” del pueblo, o bien surgiría del “poder” identificado él mismo —según la lectura que propone Ricoeur— con la “voluntad general” bajo el modelo contractualista de Rousseau cuya función sería reabsorber la autoridad en el “poder” —eje horizontal. Pero tal como se avanzó en el Capítulo 2, Ricoeur terminará por observar que “el poder [del que habla Arendt] sólo adquiere duración si el eje horizontal cruza el eje vertical de la autoridad [tematizada por Weber]”.⁵⁰⁹ Es decir, de acuerdo con Ricoeur, legitimar el principio, como pretendería Arendt, sería una cosa, dar estabilidad y duración histórica por medio de la ejemplaridad a esa autoridad reabsorbida en el “poder”, sería otra cosa.⁵¹⁰

3) La anterioridad y el enigma de la fundación de una concepción dialéctica de la autoridad

Por último, con la dimensión de la *anterioridad* de la autoridad estaría retomando aquí lo que seis años antes había expuesto al final de “Pouvoir et violence” (1989) sobre la tradición de la autoridad al que se hizo referencia también en el Capítulo 2 cuando se sostu-

es el poder legítimo a disposición de un individuo (o de un grupo) para imponer la obediencia a los que pretende conducir; todavía es, en una organización, el poder de tomar decisiones que comprometen la actividad de los subordinados; es, incluso, en un sentido más estricto, la línea de mando que existe en una empresa o una administración”, Leclerc, Gérard, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, PUF, Paris, 1986, p. 7.

⁵⁰⁸ Arendt, Hannah, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (trad. Ana Poljak), Barcelona, Península, pp. 101-153, p. 101.

⁵⁰⁹ Ricoeur, Paul, “Les paradoxes de l'autorité”, p. 8.

⁵¹⁰ A lo que Arendt le respondería que “la pérdida de la permanencia y de la seguridad mundanas — que en política se confunde con la pérdida de autoridad— no implica, al menos no necesariamente, la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivir y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros, Arendt, Hannah, “¿Qué es la autoridad?”, p. 105.

vo que diferencia de Arendt, nuestro pensador se negaba a detener la fundación de la autoridad en el modelo de la *Civitas* romana para certificar su carácter “inmemorial”, su “origen sin principio”. Concluía entonces Ricoeur: “[p]orque detrás de Roma estaba Troya figurada por Eneas llevando a sus espaldas a su padre Anquises. Y debajo de Troya, ¿cuántas fundaciones enterradas?”⁵¹¹ En que el origen de la *autoritas* se pierda en una regresión al infinito residiría el verdadero enigma de la autoridad y, en última instancia, la imposibilidad de legitimarla. Imposibilidad de la que Ricoeur parte en su artículo del año siguiente titulado “Le paradoxe de l'autorité” (1996) al preguntar: “¿de dónde viene la autoridad en última instancia?”⁵¹²

Por un lado, en “Les paradoxes de l'autorité”, Ricoeur propone acercarse a este enigma de la anterioridad a través del amor erótico, amistoso y caritativo, bajo la tesis de que es en la relación entre estas tres figuras que nacería la obligación. Un amor que por pertenecer al orden de lo supra-moral, propio de la *economía del don* inscrita en la *lógica de la sobreabundancia* —como ya había aclarado en “Amour et justice” (1989) que se retomará más adelante en este trabajo— exigiría la mediación de la justicia, de la *lógica de la equivalencia* encarnada en la *reciprocidad* de la Regla de Oro, para no devenir no-moral o incluso inmoral.⁵¹³

Por otro lado, en “Le paradoxe de l'autorité”, Ricoeur parecería adoptar, al menos a primera vista, un camino distinto al del amor para abordar el mismo enigma de la anterioridad de la autoridad. Arriesga allí que sería en el “consenso superpuesto” y en el “reconocimiento de los desacuerdos razonables” de los que habla Rawls en su *Theory of Justice* donde podría ser reencontrado un papel para la autoridad discursiva e institucional siempre que se resguarde el lugar para el “disenso” y para el rechazo de la confianza a las autoridades.⁵¹⁴ Pero teniendo en cuenta su trabajo “Amour et justice”, este camino que a primera vista se muestra diferente en rigor se complementa con el del amor. Porque Ricoeur sostie-

⁵¹¹ Ricoeur, Paul, “Pouvoir et violence”, *Lectures I...*, pp. 20-42, p. 42.

⁵¹² Ricoeur, Paul, “Le paradoxe de l'autorité”, en *Le juste II*, Éditions Esprit, pp. 107-123, p. 107.

⁵¹³ Ver Ricoeur, Paul “Amor y justicia”, p. 28ss.

⁵¹⁴ Mientras el “consenso superpuesto” o “entrecruzado” permite en Rawls entender cómo un régimen de pluralismo razonable puede alcanzar estabilidad y durabilidad a través del reconocimiento público de una concepción política de la justicia, los “desacuerdos razonables” apuntan a desacuerdos, no debidos al mero egoísmo de cada uno en defensa de sus intereses, o a los prejuicios, parcialidades, etc., sino a un desacuerdo entre personas razonables en el sentido de que tienen facultades morales suficientes para ser consideradas libres e iguales en un régimen constitucional y de ser miembros cooperantes de una sociedad fundada en términos equitativos.

ne que si el “principio de la diferencia” rawlsiano no recae en el utilitarismo (del tipo “yo doy para que tú des”) que Rawls combate, es precisamente por su proximidad secreta con el mandato de amor. En consecuencia, tanto como lo supra-moral, el amor, inscripto en la *lógica de la sobreabundancia*, ingresaría en la esfera práctica bajo la égida de la justicia, propia de la *lógica de la equivalencia*, la *reciprocidad de la lógica de la equivalencia* encarnada en la Regla de Oro y retomada en el “principio de la diferencia” rawlsiano sólo se elevaría por encima de las interpretaciones sutilmente utilitaristas que Rawls rechaza a condición de ser reinterpretada desinteresadamente en términos de *generosidad*.

A partir de aquí se abandonará transitoriamente esta inscripción de la problemática de la autoridad en el campo del derecho y de la moral —que será retomada en los Capítulos siguientes— en aras de religar la autoridad a la arena política y distinguirla de la tradición autoritaria y de la dominación totalitaria, problemáticas que aborda fundamentalmente en *La critique et la conviction*, también de 1995.

3. *La critique et la conviction*: autoritarismo y totalitarismo

Ricoeur considera que la tradición *autoritaria* tuvo en su origen cierta grandeza: “la tentativa de fundar la autoridad política en la autoridad divina, en la autoridad presunta de un legislador supremo, señor del cosmos [...]”.⁵¹⁵ Ahora bien, para distinguir el régimen *autoritario* del *totalitarismo* remite tanto a Arendt como a Saul Friedländer.⁵¹⁶

1) La tradición autoritaria según Arendt y el autoritarismo alemán según Friedländer

⁵¹⁵Ricoeur, Paul, *La critique...*, p. 164.

⁵¹⁶ Es interesante notar aquí, siguiendo Federico Finchelstein, que Ricoeur al remitir a Friedländer y a Arendt conjuntamente, terminaría entrecruzando dos líneas historiográficas respecto a la Shoah. La primera, la “tradicional”, que haría hincapié en el “antisemitismo en la determinación de las políticas nazis de exterminio y en las dimensiones irracionales del sistema nazi, en su antimodernismo y el rol especial de la figura carismática de Hitler como fuente principal de la rápida radicalización que llevó a los alemanes y judíos a *Auschwitz*. Entre los referentes de esta posición se encuentran entre otros [...] Saul Friedländer [...] La otra tendencia prefiere con Adorno y Horkheimer poner el énfasis en la racionalidad instrumental y burocrática del exterminio, en los tecnócratas nazis, en el surgimiento de la ciencia racial y en la profunda crisis de la modernidad ligada a un fenómeno que representa uno de los peores desarrollos posibles. Entre los referentes más conocidos de esta tendencia se encuentran entre otros [...] Hannah Arendt [...]”, Finchelstein, Federico, *El canon del Holocausto*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 101.

La imagen que propone Arendt para el gobierno autoritario es la de la pirámide cuyo ápice limitado por una base, línea o superficie, mostraría la estructura jerárquica menos igualitaria, es decir, la incorporación de la desigualdad y la distinción como principios ubicuos. Pero una pirámide en la que la autoridad, a diferencia de los regímenes totalitarios, se filtra desde arriba a través de capas sucesivas hasta llegar a la base del cuerpo político. En palabras de la pensadora:

La pirámide es, sin duda, una figura muy adecuada para una estructura gubernamental cuya fuente de autoridad está fuera de sí misma, pero cuya sede de poder se sitúa en la cúspide, desde la cual la autoridad y el poder descienden hacia la base, de un modo tal que cada una de las capas sucesivas tiene cierta autoridad, pero siempre menos que la superior, y donde, precisamente por este cuidadoso proceso de filtro, todas las capas desde el vértice hasta la base están no sólo integradas en el conjunto con firmeza, sino que además se correlacionan como rayos convergentes, cuyo punto focal común es la cima de la pirámide y también la fuente transcendente de un poder supremo.⁵¹⁷

Arendt remonta las características esenciales de las formas de gobierno específicamente autoritarias a la aplicabilidad de la teoría de las Ideas en la filosofía política de Platón, haciendo referencia especialmente a dos diálogos: *República* y *Leyes* —aún cuando se sabe que la teoría de las Ideas no aparece en *Leyes*, sea porque en sus últimos años la abandonara, sea porque no era el caso reproducirla en el diálogo en el que propone la *polis* más viable.

Sabemos que en *República* Platón plantea por boca de Sócrates que:

A menos que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político [...] no hay tregua para los males de las ciudades ni tampoco para los del género humano, ni hay que

⁵¹⁷ Arendt, Hannah, “¿Qué es la autoridad?”, p. 108.

pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra.⁵¹⁸

Sin ingresar en la tesis sobre la continuidad o la ruptura entre el Platón de *República* y el de *Leyes*,⁵¹⁹ lo cierto que el siguiente pasaje de *Leyes* es quizás el que más ha llamado la atención de la mayoría de los intérpretes porque Platón insiste por boca del ateniense en que son las leyes, cuyo carácter era accesorio y superficial en *República*, las que tienen como función realizar la unidad trascendente en la comunidad sensible:

Si por todos los medios, dice, (persuasión o coacción) todo lo que se consideró como justo cercenó, de algún modo, la vida; si las leyes consiguieron, en cierto sentido, volver común lo que por naturaleza es privado como los ojos, las orejas, las manos; de forma tal que parezca que ver, oír y obrar es algo común, hacer que todos, en la medida de lo posible, alaben y censuren con una sola voz, tengan los mismos motivos de gozo y de aflicción, nadie podría fijar, a fin de darles la palma de la excelencia, ninguna otra norma más justa ni mejor.⁵²⁰

Siguiendo la lectura de Platón propuesta por Arendt, la diferencia entre *República* y *Leyes* resultaría desdeñable y refrendaría el autoritarismo nacido de los textos platónicos en razón de que “[l]o que en la *República* todavía es [...] del filósofo-rey, la directa reivindicación personal para la asunción del gobierno, en las *Leyes* se ha convertido en reclamación impersonal de la razón para la asunción del dominio”.⁵²¹ Porque, como se vio, a diferencia

⁵¹⁸ Platón, *República* (trad. Conrado Eggers Lan). Madrid, Gredos, 1992, Libro V, 473 d.

⁵¹⁹ Francisco Lisi apoya la tesis de la *continuidad* entre el Platón de la *República* y el de las *Leyes* al declarar que “[l]as *Leyes* son [...] un proyecto político abierto que realiza lo menor posible la idea del bien en la comunidad y que puede aplicarse ya a la realidad. Lejos de ser una expresión de la resignación del viejo Platón, son un vigoroso proyecto optimista y abierto al futuro”, Lisi, Francisco, “Introducción” en *Platón. Diálogos VIII Leyes (Libros I-VII)* (trad. Francisco Lisi), Madrid, Gredos, 1999, p. 57. Por el contrario, la mayoría de los intérpretes considera que las experiencias políticas de Platón en una democracia corrupta y de guerra lo hicieron desistir de la pretensión que expone en la *República* sobre un gobierno donde coincidan la política y la filosofía, el poder y el saber. Esta es la tesis de Antonio Gómez Robledo, entre muchos otros, que se apoya en la evolución del pensamiento platónico al afirmar que “Platón contrapone claramente el Estado de la *Leyes* al Estado de la *República* como el reino de lo posible en posición al reino de lo ideal. Aquella ciudad, dice, en la que todos es común [...], es sin duda la mejor en absoluto, sólo que, por lo visto, no es sino para dioses o hijos de dioses”, Gómez Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México D.F., FCE-UNAM, 1986, p. 588.

⁵²⁰ Platón, *Diálogos VIII Leyes...*, Libro V, 739 c.

⁵²¹ Arendt, Hannah, “¿Qué es la autoridad?”, p. 124.

de *República*, la construcción de una comunidad justa pasaría a depender en las *Leyes* del imperio impersonal de la ley.

Caracterizado el autoritarismo así como sus orígenes por Arendt, en su obra *Una psicosis colectiva. El antisemitismo nazi* (1971) Friedländer observa que esa estructura piramidal, que implicaría sumisión, obediencia, docilidad y diligencia, por un lado, estaría más presente en el rol que la autoridad paterna habría jugado en la estructura de la familia alemana respecto a otros países de Occidente. Por otro lado, y en relación con lo anterior, que en este terreno se habría insertado el autoritarismo prusiano al imponer el Reich en la cúspide de las estructuras familiares, sociales y políticas para mantener el dominio y el culto a la autoridad hasta terminar conformando una personalidad autoritaria.

Este autoritarismo se habría exacerbado durante los años de la I Guerra Mundial y en el período de posguerra debido a que con la crisis social y moral imperante en Alemania habrían desaparecido las normas y los valores tradicionales que anteriormente permitían trazar la línea entre el *in-group*, el alemán nórdico y ario, y el *out-group*, el judío semita, entre el Bien y el Mal. Desaparición que habría desencadenado el desvanecimiento del sentimiento de integración de la identidad nacional que sumado a la personalidad autoritaria alemana respaldaría, de acuerdo con Friedländer, la tantas veces cuestionada tesis de Theodor Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Nevitt Sanford y Daniel Levinson sobre la ecuación entre la personalidad autoritaria y la difusión del antisemitismo.⁵²² Friedländer lo expresa de esta manera:

Hay que destacar, para captar el desconcierto de esa sociedad en toda su amplitud, que en ese derrumbe generalizado de las relaciones de autoridad, la actitud de sumisión del hijo al padre también parece ser puesta en tela de juicio en sus mismos fundamentos [...] En el cuestionamiento directo de la autoridad paterna en el seno de la familia, aparece la rebelión en su verdadera dimensión [...] El aparente derrumbe de los valores autoritarios abre dos vías a los propios “rebel-

⁵²² Ver Adorno, Theodor y otros, *The Authoritarian Personality*, New York, Harper and Row, 1950. En el marco de una investigación fundamentalmente psicológica, los autores ven en el autoritarismo una tendencia general a colocarse en situaciones de dominancia o sumisión frente a los otros como consecuencia de una inseguridad del yo que se agudiza en épocas de crisis debido a que a la rapidez con que se suceden las transformaciones sociales impiden la estructuración del campo cognitivo, impulsando al individuo hacia el autoritarismo y hacia el prejuicio como soluciones a su inseguridad y a su ansiedad.

des”: ya sea una emancipación total [...], o bien un violento retorno hacia atrás [...] [para] desembarazarse de una libertad que no son capaces de asumir. Aspirarán a una autoridad más total que antes [...] ⁵²³ transformando la agresividad de la rebeldía en sumisión, por un lado, y en odio violento a las representaciones del padre malo, por el otro [...], odio que se volcará contra los judíos [...] ⁵²⁴

En este terreno apto para la fermentación de un autoritarismo que habría recrudecido en Alemania durante la crisis de 1914 a 1933 se inscribe la posición de Ricoeur cuando afirma que:

Al votar masivamente por el partido nacional-socialista en las elecciones de julio de 1932, los alemanes estaban manifestando su adhesión a un régimen solamente autoritario; el totalitarismo propiamente dicho sólo sería instituido después de que Hitler fuera nombrado canciller, y de manera progresiva: Hitler supo ocultar ese totalitarismo al cual tendía tras un paraguas autoritario. ⁵²⁵

Para trazar la diferencia entre un régimen solamente autoritario y un régimen totalitario, Ricoeur propone la idea de *massa perdit*, término que retoma en su libro póstumo, *Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments* (2007), donde explicita que toma prestada la expresión de San Agustín cuando el hiponense habla del pecado. ⁵²⁶ La esencia del totalitarismo consistiría en esa *massa perdit*, esa masa indistinta de moribundos y muertos condenada al exterminio *institucional*, a la muerte infligida en masa por el propio régimen. En suma, lo que habrían votado los alemanes en 1932, en vista de lo que se vio, sería un régi-

⁵²³ En este punto Friedländer también se apoya en la tesis de Erich Fromm de *Miedo a la libertad* sobre cuando tras hablar de la psicología del nazismo dice que “tales impulsos [egoísta y sádico], libres ya de todo factor restrictivo, buscaron satisfacción en actos de guerra y persecución política. De este modo, mezcladas con el resentimiento producido por el carácter frustratorio de toda la situación, las fuerzas psicológicas, en lugar de cimentar el orden social existente se transformaron en dinamita susceptible de ser utilizada por grupos deseosos de destruir la política tradicional y la estructura económica de la sociedad democrática”. Fromm, Erich, *Miedo a la libertad* (trad. Gino Germani), Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 324.

⁵²⁴ Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva. El antisemitismo nazi* (trad. Fina Warschaver), Buenos Aires, Granica Editor, 1972, pp. 106-107.

⁵²⁵ Ricoeur, Paul, *La critique...*, p. 167.

⁵²⁶ Ver Ricoeur, Paul, *Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments*, Seuil, 2007, p. 54.

men piramidal cuya cima de la cúspide era Adolf Hitler, líder indiscutido del *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP), y cuyas capas sucesivas de autoridad estaban conformadas por un Cuerpo de Líderes (*Reichsleitung*), el Distrito (*Gau*) dividido en circunscripciones (*Kreis*), divididas en Grupos Locales (*Ortsgruppe*), divididos en Células (*Zellen*), divididas en Bloques (*Block*) dirigidos por un líder responsable de evaluar las actitudes de la base hacia el partido y el Estado: los ciudadanos que conformaban de cuarenta a sesenta hogares. Claramente, según Ricoeur, los alemanes no habrían votado en 1932 por el exterminio *institucional* fundamentalmente de los judíos, lo que no implica negar de suyo que sí hayan adherido a la ideología pangermanista y a la identificación del antisemitismo racista con el nacionalismo ya presente en los discursos de Hitler. Aún cuando, según Arendt, el mayor logro de Hitler “en la edificación del movimiento nazi [...] fue que aligeró al movimiento del primitivo programa del partido [...] negándose a hablar de ese programa o a discutir sus puntos”.⁵²⁷

2) El régimen totalitario según Arendt y el totalitarismo alemán según Friedländer

Frente al régimen autoritario, Arendt sostiene, por un lado, que el *terror* es la esencia de la dominación totalitaria,⁵²⁸ *terror* que sería presentado como un instrumento de realización de una *ideología* específica.⁵²⁹ En cuanto al *terror*, puede ser que ataque a víctimas inocentes, sin provocación previa, como fueron los judíos en la Alemania nazi; puede ser que no se admita, al menos “teóricamente”, su arbitrariedad, como habría sido el caso del sistema bolchevique, aún cuando en la “práctica” cualquiera pudiese convertirse repentinamente en víctima del terror.⁵³⁰ Lo característico del terror totalitario consistiría en *exterminar* mediante una sentencia dictaminada por un proceso natural o histórico a los “incapaces de vivir”, a las “clases moribundas” compuestas por personas condenadas a muerte,⁵³¹ en suma, a esa *massa perdit*a de moribundos y cadáveres de la que daba cuenta más arriba Ricoeur. Respecto a la *ideología* dominante, en el caso del nazismo y del bolchevismo las

⁵²⁷ Ver Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*. 3..., p. 442.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 600.

⁵²⁹ Ver Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*. 1. *Antisemitismo* (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza, 1987, p. 30.

⁵³⁰ Ver *ibid.*.

⁵³¹ Ver Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*. 3. *Totalitarismo...*, p. 600.

ideologías concretas habrían sido el pangermanismo —sobre el que se volverá hacia el final de este Capítulo— y al paneslavismo, respectivamente.⁵³² La otra cara del terror habría consistido en el efecto psicológico de la *propaganda* totalitaria.⁵³³ En el nacionalsocialismo, la ficción más eficaz de la propaganda habría sido la historia de una conspiración mundial judía a través del empleo de una falsificación de los “Protocolos de los Sabios de Sión”.⁵³⁴ En el bolchevismo la propaganda habría comenzado con la conspiración trotskista, siguiendo con la conjura de las 300 familias, luego con el imperialismo británico, hasta llegar a la última conspiración, el cosmopolitismo judío, en sintonía con la propaganda nazi.⁵³⁵

Por otro lado, para Arendt el totalitarismo sería posible sólo allí donde merced a la ruptura de clases existen *masas*, es decir, numerosas personas neutrales e indiferentes políticamente, que jamás adherirían a un partido político o a sindicatos y difícilmente acudirían a votar en un país gobernado democráticamente, que por insatisfacción y desesperación (inflación, paros, derrotas militares, etc.) adquieren el apetito de la organización política.⁵³⁶ Dice categóricamente Arendt: “[I]os movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados”.⁵³⁷ A lo que Ricoeur parece adherir al agregar que:

[I]o que intenta principalmente [el totalitarismo] es totalizar las relaciones humanas disolviendo todos los otros vínculos sociales; trata de producir una humanidad-masa, que no obedezca a ningún otro principio organizativo al margen del Estado, encarnado en la figura del Líder. [...] ⁵³⁸ [Y refiriéndose específicamente al III Reich, añade que] [...] la progresión de la humanidad-masa se realizó por medio de un régimen democrático mal estructurado, o faliblemente estructurado, como era el de la República de Weimar. Paradójicamente, al destruir las estructuras jerárquicas propias de la tradición autoritaria de la Alemania de Guillermo II, la democracia de los años veinte suprimió todos los ele-

⁵³² Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo* (trad. Guillermo Solana), Madrid, 1982, p. 293.

⁵³³ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 3...*, p. 461.

⁵³⁴ Ver *ibíd.* pp. 475, 480 y ss.

⁵³⁵ Ver *ibíd.*, p. 473, nota al pie.

⁵³⁶ Ver *ibíd.*, p. 428 y Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 2...*, p. 336.

⁵³⁷ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo...*, p. 441.

⁵³⁸ Ricoeur, Paul, *La critique...*, p. 165.

mentos de resistencia a lo totalitario; había eliminado lo que yo llamaría las “estructuras estructurantes” de la sociedad.⁵³⁹

En contraste con la imagen piramidal del gobierno autoritario, cuya cúspide vimos que estaba limitada por la base, Arendt propone la imagen de capas concéntricas o de cebolla para caracterizar al régimen totalitario de modo tal que la autoridad no se filtraría desde arriba a través de capas sucesivas hasta llegar a la base del cuerpo político, tal como vimos que sucedía en los regímenes autoritarios. Dice la autora:

[...] la imagen adecuada del gobierno y la organización totalitarios es la estructura en capas concéntricas, o de cebolla, en cuyo centro, en algo así como en un espacio vacío, está el jefe; haga lo que haga este conductor —ya integre los poderes políticos como en la jerarquía autoritaria, o bien oprima a los gobernados como un tirano— lo hace desde dentro y no desde fuera ni desde arriba.⁵⁴⁰

Sería desde ese espacio vacío, por una parte, que el líder totalitario descubriría los medios de dominar y de aterrorizar a los seres humanos, no desde afuera ni desde arriba, sino desde adentro, exigiéndole a cada miembro una lealtad total, irrestricta, incondicional e inalterable, dominándolo en cada una de las esferas de la vida.⁵⁴¹ Por otra parte, la identificación del líder totalitario con cada subjefe, que es parte del movimiento totalitario, llevaría a la reivindicación de la responsabilidad personal, al monopolio de la responsabilidad, por cada acción de cualquier miembro o funcionario en su capacidad oficial.⁵⁴²

Tal como se dejó entrever más arriba, Friedländer propone abordar el totalitarismo nacionalsocialista desde una investigación que parte de los hechos históricos y, por el método inductivo, intenta subsumirlos en la teoría psicoanalítica. Basado en la ecuación de Adorno y otros entre la personalidad autoritaria y la difusión del antisemitismo, considera que el antisemitismo implica un elemento patológico. Este elemento predispone a convertirse en “anti-algo” y habrían sido las circunstancias socio-culturales específicas de Alema-

⁵³⁹ Ricoeur, Paul, *La critique...*, p. 169.

⁵⁴⁰ Arendt, Hannah, “¿Qué es la autoridad?”, pp. 109-110.

⁵⁴¹ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 3...*, pp. 441 y 444.

⁵⁴² *Ibid.*, pp. 498 y 499.

nia las que habrían llevado históricamente a los alemanes a investir al judío de afecciones morbosas hasta desencadenar un antisemitismo racista⁵⁴³ y considerar al judío la “antirraza” gracias a la cual los alemanes habrían adquirido conciencia de su “germanicidad”. El superhombre nórdico que representaría las fuerzas del Bien, se enfrentaría al subhombre judío que representaría las fuerzas del Mal.⁵⁴⁴

El contexto sociopolítico de la crisis alemana de 1914-1933 (inflación, hambre, huelgas y protestas en las calles) habría intensificado estos aspectos patológicos del antisemitismo alemán hasta que “el mito del judío adquirirá proporciones de un temible fantasma colectivo”.⁵⁴⁵ En este mito del judío habrían prevalecido dos motivos centrales: “el de la conspiración mundial judía y —como corolario— el de la desintegración sistemática del pueblo germánico contaminado por sangre judía”.⁵⁴⁶

Ahora bien, la progresión “normal” de este antisemitismo creciente pero no estructurado en la Alemania de posguerra, bien podría haber desembocado, según Friedländer, en la segregación social y las explosiones esporádicas de odio contra los judíos.⁵⁴⁷ Primero, para la expulsión total, y después, para el exterminio colectivo, habría sido necesaria la llegada de un líder carismático indiscutido que impusiera su propia imagen fantasmagórica y estereotipada del “enemigo” e hiciera del antisemitismo su concepción del mundo, generando en las masas alemanas una influencia de tipo erótico-religiosa.⁵⁴⁸

Abortada la emigración de los judíos a Palestina y a América Latina por el dilema que si bien implicaría purificar al Reich de “judíos-piojos-tifus”, reforzaría la amenaza exterior,⁵⁴⁹ y también la idea de deportarlos a Polonia oriental (Nisko) y luego a Madagascar, la identificación de los judíos con el principio mismo del Mal habría impuesto la “Solución Final”, es decir, que la purificación definitiva pasara por el exterminio físico de los judíos.⁵⁵⁰

⁵⁴³ Según Friedländer, la imagen racista del judío es la interdependencia de sus elementos: la sangre judía determina el aspecto psíquico y la capacidad intelectual de la raza, se manifiesta en la ética, la estética, el comportamiento grupal e individual y sexual; marca con una sombra las intenciones del grupo contra el mundo cristiano, o más precisamente, contra el mundo ario. Ver Friedländer, Saúl, *Una psicosis colectiva...*, p. 85.

⁵⁴⁴ Ver *ibíd.*, pp. 76-77.

⁵⁴⁵ *Ibíd.*, p. 89.

⁵⁴⁶ *Ibíd.*, p. 107.

⁵⁴⁷ Ver *Ibíd.*, p. 117.

⁵⁴⁸ Ver *ibíd.*, p. 160.

⁵⁴⁹ Ver *ibíd.*, pp. 199-200.

⁵⁵⁰ Ver *ibíd.*, p. 203.

Apoyándose en ese progreso gradual del totalitarismo mostrado por Friedländer, Ricoeur sostiene que la “Solución Final” habría avanzado

[...] progresivamente, paso a paso; inicialmente el proyecto era trasladar a los judíos al Este, y después a Madagascar, siendo a medida que tales proyectos se revelaron como inaplicables o juzgados insuficientes cuando Hitler comenzó a poner manos a la obra en relación con el exterminio generalizado.⁵⁵¹

En vista de lo antedicho se abren infinitos interrogantes de los se rescatarán sólo dos sobre los que se expide explícitamente Ricoeur. Primero, cómo dar cuenta del “mal absoluto”, de la “naturaleza verdaderamente radical del mal”,⁵⁵² y su consiguiente comparabilidad con otros regímenes o su absoluta unicidad. Segundo, sobre si efectivamente la sucesión de medidas antisemitas tomadas por el régimen nazi fue calculada minuciosamente *a priori* para facilitar el objetivo final de matanza total a través de un plan impecablemente ejecutado *a posteriori* en cada una de sus etapas, como proponen los historiadores “intencionalistas”. O si el exterminio total fue efectivamente un proceso de radicalización acumulativa desarrollado *a posteriori* “en un clima administrativo en el que el propio Hitler tenía poca intervención concreta”,⁵⁵³ sin que se tuviera *a priori* una idea clara de cómo proceder con respecto a los judíos, como plantea el enfoque “funcionalista”.

4. *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie: la Shoah y el “mal radical”*

En la meditación mencionada en el primer apartado de esta Capítulo, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie* (1986), y frente a la “naturaleza verdaderamente radical del mal” de la que hablaba Arendt en ocasión del totalitarismo —naturaleza que no

⁵⁵¹ Ricoeur, Paul, *La critique...*, p. 167.

⁵⁵² En el “Prólogo a la primera edición norteamericana” de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt afirma: “Y si es verdad que en las fases finales de totalitarismo aparece éste como un mal absoluto (absoluto porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal”. Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. I...*, p. 13.

⁵⁵³ Engel, David, ob. cit., p. 43.

podría ser deducida de motivos comprensibles por los seres humanos—, Ricoeur sostiene que:

[...] [en cuanto a] la problemática del *mal radical* [...] el *principio* del mal no tiene de ninguna manera origen en el sentido temporal del término: es solamente la máxima suprema la que sirve de fundamento subjetivo último a todas las máximas malas de nuestro libre-arbitrio [...] Pero la razón de ser de este mal radical es “inescrutable” (*unerforschbar*)⁵⁵⁴

A pesar del carácter en última instancia insondable del surgimiento del mal porque cualquier explicación parecería absolverlo, en su meditación sostiene que el problema del mal exige la convergencia de tres esferas: el pensar, la acción (en el sentido moral y político) y el sentir. Como advierte Dosse con acierto, en estos tres momentos se pueden entrever el equivalente de las tres *Críticas* kantianas: la *Crítica de la razón pura* para comprender el mal, la *Crítica de la razón práctica* para hacerlo y la *Crítica del juicio* en lo tocante a sentirlo.⁵⁵⁵

A nivel del pensamiento, el problema del mal se presentaría como un desafío enriquecedor y una provocación a pensar de otra manera “bajo el aguijón de la pregunta ‘¿por qué?’ contenida en el lamento de las víctimas [...]”.⁵⁵⁶ Este “¿por qué?”, que exigiría una explicación causal por condiciones *suficientes*, tal vez convendría reformularlo al modo de demanda de una explicación teleológica —más propia de la historia y de las ciencias sociales tal como enseña el propio Ricoeur en *Temps et récit I*—, preguntándose por las condiciones *necesarias* del totalitarismo nazi, como de hecho él mismo se interrogará en *La critique et la conviction* cuando siguiendo a Arendt pregunta: “¿cómo ha sido posible tal cosa?”⁵⁵⁷ Cuestión frente a la que intenta articular una respuesta tratando de desprenderse del

⁵⁵⁴ Ricoeur, Paul, *Le mal...*, p. 29.

⁵⁵⁵ Dosse, François, ob. cit., p. 573.

⁵⁵⁶ Ricoeur, Paul, *Le mal...*, 38.

⁵⁵⁷ Ricoeur, *La critique...*, p. 165. En efecto, en el “Prólogo a la tercera parte: Totalitarismo”, Arendt se pregunta sucesivamente “¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?”, *Los orígenes del totalitarismo. I. Antisemitismo...*, p. 402. Dicho brevemente, en *Temps et récit*, Ricoeur distingue en el campo de la explicación histórica, la tradición causal galileana que sigue Carl Hempel y que explica *por qué* necesariamente ocurrió un efecto pre-dado (fenómeno natural) a través de reconstruir sus causas (uniformidades legales y condiciones iniciales) y la tradición teleológica aristotélica de von Wright que explica *cómo es que fue posible* que de una causa pre-dada (entendiendo por tal los fines propuestos, objetivos o intenciones de un

dualismo de la explicación histórica o la explicación por el mal absoluto —polémica de la que se dio cuenta al comienzo de este Capítulo— superándolo en una suerte de monismo que expresa en los siguientes términos:

Lo gradual de la explicación histórica o política constituye el paso progresivo que rodea a la irrupción de lo horrible, la cual, por el contrario, no es gradual. Pero en realidad es siempre de este modo que se produce el progreso del mal: irrumpe progresando [...] [E]l mal tiene algo de rampante; sus fases de progresión son innumerables, pero de repente se encuentra ya ahí. Su carácter inclasificable se disimula en el gradualismo de su progresión. Y es sin duda esto lo que sucedió en Alemania.⁵⁵⁸

Este mismo carácter inclasificable del mal es lo que lo lleva a defender su unicidad, en última instancia, la inconmensurabilidad de dos regímenes totalitarios como fueron el soviético y el nazi a pesar de su unidad estructural como proyectos políticos. Dice al respecto:

[...] cuando se trata del exterminio en masa, uno se encuentra ante una disimilitud en estado puro, ante el mal como disimilitud esencial. Resulta imposible comparar las distintas formas del mal, el totalizarlas, precisamente porque el mal es por naturaleza desemejante, diabólico, es decir, pura dispersión, división. No existe una sistemática del mal: el mal es en cada ocasión lo únicamente único.⁵⁵⁹

agente) se produjera un efecto (acción). Y ello porque von Wright piensa que las explicaciones causales propuestas por Hempel, si bien sirven para explicar los fenómenos de que tratan las ciencias naturales exactas, fracasan a la hora de tener que explicar bajo enunciados generales las cosas provistas de intencionalidad, en particular, las acciones (efectos), entendidas como conductas orientadas hacia un fin, de las que precisamente tratan la historia y las ciencias humanas. Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit I, "L'éclipse de la compréhension: le modèle 'nomologique' dans la philosophie analytique de langue anglaise"*, pp. 159-172 y "L'explication historique selon Georg Henrik von Wright", pp. 187-202. Para una presentación de este tema, ver Gabriel, Silvia, "La hermenéutica histórica de Paul Ricoeur", en Daniel Brauer (ed.) *La Historia...* pp. 193-211. Ver Hempel, Carl, "La función de las leyes generales en la historia", en *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia* (trad. M. Frassinetti de Gallo), Buenos Aires, Paidós, 1979, pp. 233-246 y von Wright, Georg Henrik, *Explicación y comprensión* (trad. Luis Vega Reñón), Madrid, Alianza, 1987.

⁵⁵⁸ Ricoeur, Paul, *La critique...*, p. 169.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 168.

La unidad y la incomparabilidad del mal no evita, sin embargo, que años más tarde en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) —en ocasión del nombrado debate sobre la posibilidad de historizar el nazismo del que se dio cuenta en el primer apartado de este Capítulo, así como de los límites de su representación—⁵⁶⁰ sostenga que “[q]uizás, toda singularidad —alternativamente única y/o incomparable— sea, por esta doble razón, portadora de ejemplaridad”.⁵⁶¹

Ahora bien, mientras que al preguntarse “¿de dónde proviene el mal?”,⁵⁶² el pensamiento nos impulsaría hacia atrás, la acción nos inclinaría hacia el porvenir ya que la pregunta sería “¿qué se puede hacer contra el mal?” Por último, en el plano del sentir, Ricoeur apela a transitado ensayo de Freud sobre “Duelo y melancolía”⁵⁶³ para afirmar que el trabajo del duelo, auxiliado por la sabiduría, apuntaría a un cambio cualitativo del lamento y del llanto. Sólo en el límite, y ya fuera de la lógica retributiva dentro de la cual el lamento y el llanto permanecerían aún cautivos —puesto que la víctima se lamenta de, y llora por, su suerte—, estaría la renuncia completa al lamento y al llanto mismos inscrita en la lógica de la sobreabundancia o del don cuyo mandamiento sería “amar a Dios por nada”.⁵⁶⁴ Mandamiento inscripto en la lógica del *ágape* que tendría una faz doble: “[u]na es el perdón; la otra, la esperanza”.⁵⁶⁵ Se tratará la problemática específica del “perdón” en al marco que abren la historia y la memoria en el Capítulo siguiente.

⁵⁶⁰ Ver nota al pie número 490 de este Capítulo. Para interiorizarse sobre los límites de la representación del nacionalsocialismo, y particularmente “Auschwitz”, ver Friedländer, Saul (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the “Final Solution”*, Cambridge, Harvard University Press, 1992. De acuerdo con Ricoeur “la noción de ‘límite de la representación’, que da su título a la obra de Saul Friedländer *Probing the Limits of Representation* [...] puede designar dos clases de límites: por una parte, una especie de agotamiento de las formas de representación disponibles en nuestra cultura para hacer legible y visible el acontecimiento llamado “solución final”; por otra parte, el requerimiento, la existencia de ser dicho, de ser representado, que se alza desde el corazón mismo del acontecimiento, por lo tanto, que procede de ese origen del discurso que cierta tradición retórica tiene por extralingüístico, que tiene prohibida su entrada en terreno semiótico. En el primer caso, se trataría de límite interno; en el segundo, de límite externo”. Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions de Seuil, 2000, p. 329.

⁵⁶¹ Ver Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, pp. 167-369.

⁵⁶² Ricoeur, *Le mal...*, p. 39.

⁵⁶³ Ver Freud, Sigmund, “Duelo y melancolía” en *Obras Completas. To. XIV. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)* (trad. José L. Etcheverry), Amorrortu, 1975, pp. 241-256.

⁵⁶⁴ Ricoeur, Paul, *Le mal...*, 44.

⁵⁶⁵ Porée, Jérôme, “Paul Ricoeur y la cuestión del mal” (trad. Marcelino Agís Villaverde), en *Ágora. Papeles de Filosofía*, 2006, 25/2, pp. 45-60, p. 59.

5. *La critique et la conviction*: el debate entre *intencionalistas* y *funcionalistas* en torno a la Shoah

Como en gran medida se anticipó en el apartado 1 y al final del apartado 3 de este Capítulo, el debate entre los historiadores “intencionalistas” y “funcionalistas” gira en torno a dos temas básicos. El primero, respecto al rol central, defendido por los “intencionalistas”, o más bien marginal, conforme los “funcionalistas”, que habría desempeñado Hitler en el régimen nacionalsocialista y en particular en la “Solución Final”. El segundo tema gira en torno a la determinación *a priori* del exterminio masivo de los judíos ejecutado *a posteriori* en la “Solución Final” como sostienen los “intencionalistas”. O bien, si la “Solución Final” fue el resultado de un proceso de radicalización ejecutado *a posteriori* sin que en la fase inicial de definición de las víctimas, el momento de expropiación y la fase de deportación y concentración en guetos y/o campos de concentración, se tuviera la intención *a priori* que llevaría a la aniquilación masiva de los judíos como defienden los “funcionalistas”.⁵⁶⁶

Para comprender la postura que en este debate veremos adoptar explícitamente a Ricoeur en *La critique et la conviction* (1995), resulta interesante la tesis del historiador argentino Federico Finchelstein sobre que las discusiones entre “intencionalistas” y “funcionalistas”:

[...] refleja la división más amplia entre aquellos historiadores que explican la historia a través de las ideas y decisiones de los individuos y aquellos que ven la historia a través de las estructuras sociales e institucionales subyacentes que limitan y modelan las acciones de los individuos.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Para entender pormenorizadamente cada una de estas cuatro fases cronológicas, ver Hilberg, Raul, *La destrucción de los judíos europeos* (trad. Cristina Piña Aldao), Madrid, Akal, 2002, pp. 23-1093. Hilberg no infiere de su análisis que haya habido un proyecto inicial de eliminación sino, por el contrario, que las fases de definición, expropiación y concentración pudieron haber desembocado en la expulsión de los judíos tanto como terminaron para exterminarlos en masa.

⁵⁶⁷ Finchelstein, Federico, ob. cit., p. 101.

Traducida en términos epistemológicos, la discusión entre “intencionalistas” y “funcionalistas” se reflejaría, siguiendo a Finchelstein, en la división más vasta entre los defensores del individualismo o del holismo epistemológico, respectivamente. Mientras los primeros establecerían —de acuerdo a *Temps et récit I*— un vínculo *directo* entre las entidades nominales de la historia —como totalitarismo, nazismo, bolchevismo, etc.— y los agentes individuales, los segundos defenderían la historia de larga duración, serial, lenta, profunda, silenciosa, cuyo correlato *no* serían los individuos sino el fenómeno social, las estructuras y los grupos de estructuras supraindividuales. Dicho muy sucintamente, para que este abismo no devenga cisma Ricoeur propone en *Temps et récit I* una instancia de *transición* entre los individuos, por un lado, y los objetos artificiales producidos por la historiografía ilustrados por las estructuras y grupos de estructuras. Esta instancia de transición estaría dada por las *entidades sociales* o “*cuasipersonajes*” tales como las sociedades, los pueblos, las civilizaciones, las clases sociales, las mentalidades, etc., que por mirar hacia dos frentes, a las estructuras de los fenómenos sociales y a los componentes individuales, establecerían un vínculo *indirecto* entre dichas estructuras supraindividuales y los individuos propiamente dichos.⁵⁶⁸

Sobre este trasfondo dado por el vínculo *oblicuo* defendido por Ricoeur entre las decisiones y acciones individuales, por una parte, y las estructuras sociales e institucionales, por la otra, es que podría entenderse su siguiente afirmación en el marco de este debate historiográfico:

Tiendo a pensar que ambas posturas [la “intencionalista” y la “funcionalista”] tienen razón... Podría decirse en cierto modo que Hitler reconoció, en el momento en que finalmente fue tomada la decisión de la “solución final”, lo que siempre había deseado, pero sin llegar nunca a expresarlo en forma de una voluntad estrictamente política; casi estaría tentado de afirmar que lo había deseado *patológicamente* —y ello, en efecto, desde la época de *Mein Kampf*—, pero *no políticamente*.⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit I*, pp. 260ss.

⁵⁶⁹ Ricoeur, *La critique...*, p. 167.

Respecto al primer tema básico de esta polémica, esto es, el papel jugado por la figura de Adolf Hitler, podría inferirse de la afirmación de Ricoeur en *Temps et récit I* la existencia de un vínculo “indirecto” entre el nacionalsocialismo y el propio Hitler. Los “cuasipersonajes” que podrían haber operado como nexo transicional, bien para la “ejecución”, bien para la “determinación” de la “Solución Final”, habrían sido, respectivamente, o bien “el grupo de los incondicionales”⁵⁷⁰ o de “creyentes nazis”⁵⁷¹ de los que da cuenta Friedländer, o bien el ala extremista del NSDAP [Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán] del que trata Hans Mommsen.⁵⁷² Siguiendo el estudio de Friedländer citado por Ricoeur, la peculiaridad del carácter supuestamente “indirecto” u “oblicuo” de este vínculo estaría dada por la influencia de tipo religioso-erótico que Hitler habría tenido sobre el grupo entero emanada de su autoridad carismática.⁵⁷³ Para explicar la conciencia de esta estructura supraindividual conformada por los adeptos incondicionales al Führer, Friedländer apela a la *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) de Sigmund Freud.⁵⁷⁴ De ahí concluye que la formación de la conciencia colectiva del grupo de fieles se habría fundado a través de vínculos de carácter libidinoso (erótico) entre los miembros y su líder porque cada individuo habría renunciado a su ideal del yo (*superyó*) a favor del ideal colectivo encarnado por la figura de Hitler a quien idolatraban.⁵⁷⁵ Este grupo de fieles habría estado conformado, entre otros, por la organización militar, política, policial, penitenciaria y de seguridad de la Alemania nazi conocida como SS [*Schutzstaffel*] bajo el mando del *Reichsführer-SS*, Heinrich Himmler, y la Policía Secreta del Estado, la *Geheime Staatspolizei* (más conocida como Gestapo) bajo las órdenes del comandante supremo de la *Luftwaffe*, Hermann Göring. Mientras de acuerdo con Friedländer la decisión sobre el exterminio general de los judíos habría ordenada oralmente por Hitler a Himmler y a Göring en 1941,⁵⁷⁶ quienes a través de sus respectivos grupos de “verdaderos creyentes” la habrían ejecutado con fervor hasta las últimas consecuencias, para Mommsen la situación habría sido otra.

⁵⁷⁰ Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva...*, p. 159.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁷² Ver el estudio ya clásico de Hans Mommsen, “The Realization of the Unthinkable: The ‘Final Solution of the Jewish Question’ in the Third Reich”, en Michael Marrus (ed.) *The Nazi Holocaust Part 3 The “Final Solution”*: *The Implementation of Mass Murder*, Vol. 1, 1989, pp. 217-264.

⁵⁷³ Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva...*, p. 160.

⁵⁷⁴ Ver Freud, Sigmund, *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas, To. IX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1924.

⁵⁷⁵ Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva...*, p. 160 y ss.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 204.

Como los altos funcionarios del NSDAP, del gobierno y de las fuerzas armadas conocían la preocupación de Hitler por controlar el “peligro judío”, habrían operado como nexo transicional trazando la “Solución Final” en un clima en el que el propio Führer habría tenido poca intervención concreta.⁵⁷⁷

En ocasión de la polémica entre “intencionalistas” y “funcionalistas” en torno a este primer tema, David Engel sostiene que:

A fin de cuentas, no es posible probar de manera concluyente ninguna de las dos posiciones remitiéndose exclusivamente a lo que ha quedado registrado en los documentos. Hasta la fecha, no se ha descubierto ningún documento que haga mención explícita de un plan de matanza que no dé lugar a interpretaciones contrapuestas. Por la misma razón, es imposible determinar con certeza en qué momento el asesinato en masa fue adoptado como curso de acción del régimen ni en qué organismo se originó la iniciativa que lo puso en marcha.⁵⁷⁸

El segundo tema de esta polémica consistía, según vimos, en si la decisión del exterminio total de los judíos fue tomada *a priori* como sostienen los “intencionalistas”, o se trató de una idea desarrollada *a posteriori* ante el “peligro judío” y el fracaso de las medidas de definición, expropiación y concentración que podrían haber servido para su segregación social así como para su exterminio, tal como finalmente sirvieron. Ricoeur sostiene que en *Mein Kampf* (1925), Hitler manifestaría un deseo *patológico* de matanza masiva, pero que ello no constituiría una expresión de voluntad estrictamente *política*. La hipótesis de la investigación histórica que lleva a cabo Friedländer con herramientas de la teoría psicoanalítica consiste en que “*la persecución y el exterminio de los judíos por los nazis proviene, ante todo, de una psicopatología colectiva*”.⁵⁷⁹ Y más adelante añade que para el asesinato colectivo de los judíos habría sido necesaria la llegada de un líder indiscutido como Hitler cuya “personalidad mórbida [...], emanación de un conflicto psicosexual pro-

⁵⁷⁷ Ver Mommsen, Hans, ob. cit. Dice el autor: “Muchos extremistas en el NSDAP, influenciados por la envidia y la codicia, así como por la sensación de que habían sido excluidos de los puestos atractivos dentro de la alta función pública, crecieron aún más decididos a actuar con decisión y de manera independiente en la ‘cuestión judía’. Las presiones ejercidas por el ala militante del partido en el aparato del Estado eran más eficaces cuando estaban en armonía con la ideología oficial”. p. 222.

⁵⁷⁸ Engel, David, ob. cit., p. 49.

⁵⁷⁹ Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva...*, p. 11.

fundo”,⁵⁸⁰ habría hecho “del antisemitismo el fundamento de su concepción del mundo y de su acción política en el sentido más amplio”.⁵⁸¹

Asimismo, el historiador franco-israelí recuerda que en una carta del 16 de septiembre de 1919 dirigida por Hitler al ex soldado Adolf Gemlich,⁵⁸² seis y nueve años antes de la publicación del primero y del segundo volumen de *Mein Kampf*, respectivamente, ya están presentes los dos temas fundamentales del antisemitismo racista de Hitler: “la voluntad de los judíos de dominar el mundo y la identificación del judío como elemento de corrupción sexual y de infección microbiana”.⁵⁸³ Historiadores “intencionalistas” como Eberhard Jäckel interpretan esta carta, curiosamente silenciada por Ricoeur, como indicio de un designio de matar a todos los judíos apoyándose en que menciona que el “objetivo final” [*Endziel*] de la política de Estado no debía limitarse a la simple “supresión de las prerrogativas del judío”, sino que debía apuntar a su “eliminación [*Entfernung*] lisa y llana”.⁵⁸⁴ Desde el ángulo “funcionalista”, es Karl Schleunes quien se pregunta si no es la lectura retrospectiva de esa carta la que haría ver un designio inexistente en ese momento en razón de que la palabra alemana *Entfernung*, traducida por “eliminación”, también podría significar “alejamiento” o “remoción”.⁵⁸⁵

Sea como fuere, Friedländer se apoya en testimonios de los contemporáneos del Führer para sostener que los fundamentos neuróticos del antisemitismo de Hitler son los que habrían detonado la psicopatología colectiva encarnada en la decisión política de la “Solución Final”. En ese sentido cita a Albert Krebs quien sostiene que el “peligro judío” era para Hitler y su grupo de incondicionales “una locura política auténtica y segura de sí misma”,⁵⁸⁶ asociando de este modo el deseo patológico y la voluntad política que Ricoeur se ve tentado en disociar.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 137.

⁵⁸¹ Ibid., p. 117.

⁵⁸² El texto íntegro de esta carta fue publicado por primera vez por Ernst Deuerlein, “Hitlers Eintritt in die Politik und die Reichswehr”, en *Viertel-jahrshefte für Zeitgeschichte*, n.º 7, 1959, pp. 177-227.

⁵⁸³ Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva...*, p. 118.

⁵⁸⁴ Ver Jäckel, Eberhard, *Hitler's World View; A Blueprint for Power* (trad. Herbert Arnold), Cambridge, Cambridge University Press, 1981, especialmente: III “The Elimination of Jews”, pp. 47-66.

⁵⁸⁵ Ver Schleunes, Karl “Retracing the Twisted Road: Nazi Policies toward German Jews”, in François Furet (ed), *Unanswered Questions: Nazi Germany and the genocide of the Jews*, New York, Schocken Books, 1989, pp. 54-70.

⁵⁸⁶ Krebs, Albert, *Tendenzen und Gestalten der N.S.D.A.P.: Erinnerungen an die Frühzeit der Partei*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1959, p. 151, citado Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva...*, p. 127.

Lo que restaría ahora sería intentar leer a contrapelo la Shoah para hacer emerger, más allá de Ricoeur, los aspectos *ideológicos*, apenas nombrados más arriba, en conjunción dialéctica con los elementos *utópicos* en el marco común de la *imaginación* colectiva, tal como nuestro autor sugiere enfocar ambos fenómenos en sus *Lectures on Ideology and Utopia* (1986),⁵⁸⁷ impartidas en la Universidad de Chicago en 1975 y compiladas con posterioridad por George H. Taylor.

6. *Lectures on Ideology and Utopia*: la dialéctica entre ideología y utopía. Un intento de ilustración en el totalitarismo nazi

En los Capítulos previos se han invocado varias veces las distintas funciones de la ideología y de la utopía tal como las trabaja Ricoeur. Dicho rápidamente, en el Capítulo 1 se mencionó la función de *legitimación* y de *justificación* de las ideologías al momento de argumentar sobre los fines del “razonamiento práctico” de Aristóteles que tendían al bien y a la felicidad. En el Capítulo 2, se volvió sobre este tema en ocasión de la crítica que dirigía Ricoeur a la “libertad abstracta” kantiana. Por último, en el Capítulo 3, al halar del uso retórico del lenguaje político, se abordó la función *integradora* de la ideología conjuntamente con su función *justificadora* orientadas, respectivamente, ya sea a la cohesión social de un grupo —es decir, a la conformación de su identidad colectiva—, ya sea al incremento de esta cohesión característica de la función de legitimación ideológica de la autoridad existente. En todas esas ocasiones se dijo que más adelante se afrontarían de manera más sistemática los fenómenos de la ideología y de la utopía tal como son tratados por Ricoeur en *Lectures on Ideology and Utopia* y en artículos concordantes.

Como se anticipó más arriba, Ricoeur parte de la hipótesis de que las funciones ideológicas y utópicas tipifican la *imaginación colectiva*, social y cultural. Mientras el carácter “social” de la imaginación se mueve dentro del ámbito institucional, su función “cultural” se inscribe en el ámbito del lenguaje para vincularse a la creación de obras inherentes a la vida intelectual.⁵⁸⁸

⁵⁸⁷Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986.

⁵⁸⁸Ver nota 1 del compilador a la conferencia introductoria de Paul Ricoeur en *Lectures on...*, p. 323.

En “L’imagination dans le discours et dans l’action” (1976)⁵⁸⁹ Ricoeur trata de reducir la equívocidad de la que se entiende filosóficamente por “imaginación” según la imaginación recaiga sobre el costado del objeto o noemático, o por el contrario, sobre costado del sujeto o noético. En el primer costado sitúa las teorías de Hume y Sartre, y en el segundo las de Spinoza y Husserl. En el polo noemático, mientras Hume sería el exponente de la imaginación *reproductora* por considerar a las ideas de la imaginación como impresiones tenues y lánguidas de las impresiones,⁵⁹⁰ Sartre mostraría ejemplarmente la función *productora* de la imaginación porque su función es la de producir lo *irreal* distinguiéndose de la percepción siempre devorada por lo *real*.⁵⁹¹ Ambos tipos de imaginación, reproductora y productora, remitirían al polo noético según el sujeto diferencie, o no, lo imaginario de lo real. En Spinoza —y *mutatis mutandis*, en Pascal— frente al segundo y tercer género de conocimiento, razón o conocimiento y ciencia intuitiva, respectivamente, la imaginación u opinión sería el primer género de conocimiento “*única causa de la falsedad*; [...] [mientras] *el del segundo y tercero es necesariamente verdadero*”.⁵⁹² En el extremo opuesto de la imaginación como causa de falsedad, Ricoeur sitúa a Husserl para quien la imaginación —por operar en la *epojé* y en la reducción trascendental—⁵⁹³ sería el instrumento mismo de la conciencia crítica de lo real.

Expuesto el marco general sobre la imaginación, en “L’imagination dans le discours et dans l’action” pasa a concentrarse en el *imaginario social*. Basándose implícitamente en aprehensión analogizante de la experiencia del otro que Husserl trata en el § 51 de la quinta

⁵⁸⁹ Ver Ricoeur, Paul, “L’imagination dans le discours et dans l’action”, en *Du texte...*, pp. 213-236.

⁵⁹⁰ Ver Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana* (trad. Félix Duque), Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, especialmente Parte Primera, Sección III, “De las ideas de la memoria y la imaginación”, pp. 96-98.

⁵⁹¹ Ver Sartre, Jean-Paul, *L’Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l’imagination*, Paris, Gallimard, 1940. Dice Sartre: “Así el acto imaginativo es a la vez constituyente, aislador y nadificador”, p. 236.

⁵⁹² Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el modo geométrico* (trad. Oscar Cohan), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985, Segunda Parte, Proposición XLI, p. 87.

⁵⁹³ Sabemos, por un lado, que la *epojé* husserliana consiste en poner entre paréntesis la tesis de la efectividad de la existencia del mundo independientemente de la conciencia, es decir, no implica negar este mundo, como si fuera un sofista, ni dudar de la existencia, como si fuera un escéptico, sino de interrumpir el juicio, no afirmar ni negar, sino abstenerme de juzgar; por otro lado, la reducción trascendental apunta a reducir todo a fenómeno, a ser-fenómeno. De aquí que las cosas, las personas, las ciencias, la cultura, la sociedad, continúan siendo lo que eran antes de la reducción, sólo que reducidas a “fenómeno”. Esto es, el mundo se ha convertido en fenómeno-de-mundo, sólo existe sólo en tanto mentado, y tras la reducción trascendental, Husserl propone una reconstrucción de lo reducido, una explicitación. Lo primero que debemos reconstruir es al *alter ego* a través de la empatía, a partir de lo cual acabaremos constituyendo un mundo objetivo, o mejor dicho, intersubjetivo, que incluya tanto al otro en tanto “tú” como a mí mismo hasta revelar o hacer aparecer al mundo como esencialmente intersubjetivo.

Mediación Cartesiana al tratar la parificación o el apareamiento [*Paarung*]⁵⁹⁴ sostiene que “el vínculo analógico que convierte al otro en mi semejante no nos es accesible sino a través de cierto número de *prácticas imaginativas*, tales como la *ideología* y la *utopía*”.⁵⁹⁵ Pero restituir el carácter positivo de esta función analógica a la ideología y a la utopía, positividad que Ricoeur asocia tanto a la imaginación productora como a la reproductora, también exigiría hacer un desvío por las dimensiones negativas que en ambos fenómenos aparecen antes que sus dimensiones positivas. En suma, y tal como sostiene en *Lectures on Ideology and Utopia*, la hipótesis de Ricoeur es que “hay un aspecto positivo y un aspecto negativo en la ideología y en la utopía y que la polaridad entre estos dos aspectos de cada término puede esclarecerse explorando una análoga polaridad entre los dos términos”.⁵⁹⁶

Dicho sintéticamente, desde el aspecto negativo hasta llegar al positivo, la ideología pasaría a ser vista, sucesivamente, en sus funciones de *disimulación/distorsión* (Karl Marx,⁵⁹⁷ Louis Althusser,⁵⁹⁸ Karl Mannheim⁵⁹⁹), *legitimación* (Max Weber,⁶⁰⁰ Jürgen Habermas⁶⁰¹) e *integración* (Clifford Geertz⁶⁰²). De querer establecer un correlato con la

⁵⁹⁴ Ver Husserl, Edmund, *Meditaciones...*, pp. 148ss.

⁵⁹⁵ Ricoeur, Paul, “L’imagination...”, p. 228.

⁵⁹⁶ Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, p. 2.

⁵⁹⁷ De acuerdo con Ricoeur, Marx se propone en las primeras obras determinar qué es lo real. Esto afectará el concepto de ideología puesto que la ideología será todo aquello que no es la realidad. La *realidad* se identificará con la *praxis* humana y la oposición se dará, entonces, entre *praxis* e ideología. En una segunda fase, Marx opondría la ideología a la ciencia de tal manera que sería ideología todo enfoque precientífico de la vida social. Mientras la primera fase abarcaría los escritos del joven Marx: *Crítica de la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel, Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y *La ideología alemana*; la segunda se presentaría en *El capital*. Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, pp. 35-102.

⁵⁹⁸ Según Ricoeur, Althusser al sostener que el marxismo antes que una *praxis* es una teoría, habría eliminado toda referencia a individuos reales de la base real de la historia, quedando el humanismo como ideológico. Los textos trabajados por Ricoeur son *Pour Marx y Lenin y la filosofía*. Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, pp. 103-158.

⁵⁹⁹ Ricoeur reconoce a Mannheim un doble aporte. Primero, el haber sido quien primera vez reunió la ideología y la utopía dentro de la problemática de la incongruencia. Segundo, “la paradoja de Mannheim”: si todo es ideológico, cómo es posible desarrollar sobre la ideología un discurso que no sea ideológico. En conclusión, no podemos salir del círculo de la ideología y la utopía pero este es un círculo práctico y no un círculo vicioso que se anula a sí mismo. La obra de Mannheim trabajada por Ricoeur es *Ideología y utopía*. Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, pp. 159-180.

⁶⁰⁰ Aunque Weber no trata el tema de la ideología, Ricoeur piensa que suministra buenas herramientas para abordarla. En Weber la ideología se daría en la brecha abierta entre la pretensión a la legitimidad de un sistema de autoridad y la respuesta que damos en punto a la creencia. La obra de Weber trabajada por Ricoeur es *Economía y sociedad*. Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, pp. 181-215.

⁶⁰¹ Según Ricoeur, Habermas representaría una transición entra la legitimación de Weber y la discusión de Geertz sobre la ideología como identificación. Habermas mostraría que la brecha de Weber entre pretensión y creencia sólo puede comprenderse al término de un proceso de crítica y, a la vez, echaría los fundamentos de la posición de Geertz al sugerir que en el fondo la ideología apunta a la comunicación y a la mediación simbólica de la acción. El texto de Habermas trabajado en estas conferencias es *Conocimiento e interés*. Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, pp. 216-253.

utopía término a término, la función ideológica de deformación/distorsión de la vida real, de la *praxis*, encontraría su paralelo en la utopía como *fuga de lo real* aplicada a la política en beneficio de esquemas perfeccionistas, en el límite irrealizables. La ideología como legitimación de la autoridad existente, es decir, tal como *es y no de otra manera*, entraría en correlato en la utopía como pretensión de una *escatología realizada*. Esto es, con la utopía como generadora de poderes con los consiguientes riesgos de los discursos locos y hasta sanguinarios que engendraría poderes peores que lo que quiere derribar y, en el límite, a matar sin discriminación. A la ideología como integración o constitución simbólica de la existencia social le correspondería como correlato la función liberadora de la utopía de imaginar *otro modo de ser* de lo social hasta llegar a erigirse en una *subversión de lo que es*.⁶⁰³

Presentada muy rápidamente la dialéctica entre ideología y utopía, se comenzará por las modalidades más positivas que Ricoeur atribuye al fenómeno ideológico hasta llegar a sus formas más perversas intentando vincularla, en la medida de lo posible, con el totalitarismo nazi. Se concluirá, asimismo, con la doble faz que cuanto menos en principio presentaría la utopía en el marco nacionalsocialista.

En cuanto a la ideología como *integración*, y sobre los pasos de la “antropología simbólica” que presenta Geertz en *La interpretación de las culturas*,⁶⁰⁴ la hipótesis que despliega Ricoeur en *Lectures on Ideology and Utopia* es que cuando se trata de seres humanos no es posible un modo de existencia no simbólico. Y en “L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social” añade que la función positiva y constructiva de la

⁶⁰² En Geertz, Ricoeur encuentra los materiales para elaborar el tercer concepto de ideología como integración o conservación de la identidad. Esta función se daría en el nivel de la simbolización y la actitud correlativa no sería ni de sospecha, ni no valorativa, sino la conversación: ampliar el universo del discurso humano. La obra de Geertz sobre la que focaliza Ricoeur es *La interpretación de las culturas*. Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, pp. 254-266.

⁶⁰³ Ricoeur trabaja sucesivamente el concepto de utopía presente en *Ideología y utopía* de Mannheim, *Social Organization, the Science of Man, and Other Writings* de Henri de Saint-Simon y *Design for Utopia* de Charles Fourier. La idea general de Mannheim sería la declinación de la utopía por su incongruencia y cierto apego progresivo a la realidad. Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, pp. 267-284. La utopía racionalista de Saint-Simon habría comenzado cerca de la Ilustración para luego abrazar el sueño quiliástico de una nueva religión. Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, pp. 285-300. Por último, la utopía romántica de Fourier consistiría en invertir todo lo que vemos en la vida y decir lo contrario en la utopía. La utopía sería la inversión de una sociedad invertida que quedaría así conformada a la naturaleza que fue escondida por la civilización, siguiendo así el camino trazado por Rousseau. Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, pp. 301-314.

⁶⁰⁴ Ver Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* (trad. Alberto Bixio), México, Gedisa, 1987. De acuerdo con Geertz “las ideologías [tienen que ser] entendidas como sistemas de símbolos en interacción, como estructuras de entretejidas significaciones”, ob. cit., p. 182.

ideología como integración consiste en que ciertos acontecimientos fundadores son, conforme se anticipó en el Capítulo precedente, constitutivos de la identidad colectiva de una comunidad dada. Partiendo de la estructura simbólica de la acción afirma que “[t]odo grupo se mantiene [...] en pie, adquiere una consistencia y una permanencia, gracias a la imagen estable y perdurable que se da a sí mismo. Esta imagen estable y perdurable expresa el nivel más profundo del fenómeno ideológico”.⁶⁰⁵

Ahora bien, ello no obsta a que, por un lado, en *Lectures on Ideology and Utopia* Ricoeur advierta, bajo el gesto de Weber, que aún en este nivel básicamente benéfico de la ideología operan los *sentimientos*, “parte [...] peligrosa porque precisamente conduce a buscar un *Führer* o líder. Entre las nociones de integración y el *Führer* hay muchos lazos ocultos”.⁶⁰⁶ Por otro lado, y en conexión con lo anterior, en “L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social” afirma que también en este nivel constitutivo sigue siendo cierto que a la imagen idealizada que el grupo tiene de sí mismo no es inmune a la “función de manipulación y control utilitario [...] [ejemplificado en] las máximas, los eslóganes, las fórmulas lapidarias que hacen del discurso [público] un arma a menudo mortal”.⁶⁰⁷

De intentar relacionar esta función de integración de la ideología con el movimiento nacionalsocialista, la obra de Friedländer invocada por Ricoeur es clara al alegar que las transformaciones sociales y económicas del s. XIX habrían hecho que Alemania careciera de los fundamentos necesarios para la definición de una identidad nacional concreta. Esto es lo que habría agudizado “[l]a pregunta ¿qué es el alemán? y ¿qué es Alemania?”⁶⁰⁸ Ahora bien, la crisis social y moral de Alemania entre 1914-1933 y el sentimiento de desintegración habrían agravado los problemas de identidad nacional y al mismo tiempo agudizado la búsqueda de una autoridad más total a la cual someterse. Estos fenómenos podrían empezar a revelar esos “lazos ocultos” de los que habla Ricoeur entre la ideología como integración y la búsqueda de un *Führer*. Máxime cuando vimos a Ricoeur mismo sostener que en 1932 los alemanes mostraron su adhesión a un régimen, si bien no totalitario, sí manifiestamente autoritario. Por otro lado, en cuanto al carácter mortífero del discurso político

⁶⁰⁵ Ricoeur, Paul, “L'idéologie et l'utopie...”, p. 386.

⁶⁰⁶ Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, p. 190.

⁶⁰⁷ Ricoeur, Paul, “L'idéologie et l'utopie...”, p. 387.

⁶⁰⁸ Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva...*, p. 72.

para constituir una identidad alemana en proceso de desintegración, se sabe por la obra de Arendt —también referida por Ricoeur— que “[l]a ficción más eficaz de la propaganda nazi fue la historia de una conspiración mundial judía”⁶⁰⁹ a la que se habrían unido los “*slogans* típicamente pangermanistas”⁶¹⁰ como el “famoso *slogan*: ‘Justo es lo que es bueno para el pueblo alemán’”.⁶¹¹ Y la identidad del “pueblo alemán”, lejos de haberse constituido gracias a la mediación de una “alteridad” constitutiva de la identidad misma —como propone Ricoeur en *Soi-même comme un autre* al tratar la figura de la *ipseidad* o identidad-*ipse* en contraste con la *mismidad* o identidad-*idem*—,⁶¹² habría tratado a esa “alteridad”, encarnada en la figura de “el judío”, como un antónimo, como lo “diferente”, lo “contrario”, lo “diverso”, desarrollando “un proceso de identificación por contraste”.⁶¹³

El *slogan* típicamente pangermanista nos lleva a la ideología como *legitimación* o *justificación* de la autoridad. En *Lectures on Ideology and Utopia*, Ricoeur sostiene que la ideología va más allá de la integración y llega a la patología cuando trata de salvar la tensión entre autoridad y dominación. En este sentido, la ideología funcionaría para agregar cierta plusvalía a nuestra creencia a fin de que nuestra creencia pueda satisfacer los requerimientos de la autoridad. Por un lado, en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), mostrará que “la reivindicación de legitimación suscitada por los gobernantes [...] [apelaría a] la memoria impuesta [...] equiparada por una historia autorizada, la historia aprendida y celebrada públicamente”.⁶¹⁴ Este tema de la memoria manipulada a nivel práctico se retomará conjuntamente con la memoria obligada y el enigma del perdón en el Capítulo siguiente. Por el otro, ya había advertido que ningún sistema de liderazgo, ni siquiera el más brutal, gobierna sólo mediante la fuerza, sino que requiere del consentimiento y la cooperación de los gobernados.⁶¹⁵ En este sentido, en “L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social” recuerda que:

[...] la tentativa de justificación [...] se vincula con el fenómeno de dominación. Este problema supera considerablemente el de las clases sociales. Aprend-

⁶⁰⁹ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 3...*, p. 475.

⁶¹⁰ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 2...*, p. 295 nota al pie.

⁶¹¹ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 3...*, p. 480.

⁶¹² Ver Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, pp. 380-393.

⁶¹³ Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva...*, p. 54.

⁶¹⁴ Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 104.

⁶¹⁵ Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, p. 13.

dimos, principalmente mediante la experiencia del fenómeno totalitario, que el fenómeno de la dominación, sobre todo cuando se erige en terror, es un fenómeno más amplio y más temible que el de las clases y el de la lucha de clases. Toda dominación pretende justificarse, y lo hace recurriendo a nociones capaces de pasar por universales, es decir, válidas para todos nosotros.⁶¹⁶

Con Arendt vimos que el terror era la esencia de la dominación totalitaria, cuya condición de posibilidad era la ruptura de clases y la consiguiente emergencia de la masa de individuos atomizados y aislados; el nacimiento de esa “humanidad-masa”, como la daba en llamar Ricoeur, que una vez disuelto todo vínculo social, obedecía a los principios organizativos encarnados en la figura del Führer. Lo nuevo que agrega aquí es que la legitimación de la dominación por parte del líder totalitario pretendería justificarse apelando a principios de carácter aparentemente universalizable, tal como el *slogan* citado más arriba de que “Justo es lo que es bueno para el pueblo alemán”. De esta supuesta capacidad de universalidad de las máximas nazis trata nuevamente Arendt cuando advierte, por una parte, que “la ‘Solución Final’ de Hitler significaba para la élite nazi la obligatoriedad de cumplir el mandamiento ‘Tú matarás’”.⁶¹⁷ Por otra parte, cuando en *Eichmann en Jerusalén*, da cuenta de que si bien Eichmann declaró ante la policía haber vivido conforme a los preceptos morales de Kant, en especial de acuerdo a la definición kantiana del deber, ante la curiosidad o indignación del juez Raveh de que se atreviera a invocar a Kant para justificar sus crímenes, terminaría confesando haber dejado de vivir en consonancia con tales principios que habría leído en la *Crítica de la razón práctica*. Ante lo que la propia Arendt señala:

⁶¹⁶ Ricoeur, Paul, “L’idéologie et l’utopie...”, p. 383.

⁶¹⁷ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*. 3..., p. 411. Arendt profundiza este mandato cuando en *Eichmann en Jerusalén* sostiene que “al igual que la ley de los países civilizados presupone que la voz de la conciencia dice a todos ‘no matarás’, aun cuando los naturales deseos e inclinaciones de los hombres les induzcan a veces al crimen, del mismo modo la ley común de Hitler exigía que la voz de la conciencia dijera a todos ‘debes matar’, pese a que los organizadores de las matanzas sabían muy bien que matar es algo que va contra los normales deseos e inclinaciones de la mayoría de los humanos. El mal, en el Tercer Reich, había perdido aquella característica por la que generalmente se le distingue, es decir, la característica de constituir una tentación. Muchos alemanes y muchos nazis, probablemente la inmensa mayoría, tuvieron la tentación de no matar, de no robar, de no permitir que sus semejantes fueran enviados al exterminio (que los judíos eran enviados a la muerte lo sabían, aunque quizá muchos ignoraran los detalles más horribles), de no convertirse en cómplices de estos crímenes al beneficiarse con ellos. Pero, bien lo sabe el Señor, los nazis habían aprendido a resistir la tentación. Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (trad. Carlos Ribalta), Barcelona, Lumen, 2003, pp. 83-84.

[...] no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O, según la fórmula del ‘imperativo categórico del Tercer Reich’, debida a Hans Franck, que quizá Eichmann conociera: ‘Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos.’⁶¹⁸

Esta modificación, o mejor, esta verdadera inversión del principio kantiano de autonomía, conduce a la ideología como *distorsión* o *disimulación*. En *Lectures on Ideology and Utopia*, Ricoeur sostiene que la función propiamente patológica de la ideología sería producir una imagen invertida, un reflejo invertido de la realidad como *praxis*, tal como sostuvo Marx.⁶¹⁹ Para ilustrar con Friedländer, el historiador sostiene que frente a la desintegración de la sociedad alemana en la crisis de 1914-1933 y el “*mito del judío [...] indisolublemente ligado a las nociones de emponzoñamiento de la sangre, corrupción sexual y contaminación microbiana*”,⁶²⁰ los alemanes aspiraban a la llegada de quien restableciera el orden y la autoridad para regenerar al pueblo y devolver al Reich su esplendor. Esto es lo que habría desembocado en “la formación de una conciencia de grupo regida por una inversión total de los valores morales aceptados”.⁶²¹ *Inversión* agravada en la comunión ideológica entre Hitler y sus “creyentes” para quienes “la ideología del movimiento era una realidad”.⁶²²

Para la regeneración y el esplendor alemán, los nazis se habrían propuesto invertir o subvertir lo que consideraban efectivamente una “realidad” y “en cuyo marco hubiera resultado muy ‘irrealista’ ponerlo en duda”.⁶²³ la inferioridad racial del judío —la “antirraza”

⁶¹⁸ Arendt, Hannah, *Eichmann...*, pp. 83-84. Ver Franck, Hans, *Die Technik des Staates*, 1942, pp. 15-16, citado por Arendt.

⁶¹⁹ Ricoeur recuerda aquí la metáfora marxiana de la imagen invertida que se da en la cámara oscura o en la retina. De esta metáfora habría surgido el paradigma de una imagen invertida de la realidad. Ver Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, p. 4. Es frente a esta visión del joven Marx, como se dijo en la nota 109 de este Capítulo, que el Marx de *El capital* sumaría un segundo concepto de ideología. Tras identificar el cuerpo de conocimientos con el paradigma propuesto *El capital*, sería ideológico todo enfoque pre-científico de la vida social.

⁶²⁰ Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva...*, p. 122.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 168.

⁶²² *Ibid.*, p. 159.

⁶²³ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo...*, p. 485.

que se invocó más arriba— junto a la voluntad de los judíos de dominar el mundo.⁶²⁴ La propuesta utópica de una sociedad alternativa que permitiera expresar todas las potencialidades del grupo reprimidas por el orden existente mediante el establecimiento de un orden geoméricamente concebido y despiadadamente coercitivo, de la que da cuenta Ricoeur,⁶²⁵ habría tenido así cuanto menos dos caras. Una, fundada en la desigualdad de las razas, expresaría, según Götz Aly, la utopía de “construcción del Estado social del pueblo” o “Estado social”,⁶²⁶ un *Volkstaat* en el que la “germanicidad” tendría una mayor igualdad de oportunidades de aquella de la que habría gozado en el II Reich y en la República de Weimar. La otra cara de la utopía es la que muestra Arendt: “la utopía totalitaria de dominación mundial”.⁶²⁷ En efecto, según esta pensadora, “[e]l espejismo de una dominación mundial judía ya existente [de la que ya se habló al tratar con Arendt de la propaganda nazi y con Friedländer del “mito del judío”] constituyó la base para la ilusión de una futura dominación mundial alemana”.⁶²⁸

7. Conclusión

Presentada la concepción “dialéctica” de la *autoridad* que condujo a Ricoeur a hablar de su triple dimensión, la *exterioridad*, la *superioridad* y la *anterioridad*, se distinguió la autoridad de la tradición *autoritaria* y del régimen *totalitario* en base a las obras de Arendt, a las que remite nuestro autor. Nuevamente con Arendt y con Friedländer, a cuyos trabajos también reenvía Ricoeur, se trató de desentrañar la esencia del totalitarismo nacionalsocialista. Ocasión en la que se incursionó, entre otros temas, en el *terror* y su contracara, la *propaganda* nazi, así como en su condición de posibilidad, la *humanidad-masa*, y su consecuencia fundamental, la *massa perdit*a de moribundos y muertos.

⁶²⁴ Ver Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva...*, pp. 76, 119 y ss. De acuerdo con este historiador, la voluntad de los judíos de dominar el mundo “se repite casi en todos los discursos y escritos de Hitler”, ob. cit., p. 119.

⁶²⁵ Ver Ricoeur, Paul, “L’idéologie et l’utopie...”, pp. 388-389.

⁶²⁶ Aly, Götz, *La utopía nazi. Cómo Hitler compró a los alemanes* (trad. Juanmari Madariaga), Barcelona, Crítica, 2008, pp. 9-10.

⁶²⁷ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo...*, p. 550.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 482.

Este *tremendum horrendum*, idea que vimos a Ricoeur aplicar a la Shoah, abrió básicamente dos interrogantes. Primero, la polémica sobre la unicidad o comparabilidad del “mal absoluto”. Segundo, el debate de los historiadores “intencionalistas” y “funcionalistas” tanto respecto al rol central o marginal, respectivamente, desempeñado por Hitler en el régimen nacionalsocialista y en particular en el exterminio institucional en masa, como en lo tocante a la determinación *a priori* o *a posteriori* de la “Solución Final”. La polémica entrevió la problemática del “perdón”, que se retomará en el Capítulo siguiente en el marco más vasto de la investigación que propone Ricoeur sobre el fenómeno de la “memoria” y la “historia”.

Por último, tal como se venía anticipando en los Capítulos precedentes, se trabajaron más metódicamente las tres funciones correlativas de la ideología y de la utopía de la manera que las presenta Ricoeur: integración, legitimación, distorsión/disimulación. En esta instancia se vislumbró el pacto temible entre la reivindicación de legitimación por parte de los gobernantes y la manipulación institucional de la memoria, cuestión sobre la que conjuntamente con la del perdón también se volverá en el próximo capítulo. A partir de algunos rastros trazados por Ricoeur, se intentó ilustrar esta suerte de dialéctica en el totalitarismo nacionalsocialista apelando a Arendt y a Friedländer para el fenómeno ideológico y nuevamente a Arendt y, más allá de Ricoeur, a la obra más reciente de Götz Aly para las ideas utópicas sustentadas por el movimiento nazi y por el nacionalsocialismo en el poder.

Capítulo 5

Memoria, olvido y perdón.

Paz y guerra en el contexto de la mundialización

1. Contexto teórico-práctico de fines del S. XX. Precedentes

En ocasión de abordar la Shoah y el “mal radical” quedó entreabierto la problemática del *perdón*. Asimismo, la función de *legitimación* de la ideología condujo a la cuestión de la *memoria* institucionalmente manipulada que también se dejó en suspenso. Sobre ambos temas Ricoeur reflexiona de manera metódica en su vasta obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Conforme se anticipó y como lo indica el título mismo de esta obra, sus meditaciones sobre el perdón se inscriben en el trasfondo de una investigación mucho más amplia que abarca la *historia* y la *memoria* —y dentro de ella, el *abuso* que implica la manipulación de la memoria a nivel práctico. Si bien esta extensa investigación estuvo casi inmediatamente precedida por un seminario que impartió en la Universidad Autónoma de Madrid en noviembre de 1996 —publicado tres años más tarde bajo el título *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (1999)—, la preocupación de Ricoeur por la historia se remonta a trabajos de los años ‘50 reunidos en *Histoire et vérité* (1955) y a su obra acaso capital, los tres volúmenes de *Temps et récit* (1982-1985).

En *Histoire et vérité* sus interlocutores son, por un lado, la visión estructural, sistemática, lógica, de la historia que compartirían el eclecticismo y la filosofía de la historia especulativa subsumida bajo la figuración de Hegel. Por el otro, la visión fuertemente acontecimental de la historia de corta duración predominante en la Sorbona a comienzos del s. XX. Frente a esta disyuntiva en la que no habría nexo de transición ya en el “Préface de la

première édition” (1955) de *Histoire et vérité* Ricoeur propone pensar la “*historia de la filosofía sin filosofía de la historia*”.⁶²⁹ No obstante, en el primer trabajo de esa compilación, “Objetivité et subjectivité en histoire”,⁶³⁰ anticipa que el *relato* participa de algún modo de estos dos enfoques unilaterales. Por una parte, la unidad de composición apuntaría al orden total en que se unifican los acontecimientos de un modo semejante al propuesto por la visión estructural. Por la otra, su condición de narración dramatizada “que va corriendo de nudo en nudo, de rugosidad en rugosidad”⁶³¹ lo acercaría a la historia acontecitiva.

Es en *Temps et récit* que bajo el correlato *mythos-mimesis* de cuño aristotélico se encargará de trabajar pormenorizadamente la categoría de *relato* al punto de volverse un referente ineludible en el campo de la filosofía de la historia. Dicho rápidamente, el relato o la narración importaría una síntesis temporal de lo heterogéneo porque comprendería una doble dimensión. Una dimensión cronológica o acontecitiva —aquella que defendía la escuela acontecimental— que respondería a la pregunta “¿y luego?” con un “entonces-entonces” y un “y así sucesivamente”. Y una dimensión no cronológica o estructural —privilegiada por la historia sistemática— en el triple sentido de que transformaría la simple sucesión de acontecimientos en una totalidad significativa, impondría un punto final y permitiría leer la historia narrada al revés, es decir, el final en el comienzo y el comienzo en el final.⁶³²

Conceder estatuto narrativo a la historia lo enfrenta a los defensores del “eclipse de la narración” en materia historiográfica para empezar a aproximarlos a los autores “narrativistas”. Esta distanciamiento y acercamiento, respectivamente, quedan ilustrados en el título mismo de la segunda parte de *Temps et récit I*, “Historia y narración”, donde se vislumbra la reunión entre la historia y el relato. Por un lado, el eclipse de la narración estaría encarnado en la historiografía francesa tanto en las investigaciones de los pensadores que reivindican la *comprensión* [*Verstehen*] en historia como Raymond Aron y Henri Marrou,⁶³³ como en la orientación anti-positivista de la escuela de los *Annales* fundada por Marc Bloch y

⁶²⁹ Ricoeur, Paul, “Préface de la première édition” en *Histoire et vérité*, p. 11.

⁶³⁰ Ricoeur, Paul, “Objetivité et subjectivité en histoire”, en *Histoire et vérité*, pp. 23-44.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 42.

⁶³² Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit I...*, pp. 104-105.

⁶³³ Ver Aron, Raymond, *Introducción a la filosofía de la historia: ensayo sobre los límites de la objetividad histórica* (trad. Alfredo Claros), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983; Marrou, Henri-Irenne, *El conocimiento histórico* (trad. J. M. García de la Mora), Barcelona, Labor, 1968.

Lucien Febvre⁶³⁴ y continuada primero por Fernand Braudel y luego por Jacques Le Goff y Pierre Nora.⁶³⁵ Por otro lado, en las producciones de los teóricos neo-positivistas representantes del Círculo de Viena y defensores de la *explicación* [*Erklären*] en historia proporcionada por el método “nomológico” articulado por Hempel como modelo estándar de explicación científica.⁶³⁶ En cuanto al movimiento “narrativista” habría surgido fundamentalmente de la confluencia de dos corrientes. De la crítica al modelo “nomológico” por parte de William Dray y Georg Henrik von Wright,⁶³⁷ por un lado, y por el otro, debido a la apelación a los recursos de inteligibilidad de la narración tal como aparece en las obras de Arthur Danto, Walter Bryce Gallie, Louis O. Mink,⁶³⁸ que con las investigaciones de Hayden White llegan a asignarse por primera vez a la estructura narrativa de la historiografía.⁶³⁹

En *Temps et récit III* —específicamente en el tercer estudio de la segunda sección de la cuarta parte de la obra—, titulado “La realidad del pasado histórico”,⁶⁴⁰ se propone despejar el enigma de la “realidad” del pasado histórico “pensándolo sucesivamente bajo el signo de lo Mismo, de lo Otro, de lo Análogo”.⁶⁴¹ Sin entrar en pormenores —que aunque

⁶³⁴ Ver Bloch, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador* (trads. María Jiménez y Danielle Zaslavsky), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001; Febvre, Lucien, *Combates por la historia* (trad. Francisco Fernandez), Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

⁶³⁵ Ver Ricoeur, Paul, “L’eclipse de l’événement dans l’historiographie française”, en *Temps et récit I...*, p. 138-159; Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo de la época de Felipe II* (trads. Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1980; Braudel, Fernand, *Escritos sobre la historia* (trad. Mario Armiño), Madrid, Alianza, 1991; Le Goff, Jacques, *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval* (trad. Mauro Armiño), Madrid, Taurus, 1983; Nora, Pierre, “Historia Social e ideologías de las sociedades”, en Le Goff, Jaques y Nora, Pierre (comps.) *Hacer la Historia* (trad. Jem Cabanes), Vol. 1º, *Nuevos Problemas*, Barcelona, Editor Laia, pp. 157- 177.

⁶³⁶ Ricoeur, Paul, *Temps et récit I...*, “L’eclipse de la compréhension: le modèle ‘nomologique’ dans la philosophie analytique de langue anglaise”, p. 159-172; Hempel, Carl, “La función de las leyes generales...”.

⁶³⁷ Ver Dray, William, *Laws and Explanation in History*, Oxford, Oxford University Press, 1964; von Wright, Georg Henrik, *Explicación y comprensión* (trad. Luis Vega Reñón), Madrid, Alianza, 1987. En particular, de la crítica de von Wright respecto a la aplicación a la historia del modelo “nomológico” de Hempel de la que se dio cuenta en el Capítulo precedente.

⁶³⁸ Ver Danto, Arthur Coleman, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia* (trad. Eduardo Bustos), Barcelona, Paidós, 1989; Gallie, Walter Bryce, *Philosophy and the Historical Understanding*, London, Chatto & Windus, 1964; Mink, Louis, “Philosophical Analysis and Historical Understanding”, in Brian Fay, Eugene O. Golob and Richard T. Vann (eds.), *Historical Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, pp. 118-146.

⁶³⁹ White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (trad. Stella Mastrangelo), México, FCE., 1992; ib., “La estructura de la narrativa histórica”, en *La ficción narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría. 1957-2007* (trad. María Julia de Ruschi), Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011; ib., *El texto histórico como artefacto literario* (trads. Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino), Barcelona, Paidós, 2003.

⁶⁴⁰ Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit III...*, pp. 203-227.

⁶⁴¹ Ibid., p. 205.

sumamente interesantes, nos desviarían del objetivo central de este trabajo—, Ricoeur se inclina claramente por el signo de lo Análogo. Y encuentra bajo la figuración del narrativismo de White el intento más logrado para dar cuenta del carácter “real” del pasado histórico apelando a la analogía. Dice Ricoeur:

El pasado es, sin duda, lo que, en primer lugar, hay que reeefctuar según el modo de la identidad [signo de lo Mismo]: pero es tal realmente por el hecho de que es el ausente de todas nuestras construcciones. Lo Análogo, precisamente, lleva en sí la fuerza de la reeefectuación y de la distanciaci3n [signo de lo Otro], en la medida en que ser-como es ser y no ser.⁶⁴²

Sin embargo, tras advertir que el narrativismo de White “corre el riesgo de borrar la frontera entre la *ficci3n* y la *historia*”,⁶⁴³ propone entender el “como”, que opera como núcleo de la analogía, a la manera de Leopold von Ranke a fin de formular una suerte de “realismo crítico”, esto es: “los hechos *tal como* se han producido *realmente*”.⁶⁴⁴ La funci3n del “realmente” sería básicamente recordar que más allá de nuestras re-descripciones, el pasado ejerce un condicionamiento sobre el discurso histórico. Este condicionamiento viene dado por la noci3n de *deuda* de nuestra parte respecto a los muertos del pasado, deuda que impide a la historia confundirse con la ficci3n porque ellos son la fuente de una exigencia o una solicitud de verdad [*claim to truth*]. Entre otras cosas, esto le evita afrontar el dilema al que se vio conducido White al ser interpelado sobre la representaci3n de la Shoah. Tormenta que White trat3 de sortear exaltando, por un lado, la “relatividad inexpugnable” que vuelve indecibles a ciertos fenómenos históricos y, por el otro, la monstruosidad del acontecimiento mismo que haría fracasar todos los modos de representaci3n disponibles.⁶⁴⁵

⁶⁴² Ibid., p. 226.

⁶⁴³ Ibid., p. 224.

⁶⁴⁴ Ibid., p. 225.

⁶⁴⁵ Ver White, Hayden, “Historical Emplotment and the Problem of Truth”, en Friedländer, Saul, *Probing the Limits...*, pp. 37-53; en el mismo sentido, ver White, Hayden, “The Modernist Event”, in Sobchack, Vivian (ed.), *The Persistent of History. Cinema, Television, and Modern Event*, New York, Routledge, 1996, pp. 17-38.

Posiblemente la crítica dirigida por David Carr a las tesis de *Temps et récit* según la cual la posición de Ricoeur se inscribiría en la “visión estándar” del “narrativismo”,⁶⁴⁶ haya contribuido a que en la *La mémoire, l'histoire, l'oubli* Ricoeur distinga tres fases de la operación historiográfica: la fase documental, la explicativo-comprensiva y la representativa.⁶⁴⁷ Desterrado de la fase explicativo-comprensiva, el “narrativismo” es inscripto aquí en la tercera fase, la configuración literaria de la historia, cuyo valor cognoscitivo residiría en brindar “inteligibilidad” y “visibilidad” al discurso histórico.⁶⁴⁸

Silenciado en *Soi-même comme un autre*, el fenómeno de la memoria emerge como un tema central tanto en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* como en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, muy probablemente movilizado, en lo personal, por el fallecimiento de su esposa Simone, a causa de una enfermedad degenerativa, el 7 de enero de 1998, después de 63 años de vida compartida y a cuya memoria dedica *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. En lo intelectual, por la publicación de la breve y excelente conferencia de Tzvetan Todorov sobre *Les abus de la mémoire* (1995)⁶⁴⁹ con la que Ricoeur dialoga permanentemente.

En *La lectura del tiempo pasado*, es claro en sostener, por un lado, que la función “crítica” de la historia rompería con el discurso de la memoria en los tres niveles de la operación historiográfica. Mientras en la fase documental la historia apelaría a las fuentes, a la evidencia documental, en la fase explicativo-comprensiva pretendería algún tipo de cientificidad, y en la fase representativa la “verdad-fidelidad” asignada a la memoria rivalizaría con la pretensión de “verdad-correspondencia”, aunque débil, propia del texto histórico.⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ Carr sustenta su crítica en que relato impondría, también para Ricoeur, una coherencia narrativa a la vida que en sí misma sería incoherente, esto es, una mera existencia secuencial sin sentido. Ver Carr, David, “Ricoeur on narrative”, en David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur narrative and interpretation*, Routledge, Londres, 1991, pp. 160-174.

⁶⁴⁷ Ver Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 167-369.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, 302-339.

⁶⁴⁹ Todorov, Tzvetan, *Les abus de la mémoire*, Arléa, Paris, 1995. Se utilizara la traducción al español de esta obra titulada *Los abusos de la memoria* (trad. Miguel Salazar), Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

⁶⁵⁰ Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, p. 41-48. Si se habla de una verdad-correspondencia “débil” es porque en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricoeur se propone reformular el paradigma de la verdad por correspondencia para aproximar el objetivo veritativo de la historia a la idea de “verosimilitud”. Esto significaría que sin caer en la teoría pictórica [*picture theory*] que asociaría la verdad-adequación a la imitación-copia, en la historia la verdad-correspondencia se ligaría a la imitación-creativa. El pasado re-construido tendría una naturaleza proposicional que lo haría susceptible de ser verificado en el sentido popperiano de lo refutable y lo verificable. De aquí podría concluirse que la “verosimilitud” de la historia se acercaría a una verdad “probable” o a una “presunción de verdad” en la medida en que no pueda demostrarse su falsedad. Ver Ricoeur, *La mémoire...*, pp. 364 ss.

Por otro lado, la memoria sacaría a la historia del movimiento únicamente retrospectivo para emplazarla en un movimiento prospectivo encargado de reanimar las promesas incumplidas, impedidas y reprimidas, a fin de saldar la deuda con ellas.⁶⁵¹ Ello no impediría que este ejercicio básicamente terapéutico de la memoria no esté sujeto a *abusos* que, como explicita en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, van “desde la memoria *impedida* hasta la memoria *obligada*, pasando por la memoria *manipulada*”.⁶⁵² A abordar la dimensión política y ética de estos traumatismos y abusos de la memoria “herida” se dedicará el siguiente apartado.

Ahora bien, el reto por excelencia a la ambición de “verdad-fidelidad” al pasado propia de la memoria lo constituiría el *olvido*, percibido, al menos primariamente, como “[u]n golpe, una debilidad, una laguna”.⁶⁵³ En el apartado 2 de este Capítulo también se circunscribirá la problemática que encierra el olvido a sus proyecciones políticas, éticas y eventualmente jurídicas.

El olvido se entrecruza con el espíritu del *perdón* anticipado en el Capítulo precedente. Tanto como sería cierto que el perdón constituiría lo contrario del olvido porque demandaría un aumento del “trabajo del recuerdo” —que Ricoeur asemeja al trabajo que trata Freud en “Duelo y melancolía” mencionado en el Capítulo previo—, también sería cierto que en el perdón no se olvidaría el acontecimiento pasado, sino su *sentido* y supondría la mediación de la conciencia de la víctima que sería la única que podría perdonar.⁶⁵⁴ Al enigma que abre el perdón en su dimensión política se dedicará el apartado 3 de este Capítulo.

Por último, en virtud de que veremos a Ricoeur asociar el perdón a la figura del “don” y al “don” al mandato neotestamentario de “amar a los enemigos”, en un artículo titulado “La condition d'étranger” (1996) propone una aproximación política entre este último y la hospitalidad universal trabajada por Kant en *Sobre la paz perpetua*.⁶⁵⁵ Proximidad que si bien como se verá en el apartado 4 fue tanto antecedida como será sucedida por varios artículos de su producción temprana, media y tardía, muy probablemente habría que contextualizarla en la renuencia por parte de los Estados miembros de la Unión Europea —

⁶⁵¹ Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado...*, 48-52.

⁶⁵² Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 83.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 537.

⁶⁵⁴ Ver Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado...*, pp. 62 ss.

⁶⁵⁵ Ver Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua* (trad. Joaquín Abellán), Tecnos, Madrid, 1998, pp. 27-30.

como asimismo de sus respectivos ciudadanos— a cumplir con la hospitalidad universal kantiana respecto a los extranjeros tanto en su carácter de visitantes, de inmigrantes como de refugiados.

2. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: los abusos de la memoria y el olvido colectivos

Ricoeur se enfrenta, por una parte, a la primacía de la memoria individual defendida por Husserl en la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*⁶⁵⁶ y que si bien la amplía en la quinta *Meditación cartesiana* a las “comunidades intersubjetivas superiores” o “personalidades de orden superior”, lo hace sólo por *analogía* y con relación a la conciencia individual y a su memoria.⁶⁵⁷ Por otra parte, a la prioridad de la memoria colectiva alegada por la sociología positivista de Maurice Halbwachs cuando en *La memoria colectiva* advierte “que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva [...]”.⁶⁵⁸ Ante este antagonismo, la tesis de Ricoeur es, tal como se anticipó en el Capítulo 3 de este trabajo, “la constitución simultánea, mutua y convergente de la memoria individual y colectiva”.⁶⁵⁹

Su tesis intenta legitimarse apelando básicamente a tres obras: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva* de Peter Frederick Strawson, *Economía y sociedad* de Max Weber y *La condición humana* de Hannah Arendt. Primero, como explica Naishtat, para Strawson toda autoadscripción en primera persona va a la par de la forma correspondiente de autoadscripción en segunda y tercera personas.⁶⁶⁰ De aquí que Ricoeur concluya que “la atribución a otro aparece no sobreañadida sino coextensiva a la atribución de sí. No se puede hacer una sin hacer la otra”.⁶⁶¹ Segundo, el concepto de “acción social” de Weber según el cual “el sentido mentado por un sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándo-

⁶⁵⁶ Dice Husserl en el § 23 “Solamente en la conciencia temporal originaria puede efectuarse la relación entre un ahora reproducido y un 'ha sido'. La corriente actualizadora es una corriente de fases vivenciales, formada exactamente de la misma manera que toda corriente que constituye tiempo, es decir, que es, ella misma, constituyente de tiempo”. Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, p. 99.

⁶⁵⁷ Ver Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, § 58, p. 172-177.

⁶⁵⁸ Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, p. 50.

⁶⁵⁹ Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado...*, p. 21.

⁶⁶⁰ Naishtat, Francisco Samuel, *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva...* pp. 119-120 y pp. 212-228. Ver Strawson, P.F., *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Taurus, 1987.

⁶⁶¹ Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 155.

se por esta en su desarrollo”.⁶⁶² Es decir, la acción social se orienta por las acciones de otros. Y tercero, en que en la “condición humana de la pluralidad”,⁶⁶³ erigida por Arendt en “la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política”,⁶⁶⁴ se realiza en el “vivir unido del pueblo”.⁶⁶⁵

Justificada la dialéctica entre la memoria individual y la memoria colectiva, cobra sentido, por una parte, aplicar a la memoria colectiva los tres abusos de la memoria sobre los que discurre en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, a saber: 1) la memoria impedida, 2) la memoria manipulada, y 3) la memoria obligada.⁶⁶⁶ Por otra parte, dado que la conservación integral del pasado en la memoria sería una tarea imposible y hasta podría llegar a ser horrorosa, acordarse implicaría olvidar. Y al igual que en el fenómeno de la memoria, “las manifestaciones individuales del olvido están inextricablemente unidas a sus formas colectivas”.⁶⁶⁷ De ahí que los abusos de la memoria constituirían abusos del olvido.

1) La memoria y el olvido impedidos

Para trabajar la memoria impedida Ricoeur apela a dos ensayos de Freud: “Recuerdo, repetición y elaboración”⁶⁶⁸ y nuevamente “Duelo y melancolía”.⁶⁶⁹ En el primero, Freud sostiene que frente a la imposibilidad de “despertar el recuerdo de una clase especial de sucesos”⁶⁷⁰ debido a la “las resistencias de la represión”,⁶⁷¹ “quedará sustituido el recuerdo por la acción (repetición)”.⁶⁷² Reúne de este modo resistencia, represión y repetición, donde la repetición equivaldría al olvido como sustitución del recuerdo. El fin de la labor terapéutica es “la evocación del recuerdo, la reproducción en el terreno psíquico [...]”

⁶⁶² Max Weber, *Economía y sociedad...*, p. 5.

⁶⁶³ Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 22.

⁶⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 224.

⁶⁶⁶ Ver Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 82-111.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 575.

⁶⁶⁸ Ver Freud, Sigmund, “Recuerdo, repetición y elaboración (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis)”, *Obras Completas, Tomo XII*, (trad. Luis López-Ballester), Amorrortu, Buenos Aires, 2006, pp. 174-184.

⁶⁶⁹ Ver Freud, Sigmund, “Duelo y melancolía”.

⁶⁷⁰ Freud, Sigmund, “Recuerdo, repetición y elaboración”, p. 176.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 175.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 178.

[para] impedir al paciente todos los actos de repetición”.⁶⁷³ En “Duelo y melancolía”, la hipótesis de Freud es que “[e]l duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc. A raíz de idénticas influencias, en muchas personas se observa, en lugar de duelo, melancolía [...]”.⁶⁷⁴ Lo que distinguiría a ambos es que a diferencia del duelo que “vence sin duda la pérdida del objeto”,⁶⁷⁵ en la melancolía se da “una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones”.⁶⁷⁶ “la perturbación del sentimiento de sí”.⁶⁷⁷

Ricoeur advierte que la correlación entre ambos ensayos residiría en que “en lugar del recuerdo, el pasar al acto; en lugar del duelo, la melancolía”.⁶⁷⁸ En “Duelo y melancolía”, la melancolía sería el equivalente a lo que en “Recuerdo, repetición y elaboración” era la compulsión a la repetición. Y paralelamente tanto como se vio que la evocación del recuerdo liberaba de la compulsión a la repetición, del olvido, el trabajo del duelo exigiría “el examen de realidad [...] [que muestra] que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto”,⁶⁷⁹ al punto que “una vez cumplido el trabajo del duelo el yo se vuelve otra vez libre y desinhibido”.⁶⁸⁰

Ahora bien, trasladados estos traumatismos de modo directo a la memoria colectiva, Ricoeur extrae cuanto menos dos conclusiones. Primero, las “pérdida” que caracteriza al duelo y a la melancolía afecta tanto a la comunidad histórica como al poder político encargado de la toma de decisiones por parte de dicha comunidad, que constituían la definición de Estado que Ricoeur retomaba de Eric Weil.⁶⁸¹ Lo que no se sabría hacer en este nivel es el verdadero trabajo del duelo “que la prueba de realidad le impone”.⁶⁸² Por consiguiente la resistencia se manifestaría en una “*compulsión a la repetición*”.⁶⁸³ Si esta repetición es equivalente al olvido es porque abarcaría “el ámbito de los recuerdos a los que no se permi-

⁶⁷³ Ibid., p. 181.

⁶⁷⁴ Freud, Sigmund, “Duelo y melancolía”, p. 241.

⁶⁷⁵ Ibid., 249.

⁶⁷⁶ Ibid., 241.

⁶⁷⁷ Ibid.

⁶⁷⁸ Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 87.

⁶⁷⁹ Freud, Sigmund, “Duelo y melancolía”, p. 242.

⁶⁸⁰ Ibid.

⁶⁸¹ Ver Capítulo 2 de este trabajo.

⁶⁸² Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 96.

⁶⁸³ Ibid.

te acceder, censurados por la línea de represión”.⁶⁸⁴ En ese sentido sería que la repetición-olvido tomaría el lugar del recuerdo verdadero produciendo recuerdos falsos, “recuerdos encubridores”, o para decirlo con Ricoeur, “recuerdos-pantalla”,⁶⁸⁵ de los que trata Freud en *Psicopatología de la vida cotidiana*.⁶⁸⁶ Este fenómeno quedaría ilustrado en “las grandes celebraciones funerarias en torno a las cuales se reúne todo un pueblo”⁶⁸⁷ para homenajear los “acontecimientos fundadores que son actos violentos legitimados después por un Estado de derecho”.⁶⁸⁸ Segundo, mientras unos celebrarían, otros caerían en la “delectación melancólica”,⁶⁸⁹ con la consiguiente rebaja “del amor propio nacional”.⁶⁹⁰ “Pero unos y otros —concluye Ricoeur— padecen el mismo *déficit de crítica*. No acceden a lo que Freud llama el trabajo de rememoración”.⁶⁹¹

2) La memoria y el olvido manipulados

A esta suerte de “abusos” mayormente pasivos de la memoria colectiva, se sumaría “los abusos, en el sentido fuerte del término, que se derivan de la manipulación concertada de la memoria y el olvido por quienes detentan el poder”.⁶⁹² En la memoria manipulada o instrumentalizada se cruzarían las problemáticas de la memoria y la identidad individual y colectiva bajo la égida del fenómeno de la ideología que se abordó en el Capítulo precedente. Vimos en el Capítulo 4 que la ideología como *integración* partía de la estructura simbólica de la acción para constituir la identidad colectiva de una comunidad dada. Y se advirtió que esta coacción silenciosa no estaba libre de peligros. En tanto la ideología gira en torno al poder político, se avanzó que tanto como habría lazos ocultos entre la ideología como integración y la búsqueda de un líder, ya estaría operando, aún a este nivel básicamente benéfico, la manipulación y el control utilitarios.⁶⁹³

⁶⁸⁴ Ibid., pp. 576-577.

⁶⁸⁵ Ibid., p. 577.

⁶⁸⁶ Ver Freud, Sigmund, “Recuerdos de infancia y recuerdos encubridores”, en *Psicopatología de la vida cotidiana (Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error)*, *Obras Completas, Tomo VI* (trad. José Luis Etcheverry), Buenos Aires, Amorrortu, 1976, pp. 48-56.

⁶⁸⁷ Ibid., p. 95.

⁶⁸⁸ Ibid., p. 96. Ver también esta faz de la violencia que fue expuesta en el Capítulo 2 de este trabajo.

⁶⁸⁹ Ibid.

⁶⁹⁰ Ibid.

⁶⁹¹ Ibid.

⁶⁹² Ibid., p. 97.

⁶⁹³ Ver Capítulo 4 de este trabajo.

En cuanto a la ideología como *legitimación* se dijo que iba más allá de su función de integración y llegaba a la patología cuando la reivindicación de legitimación por parte de los gobernantes no quedaba satisfecha por el crédito ofrecido por los gobernados. Aquí, ya se indicó, la ideología funcionaba para agregar cierta plusvalía a nuestra creencia. Esta plusvalía se haría presente, de acuerdo con Ricoeur, en los discursos impuestos que justificarían el poder, la dominación. Se haría presente en:

[...] relatos de fundación, relatos de gloria y humillación [que] alimentan el discurso de la adulación y del miedo [...] [L]a memoria impuesta está equipada por una historia ‘autorizada,’ la historia oficial, la historia aprendida y celebrada públicamente [...]. Una memoria ejercida, en efecto, es, en el plano institucional, una memoria enseñada. [...] Historia enseñada, historia aprendida, pero también historia celebrada. A la memorización forzada se añaden las conmemoraciones convenidas. Un pacto temible se entabla así entre rememoración, memorización y conmemoración.⁶⁹⁴

Por entrañar una dimensión selectiva, en todo relato se insertarían estrategias de olvido. El peligro fundamental de estas maniobras de olvido residiría en que el relato podría convertirse en “una trampa, cuando poderes superiores toman la dirección de la configuración de la trama e imponen un relato canónico mediante la intimidación o la seducción, el miedo o el halago [...] [U]na forma ladina de olvido, que proviene de desposeer a los actores sociales de su poder originario de narrarse a sí mismos”.⁶⁹⁵

En lo referente a la memoria institucionalmente impuesta, el discurso de Ricoeur se entrecruza explícitamente con “la memoria amenazada” de la que trata Todorov en *Les abus de la memoire*. Después de aclarar, como vimos retomar a Ricoeur, que la memoria no se opone al olvido porque implica un intercambio entre la supresión (el olvido) y la conservación, afirma que “conservar sin elegir no es una tarea de la memoria”.⁶⁹⁶ Ahora bien, una cosa sería la *conservación* o *recuperación* selectiva del pasado gracias a la memoria, que frente a acontecimientos trágicos se convierte en *deber* de recordar y de testimoniar —

⁶⁹⁴ Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 104.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 580.

⁶⁹⁶ Todorov, Tzvetan, *ob. cit.*, p. 16.

deber sobre el que se volverá tanto aquí como en el subtítulo siguiente—, y otra sería la *utilización* que se hará de ese pasado en el presente.

Frente a la problemática que encierra toda selección y los consiguientes buenos o malos usos del pasado, la hipótesis de Todorov es que “[e]l acontecimiento recuperado puede ser leído de manera *literal* o de manera *ejemplar*”.⁶⁹⁷ La memoria literal cabría ser denominada, de acuerdo con Todorov, memoria a secas, mientras que a la memoria ejemplar merecería el nombre de “justicia”.⁶⁹⁸ Conservado en su *literalidad*, el acontecimiento permanecería intransitivo en el sentido que no conduciría más allá de sí mismo. De este modo establecería una continuidad entre el pasado y el presente de un individuo o de pueblo y, por añadidura, extendería las consecuencias del trauma inicial —que en el caso de las comunidades vimos con Ricoeur que tenían que ver con la violencia fundacional— a todos los instantes de sus existencias hasta volvernos prisioneros del pasado. Recuperar el pasado en su *ejemplaridad*, exigiría, por un lado, *neutralizar* el dolor para volvernos más libres y desinhibidos —tal como se vio proponer a Freud al abordar el trabajo del duelo. Por otro lado, y sin negar la singularidad del acontecimiento, utilizarlo como *ejemplo* implicaría abrirlo a la analogía y a la generalización para extraer del pasado una lección potencialmente liberadora para el futuro.⁶⁹⁹

En lo que respecta a las trampas del olvido por parte de quienes detentan el poder político, Ricoeur advierte —pensando principalmente en la Europa Occidental y en el resto de la Europa de la posguerra de mediados del s. XX— que entraría en una relación dialéctica con la “complicidad secreta”⁷⁰⁰ por parte de la ciudadanía. La complicidad encarnaría en un comportamiento elusivo, “expresión de la mala fe, y su estrategia de evasión y esquivéz motivada por la oscura voluntad de no informarse, de no investigar sobre el mal cometido por el entorno del ciudadano, en una palabra, por un querer-no-saber”.⁷⁰¹ Esta estrategia de huida podría leerse tanto como un déficit del trabajo de la memoria cuanto al modo de una

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁹⁹ Ver Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, pp. 167-369. Esta misma singularidad del acontecimiento portador de ejemplaridad de la que da cuenta Todorov aquí es la que parece haber inspirado a Ricoeur cuando en el Capítulo previo —en ocasión del debate sobre la posibilidad de historizar el nazismo, así como de los límites de su representación— lo vimos hablar de “toda singularidad [...] portadora de ejemplaridad”. Ver Capítulo 4, nota al pie número 75.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 580.

⁷⁰¹ *Ibid.*

conducta “tanto activa como pasiva, de olvido”.⁷⁰² Olvido semiaactivo y semipasivo que aplicado al Régimen de Vichy⁷⁰³ se habría organizado —siguiendo la lectura propuesta por Henry Rousso en *Le Syndrome de Vichy: de 1944 à nos jours*—⁷⁰⁴ en tres fases.⁷⁰⁵ La primera, el recuerdo-pantalla o el recuerdo-encubridor del que hablara Freud y al que vimos relevar al recuerdo verdadero ocultando, en este caso, la ocupación nazi y reprimiendo el regreso de las víctimas de los campos de concentración. La segunda fase sería la de “represión” y la de exhortación al olvido del “antisemitismo de Estado de tradición francesa”.⁷⁰⁶ La última fase, sería la de la “obsesión” que tomaría cuerpo en la conocida y polémica fórmula acuñada por Ernst Nolte “un pasado que no pasa;”⁷⁰⁷ “un pasado —como aclara Ricoeur en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*— que habita todavía el presente o, mejor dicho, que lo asedia sin tomar distancia, como un fantasma”.⁷⁰⁸ Como anticipara Todorov, aunque el proceso de *recuperación* del pasado frente a acontecimientos excepcionales o trágicos transforma el derecho en un *deber*, hay que distinguirlo del proceso de *utilización* de la memoria. Para “[e]l grupo que no consigue desligarse de la conmemoración obsesiva del pasado —asesta Todorov— [...], el pasado sirve para reprimir el presente [...]; sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril. Una vez restablecido el pasado, la pregunta debe ser: ¿para qué puede servir, y con qué fin?”⁷⁰⁹ Este uso *literal* de la memoria, en la terminología de Todorov, es vista por Ricoeur como una obsesión que habría nacido de haber visto y narrado un drama, la Ocupación de Francia por las fuerzas del Eje, y

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ El llamado “Régimen de Vichy”, o “Francia de Vichy”, fue un régimen político de carácter colaboracionista instaurado en Francia durante la II Guerra Mundial, establecido en julio de 1940, tras el armisticio franco-alemán, y cuya duración se prolongó hasta agosto de 1944.

⁷⁰⁴ Ver Rousso, Henry, *Le Syndrome de Vichy: de 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990.

⁷⁰⁵ Ver Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, pp. 582-584.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 583.

⁷⁰⁷ Fórmula que titula el controvertido artículo publicado en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, el 6 de junio de 1986. Ver la traducción al inglés del artículo de Nolte, Ernst, “The Past That Will Not: A speech that could be written but not delivered”, en Piper, Ernst (ed.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the controversy concerning the singularity of the Holocaust* (trads. James Knowlton y Truett Cates), Atlantic Heights, Nueva Jersey, 1993, pp. 18-23. En este artículo Nolte argumenta provocativamente, entre otras cosas, que la generación actual de alemanes, cuarenta años después del final de la II Guerra Mundial, se debe permitir a abrazar su pasado nacional sin un permanente sentido de culpabilidad. Dice Nolte: “[h]ablar de ‘la culpa de los alemanes’ pasa demasiado alegremente por alto la similitud de hablar de ‘la culpa de los Judíos’, que fue el argumento principal del nacionalsocialismo [...] Toda la atención dedicada a la Solución Final, simplemente distrae nuestra atención de hechos importantes sobre el período nacionalsocialista”. Nolte, Ernst, *ob. cit.*, pp. 19-20.

⁷⁰⁸ Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado...*, p. 41.

⁷⁰⁹ Todorov, Tzvetan, *ob. cit.*, p. 33.

haberse vuelto ciego y olvidar otro, el exterminio de los judíos. Un olvido hoy impedido por los relatos dominantes y por la representación cinematográfica. Respecto a esto último, Ricoeur recuerda, en particular, la miniserie *Holocausto* (1978) dirigida por Marvin Chomsky⁷¹⁰ y el mediodocumental *Nuit et Brouillard* [*Noche y niebla*] (1955) dirigido por Alain Resnais.⁷¹¹ El costado positivo de esta obsesión selectiva sería, no obstante, “la refutación fáctica del *negacionismo* —reivindica Ricoeur— [...] [porque] este ya no depende de la patología del olvido, ni siquiera de la manipulación ideológica, sino del manejo de la falsificación”.⁷¹²

3) La memoria y el olvido obligados

Ricoeur retoma aquí el *deber* de acordarse que vimos exigir a Todorov “[c]uando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica”.⁷¹³ Dice Todorov conmovedoramente al respecto:

Existe, en Francia, un ejemplo perfecto de esa tarea de recuperación: el memorial de los deportados judíos, creado por Serge Klarsfeld.⁷¹⁴ Los verdugos nazis quisieron aniquilar a sus víctimas sin dejar rastro; el memorial recupera, con una sencillez consternadora, los nombres propios, las fechas de nacimiento y las de partida hacia los campos de exterminio. Así restablece a los desaparecidos en su dignidad humana. La vida ha sucumbido ante la muerte, pero la memoria sale victoriosa en su combate contra la nada.

⁷¹⁰ La miniserie muestra la lucha de una familia judía por sobrevivir al horror de la marginación sistemática en la Alemania nazi y al exterminio de su comunidad.

⁷¹¹ Este documental fue el primero en mostrar el material que el ejército nazi había acumulado sobre las políticas de exterminio sistemático durante el Tercer Reich y el consiguiente exterminio en masa.

⁷¹² Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, p. 584. Si bien existen diferentes acepciones de negar la existencia de la Shoah, de acuerdo a la tesis de Pierre Vidal-Naquet el “negacionismo” sería en este caso “la doctrina según la cual el genocidio practicado por la Alemania nazi contra los judíos y los gitanos no existió, sino que es producto del mito, de la fabulación, del fraude”. Vidal-Naquet, Pierre, *Los asesinos de la memoria* (trad. León Mames), México, Siglo XXI, 1994, p. 106.

⁷¹³ Todorov, Tzvetan, ob. cit., p. 18.

⁷¹⁴ Serge Klarsfeld es un escritor, historiador y abogado francés, de origen rumano, que ha participado activamente en favor de la lucha contra el antisemitismo y los criminales de guerra nazis.

Tras advertir que el imperativo de recordar —“tú te acordarás”, “no te olvidarás” —⁷¹⁵ corre el riesgo de reivindicar la verdad-fidelidad de la memoria contra la función crítica de la historia —de las que se dio cuenta más arriba—, Ricoeur sostiene que el *deber* de la memoria añadiría al trabajo de rememoración del que habla Freud una limitación doble. Externamente, se impondría desde afuera del deseo. Internamente, constreñiría al modo de una obligación. Ambos rasgos se encontrarían reunidos en la idea de “justicia”, denominación que hemos visto a Todorov equiparar al uso ejemplar de la memoria. Confirma Ricoeur al respecto:

Es la justicia la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de la memoria la forma del futuro y del imperativo. Se puede sugerir, pues, que el deber de memoria, en cuanto imperativo de justicia, se proyecta a la manera de un tercer término en el punto de unión del trabajo del duelo y del trabajo de la memoria.⁷¹⁶

El deber de memoria como deber de justicia se legitimaría por tres órdenes de razones. Primero, porque de todas las virtudes, la justicia, como ya enseñó Aristóteles, es la que se dirige hacia el *otro* distinto de sí. En efecto, la alteridad forma parte del núcleo de la justicia en la *Ética nicomáquea* cuando al dividir la justicia particular en distributiva y correctiva, Aristóteles dice que mientras una especie es “la distribución de honores, dinero o cualquier otra cosa compartida entre los miembros de la comunidad [...] otra especie es la que establece los tratos en las relaciones entre individuos”.⁷¹⁷ Segundo, porque el deber de justicia hace intervenir una noción que ya fue anticipada al hablar en *Temps et récit III* del condicionamiento del discurso histórico para distinguirlo de la ficción: la noción de *deuda* con los que nos precedieron, que ya no están pero que estuvieron. Tercero, y reuniendo los dos órdenes de razones precedentes, los *otros* con los que tenemos una *deuda* son primordialmente las *víctimas*, de las que también trata Todorov al incitar a pasar de la propia desdicha, a la de los otros, sin reclamar para uno el estatuto exclusivo de antigua víctima. Uso

⁷¹⁵ Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, p. 106.

⁷¹⁶ Ver *ibíd.*, p. 107.

⁷¹⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1130b 30 - 1131a, p. 242.

ejemplar de la memoria que Todorov ilustra con la figura del escritor, miembro de la Resistencia francesa durante la II Guerra Mundial y sobreviviente del campo de concentración nazi Buchenwald, David Rousset, en términos que vale la pena transcribir:

David Rousset fue prisionero de guerra político deportado a Buchenwald; tuvo la fortuna de sobrevivir y regresar a Francia. Pero no se contentó con ello: escribió varios libros en los cuales se esforzaba por analizar y comprender el universo de los campos de concentración [...] Y no se quedó en eso: el doce de noviembre de 1949 hace público un llamamiento a los antiguos deportados de los campos nazis para que se encarguen de la investigación de los campos soviéticos todavía en actividad. [...] La prensa comunista cubre de injurias a Rousset, lo que lleva a éste a emprender, con éxito, un proceso de difamación. Dedicó entonces varios años de su vida a luchar contra los campos de concentración comunistas, reuniendo y publicando informaciones sobre ellos.⁷¹⁸

En lugar de hundirse en la memoria literal, Rousset habría utilizado la memoria ejemplar para hacer *justicia* en el presente dirigiéndose a *otros* deportados para investigar los campos existentes. Así habría evitado aquél tránsito del uso al abuso de la memoria obligada. Abuso que consistiría, de acuerdo con Ricoeur, en proclamarse portavoz “de la palabra muda de las víctimas [...] en la forma del frenesí de conmemoración”,⁷¹⁹ de modo semejante a como sucedía en la memoria manipulada, pero a un nivel superior, en el que la “proclamación permanece cautiva del síndrome de la obsesión”.⁷²⁰

El paralelo y complemento de este abuso de la memoria devenida obsesión sería, del costado del olvido y a nivel institucional, en primer término la amnistía, y de manera más marginal, el derecho de gracia.

Por una parte, el derecho de gracia, más conocido como derecho de indultar, consiste en el perdón total o parcial de la *pena* concedida por el jefe de Estado a quien ha cometido un delito, sin por ello suponer el perdón del delito. De origen teológico-político —ya

⁷¹⁸ Todorov, Tzvetan, ob. cit., pp. 42-43.

⁷¹⁹ Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, p. 109.

⁷²⁰ *Ibid.*

que deriva de “la unción religiosa que coronaba el poder de coerción del príncipe” —,⁷²¹ sus límites así como la dignidad y el peligro de su ejercicio fueron tratados por Kant en *Principios metafísicos del derecho*, Segunda Parte, Sección Primera, Observaciones generales, E, II. Dice Kant:

El *derecho de perdonar* al culpable (*aggratiandi*), de mitigar su pena o de perdonarle enteramente, es de todos los derechos del soberano, aquel que da más brillo a su grandeza y en cuyo ejercicio puede cometer también una grande injusticia. Respecto de los crímenes de los súbditos de unos contra otros, el derecho de gracia no toca al soberano porque entonces la impunidad del crimen sería una gran injusticia cometida contra los súbditos lesionados. El soberano, no puede, pues, indultar más que en el caso en que la lesión se haya hecho a *él mismo* (en los crímenes de lesa majestad). Y en este caso tampoco tendría derecho tendría derecho, si la impunidad pudiese ser peligrosa a la seguridad pública. Este derecho es el único digno del nombre de derecho majestático.⁷²²

Por otra parte, las leyes o actos de amnistía suponen el perdón del *delito* —no sólo de la pena como era el caso del indulto— en momentos de desórdenes sociales, revoluciones civiles o cambios violentos de regímenes políticos que afectarían la paz cívica y social, “violencia que, supuestamente, la amnistía interrumpe”⁷²³ mediante una política de reconciliación de los ciudadanos enemigos. El contenido de la amnistía es la extinción de la responsabilidad penal y civil de quienes cometieron delitos vinculados a los episodios sediciosos. Ahora bien, de acuerdo con Ricoeur:

[...] la amnistía, como olvido institucional, alcanza las raíces mismas de lo político y, a través de éste, a la relación más profunda y más oculta con un pasado aquejado de interdicción. La proximidad más que fonética, incluso semán-

⁷²¹ Ibid., p. 585.

⁷²² Kant, Immanuel, *Principios metafísicos del derecho* (trad. G. Lizarraga), Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1873, pp. 204-205.

⁷²³ Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, p. 585.

tica, entre amnistía y amnesia señala la existencia de un pacto secreto con la negación de la memoria [...] ⁷²⁴

Frente al imperativo del *deber* de la memoria, “tú te acordarás”, “no te olvidarás” —que ya se invocó—, se alzaría la fórmula “no recordar”, cuya violación negaría u olvidaría el olvido institucional impuesto por la amnistía para restablecer la política a costa del olvido de la sedición. Si bien Ricoeur reconoce la “utilidad” de la amnistía como terapia social de urgencia, advierte que engendra un peligro doble en cuanto a la búsqueda de la “verdad”. Primero, por el hecho de “borrar de la memoria oficial los ejemplos de crímenes capaces de proteger el futuro de los errores del pasado”. ⁷²⁵ Es decir, por inhibir el uso *ejemplar* de la memoria propuesto por Todorov ya que el olvido impuesto institucionalmente impediría abrir el recuerdo a la analogía y a la generalización para extraer del pasado una lección. Segundo, por privar a “la opinión pública de los efectos benéficos del *dissensus*, para condenar a las memorias rivales a una vida subterránea poco saludable”. ⁷²⁶

Por último, los peligros de la amnistía y su proximidad con la amnesia lo conducen a preguntarse sobre alguna forma legítima de olvido que sin ocultar el mal, logre expresarlo de un modo templado, sin violencia. Se podría pensar acaso que esta forma de olvido que expresa el mal sin violencia bien podría estar representada —aunque Ricoeur no lo dice explícitamente— por la *Truth and Reconciliation Commission* [*La Comisión para la Verdad y la Reconciliación*] creada por el entonces primer presidente de Sudáfrica elegido democráticamente Néstor Mandela, vicepresidente de la comisión, que trabajó desde enero de 1996 hasta julio de 1998. En contraste con “las amnistías generales otorgadas en América Latina bajo la presión de los militares, no se trataba de borrar sino de revelar; no de encubrir los crímenes, sino [...] de descubrirlos”. ⁷²⁷ En este contexto, alejado de la amnistía-amnesia y de la inmunidad colectiva, su objetivo habría sido la “reconciliación en su dimensión explícitamente política” ⁷²⁸ después de la abolición de la política segregacionista del *apartheid*. Ahora bien, frente al beneficio innegable de las víctimas que pudieron expresar públicamente su dolor y hacer una *katharsis* pública, Ricoeur no deja de manifestar

⁷²⁴ Ibid., p. 586.

⁷²⁵ Ibid., 588.

⁷²⁶ Ibid.

⁷²⁷ Ibid. p. 627.

⁷²⁸ Ibid.

sus reservas respecto tanto a las víctimas como a los acusados. En cuanto a las primeras, porque las legítimas indemnizaciones recibidas podrían haber obstruido su concesión de un perdón verdadero. En lo tocante a los acusados, porque la confesión pública de los excesos cometidos podría ser vista como una estrategia para liberarse de la persecución judicial y de la condena penal.⁷²⁹

La fórmula acuñada por el arzobispo Desmond Tutu, presidente de la comisión, a saber: “*Sin perdón no hay futuro, pero sin confesión no puede haber perdón*”,⁷³⁰ conduce a la problemática del *perdón* que Ricoeur presenta en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* y profundiza en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

3. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: la odisea del perdón

De existir el perdón, Ricoeur considera que constituiría “el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido”.⁷³¹ No obstante, en vista del objetivo de este trabajo es de capital importancia advertir que a pesar del *dictum* de la *Truth and Reconciliation Commission*, por un lado, la relación que Ricoeur establece entre el perdón y el amor —según se verá más adelante— alejaría al primero de lo político, para devenir, como el amor mismo, “no sólo apolítico sino antipolítico”,⁷³² en el sentido que no habría formas fiables de institucionalizar el perdón. Por otro lado, porque sólo las *víctimas* puede perdonar a los *autores* efectivos de los *daños* sobre quienes recaería *pedir* perdón tras afrontar la prueba de la negativa o del rechazo.⁷³³ Esto lo lleva a concluir, del lado de las víctimas, que la amnistía concedida a los acusados por la comisión sudafricana no habría equivalido “a perdón por parte de víctimas privadas de la satisfacción que proporciona, de ordinario, la sanción de un proceso”.⁷³⁴ Y más allá de la *Truth and Reconciliation Commission*, del lado de los pedidos de perdón por parte de *políticos* dirigidos a las víctimas de las atrocidades del S. XX, estos no habrían llegado a la *raíz* del sufrimiento ajeno por no pasar la prueba de la negativa o del

⁷²⁹ Ver *ibíd.*, pp. 628-629.

⁷³⁰ VV.AA., Alan Murphy (coord.), *Southern Africa*, Hong Kong, Lonely Planet, 2010, p. 394.

⁷³¹ Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, p. 593.

⁷³² *Ibid.*, p. 635.

⁷³³ Ver Ricoeur, Paul, *La lectura...*, p. 63.

⁷³⁴ Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, p. 628.

rechazo.⁷³⁵ De ahí podría pensarse que se trataría de una pretensión de obtener el *perdón fácil* —que ser retomará en la “Evaluación final” de este trabajo—⁷³⁶ que el autor aborda en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* y cuyo estudio no amplía en *La memoire, l’histoire, l’oubli*, a fin de dedicar todo el epílogo de la obra al *perdón difícil*.

Frente a este perdón fácil próximo al olvido evasivo o profundo o a la búsqueda de la impunidad, es que se alzaría el perdón difícil. Primero, lejos del aspecto pasivo del olvido manipulado, de ese “querer-no-saber”, este sería una suerte de olvido activo. Olvido no de los acontecimientos imborrables del pasado, sino de su *sentido* presente y futuro. De aquella *deuda* con los *otros*, las *víctimas*, que nos precedieron, que si bien se vio que impedía a la historia confundirse con la ficción, podría llegar a paralizar a la historia y a la memoria misma en un movimiento únicamente retrospectivo, incapacitándolas para proyectarse hacia el futuro.⁷³⁷ En suma, “[s]e trata de aceptar la deuda impagada, de aceptar ser y seguir siendo un deudor insolvente, de aceptar que haya pérdidas. Para ello, *hay que aplicar el trabajo del duelo a la propia deuda* [...], establecer una sutil frontera entre la amnesia y la deuda infinita”.⁷³⁸

Segundo, tras las reflexiones de Jean Nabert, Ricoeur sostiene que la presuposición existencial del perdón difícil se daría fundamentalmente en el sentimiento de *falta*, al lado del fracaso y de la soledad.⁷³⁹ Falta de la que también habla Karl Jaspers al equipararla a la *culpa* entre lo que da en llamar las “situaciones límite” omnipresentes en la existencia. Dice Jaspers: “[l]as situaciones límite —la muerte, el acaso, la culpa y la desconfianza que despierta el mundo— me enseñan lo que es fracasar”.⁷⁴⁰ Esto conduce a Ricoeur a trabajar la falta y la culpa, *a parte obiecti*, como una magnitud negativa de la práctica de la que habla Kant,⁷⁴¹ *a parte subjecti*, asociada a la imputabilidad sobre la que ya había trabajado en el

⁷³⁵ Ver Ricoeur, Paul, *La lectura...*, p. 64. Ricoeur está pensando explícitamente aquí en “las peticiones del canciller Brandt de Varsovia, del presidente Vaclav Havel a propósito de los Sudetes y del rey de España Juan Carlos o el presidente Soares cuando trataron de reparar mediante sus declaración la expulsión de los judíos de la península ibérica”, Ricoeur, Paul, *La lectura...*, *ibíd.*

⁷³⁶ Ver *ibíd.*

⁷³⁷ *Ibíd.*, p. 62.

⁷³⁸ *Ibíd.*, p. 69.

⁷³⁹ Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, 596. Ver Nabert, Jean, “Capítulo I: L’expérience de la faute”, en *Éléments pour una éthique*, Paris, PUF, 1943, pp. 13-18.

⁷⁴⁰ Jaspers, Karl, *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia* (trad. José Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 19.

⁷⁴¹ Ver Kant, Immanuel, “Ensayo de introducción de las magnitudes negativas a la filosofía”, en *Referencias de Lacan*, N° 9, Buenos Aires, Colección del Campo Freudiano, 1994.

Le discours de la action al hablar con H. L. A. Hart del agente imputable en tanto susceptible de adscripción de responsabilidad.⁷⁴²

Ahora bien, la profundidad de la falta y de la culpa haría al perdón difícil encontrarse con lo *imperdonable* tanto *de iure* como *de facto*. Aquí Ricoeur sigue la reflexión de Jacques Derrida en el sentido de que el perdón sólo es perdón si se dirige a lo *imperdonable*. Dice Derrida:

No se puede o no se debería perdonar, no hay perdón, sólo lo hay, más que ahí donde existe lo imperdonable. Vale decir que el perdón debe presentarse como lo imposible mismo. Sólo puede ser posible si es im-posible. Porque, en este siglo, crímenes monstruosos (“imperdonables”, por ende) no sólo han sido cometidos —lo que en sí mismo no es quizás tan nuevo— sino que se han vuelto visibles, conocidos, recordados, nombrados, archivados por una “conciencia universal” mejor informada que nunca, porque esos crímenes a la vez crueles y masivos parecen escapar o porque se ha buscado hacerlos escapar, en su exceso mismo, de la medida de toda justicia humana, y la invocación al perdón se vio por esto (¡por lo imperdonable mismo, entonces!) reactivada, re-motivada, acelerada.⁷⁴³

Pero como se anticipó que el perdón está asociado al amor y “el amor disculpa todo, [...] todo comprende lo imperdonable”.⁷⁴⁴ Esto lo lleva a asociar al perdón al conocido mandato neotestamentario del Evangelio según Lucas: “[...] yo les digo a ustedes que me escuchan: Amen a vuestros enemigos, hagan el bien a los que los odian, bendigan a los que los maldicen, rueguen por los que los maltratan. [...] [A]men a sus enemigos, hagan el bien y presten sin esperar algo a cambio”.⁷⁴⁵ La reciprocidad o *simetría horizontal* ínsita en este amor que espera la conversión del enemigo en amigo estaría atravesada por una *disimetría vertical* entre lo altísimo del espíritu del perdón y la profundidad abismal de la culpa y de la

⁷⁴² Ver Hart, H. L. A. *Punishment and Responsibility: Essay in the Philosophy of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

⁷⁴³ Derrida, Jacques, *El siglo y el perdón (Entrevista con Michel Wieviorka)* (trad. Mirta Segoviano), Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, pp. 13-14.

⁷⁴⁴ Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, p. 605.

⁷⁴⁵ Lucas 6, 27-29, 35, en *La Biblia*, Quito, Ediciones Paulinas, 1989.

falta. Esta disimetría es la que exigiría aquel perdón de lo imperdonable del que hablaba Derrida. Perdón, por una parte, que Ricoeur asocia etimológica y semánticamente a la figura del “don” como lo atestiguan las distintas lenguas: “don-pardon, *gift-forgiving*, *dono-perdono*, *Geben-Vergeben...*”⁷⁴⁶ y en español: don-perdón. Y por la otra, señala que esta suerte de hipérbole neotestamentaria podría encontrarse en “la utopía política de la *paz perpetua* kantiana [...] [que] otorga a todo hombre el derecho a ser recibido en cualquier país extranjero ‘como *huésped*, no como enemigo’. La hospitalidad universal [...] consiste —arriesga Ricoeur— en la aproximación política del amor evangélico de los enemigos”.⁷⁴⁷ Esta figura pacífica de la “hospitalidad universal” kantiana que multiplicaría el espíritu de la paz, reaparece con fuerza en su trabajo titulado “La condition d’*étranger*” (1996), publicado en su totalidad diez años más tarde en *Esprit*.⁷⁴⁸

4. La paz y la guerra en el nuevo escenario de una conciencia planetaria

1) Los extranjeros y hospitalidad universal kantiana

A pedido de Stéphane Hessel —excombatiente de la resistencia francesa, superviviente de los campos de concentración de Buchenwald y Dora-Nordhausen, exsecretario de la Comisión de los Derechos del Hombre y co-redactor junto a René Cassin, Eleanor Roosevelt y Charles Habib Malik, entre otros, de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1948—, Ricoeur escribe, en efecto, “La condition d’*étranger*”.

Luego de invocar el Antiguo Testamento donde dice que, en esencia, todos somos extranjeros los unos en relación con los otros en esta tierra,⁷⁴⁹ el texto da cuenta de que el deber de hospitalidad kantiano atravesaría tres figuras reales. Estas figuras son clasificadas en un orden trágico creciente: el extranjero como visitante, el extranjero como inmigrante, y el extranjero como refugiado.

⁷⁴⁶ Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, p. 621.

⁷⁴⁷ Ricoeur, Paul, *La lectura...*, p. 67. Ver Kant, Immanuel, “Tercer artículo definitivo de la paz perpetua. *El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal*”, en *Sobre la paz perpetua*, pp. 27-30.

⁷⁴⁸ Ver Ricoeur, Paul, “La condition d’*étranger*”, en *Esprit (La pensée Ricoeur)*, mars-avril 2006, 264-275.

⁷⁴⁹ “No opriman a los extranjeros, pues ustedes ya saben lo que es ser extranjero. Lo fueron ustedes en la tierra de Egipto”, Éxodo 23-9, en *La Biblia*.

Si bien como hipótesis de mínima el derecho humano de hospitalidad [*Wirthbarkeit*] apuntaría a la primera figura, a la del extranjero como visitante, a su derecho a no ser tratado como enemigo en territorio de otros, Ricoeur también lo extiende a la segunda figura, a la del inmigrante, a la de trabajador extranjero [*Gast-arbeiter* o *Guest Workers*], sobre quien recae “[l]a sospecha, la desconfianza, la xenofobia [...] la exclusión [...] [el] rechazo”.⁷⁵⁰ En este sentido advierte que:

[...] los textos fuertes de Kant y Fichte sobre la hospitalidad universal deberían ayudar a cambiar las leyes y las actitudes hasta convertir las mentalidades. El mismo derecho de gentes que rige la guerra y la paz entre las naciones debería regir nuestras relaciones diarias entre los países anfitriones y sus visitantes que a pesar de ellos mismos son los inmigrantes del trabajo.⁷⁵¹

Pero tampoco limita el sentido de la hospitalidad universal kantiana a la figura del trabajador extranjero, sino que la hace extensiva a la más trágica, a la del extranjero como refugiado, regulada por *La convención sobre el estatuto de los refugiados*, Ginebra, 1951. Figura que nacida como excepción a la regla de la extradición, consagra al exilio como un derecho humano y garantiza el asilo frente al temor razonable de la persecución debido a causas objetivas como la raza, la religión, la nacionalidad, la opinión política, el grupo social —los intelectuales, los académicos, los homosexuales, etc. Ricoeur cierra su trabajo con esta reflexión:

[...] el deber de socorrer a los extranjeros en desgracia es una cuestión de tacto, en la medida en que la hospitalidad universal y el desarrollo de un nuevo “proyecto de paz perpetua” no hayan llegado a alcanzar la comprensión que nosotros tenemos de nosotros mismos de la satisfacción legítima de pertenecer, a título de ciudadano libre, a “nuestra” comunidad nacional.⁷⁵²

⁷⁵⁰Ricoeur, Paul, “La condition d’étranger”, p. 271.

⁷⁵¹Ibid., p. 272.

⁷⁵²Ibid., p. 275.

Esta suerte de exhortación de Ricoeur apuntaría a una reformulación de la resistencia de los nacionales frente a los extranjeros respecto a su pertenencia a un mismo espacio político. De aquí que el principio de soberanía nacional que tienen los Estados de acogida para admitir o rechazar a los extranjeros en rigor no haría más representar nuestra propia renuencia a ampliar el círculo de “*chez nous*” [“nuestra casa”].

Ahora bien, esta apelación de Ricoeur al opúsculo *Sobre la paz perpetua* no se limita a las condiciones de la hospitalidad universal kantiana, sino que será sucedida por el artículo publicado en *Le monde* titulado “Imaginer la paix” (2002),⁷⁵³ como asimismo precedida, de manera implícita o explícita, por varios artículos de su producción temprana.

2) Hacia una pedagogía de la no violencia

En “L’homme non violent et sa présence à l’histoire” (1949),⁷⁵⁴ advierte que aún cuando la guerra no compendia toda la *violencia* —ya que como se vio en el Capítulo 2 también puede hablarse de la violencia legítima punitiva propia del Estado en el ámbito interno tanto como de las dimensiones ético-moral y temporal de la violencia—: “el Estado introduce una nueva dimensión de la violencia erigiéndola en guerra”.⁷⁵⁵ Frente a la violencia en general, y la guerra en particular, no duda en explicitar su convicción fundamental contenida en el *Sermón de la montaña* del Nuevo Testamento: “Felices los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios”.⁷⁵⁶

Primero, para que esta no-violencia no sea superficial ni pueril requeriría como condición de posibilidad internarse en lo que da en llamar una *fisiología de la violencia*. Es decir, partir de una psicología y de una sociología de la violencia hasta desembocar en el nivel de la historia donde la violencia se organizaría en estructura. Sería en esa fisiología de la violencia donde se tornaría posible inscribir la “*anatomía de la guerra*”,⁷⁵⁷ “guerra” en-

⁷⁵³ Ver Ricoeur, Paul, “Point de vue. Imaginer la paix [intervention au 6e Forum international de l’Académie universelle des cultures]”, en *Le Monde*, dans l’édition du 24.12.02.

⁷⁵⁴ Ricoeur, Paul, “L’homme non violent et sa présence...”.

⁷⁵⁵ *Ibid.* p. 238.

⁷⁵⁶ Evangelio según Mateo 5:9, *La Biblia*.

⁷⁵⁷ Ricoeur, Paul, “L’homme non-violent...”, p. 237.

tendida aquí como el enfrentamiento entre “dos soberanías con iguales pretensiones [...] en un terreno en el que no son posibles al mismo tiempo”.⁷⁵⁸

Segundo, la *eficacia masiva* de la no-violencia dependería de su consumación *en* la historia a través de la movilización promovida por personalidades excepcionales. Tal sería el ejemplo de Gandhi para quien “la no-violencia fue [...] un método, e inclusive una técnica detallada de la resistencia y de la desobediencia”.⁷⁵⁹

Por último, para que en lugar de la violencia sea la no-violencia el motor de la historia, la vocación *profética* de estas personalidades ejemplares debería devenir en un *deber* de todos. Esto es, para que la no-violencia construya eficazmente la historia debería transformarse en “el núcleo *profético* de los movimientos propiamente *políticos*, es decir, centrados sobre una técnica de la reforma, de la revolución o del poder”.⁷⁶⁰

Tres años después, en el contexto de lo que se conoce como la “Guerra Fría”, escribe “Pour une coexistence pacifique des civilisations” (1951).⁷⁶¹ Por un lado, el texto denuncia que el “fariseísmo” de los Estados Unidos y la “fraseología pacifista” de la Unión Soviética muestran el peligro del que se nutre la guerra entre Estados, a saber:

Tan pronto como un pueblo se cree globalmente depositario de los valores de la civilización, esta estima colectiva de sí mismo desemboca en una representación fantástica del adversario como el mundo de las tinieblas. Esta visión maniquea es por sí misma fuente del fanatismo y de violencia; así comienza el espíritu de la cruzada.⁷⁶²

Por otro lado, la *pedagogía* para una paz precaria y pequeña, única paz a la cual podría aspirar el mundo en 1951, consistiría en un pacto *triangular*. Un pacto entre el *american way of life*, la tendencia comunista y aquellas personalidades ejemplares no-violentas —de las que se acaba de dar cuenta—, convocadas aquí a romper con su testimonio concre-

⁷⁵⁸ Ibid., p. 239.

⁷⁵⁹ Ibid., pp. 242-243.

⁷⁶⁰ Ibid., p. 244.

⁷⁶¹ Ver Ricoeur, Paul, “Pour une coexistence pacifique des civilisations”, en *Esprit* Ricoeur, Nº 3, 1951, pp. 408-419.

⁷⁶² Ibid., 410.

to y palpitante “*el encanto* de ese mundo maléfico donde forman círculo una y otra violencias”.⁷⁶³

3) La emergencia de una *conciencia planetaria*: los obstáculos para la mundialización

Esta tarea para la paz es retomada y profundizada en su artículo “De la nation à l’humanité: tâche des chrétiens” (1965).⁷⁶⁴ Plantea aquí la existencia de una *conciencia planetaria* debida básicamente a tres factores. Primero, al carácter universalista del orden *técnico-científico* experimentado, en diferentes grados de intensidad, por todos los seres humanos. Este mismo orden que cuatro años antes, en “Civilisation universelle et cultures nationales” (1961),⁷⁶⁵ había sostenido que “unifica a la humanidad en un nivel muy abstracto, puramente racional, y que sobre esa base confiere a la civilización humana su carácter universal”.⁷⁶⁶

La fecha temprana de elaboración de estos artículos le impide pronunciarse sobre el fenómeno técnico-científico que significa Internet en la conformación de esta conciencia planetaria. Fenómeno cuyos orígenes si bien se remontan a 1969 con la aparición de ARPANET —creada por encargo del Departamento de Defensa de los Estados Unidos—, se consolida en los años ‘80 para hacer su explosión a nivel mundial en la década del ‘90. Estallido que ha dado lugar básicamente a dos actitudes en lo tocante a la política: si la comunidad planetaria virtual revitalizaría la democracia o, por el contrario, estaría minando los fundamentos mismos de lo político. Entre los primeros, es posible situar a Cass Sunstein quien para promover la democracia vía Internet propone la participación en ámbitos deliberativos públicos y privados, la evitación de la atomización de la información a través de enlaces de interés general u opiniones divergentes y la implementación de criterios económicos para fines públicos.⁷⁶⁷ Entre los segundos, se encuentra Howard Rheingold para quien Internet socavaría la democracia porque llevaría a la mercantilización de la esfera pública que sumada a que su carácter invasivo violentaría libertades y derechos tales como

⁷⁶³ Ibid., 416.

⁷⁶⁴ Ricoeur, Paul, “De la nation à l’humanité: la tâche des chrétiens”, en *Autres Temps. Cahiers d’éthique sociale et politique*, V. 76, N° 76-77, 2003, pp. 97-112.

⁷⁶⁵ Ricoeur, Paul, “Civilisation universelle et cultures nationales”, en *Du texte...*, pp. 286-300.

⁷⁶⁶ Ibid., p. 439.

⁷⁶⁷ Ver Sunstein, Cass, R, *República.com: Internet, democracia y libertad* (trad. Paula García Segura), Barcelona, Paidós, 2003.

el derecho de todo hombre a la intimidad y sería productora de una “hiperrealidad” que se desarraigaría del mundo de la vida práctica y ocultaría, a la vez, esta ausencia de realidad que propaga.⁷⁶⁸

Segundo, la conciencia planetaria nacida de la unificación de la humanidad gracias a un *factor propiamente político*. Dice Ricoeur al respecto:

Por desgracia, la conciencia planetaria ha avanzado por medio de la violencia, de la guerra. Las dos últimas guerras han sido percibidas por el conjunto de los hombres no como un fenómeno local, sino como un acontecimiento de carácter mundial. Aquí la guerra ha tomado la delantera sobre la paz. Aun hoy, el peligro atómico es sentido por todos como un peligro que afecta a la humanidad en su conjunto y que incluso, por primera vez, afecta su capital biológico, su capacidad de sobrevivir.⁷⁶⁹

Este factor político perverso de unificación de la humanidad que en “Civilisation universelle et cultures nationales” había atribuido, aunque en un sentido virtuoso, fundamentalmente a *Los principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel por haber sido el primer filósofo en discernir la estructura universal del Estado moderno. Ello gracias a haber puesto en juego un Derecho y los medios de su ejecución bajo la forma de racionalización del poder que representaría la administración. En definitiva, y para decirlo en sus palabras, por haber revelado “un aspecto razonable de la política que ahora concierne absolutamente a todos los pueblos del mundo, hasta el punto de constituir uno de los criterios más decisivos del ingreso de un Estado al escenario mundial”.⁷⁷⁰

Por último, la conciencia planetaria encontraría su tercera raíz en el proceso de *descolonización*. Pasado el fenómeno de la colonización, esto es, de la explotación y de la supresión de la identidad de una comunidad histórica, la independencia de las antiguas colonias devenidas naciones-Estado, por ficticia que pudiese ser en cuanto a la igualdad real

⁷⁶⁸ Ver Rheingold, Howard, *La comunidad virtual. Una sociedad sin fronteras* (trad. J. Á. Alvarez), Barcelona, Gedisa, 1996.

⁷⁶⁹ Ricoeur, Paul, “De la nation à l'humanité...”, p. 98.

⁷⁷⁰ Ricoeur, Paul, “Civilisation universelle...”, p. 289.

respecto a otras naciones-Estados, sería un indicativo más de esta toma de conciencia planetaria.

Es en este contexto inédito de una *conciencia mundial* que Ricoeur plantea la hipótesis del *tránsito de la multiplicidad de Estados soberanos a un Estado universal*. Y es también en este nuevo escenario en el que cita explícitamente a Kant para decir que “[i]ncluso el siglo XVIII, que concibió el primer proyecto de *paz perpetua* (título de un gran número de ensayos, entre los cuales el más famoso es el de Kant), describía esta paz esencialmente como un pacto entre Estados y naciones civilizadas”.⁷⁷¹ En efecto, en *Sobre la paz perpetua* Kant señala las condiciones previas y definitivas para que un Estado mundial, cosmopolita (*weltbürgerlich*), pudiese tener lugar en el ámbito internacional al modo de una idea regulativa y bajo el deber preliminar de eliminar la guerra. Recordemos rápidamente que los tres artículos definitivos para la paz perpetua giran en torno a: 1º) el carácter *republicano* de la Constitución civil de cada Estado; 2º) la asociación *federativa* en la que debería fundarse el derecho internacional para que los Estados libres puedan constituir un Estado mundial que adoptaría la figura de una *república* mundial [*Weltrepublik*]; y 3º) el ya tratado derecho de *hospitalidad* [*Hospitalität*] universal.⁷⁷² La emergencia de una conciencia planetaria exigiría, para Ricoeur, una reformulación de la paz perpetua kantiana pensada sólo para Estados civilizados. Esto es, ideada básicamente para las repúblicas representativas con división funcional de poderes (ante todo, del poder legislativo y del ejecutivo) rodeadas de un mundo “incivilizado” que por no reunir las condiciones previas y definitivas para alcanzar la paz perpetua quedaría excluido de aproximarse a ella merced al proceso de asociación de Estados descrito por Kant.⁷⁷³

⁷⁷¹ Ricoeur, Paul, “De la nation à l'humanité...”, p. 97.

⁷⁷² Ver Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, pp. 15-30.

⁷⁷³ Dice Kant: “Del mismo modo que miramos con profundo desprecio el apego de los salvajes a la libertad sin ley, que prefiere la lucha continua a la sumisión a una fuerza legal determinable por ellos mismos, prefiriendo esa actuación a la hermosa libertad de los seres racionales, y lo consideramos como barbarie, primitivismo y degradación animal de la humanidad, del mismo modo —debiera pensarse— tendrían los pueblos civilizados (reunidos cada uno en un Estado) que apresurarse a salir cuanto antes de esa situación infame: en vez de esto, sin embargo, cada *Estado* sitúa más bien su soberanía (*Majestät*) (pues soberanía popular es una expresión absurda) precisamente en no estar sometido en absoluto a ninguna fuerza legal externa y el brillo del jefe de Estado (*Oberhaupt*) consiste en sacrificar a miles de personas bajo sus órdenes por un asunto que no les afecta, sin ponerse él mismo en peligro; y la diferencia entre los salvajes europeos y los americanos consiste fundamentalmente en esto: muchas tribus americanas han sido aniquiladas totalmente por sus enemigos, mientras que los europeos saben aprovechar a sus vencidos de otra manera mejor que aniquilándolos: aumentan el número de sus súbditos, aumentando de esta manera los instrumentos para futuras guerras”. *Ibid.*, pp. 21-22.

Ahora bien, a pesar del *factum* de la conciencia planetaria, Ricoeur señala los obstáculos tanto *estructurales* como *coyunturales* para pasar de los Estados soberanos, y por tanto, incondicionalmente violentos, al Estado universal, al Estado-educador para la libertad. Estos obstáculos bastarían, a su entender, para “dar a esta conciencia planetaria el aspecto de una conciencia desdichada, afligida por contradicciones y distorsiones”.⁷⁷⁴

La génesis de los obstáculos *estructurales* a la mundialización radicaría en la forma de organización de la humanidad en *naciones-Estados*. “El Estado es un obstáculo jurídico; la nación es un obstáculo orgánico”,⁷⁷⁵ sostiene Ricoeur. Tanto su concepción de Estado como de nación se abordaron en el Capítulo 2 de este trabajo al desarrollar de manera más o menos pormenorizada la fórmula que retoma de Eric Weil cuando dice que “[e]l Estado es la organización de una comunidad histórica; organizada como Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones”.⁷⁷⁶ En esa oportunidad se hizo notar, por un lado, que recaía sobre el Estado la tarea doble de “organizar” la comunidad histórica y de operar como su instancia de “decisión”. Era en virtud de esta tarea doble que en el Estado coexistían, según vimos, la *forma* o estructuración razonable [*le politique*] y el *poder* de coacción que en Weber adoptaba la *fuerza* entendida como el monopolio de la *violencia* legítima [*la politique*]. El ejercicio de esa fuerza legítima habría adoptado históricamente el principio estructurante de la *soberanía* que nos volvería “incapaces de proceder a una transferencia completa de soberanía de la entidad política ‘Estado’ a esa entidad política que requeriría una soberanía mundial”,⁷⁷⁷ tal como exigiría la aparición de una conciencia planetaria y el consiguiente pasaje de la multiplicidad de Estados soberanos a un Estado universal.

Por otro lado, este obstáculo estructural se agudiza precisamente porque la humanidad sólo se auto-concibe bajo el modo de una comunidad histórica que adopta la forma de la *nación*. Tal como se vio con cierto detalle también en el Capítulo 2 y Ricoeur repite *mutatis mutandis* en “De la nation a l’humanité: la tachê des chrétiens”, es mediante el instrumento que proporciona la “nación” que la comunidad histórica conquista su identidad propia y peculiar que está dada por “[l]as costumbres, los hábitos y todo lo que Hegel colocaba

⁷⁷⁴ Paul, “De la nation à l’humanité....”, p. 99.

⁷⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁷⁶ Weil, Eric, *Philosophie...*, p. 131.

⁷⁷⁷ Ricoeur, Paul, “De la nation à l’humanité....”, p. 101.

bajo el nombre de sustancia ética, de la *Sittlichkeit* [...]”.⁷⁷⁸ Pero en “Civilisation universelle et cultures nationales” ya había advertido que esta moralidad de hecho es el nivel más superficial de la identidad de una comunidad o de un pueblo. En un nivel un poco más profundo estarían las instituciones tradicionales cuya abstracción pide ser descifrada. Y en un nivel de profundidad superior lo que da en llamar el “núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo”.⁷⁷⁹ Núcleo conformado por imágenes y símbolos, explica Ricoeur apelando a la teoría psicoanalítica, que constituirían la estructura inconsciente de la diversidad cultural humana. Para decirlo en sus palabras:

[...] habría que poder llegar hasta las imágenes estables, hasta los sueños permanentes que constituyen el fondo cultural de un pueblo y que alimentan sus apreciaciones espontáneas y sus reacciones menos elaboradas respecto a las situaciones que atraviesan; las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el soñar despierto de un grupo histórico.⁷⁸⁰

Núcleo ético y mítico que para no morir ni dar lugar —como aclarará en *Soi-même comme un autre*— “a las peores ideologías de la ‘identidad nacional’ motivo para desencadenarse”,⁷⁸¹ debería quedar expuesto al fenómeno más radical de la *creatividad*. Es decir, lanzarse a la aventura de ser renovado y re-creado por el escritor, el sabio, el artista, el pensador, etc., al margen de toda previsión, de toda planificación, de toda decisión política partidaria y del Estado mismo.⁷⁸²

En suma, la inflexibilidad de la *soberanía* por parte del *Estado* y el valor de la *identidad nacional* que se refugia en la *nación* frente al peligro de la hegemonía, la nivelación, el anonimato y, en el límite, la absorción por parte de la *civilización mundial*, se erigirían como “motivos para pensar que el Estado y la nación, y en muchos casos la nación-Estado, continuarán siendo obstáculos pertinaces para la mundialización de la política”.⁷⁸³

⁷⁷⁸ Ricoeur, Paul, *Temps et récit I...*, p. 93.

⁷⁷⁹ Ricoeur, Paul, “Civilisation universelle...”, p. 296.

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 148.

⁷⁸² Ver Ricoeur, Paul, “Civilisation universelle...”, p. 297.

⁷⁸³ Ricoeur, Paul, “De la nation à l'humanité...”, p. 102.

En cuanto a los obstáculos *coyunturales* para un Estado universal, Ricoeur advierte, en primer lugar, que “[l]a desigualdad en la distribución de la riqueza y el poder [entre los países industrializados y las naciones jóvenes subdesarrolladas] constituye un enorme obstáculo para una política mundial”.⁷⁸⁴ A su vez, tras las huellas de un informe de André Philip —político socialista protestante y miembro la Sección Francesa de la Internacional Obrera (SFIO)—, da cuenta de que el fenómeno del subdesarrollo que afecta a las nuevas naciones miraría hacia dos frentes: al retraso de los países subdesarrollados por una parte y al desorden de la comunidad humana por otra. Con esto quiere decir que los países industrializados de Occidente tenderían a mantener su propio bienestar a expensas de los países subdesarrollados retrasando su desarrollo y obstaculizando, quiéranlo o no, la emergencia de una economía mundial.

En segundo lugar, sostiene que “la *conciencia revolucionaria en el mundo* [...] contribuye al desmantelamiento de los proyectos de política mundial, y más específicamente, de economía mundial”.⁷⁸⁵ Esta vez, siguiendo los análisis de Etienne Trocmé —historiador del nacimiento del cristianismo, teólogo y exégeta protestante—, distingue tres actitudes revolucionarias de ese momento histórico: 1) la revolución permanente china; 2) el comunismo en la fase revisionista; y 3) las revoluciones tercermundistas para las que la libertad económica iría a la zaga de una libertad política de difícil elaboración tanto bajo el modelo reformista como del logradamente revolucionario.

El racismo se erigiría como el tercer obstáculo coyuntural. Tanto como la noción de raza sería científicamente ilusoria, también sería psicológicamente poderosa. Dice al respecto:

La raza es una de las formas en que la humanidad se percibe a sí misma; en el momento en que esta noción tiene un significado psicológico, constituye una realidad cultural, una realidad política. [...] [E]stamos lejos de haber superado este obstáculo. Lo habríamos superado si hubiésemos sido capaces de planear una humanidad completamente cruzada, que raras veces podemos concebir plenamente [...]⁷⁸⁶

⁷⁸⁴ Ibid.

⁷⁸⁵ Ibid., p. 103.

⁷⁸⁶ Ibid., p. 104.

Duda, por último, si añadir como cuarto obstáculo la noción de *continente*. Piensa que tanto como podría pronosticarse que el continente representaría un estadio en el camino de la mundialización, también podría obstaculizarla y hasta paralizarla tras asumir la “forma de fenómenos emocionales de un tipo nuevo”.⁷⁸⁷ A este respecto podría añadirse la doble precisión de este pronóstico precoz. En efecto, por un lado, la creación de la Unión Europea (UE, 1993), entre cuyos objetivos figuraba lograr un “mercado común” que permitiese la libre circulación de personas, de mercancías y de capitales entre los Estados miembros, se presentaba a finales del s. XX como un jalón en la difícil tarea de la mundialización. Por otro lado, desde comienzos del s. XXI se le aplica a la UE la expresión “Fortaleza Europa” [*Fortress Europe, Festung Europa*] para criticar, por una parte, la liberalización interna y el proteccionismo externo del mercado interior de la UE. Y por la otra, para denunciar la política de aislamiento de la UE frente a terceros países particularmente en lo que respecta a los derechos de asilo y de inmigración. Migrantes para quienes el muro de la “Fortaleza Europa” se está haciendo cada vez más alto debido a que los Estados miembros de la UE representarían, según vimos, la xenofobia y la renuencia de sus ciudadanos a ampliar el círculo de “*chez nous*”. Denuncia que, como se anticipó en el primer apartado, probablemente haya motivado a Ricoeur a escribir el artículo titulado “La condition d'étranger” en el que exhorta a los Estados miembros de la UE a cumplir con la hospitalidad universal que aborda Kant en *Sobre la paz perpetua* en el contexto de una interpretación caritativa que le proporcionaba el máximo de sentido.

4) Imaginar la paz

Si bien se vio a Ricoeur demandar la reformulación de la paz perpetua kantiana en el nuevo el marco abierto por la emergencia de una conciencia mundial sin precedentes, en “Imaginer la paix” (2002) no duda en señalar que fue Kant quien anticipó el alcance planetario de una “lógica de la paz”. Y con que las instituciones internacionales del s. XX, como la antigua Sociedad de las Naciones (1919-1946) y actualmente la Organización de las Naciones Unidas (ONU, nacida en 1945), esta “lógica de la paz” habría ido tomando cuerpo

⁷⁸⁷ Ibid.

frente a la “lógica de la guerra” cuyo principal historiador y teórico fue Carl von Clausewitz en *Vom Kriege (De la guerra)*. Sería esta guerra racionalizada y todavía inteligible, conflicto circunscripto básicamente —conforme se anticipó— a un duelo entre Estados soberanos y concebido por von Clausewitz como “la continuación de la política por otros medios”,⁷⁸⁸ el que se habría “desfigurado” o “deteriorado” a partir del Tratado de Versalles (1919) firmado al final de I Guerra Mundial. “Deterioro” de la guerra codificada que habría empezado a manifestarse tanto en la abolición de las fronteras entre la población civil y las fuerzas armadas como en esa *massa perdit*a de moribundos y muertos condenada al exterminio institucional que en el Capítulo previo vimos a Ricoeur erigir en la esencia del totalitarismo que desembocó en la II Guerra Mundial.

Sería la desesperanza nacida tanto del fracaso de la ex Sociedad de Naciones para evitar otra guerra internacional como de la manifiesta incapacidad de la ONU para hacer cumplir los acuerdos paz y disuadir a los beligerantes de reanudar las hostilidades, lo que habría hecho emerger esa conciencia planetaria de la que Ricoeur ya daba cuenta en 1965. Una unificación de la experiencia humana cuyo origen, lejos de anclar en aquella racionalidad universal que la política habría adquirido con Hegel, estaría representado por la morbosidad encarnada en las medidas de supervivencia que la humanidad se vería obligada a engendrar para evitar aquella “muerte violenta” de la que diera cuenta Hobbes en el *Leviatán*.⁷⁸⁹

“Muerte violenta” que a diferencia de Hobbes ya no consistiría en morir bajo “la espada de manos de otro hombre”,⁷⁹⁰ sino en morir en manos de “un enemigo que [a diferencia del modelo de guerra de von Clausewitz] no es identificable con un Estado, no es identificable en absoluto, que une el suicidio a la muerte indiscriminada [...]”.⁷⁹¹ En efecto, el “deterioro” que habrían comenzado a sufrir fundamentalmente con el Tratado de Versalles y el exterminio en masa —la *massa perdit*a— las reglas del “derecho de guerra” elaboradas en el s. XVIII, habría llegado a la hipérbole con la guerra de los kamikazes, con “la guerra

⁷⁸⁸ von Clausewitz, Carl, *De la guerre* (Daniel Naville), Editions de Minuit, París, 1955, 1^{re} partie, livre premier, chap. 1, § 24, p. 67.

⁷⁸⁹ Sabemos que para Hobbes la construcción del Estado o *Leviatán* tiene por objeto evitar el “miedo continuo, y [el] peligro de muerte violenta; [...] [la] vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, p. 127.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 259.

⁷⁹¹ Ricoeur, Paul, “Point de vue. Imaginer la paix ...”

de Al-Qaeda, la guerra terrorista, la guerra sin protagonista identificable”.⁷⁹² Guerra que lejos de ser esa “continuación de la política por otros medios” sobre la que teorizara von Clausewitz, “ni siquiera sería un fenómeno político y tampoco económico, y se podría decir que ni siquiera militar”.⁷⁹³

En este escenario inédito de “muerte violenta” en manos de un enemigo no identificable es que Ricoeur insta a imaginar la paz a falta de poder instaurarla. “Imaginarla, vale decir —aclara—, no soñarla o alucinarla, sino concebirla, quererla y esperarla”.⁷⁹⁴ La exhortación a “imaginar la paz” podría ser leída aquí, por una parte, como un recurso silencioso a las enseñanzas de Husserl para quien la imaginación —según vimos en el Capítulo precedente— operaría como el instrumento mediante el cual el individuo y, por analogía o metaforización, las entidades supraindividuales o las personalidades de orden superior —tratadas en el Capítulo 3—, podrían acuñar su crítica a este salto cualitativo que ha dado la guerra con el terrorismo suicida y homicida. Por otra parte, podría entenderse como una apelación a la función *liberadora* de la utopía —abordada también en el Capítulo previo— que consistía precisamente en imaginar *otro modo de ser* de lo socio-político hasta llegar a erigirse en una *subversión de lo que es*. En este caso, en “imaginar la paz [...] como el opuesto exacto del miedo a la muerte violenta [...], el deseo de la tranquilidad —dice Ricoeur siguiendo explícitamente la definición de la “paz” propuesta por San Agustín en *La ciudad de Dios* en tanto “la tranquilidad del orden”—⁷⁹⁵ conforme a la aceptación serena de las diferencias a escala del planeta Tierra”.⁷⁹⁶

5. Conclusión

Tras un intento de hacer una contextualización teórica que atañe tanto a la filosofía de la historia como a la disputa propiamente historiográfica entre diferentes concepciones de la historia, se abordó el fenómeno de la memoria cuya función sería “reabrir el pasado,

⁷⁹² Ibid.

⁷⁹³ Ibid.

⁷⁹⁴ Ibid.

⁷⁹⁵ San Agustín, *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. Tomo XVI* (edición de José Morán), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, Libro XIX, Capítulo 13, p. 1398 ss.

⁷⁹⁶ Ricoeur, Paul, “Point de vue. Imaginer la paix...”

reavivar en él las potencialidades incumplidas, prohibidas, incluso destrozadas [...] [a fin de] revelarlo como *tradición viva*".⁷⁹⁷

Dada por una parte la constitución dialéctica que propone Ricoeur entre la memoria individual y la colectiva, y por otra la unión inextricable entre memoria y olvido, se trataron conjuntamente los tres abusos de la memoria y del olvido a nivel colectivo: la memoria y el olvido impedidos, manipulados y obligados.

Ahora bien, en vista de que la tesis de Ricoeur es que el perdón constituiría el horizonte compartido por la historia, la memoria y el olvido, se pasó a distinguir el perdón *fácil*, ligado al olvido evasivo y a la búsqueda impunidad, del perdón *difícil*, un perdón *activo* que debería atravesar tanto la *deuda* con los muertos del pasado, como las figuras de la *falta* y de la *culpa*. Ello a pesar de que curiosamente, y por ligarlo al amor, Ricoeur le reconoce al perdón un estatuto apolítico y hasta antipolítico. Curiosamente porque si el perdón se erigiría, según él mismo propone, como horizonte de tres figuras de proyección institucional —la historia, la memoria y el olvido colectivos—, resulta cuanto menos provocador que niegue toda fiabilidad a las modos de institucionalizar el perdón tal como se lo propusieron distintas comisión para la verdad y la reconciliación creadas tras golpes de Estado, guerras civiles o revoluciones. Más allá de la ejemplaridad de la *Truth and Reconciliation Commission* de Sudáfrica, y con las variantes del caso, cabría citar a este respecto a la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (Comisión Rettig) de Chile (1990), a la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación de Perú (2001), a la Comisión para el Esclarecimiento Histórico que buscó la verdad y la reconciliación del pueblo guatemalteco (cuyo funcionamiento efectivo comenzó en 1997), entre algunas otras.

Previo asociar al perdón a la lógica de la sobreabundancia propia del “don” encarnado en el mandato evangélico de “amar a los enemigos”, vimos a Ricoeur proponer una aproximación política de este mandato al tercer artículo definitivo para la *paz perpetua* estipulado por Kant: el de la *hospitalidad universal*. Figura arquetípica de la no violencia a la que de manera manifiesta, o no, Ricoeur apela tanto a la hora de esbozar una pedagogía para una paz frágil; al hablar de la emergencia de una conciencia planetaria obstaculizada para alcanzar la mundialización de la política; al instar a los Estados miembros de la UE como a sus ciudadanos a ampliar el círculo de “*chez nous*”; al exhortarnos a “imaginar la

⁷⁹⁷ Ricoeur, Paul, *Temps et récit III...*, p. 313.

paz” en un mundo en el que la “lógica de la paz”, diseñada entre otros por Kant, habría retrocedido no sólo frente a la “lógica de la guerra” de von Clausewitz, sino que las reglas mismas de la guerra se habrían “deteriorado” a partir de la primera posguerra mundial hasta llegar a la guerra terrorista de los kamikazes.

Ahora bien, como sabemos que la implementación de la paz es para Kant la finalidad última de la doctrina del derecho, *Sobre la paz perpetua*, además de ser una obra política que coloca a la guerra como algo ilegal, es un proyecto dirigido a construir un orden jurídico que acaso encuentra su mejor definición en la doctrina del derecho. Más allá de la “Doctrina del derecho” kantiana —primera parte de la *Metafísica de las costumbres* y consagrada básicamente a los derechos que las personas tienen o pueden adquirir—, esta suerte de intersección nos sirve para añadir la problemática de la justicia al despliegue esbozado hasta aquí en torno a sus reflexiones en materia de filosofía política. Problemática a la que Ricoeur se aboca con mayor énfasis en su producción tardía tras sugerir en *Le juste* (1995) que “*la guerra* es el tema obsesivo de la filosofía política, y *la paz* el de la filosofía del derecho”.⁷⁹⁸ Esta nueva preocupación la pone de manifiesto en *La critique et la conviction* cuando dice que mientras en la época de la Revolución húngara le preocupaba era el problema de la especificidad de lo político en relación a lo económico-social:

[e]n la actualidad, lo que me interesa es más bien el problema de su relación [i.e. de la relación de lo político] con lo jurídico y con el plano de la moralidad. Me he visto conducido de nuevo en dirección a la especificidad de lo político causa de mi interés por la dimensión jurídica.⁷⁹⁹

Dimensión cuya falta de tratamiento considera en *Le juste* como una negligencia de su parte que trata de justificar apelando a la ocultación de la problemática propiamente jurídica debido al desencadenamiento de la violencia fundamentalmente política “durante el horrible siglo XX”.⁸⁰⁰

⁷⁹⁸ Ricoeur, Paul, “Avant-propos” en *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 10.

⁷⁹⁹ Ricoeur, Paul, *La critique et la conviction...*, p. 148.

⁸⁰⁰ Ricoeur, Paul, “Avant-propos” en *Le juste*, p. 8.

Capítulo 6

Justicia e institución

1. Contexto histórico-filosófico e institucional de fines de s. XX y comienzos de s. XXI.

Precedentes

Hasta ahora se vio que el hilo conductor de los Capítulos previos apuntaba a alcanzar el *sentido de lo político* [*le politique*] en su dialéctica con *la política* [*la politique*] —entendida ésta última básicamente como *dominación*—, en su doble proyección interna y externa. Con las precisiones, ampliaciones y progresos en lo que respecta a ese espacio público podría decirse que *lo político* apuntaba a una síntesis de la *libertad* y de la *institución*. Y que la figura del *Estado*, que terminó siendo concebida bajo el impulso “neohegeliano” encarnado por Eric Weil, fue la que engendraba conjuntamente esa reciprocidad entre la institución y la libertad. En ese escenario, el concepto *derecho* aparecía confinado a servir como mediación o antesala a la “idea muy determinada de organización estatal [...] [siendo el Estado] según la expresión de Hegel [...], ‘la realidad en acto de la libertad concreta’”.⁸⁰¹

Ahora bien, en su última obra publicada en vida, *Parcours de la reconnaissance* (2004), Ricoeur pone de manifiesto que tanto en esta obra al igual que en las obras tardías de su producción filosófica, su investigación se detuvo en el umbral de *lo político* en el sentido preciso de una teoría del Estado. En este mismo sentido, casi veinte años antes en *Temps et récit III* (1985), y más precisamente en ocasión de “renunciar” a la Filosofía de la Historia de Hegel, ya había anticipado su falta de seguridad respecto a que el tema central de una filosofía política fuera la realización institucional de la libertad. Declaraba al respecto:

⁸⁰¹ Ricoeur, Paul, “Le philosophe et le politique...”, pp. 62 y 64.

[...] Ya no buscamos [...] ni siquiera estamos seguros de que la idea de libertad sea el punto focal [...], sobre todo si se subraya principalmente la efectuación *política* de la libertad [...] Quizás, entre todas las aspiraciones de los pueblos a la libertad, no hay más que un parecido de familia, esa *family resemblance* que Wittgenstein quería acreditar a los conceptos filosóficos menos desacreditados.⁸⁰²

Esta confesión podría verse como la anticipación de las reflexiones vertidas cinco años más tarde en *Soi-même como un autre* (1990). Allí la filosofía de la acción y de la razón práctica, en lugar de desembocar en distintos esbozos de una filosofía política como se ha tratado de ilustrar en sus propios escritos, pasan a inscribirse explícitamente en una *filosofía de la justicia* bajo la égida de la “vida buena”. En primer término, como explica el propio pensador al comienzo de *Le juste*, en esta autoimposición de “hacer derecho al derecho, justicia a la justicia”⁸⁰³ fue determinante el diálogo mantenido con abogados a lo largo de los años ‘90 en el marco del Institut des Hautes Etudes sur la Justice (IHEJ). En 1991 se pone en funcionamiento este instituto encabezado por el juez Antoine Garapon tanto para evaluar la insuficiencia de equipamiento que azota a la justicia francesa como para salvar la insuficiencia intelectual de sus juristas. Por esto último el IHEJ organizará un seminario anual de filosofía del derecho con la colaboración de *Esprit* y de la École Nationale de la Magistrature al que Ricoeur será convocado a participar activamente al punto de fundar la identidad de la institución en su conferencia inaugural.⁸⁰⁴ En segundo lugar, se sabe que los albores de los años ‘90 coinciden con el derrumbe de las metas de la Perestroika: el plan de reformas impulsado por Mijaíl Gorbachov para reactivar la economía de la URSS dejando atrás la herencia estalinista para abrirse a las *economías de mercado*.⁸⁰⁵ A pesar de la nobleza de las intenciones que le reconoce Marshall Goldman, el mismo analista le atribuye un “final lamentable”.⁸⁰⁶ En líneas muy generales, porque la inflación sumada a la escasez

⁸⁰² Ricoeur, Paul, *Temps et récit III...*, pp. 297-298.

⁸⁰³ Ricoeur, Paul, “Avant-propos”, en *Le juste...*, p. 9.

⁸⁰⁴ Ver Dosse, François, ob. cit., pp. 655-658.

⁸⁰⁵ El “Pequeño progreso hacia la economía de mercado” es explicado en Dallin, Alexander and Lapidus, Gail (eds.), *The Soviet System: From Crisis to Collapse*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1995, pp. 331ss.

⁸⁰⁶ En efecto, además de tratar de explicar los motivos de la implementación de la Perestroika por parte de Gorbachov así como por qué las cosas no terminaron resultando como él deseaba, la pregunta que atraviesa todo el libro de Marshall Goldman —Director Asociado del Harvard Russian Research Center— titulado

de productos de primera necesidad, en lugar de cumplir con el objetivo de mejorar la calidad de vida de los ciudadanos habría tenido el efecto inverso. Esto es lo que habría provocado la desintegración de la URSS, la dimisión de Gorbachov al cargo de presidente ejecutivo de la URSS (1989-1991) y la llegada al poder Boris Yeltsin como primer Presidente de la Federación de Rusia (1991-1999). Por último, y en estrecha relación con lo anterior, Johann Michel advierte que en gran parte la transición en búsqueda de la justicia institucional se explicaría por el encuentro con la obra de John Rawls: *A Theory of Justice*.⁸⁰⁷ Sin renunciar a los principios del *liberalismo político* —que lo hemos visto defender desde el Capítulo 1 en “Le paradoxe politique”—, este encuentro con el rawlsismo marcaría su adhesión a los principios de la *economía de mercado*. Y al mismo tiempo señalaría su inclinación por un ideal de justicia fundamentalmente *distributiva* en contraste con la primera producción de su teoría política más influida por un *igualitarismo* de inspiración marxiana —tal como también se vio en el Apartado 6 del Capítulo 1.⁸⁰⁸ Dicho sea de paso, “igualitarismo de inspiración marxiana” que el propio Yeltsin se había propuesto transformar en la Federación de Rusia para abrir paso a las reformas de libre mercado cuyo supuesto éxito se habría debido, según Anders Åslund, a la desregulación, la privatización y la estabilización financiera.⁸⁰⁹

Vista la justicia como la “virtud de una pluralidad de carácter político [...] en la medida en que ésta rige las instituciones”,⁸¹⁰ tal como fuera tematizada por Aristóteles y retomada *mutatis mutandis* por Rawls en *A Theory of Justice*⁸¹¹ al sostener que “[l]a justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”,⁸¹² el sentido, el objetivo y el contenido de la justicia ya no consiste tanto en la realización de la libertad cuanto en la efectuación de la *igualdad*. La efectuación de una

What Went Wrong with Perestroika es “por qué un programa tan noble, había llegado a un final lamentable”. Ver, Goldman, Marshall I., ob. cit., Scranton, Pennsylvania, W W Norton & Co Inc, 1991.

⁸⁰⁷ Ver Michel, Johann, “Ricoeur, Paul” [Consulta hecha: 29/07/2012]

⁸⁰⁸ Recordemos que si bien en “Le paradoxe...” Ricoeur criticaba reduccionismo marxista-leninista a nivel político, a nivel económico propiciaba conservar el núcleo de la economía socialista, entendida como una “economía planificada”, frente a una “economía de mercado” centrada en la producción y el consumo, en los beneficios y necesidades *de carácter monetario*.

⁸⁰⁹ Ver Åslund, Anders, *Russia's Capitalist Revolution: Why Market Reform Succeeded and Democracy Failed*, Washington, Peter G. Peterson Institute for International Economics, 2007. En particular el Capítulo 8, “Conclusions: Why Market Reform Succeeded and Democracy Failed”, pp. 277-307.

⁸¹⁰ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 213.

⁸¹¹ Se citará conforme a la traducción de María Dolores González, Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006.

⁸¹² Rawls, John, *Teoría de la justicia...*, p. 17.

igualdad, cabe insistir, esencialmente *proporcional*, que es la que define por excelencia la justicia *distributiva*, y en el límite la realización de la *equidad* entendida aristotélicamente como “lo justo y mejor que cierta clase de justicia [...]: una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta”.⁸¹³

Respecto a la ecuación entre justicia e igualdad sostiene en *Soi-même comme un autre* que:

La *igualdad*, cualquiera sea el modo como la maticemos, *es a la vida de las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales*. La solicitud da como compañero del sí otro que es un rostro [es decir, aquel “prójimo” del que se lo vio hablar en el Capítulo 2 al tratar “Le *socius* et le prochain”] [...] La igualdad le da como compañero un otro que es *cada uno* [esto es, el “*socius*”] [...] Por eso el sentido de justicia [...] acrecienta la solicitud en cuanto el campo de aplicación de la igualdad es toda la humanidad.⁸¹⁴

Aquel problema de la *dominación* asociado al ejercicio y a la práctica de *la política*, entendido hasta aquí —conforme se vio en el Capítulo 3— como el afán principalmente “vertical” de ejercer la autoridad sobre los demás y en el límite bordear el escándalo de tiranizar, de esclavizar al público, pasa a ser visto como el “escándalo de la desigualdad”.⁸¹⁵ Por un lado, la síntesis entre libertad e institución que lo había llevado a buscar —tras las huellas de Rousseau, de Hegel, de Weil, etc. — la consolidación de un Estado como un Estado de Derecho y la construcción de todo régimen político como un régimen constitucional, pasa a manifestarse en la sociedad contemporánea por la manera no menos escandalosa en lo tocante a la repartición desigualitaria de los bienes sociales que hay que compartir y repartir. Por otro lado, la esfera de validez de la virtud de la justicia, sin elevarse al ámbito de lo estrictamente político, no deja por ello de intersectarse con él. Y ello porque “aspira [...] a volver a poner la dominación bajo el control del poder común”.⁸¹⁶ En suma, bajo la égida de la idea de igualdad, la justicia distributiva no declinaría su aspiración a

⁸¹³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1137b 25-29, p. 263.

⁸¹⁴ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 236.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 272.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 299.

supeditar el ejercicio de la “fuerza” [*la politique*] a la racionalidad y razonabilidad de la “forma” [*le politique*] sobre las que se discurrió en el Capítulo 2, sin por ello devenir una parte orgánica de una filosofía política, sino más bien una figura central destinada a enfrentar los conflictos específicos derivados de la “*práctica política*” respecto a la repartición de bienes sociales.

Tal es la relevancia que adquieren los estudios de Ricoeur sobre la justicia que Dosse concluye que:

[e]l derecho aparece como la posible recapitulación del pensamiento de Ricoeur, como un lugar privilegiado de articulación posible entre narración, argumentación, perspectiva y norma, en un terreno en constante adaptación con relación a situaciones reales, que por lo tanto exigen una vigilancia hermenéutica constante.⁸¹⁷

Más allá del lugar que efectivamente termina ocupando la justicia en la obra tardía de Ricoeur, según se verá en este Capítulo, Dauenhauer parece estar en lo cierto cuando advierte que “[a]ún si bien Dosse exagera sobre el lugar del derecho en el pensamiento de Ricoeur, es claro que Ricoeur sostiene que el derecho es irreductible tanto al dominio de la moral como al dominio de lo político [...]”.⁸¹⁸

2. El amor y la justicia

Uno de los escritos que abre esta reflexión sobre el derecho y la justicia, que se extenderá en el último sesquidecenio de su vida, lleva el título “*Amour et justice*” (1990).⁸¹⁹ Ricoeur parte allí de la desproporción inicial entre el “amor” y la “justicia” y se propone buscar una dialéctica o mediación frágil entre ambos términos.

⁸¹⁷ Dosse, François, ob. cit., p. 660.

⁸¹⁸ Dauenhauer, Bernard, *Paul Ricoeur...*, pp. 237-238. Esta independencia del derecho tanto de lo político como de la ética o de la moralidad es criticada por Dauenhauer bajo el argumento de que no derecho a menos que haya Estado, que en el fondo el derecho expresa la soberanía del Estado, que hay una relación recíproca entre la paz, la política, la violencia y el derecho. Ver *ibíd.*, p. 296.

⁸¹⁹ Nacida como una disertación pronunciada en Tubinga en ocasión de ser galardonado con premio Leopold Lucas en 1989, la conferencia fue compilada en una edición bilingüe alemán-francés por Oswald Bayer (1990) y, como se anticipó, fue traducida por Tomás Domingo Moratalla, traducción de la que se tomarán las citas.

Primero traza lo que considera los tres rasgos de extrañeza del *discurso del amor*. A modo de preludio recordemos que si sitúa al “amor” en plano del discursivo es porque —tal como se vio en el Capítulo 3— es gracias a la mediación del lenguaje que la experiencia abandonaría el carácter “solitario” que todavía revestía en su filosofía de *Le volontaire et l'involontaire* para conquistar un aspecto dialógico, interactivo.

1) El discurso del amor: la alabanza, el mandato, la metáfora

Aclarado este punto, el primer rasgo recae sobre el vínculo entre el amor y la *alabanza*. El discurso del amor en tanto que *discurso de alabanza* al objeto de su atención provocaría, como el *discurso poético en general* —tal como anticipara en “Poétique et symbolique” (1982) —, el fenómeno de la *innovación semántica*, es decir, la producción o la ampliación de sentido y la creación de plurivocidad, y al mismo tiempo asimilaciones inesperadas e interconexiones inéditas que harían a la función propiamente *heurística* de la disciplina poética.⁸²⁰ Dentro de esta poética general, el discurso de alabanza pertenecería específicamente al *discurso religioso* que en “Poétique et symbolique” Ricoeur le atribuye un carácter mixto: *preconceptual* y *conceptual*.⁸²¹ Por su carácter preconceptual el discurso religioso se ligaría al *simbolismo* que en *Interpretation Theory* nuestro pensador inscribe en la “línea divisoria entre el *bios* y el *logos* [...] [porque] [d]a testimonio del enraizamiento primordial del Discurso en la Vida [...] donde la forma y la fuerza coinciden”.⁸²² Por su carácter conceptual es que el discurso religioso lograría la articulación, la expresión y la comunicación de la visión, de la evaluación de lo considerado más alto y la consiguiente alegría por mediación de la *poética del himno* presente de manera eminente en “la glorificación del amor por Pablo, en I *Corintios* XIII [...] semejante a los ‘cantos de alabanza’ [...] de los *Salmos*”.⁸²³ Recordemos que mientras en *Corintios* 1:13 Pablo les habla a los

⁸²⁰ Ver Ricoeur, Paul, “Poétique et symbolique”, en B. Lauret y Fr. Refoulé (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome I. Introduction*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, pp. 37-61, p. 39.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 37.

⁸²² Ricoeur, Paul, “Metaphor and Symbol”, en *Interpretation Theory*..., pp. 45-70, p. 59.

⁸²³ Ricoeur, Paul, “Amor y justicia”, p. 15.

corintios de la preeminencia del amor, los *Salmos* I, 1,3 y 84,13 se pronuncian sobre la felicidad humana.⁸²⁴

El segundo rasgo de rareza recae sobre la relación entre el amor y el uso *imperativo* del lenguaje. Para distinguir el *mandato del amor* tanto de la fuerza ilocucionaria de las órdenes en el plano pragmático de los actos del discurso tal como propone John Austin⁸²⁵ como de los principios utilitaristas y deontológicos en el plano moral, propone “hablar de un uso *poético* del imperativo”⁸²⁶ de amor. En este contexto apela a las enseñanzas de *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig donde el filósofo y teólogo alemán distingue tres secciones que darían cuenta de los tres elementos cuyo entramado constituiría el universo: Dios, el mundo y el hombre. Mientras la relación de Dios y el mundo es vista como “Creación”, el vínculo de Dios y el hombre es llamado “Revelación” y el nexo del mundo y el hombre sería la “Redención”.⁸²⁷ Sin llegar al momento de la Redención, es en el diálogo entre Dios y el hombre —momento de la “Revelación”— donde arraigaría el uso poético del imperativo de amor bajo el mandato “¡Ámame!” Por una parte, este mandamiento, previo a toda ley, mostraría su proximidad con la poética del himno propia del discurso de alabanza tratado más arriba. Por otro parte, su fórmula más sublime sería la del *Cantar de los Cantares* de Salomón donde se expresa en forma poética que el amor verdadero viene de Dios y es algo de Dios.⁸²⁸ Debido a la naturaleza divina de este amor es que Ricoeur lo tematiza como “la expresión *supraética* de una amplia *economía del don* [...] [que] desborda por todas partes a la ética”.⁸²⁹ Es decir, sería la expresión de aquella *lógica de la sobreabundancia* propia del “don” que en el capítulo anterior vimos asociada etimológica y semánticamente al perdón y que nuestro pensador intentó vincular políticamente a la *hospitalidad universal* kantiana.

⁸²⁴ En *Corintios* 1:13, Pablo dice: “El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece; no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor; no se goza de la injusticia, mas goza de la verdad. Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta”. En *Salmos* I, 1,3: “Dichoso el varón que no anduvo en consejo de malos [...] será como árbol plantado junto a corrientes de aguas, que da su fruto a tiempo, y su hoja no cae; yo todo lo que hace, prosperará”. Y en *Salmos* 84,13: “Jehová de los ejércitos, dichoso el hombre que en ti confía”.

⁸²⁵ Ver Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras...*

⁸²⁶ Ricoeur, Paul, “Amor y justicia”, p. 18.

⁸²⁷ Ver Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención* (trad. Miguel García-Baró), Sígueme, Salamanca, 1997.

⁸²⁸ *Cantar de los Cantares*: 8,6: “Grábame como un tatuaje en tu corazón, como un tatuaje en tu brazo, porque es más fuerte el amor como la muerte”.

⁸²⁹ Ricoeur, Paul, “Amor y justicia”, p. 27.

El tercer rasgo de extrañeza refiere al amor en cuanto *sentimiento* cuya expresión lingüística vendría dada por la *metaforización*. La metaforización en el plano del lenguaje abriría las distintas modalidades del amor a la *analogía* en el campo de los afectos hasta conformar una “red de inter-significaciones”⁸³⁰ de la que ya había dado cuenta en *La métaphore vive*. Gracias al trabajo del tropo metafórico aquellos que se presentan como términos supuestamente asimétricos del estilo *eros-ágape* lograrían “expresa[r] la tropología sustantiva del amor, es decir a la vez la analogía real entre afectos y el poder del *eros* de significar y de decir el *ágape*”.⁸³¹ Conduciría, por ejemplo, a interpretar el *Cantar de los cantares* —como de hecho se lo ha interpretado históricamente según se invocó más arriba— no como un poema de gloria al amor sexual por parte de una pareja de enamorados llamados a interrumpir la historia sangrienta de Israel, sino como una alegoría del amor espiritual merced a una metaforización del amor erótico.

2) El discurso de la justicia: la práctica social, los principios y la idea de justicia

Antes de ensayar esa mediación frágil entre el amor y la justicia, en el segundo apartado de “Amour et justice” se propone trazar los tres rasgos del *discurso de la justicia* que se opondrían a los del discurso del amor vistos hasta ahora.

El primer rasgo apunta a la justicia entendida como *práctica social* que Ricoeur despliega en tres niveles. El primero está dado por las *apariciones* o las *circunstancias* de la justicia, es decir, la justicia entendida como *resolución de conflictos* de derechos o intereses opuestos. Como aclara dos años más tarde en “Le juste entre le légal et le bon” (1991),⁸³² por importar un conflicto de valores y evaluaciones en términos de *repartición* o de *distribución* de “bienes” de mercado —rentas, patrimonios, servicios, etc.— y de no de mercado —salud, seguridad, educación, ciudadanía, etc.—, la justicia terminaría identificándose casi por completo con la *justicia distributiva*. Una justicia que desde la *Ética nicomáquea* de Aristóteles hasta *A Theory of Justice* de Rawls apelaría a una *lógica de la equivalencia* y su corolario, la *regla de la reciprocidad* que, cuanto menos en principio, se opondría a la *lógica de la sobreabundancia* y al consiguiente *mandato supraético del discurso del amor*, te-

⁸³⁰ Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 372.

⁸³¹ Ricoeur, Paul, “Amor y justicia”, p. 21.

⁸³² Ver Ricoeur, Paul, “Le juste entre le légal et le bon”, *Lectures I*, pp. 176-195.

ma que se dejará momentáneamente en suspenso para retomarlo más adelante al tratar los *principios* y la *idea de la justicia*.

El segundo nivel comprende las *vías, canales* o *medios* de la justicia en el plano institucional, esto es, el *aparato judicial* mismo que abarcaría las leyes escritas, los jueces y los tribunales que detentan el monopolio de la coerción legítima para pronunciar una sentencia justa. En “Le juste entre le legal et le bon” sitúa este nivel *entre* una instancia superior, el Estado, y una base portadora, la “sociedad civil”. Del Estado, la justicia institucional esperaría, por un lado, que garantice su “buen” funcionamiento, protegido y delimitado en el interior del espacio público, y por el otro, que decida por vía legislativa —vía asegurada en el marco de la discusión y de la decisión *políticas*— la prioridad de los bienes sociales primarios, mercantiles y no mercantiles. De aquí que la justicia ya en este nivel requeriría de la mediación de *lo político*, es decir, de aquel “buen” Gobierno que ofrezca una “buena” constitución para su pueblo —del que se dio cuenta en el Capítulo 3—, para aunar la práctica judicial y sus propias instituciones. De la sociedad civil, la justicia institucional esperaría la buena deliberación [*eubolia*], la decisión y la acción características del ejercicio de la *phrónesis* pública que en el Capítulo 3 vimos que caracterizaba la idea del *debate político* sobre aquellos valores y bienes, evocados apenas más arriba, en el marco de las democracias occidentales que Ricoeur tiende, ya se dijo, a poner en ecuación con los Estados de Derecho.⁸³³ Concluye al respecto: “[a]sí, pues, arriba y por encima, el Estado; debajo y a la base, el espacio público de discusión; y, *entre los dos*, el procedimiento como tal, tomado fuera de la mediación del Estado y en su espacio instituido”.⁸³⁴ En ese “entre los dos” Ricoeur reencuentra la idea de “justa distancia”, de “medialidad”, de “término medio”, con la que Aristóteles define la *areté* [αρετή] o virtud ética, y que debe resguardar el espacio jurídico entre *lo político* propiamente dicho y los conflictos de la sociedad civil. Recordemos ese transitado pasaje de la *Ética nicomáquea* que será importante a la hora de abor-

⁸³³ En vista de de la ausencia un consenso fuerte en materia ética en torno a los valores en sociedades como las nuestras, Ricoeur hace aquí tres observaciones: 1º) las condiciones del consenso no estarían perdidas, sino que dependerían de nuestra capacidad para entrecruzar, en una laicidad viva, herencia heterogéneas como las recibidas de la tradición judeo-cristiana, la cultura greco-romana, el Renacimiento, la Ilustración, los nacionalismos y los socialismos del S. XIX; 2º) de lo anterior surgiría que el consenso estaría envuelto en una historia por lo que un platonismo de valores al estilo de Max Scheler ya no podría convencer: y 3º) que dar vida a un “consenso por esbozos” dependería de la calidad de la discusión pública.

⁸³⁴ Ricoeur, Paul, “Le juste entre...”, p. 192.

dar el carácter paradigmático de la virtud de la justicia por materializar el principio de la igualdad:

[...] la virtud es un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la recta razón y por aquello por lo que decidiría un hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición de su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.⁸³⁵

El tercer nivel apunta a los *argumentos* de la justicia. Esto es, a la confrontación de razones a favor y en contra gracias a la cual la justicia si bien se alza como ejemplo notable del empleo dialógico del lenguaje en el marco de una actividad comunicativa, a diferencia del nivel del debate político propio de la sociedad civil donde a “una palabra última [...] le damos el nombre de violencia”,⁸³⁶ concluye necesariamente en una *decisión* encargada de *dictar derecho*. Por un lado, este empleo tendría su *lógica* y su *ética*, inseparables entre sí. Desde el punto de vista *lógico*, el discurso de la justicia se situaría a medio camino, a justa distancia —reaparece aquí la idea aristotélica de “medialidad”— entre la prueba matemática y el uso sofístico del lenguaje. Sin ser del orden de la necesidad lógica, la argumentación jurídica no está condenada al sofisma. En ese sentido el discurso judicial compartiría la fragilidad del lenguaje político —de la que se dio largamente cuenta en el Capítulo 3—, del discurso histórico y del editorialista, en virtud de que apuntaría a convencer sin reducirse a complacer ni seducir. Su estatuto epistemológico sería el de la *lógica de lo probable*, que Ricoeur explica más detenidamente en *Interpretation Theory*,⁸³⁷ mediante la que Aristóteles definía la “dialéctica” y la vinculaba a la “retórica” o el arte de usar argumentos probables en el uso público de la palabra. Si bien la aportación de argumentos sería infinita en un sentido, sería finita en otro sentido ya que el conflicto de argumentos termina, como se dijo, en una sentencia, que para no ser arbitraria debe extraer su justificación de la deliberación y la

⁸³⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1106a 35 — 110 a 5, p. 169.

⁸³⁶ Ricoeur, Paul, “El modèle du texte...”, p. 205.

⁸³⁷ Ver Ricoeur, Paul, “Explanation and Understanding”, pp. 78-79.

calidad argumentativa de esta deliberación que el fallo judicial da por concluida. En cuanto a la *ética* no es otra que la del mejor argumento resumido en el antiguo adagio: *Audi alteram partem* [*Escúchese a las partes*], es decir, el principio procesal que formula que para juzgar con imparcialidad es preciso escuchar a ambas partes. Por otro lado, este ejemplo de argumentación aleja el discurso de la justicia del discurso del amor porque “el amor no argumenta, si se toma como modelo el himno de I *Corintios* XIII”.⁸³⁸ Sobre todo en la parte que Pablo dice “Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo amor, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe [...] El amor nunca deja de ser; pero las profecías se acabarán y cesarán las lenguas, y la ciencia acabará”.⁸³⁹

El segundo rasgo del discurso de la justicia se adentra en lo que Ricoeur da en llamar los *principios de la justicia* “que rigen nuestro empleo del predicado ‘justo’ aplicado a las instituciones”.⁸⁴⁰ Acá es donde volvemos a encontrarnos con el principio de *igualdad* y el de *distribución* que son los que definían por excelencia la justicia desde Aristóteles hasta Rawls. La *igualdad aritmética* de derechos y la *igualdad proporcional* de ventajas, inconvenientes y oportunidades en un reparto desigual operarían como resortes de cohesión social y como condiciones de posibilidad de la efectución de la *equidad*.

Después de decir que la justicia es la virtud perfecta porque a diferencia de las otras virtudes la justicia es propiamente aquél “término medio” —ilustrado más arriba— que encierra y comprende en sí todas las virtudes y porque se practica con los otros y no sólo con uno mismo, en la *Ética nicomáquea* Aristóteles pasa a distinguir la justicia geométrica de la aritmética. Mientras la primera preside todo cambio o repartición de bienes basándose en una proporcionalidad geométrica que “requiere, por lo menos, cuatro términos [...], lo que el término A es al B, así lo será el C al D, y viceversa”,⁸⁴¹ la segunda se define como una proporción aritmética que por ser la mitad de la suma de dos magnitudes termina dando exactamente lo mismo a cada uno.⁸⁴²

En *A Theory of Justice*, Rawls aplicaría la igualdad aritmética a la libertad consagrada en el primer principio, el principio de las *libertades básicas* iguales de la ciudadanía (libertad política, de asociación, de conciencia, de elegir y ser elegido, de expresión, de

⁸³⁸ Ricoeur, Paul, “Amor y justicia”, p. 22.

⁸³⁹ *Corintios* 1:13.

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1131b 1-4, p. 244.

⁸⁴² Ver *ibid.*, 1132a, p. 245.

asociación, de poseer propiedad personal, de no ser objeto de detención arbitraria, etc.), al decir que “[c]ada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.”⁸⁴³ Esta posición resulta totalmente compatible con su re-proposición del principio kantiano de “autonomía” en el sentido de que somos realmente libres cuando tenemos la capacidad de ser autónomos, es decir, de actuar conforme a leyes dictadas por nuestra propia razón, en lugar de dejarnos determinar por las leyes mecánicas de la naturaleza.

La igualdad proporcional aristotélica regiría el segundo principio, el llamado principio de *igualdad*, que contiene el *principio de la diferencia* y el *principio de la justa igualdad de oportunidades*. Tal como sostiene Ricoeur, Rawls le daría a la idea aristotélica de proporcionalidad geométrica una amplitud que sobrepasaría el dominio de la economía porque la justa distribución en condiciones de desigualdad abarcaría a la sociedad entera como un reparto de roles, tareas, derechos, deberes, ventajas y desventajas, beneficios y cargas. La fórmula más conocida del segundo principio rawlsiano es la siguiente:

Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto *a)* para el mayor beneficio de los menos aventajados [principio de la diferencia], como *b)* ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades.⁸⁴⁴

Acompañados de una “regla de prioridad” según la cual el primer principio es prioritario respecto al segundo,⁸⁴⁵ y al interior del segundo, el principio de justa igualdad de oportunidades lo es en relación al principio de la diferencia, el principio de la diferencia retraduciría el principio de eficacia en términos que se beneficie al peor situado. Ello, por un lado, sitúa a nuevamente Rawls en la tradición de Kant más que la de de Aristóteles ya que —como aclara Ricoeur en “Una théorie purement procédurale de la justice est-elle po-

⁸⁴³ Rawls, John, *Teoría de la justicia...*, p. 67.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁴⁵ Advierte Rawls: “En todas las interpretaciones supongo que el primer principio de igual libertad ha sido satisfecho y que la economía es, en términos generales, un sistema de mercado libre, aunque los medios de producción pueden o no ser propiedad privada.” *Ibid.*, p. 72.

sible?—⁸⁴⁶ sería la versión contemporánea del imperativo categórico kantiano que ordena no sacrificar a ninguna persona, en este caso a la menos aventajada, dado que el principio sacrificial implicaría tratarla como un mero medio y no como un fin sí misma. A partir de este principio kantiano de dignidad de la persona que opera como dispositivo preceptor, la teoría rawlsiana obedece, por otro lado, a que el Estado debería tratar a los ciudadanos teniendo únicamente en cuenta los rasgos que los constituyen como personas morales y prescindiendo de factores moralmente arbitrarios, sea la fortuna natural como el talento, la salud, la inteligencia, la fuerza, etc., sean las contingencias culturales como la clase, el sexo, la casta, la etnia, etc. En este sentido, esto es, por aplicar su concepción de la justicia principalmente a las *instituciones* y secundariamente a los *individuos*, al tiempo que la concepción rawlsiana de la justicia implicaría una reformulación de la propuesta kantiana conforme a la cual lo justo se aplicaría sobre todo a las relaciones intersubjetivas, sería *a la vez* holística e individualista.⁸⁴⁷ Es bajo esta concepción de la justicia, y como el esquema redistributivo tiene por función depurar los factores moralmente arbitrarios, que resulta razonable que Rawls adopte el punto de vista de quien ha sido peor influenciado por esas contingencias arbitrarias desde un punto de vista moral a fin de cumplir su objetivo: desnaturalizar el orden social y moralizarlo kantianamente.⁸⁴⁸

En cuanto al principio de la justa igualdad de oportunidades, busca un punto de partida igual, no tanto para los peor favorecidos respecto a su fortuna natural, sino para los

⁸⁴⁶Ricoeur, Paul, “Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de John Rawls”, en *Le juste*, pp. 71-97, p. 75.

⁸⁴⁷ Dice Ricoeur: “[...] la concepción rawlsiana de la justicia es *a la vez* holística y distributiva [...] Esta concepción de la sociedad como proceso distributivo permite superar la oposición clásica entre una concepción holística de la sociedad tal como la de Durkheim, y el individualismo metodológico de Weber [...] En la medida en que la sociedad es una ‘aventura cooperativa orientada hacia la ventaja mutua’, es preciso representársela a la vez como un todo irreductible y como un sistema de interrelaciones entre individuos. La justicia puede ser tenida entonces como la virtud de las instituciones, pero de instituciones orientadas a la promoción del bien de aquellos que forman parte de ellas”. Ricoeur, Paul, “Una théorie purement procédurale...”, pp. 82-83. Esta lectura de Ricoeur se repite cuando en “Après Théorie de la justice de John Rawls”, insiste en que “La justicia podrá ser considerada como virtud mayor [...], admitiendo que el desafío es la instauración de una mutualidad entre los individuos implicados [...] Este presupuesto fundamental tiene la ventaja, desde el punto de vista epistemológico, de excluir la alterantiva entre un holismo a la manera de Durkheim, o un individualismo metodológico a la manera de Weber [...], Ricoeur, Paul, ob. cit., en *Le juste*, pp. 99-120, pp. 100-101.

⁸⁴⁸ Como advierte Alejandro Quin: “Lo que subyace al principio de diferencia es una honda preocupación por el problema de la desigualdad social. Preocupación absolutamente pertinente en un mundo que en la actualidad se caracteriza por la exuberante riqueza de algunos y las ignominiosas condiciones de miseria de otros; y esto no sólo a nivel de las sociedades cerradas sino a nivel global, como suele advertirse en el constante señalamiento de las diferencias entre ‘norte’ y ‘sur’”, Quin, Alejandro, “En torno al principio de diferencia de John Rawls”, en *Revista saga*, Universidad Nacional de Colombia, N° 2, 2000, pp. 55-63, p. 58.

peor situados respecto a las contingencias culturales que atañen fundamentalmente al ingreso y a la riqueza a fin de proceder a la reparación de las desigualdades innecesarias. Por esta razón el principio distributivo de justa igualdad de oportunidades reevaluaría un componente “meritocrático” en su asignación y a la vez “diacrónico” al menos en intención. “Meritocrático” en el sentido estricto en que una distribución será justa para Rawls dependiendo de lo que los ciudadanos hayan hecho de acuerdo a las reglas del esquema distributivo. Por ejemplo, que alguien tenga más riqueza es justo si redundará en beneficio de los menos aventajados. Por lo cual el mérito, como advierte con suspicacia Michael Sandel, adquiere pleno sentido cuando sirve para que los más favorecidos por sus ingresos, como Michael Jordan o Bill Gates, ayuden a los más desafortunados tal como exigiría el principio de la diferencia.⁸⁴⁹ “Diacrónico” en razón de que, como sostienen Antonio Negri y Michael Hardt, “pretende mostrar la continuidad del tránsito complejo desde una teoría ideal y formal a una práctica política real”.⁸⁵⁰

El tercer rasgo de la justicia atañe a la mismísima *idea de justicia*. Los principios de la justicia, es decir, la igualdad aritmética de libertades y la igualdad proporcional en un reparto desigual, vimos que eran leídos por Ricoeur como fuentes de cohesión social. La *idea de justicia* dependería —según la presenta en “Amour et justice”— de que el sentimiento de *dependencia mutua*, de *mutuo endeudamiento*, subordine al *mutuo desinterés*, a ese “*interés desinteresado*” —mediante el cual Ricoeur caracteriza en los términos empleados por Kant en la *Crítica del juicio* haciendo referencia al sentir común construido sobre lo estético— a la actitud básica de los contratantes en la “posición original” heurísticamente construida por Rawls.

⁸⁴⁹ Si bien es sabido que Rawls rechaza de manera explícita la idea de una sociedad meritocrática, en su sistema de igualdad liberal (§ 12), la meritocracia se muestra para muchos intérpretes y críticos como un elemento de importancia en su teoría a la hora de apuntalar el principio de la diferencia. Dice Michael Sandel al respecto: “¿Qué pasa con las grandes ganancias de Michael Jordan o la inmensa fortuna de Bill Gates? ¿Podrían estas desigualdades ser coherentes con el principio de la diferencia? Por supuesto, la teoría de Rawls no pretende evaluar la equidad del salario de esta o aquella persona, sino que tiene que ver con la estructura básica de la sociedad, y la forma en que asigna derechos y obligaciones, ingresos y riqueza, poder y oportunidades. Para Rawls, la pregunta que debemos hacernos es si la riqueza de Gates surgió como parte de un sistema que, tomado como un todo, opera en beneficio de los menos favorecidos. Por ejemplo, ¿fue objeto de un sistema tributario progresivo que grava a los ricos para proveer salud, educación y bienestar de los pobres? Si es así, y si este sistema hace que los pobres estén mejor de lo que hubieran estado en un régimen más estricto de igualdad, entonces esas desigualdades [debidas a los talentos personales] podrían ser compatibles con el principio de diferencia”, Sandel, Michael, *Justice. What's The Right Thing To Do?*, Great Britain, Allen Lane, 2009, p. 179.

⁸⁵⁰ Negri, Antonio y Hardt, Michael, *El trabajo de Dionisos* (trad. Raúl Sánchez Cerillo), Madrid, Ediciones Akal, 2003, p. 34.

Con el propósito de limitar la exposición de la teoría rawlsiana de la justicia a los puntos centrales que serán retomados críticamente por Ricoeur, podría decirse que en este neocontractualismo, los contratantes de una “*posición original*”⁸⁵¹ *irreal* —que se corresponde, *mutatis mutandis*, con el “estado de naturaleza” del contractualismo moderno—⁸⁵² se encuentran situados tras el conocido “*velo de la ignorancia*”.⁸⁵³ Este constructo, que opera como una “restricción epistemológica”⁸⁵⁴ ya que les impide conocer los aspectos particulares que los afectan a fin de asegurar una concepción *de la justicia* que dé “*prioridad a lo justo sobre lo bueno*”,⁸⁵⁵ estaría destinado a asegurar la equidad de la situación de partida. Ellos ignoran, por ejemplo, su lugar social, su dote genética, su concepción singular del bien, sus planes de vida, su psicología, etc. Si bien este estado de ignorancia reintroduciría algo del trascendentalismo kantiano en el sentido que el desconocimiento que afecta a los contratantes haría que su voluntad se independice de todo fundamento empírico, Rawls reintroduciría una cierta dosis de empirismo al aclarar que estos seres “*mutuamente desinteresados*”, guiados por una *racionalidad puramente procedimental*,⁸⁵⁶ no desconocen, sin embargo, algunos aspectos de la realidad social y de la antropología general. No ignoran, por ejemplo, ciertos intereses terrenales como que es mejor tener más “bienes primarios” que menos, que es mejor resguardar sus libertades, aumentar sus oportunidades y acrecentar los medios para alcanzar sus proyectos o metas. “Desde este punto de vista —concluye Ricoeur— se podría hablar de una posición filosófica intermedia entre trascendentalismo y empirismo [...]”.⁸⁵⁷ Sería en esta posición intermedia y bajo el típico supuesto de la toma de una decisión racional bajo condiciones de incertidumbre que los contratantes eligen los dos (o si se quiere, los tres) principios de justicia, el principio de la libertad y el de la igual-

⁸⁵¹ Rawls, John, ob. cit., pp. 119ss.

⁸⁵² En el “Prefacio” a *Theory of Justice*, Rawls confiesa que lo que ha tratado de hacer “es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción”, Rawls, John, ob. cit., pp. 9-10.

⁸⁵³ *Ibid.*, pp. 135ss.

⁸⁵⁴ Brian Barry es el que retoma esta expresión de Thomas Nagel para caracterizar la carencia de información de la personas en la posición original ideada por Rawls. Ver Barry, Brian, *La justicia como imparcialidad* (trad. José Pedro Tousaus Abadía), Barcelona, Paidós, 1997, p. 245.

⁸⁵⁵ Vallespín, Fernando, “El neocontractualismo: John Rawls”, p. 585.

⁸⁵⁶ Dice Rawls al respecto: “Un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados. Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan ciertos tipos de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos.”, Rawls, John, ob. cit., p. 26.

⁸⁵⁷ Ricoeur, Paul, “Una théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?”, p. 79.

dad, y la regla lexicográfica ya enunciada. Elegidos los principios, tanto el procedimiento como los principios mismos se validarían a través de lo que Rawls llama el “*equilibrio reflexivo*”, entendido éste como un proceso de mutuo ajuste y reajuste continuo⁸⁵⁸ entre las *ideas intuitivas* que cada participante tiene de lo justo hasta lograr una concepción *pública e imparcial* de la justicia. Mientras con la noción de “ideas intuitivas” Ricoeur ve reaparecer el fundamento moral de la justicia del que Rawls pretende precisamente desprenderse,⁸⁵⁹ esta misma fundamentación ética del concepto de justicia se confirmaría indirectamente en la “circularidad” que atribuye a la argumentación rawlsiana. “Circularidad” en el sentido de que la “concepción procedimental de la justicia —dice Ricoeur— brinda en el mejor de los casos una racionalización de un sentido de la justicia [esto es, de esas “ideas intuitivas” que cada participante tiene de lo justo] que está siempre presupuesto”.⁸⁶⁰

Es frente al neocontractualismo rawlsiano que en “*Amour et justice*” afirma que su ideal de justicia es:

[...] el de una sociedad donde el sentimiento de dependencia mutua —incluso de mutuo endeudamiento [habría que añadir, de carácter *finito*, para evitar caer en la idea levinasiana de rehén]⁸⁶¹— no quede subordinado el mutuo desinteresamiento [...] [que] impide a la idea de justicia elevarse al nivel de un reconocimiento verdadero y de una solidaridad tal que cada uno se sienta deudor de cada uno.⁸⁶²

A pesar de que en “*Una théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?* (1990) vimos atribuirle a la concepción rawlsiana de la justicia un carácter *a la vez* holístico —*à la* Durkheim— e individualista —*à la* Weber, en *Soi-même comme un autre* inclina el peso de *A Theory Of Justice* hacia el individualismo al sostener que aquel *mutuo desinteresamiento*, ese “*interés desinteresado*” adoptado por Rawls para caracterizar el sentimiento de los contratantes en la posición original, hace que su teoría “se incline hacia el indivi-

⁸⁵⁸ Sobre el “equilibrio reflexivo”, ver Rawls, John, ob. cit., p. 32, nota al pie nº 7 y cc.

⁸⁵⁹ Ver Ricoeur, Paul, “*Una théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?*”, pp. 93-94.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁶¹ Dicho muy rápidamente, para Lévinas el Mismo es llamado a responder por el otro Otro hasta llegar a la sustitución del Mismo por el Otro, donde el Otro termina por imponerse como límite de mi propia libertad y convertirme en rehén. Ver Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito...*, p. 207.

⁸⁶² Ricoeur, “*Amor y justicia*”, pp. 25-26.

dualismo”⁸⁶³ y en “la peor hipótesis lleve [...] a la idea [...] de separación”.⁸⁶⁴ Frente a este individualismo no duda en poner de manifiesto que sus preferencias recaen sobre el “vínculo de *cooperación* [...] que podemos llamar gustosamente comunitario”,⁸⁶⁵ sin por ello precipitarse en “la idea de un infinito *endeudamiento recíproco*, que no deja de recordar el tema levinasiano del rehén”.⁸⁶⁶

Finalmente, podría decirse que para que los *argumentos* de la justicia —que más arriba vimos que conformaban el último nivel de la justicia entendida como *práctica social*— efectivamente se alcen como ejemplo notable del empleo dialógico del lenguaje en el contexto de una actividad comunicativa conducente la *idea de justicia*, en el último párrafo de “Les paradoxes de l’*autorité*” (1995) vuelve a alegar, ahora en lenguaje habermasiano, que:

[p]ara que la razón comunicacional sea realmente más fuerte que la instrumental, es necesario que en nuestra idea de justicia el sentimiento de un endeudamiento mutuo triunfe sobre el de un interés recíproco en preservarnos los unos de los otros, como sigue siendo aún el caso en una concepción demasiado limitada de la justicia que consistiría en decir: aquí se detiene tu imperio, allí comienza el mío, y entre los dos, plantea el límite de cada uno. Ante la amenaza de una total fragmentación del vínculo social, la idea de justicia sólo puede mantenerse a su más alto nivel si asciende al sentimiento de un endeudamiento mutuo.⁸⁶⁷

3) La dialéctica inestable entre el discurso del amor y el discurso de la justicia

Trazada la desproporción inicial entre el discurso del “amor” y de la “justicia”, al final de “*Amour et justice*”, Ricoeur se propone buscar un puente, una dialéctica, en definitiva, lo que podría decirse —en lenguaje aristotélico— un “punto medio” entre sendos discursos. Por un lado recuerda que la poética del himno, cuya fórmula más excelsa se encon-

⁸⁶³ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 265.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, pp. 264-265.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 236.

⁸⁶⁷ Ricoeur, Paul, “Les paradoxes de l’*autorité*”, p. 12.

traría en el amor divino del *Cantar de los Cantares*, expresaría por antonomasia la *lógica de la sobreabundancia* propia de la *economía del don*. Por otro lado plantea que *el principio de la diferencia* de Rawls se inspiraría en la Regla de Oro que ilustraría tanto la *lógica de la equivalencia* como su corolario, *la regla de la reciprocidad*. Regla de Oro cuya formulación más conocida si bien es la de Jesús en el Sermón de la Montaña, “todo los que ustedes desearían de los demás, háganlo con ellos” (Evangelio según San Mateo 7, 12), también está presente en el sermón de Lucas cuando ordena “Traten a los demás como quieren que ellos les traten a ustedes” (Evangelio según San Lucas, 6, 31). Sin embargo, observa que en Lucas convergen ambas lógicas ya que como se vio en el Capítulo previo este mandamiento neotestamentario también está ligado al mandato supraético de la economía del don cuando el Verbo ordena amar a los enemigos. Recordémoslo: “[A]men a sus enemigos, hagan el bien y presten sin esperar algo a cambio” (Lucas, 7, 35).

Previo aclarar que la *lógica de la sobreabundancia* es la que habrían asumido esas personalidades no-violentas excepcionales invocadas en el Capítulo precedente —y ejemplificadas de manera eminente por San Francisco de Asís, Mahatma Gandhi, Martin Luther King—, Ricoeur hace dos consideraciones. Primero, que de erigir esa lógica unilateralmente en ley universal se correría el riesgo de suspender la ética y de caer en lo no-moral o incluso inmoral porque, como ya se anticipó, el carácter supra-moral de la economía del don desbordaría la ética por todas partes. Segundo, que de elevar unilateralmente la *lógica de la equivalencia* a regla universal se estaría corriendo otro riesgo: el de rebajar la Regla de Oro a una máxima utilitarista. Para evitar ambos riesgos es que apoyándose en la yuxtaposición de ambas lógicas en el Evangelio según San Lucas 6, propone reinterpretar la lógica de la equivalencia contenida en la Regla de Oro a la luz de la lógica de la sobreabundancia que manda amar a los enemigos y vimos expresarse también en el amor divino del *Cantar de los Cantares*.⁸⁶⁸ Como consecuencia de esta reinterpretación la poética del amor entraría en

⁸⁶⁸ Sobre esta reinterpretación de la Regla de Oro en el marco de la economía supra-ética de la sobreabundancia también insiste Ricoeur ese mismo año en “Entre philosophie et théologie: la Règle d’Or en question” cuando advierte que “[i]ncluso admitiendo que la Regla de Oro expresa de manera intuitiva la convicción moral más fundamental, el filósofo y el teólogo le dan una continuación diferente. El primero la vuelve a situar en el trayecto de una empresa de fundamentación de la moral cuyo modelo está dado por Kant. El teólogo no busca una garantía de esta garantía sino que sitúa la Regla de Oro en la perspectiva de una economía del don, cuya lógica específica, la lógica de la sobreabundancia, se opone a la lógica de la equivalencia característica de nuestra idea más elevada de justicia”. Ricoeur, Paul, ob. cit., en *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses*, vol. 69, N° 1, 1989, pp. 3-9, p. 3. Como en algunos otros pasajes de su obra, quizás es aquí donde deja entreverse más que aquel “armisticio” entre su educación protestante y su formación filosófica,

la esfera práctica bajo la égida de la Regla de Oro formalizada por Rawls en el principio de la diferencia y así se impediría el peligro de elevar a la no-equivalencia en regla universal. Y recíprocamente, sería por estar secretamente tocado por la poética del amor que el principio de la diferencia evitaría subordinar esa “cooperación humana [...] tanto posible como necesaria”,⁸⁶⁹ que persigue Rawls, a la competencia o a la rivalidad más siniestras bajo el simulacro de una cooperación. Es decir, nos enfrentaría al peligro de volver a alguna versión sublimada del utilitarismo contra la que Rawls lucha con su re-proposición de la moralidad kantiana.

La conclusión de “Amour et justice” es que este equilibrio frágil e inestable entre ambas lógicas, si bien es difícil de incorporar en nuestros códigos, no por ello es irrealizable a largo plazo. En lo inmediato, no obstante, sería tarea de la sabiduría práctica propia del *phrónimos* —teniendo en cuenta que “[e]l *phrónimos* no es forzosamente un hombre solo”,⁸⁷⁰ como enseña en *Soi-même comme un autre*— buscar ese “punto medio” —la *mesotés* aristotélica, si se quiere—, instaurarlo y protegerlo.

Ahora bien, tras interpretar la noción de “experiencia” del narrador de la que da cuenta Walter Benjamin en su ensayo “Der Erzähler” como el ejercicio popular de la sabiduría práctica,⁸⁷¹ en *Soi-même comme un autre* afirma que esta sabiduría práctica entraña apreciaciones y valoraciones que desembocan tanto en categorías teleológicas, que refieren a lo “bueno”, como deontológicas, asociadas a lo “legal”.⁸⁷² Tras los pasos de Benjamin, entonces, se puede concluir que la figura del justo y, en última instancia, la estructura íntima de la *idea de justicia*, terminará emergiendo de la dialéctica de lo “bueno” y de lo “le-

que en *Réflexion faite* dice haber perseguido a lo largo de toda su producción intelectual —“armisticio” que consistiría en la suspensión de la lucha intestina entre la fe y la razón—, una suerte de “alianza” o, si se quiere, de “pacto”, entre la aceptación sin reticencias de sus creencias teológicas y su cultivo de una razón filosófica fin de avanzar y de asegurar aquel “punto medio” que se propone encontrar entre discurso del “amor” y la prosa de la “justicia”.

⁸⁶⁹ Rawls, John, ob. cit., p. 126.

⁸⁷⁰ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 318.

⁸⁷¹ Ver ibíd., p. 193. Esta interpretación de la “experiencia” del narrador de Benjamin como ejercicio popular de la *phrónesis* aristotélica podría encontrar apoyatura textual cuando al final de “Der Erzähler” el filósofo y crítico literario alemán sostiene que “El narrador pertenece al grupo que forman los maestros y los sabios. Él conoce el consejo, pero no limitado a algunos casos —como lo hace el refrán—, sino para muchos —como el sabio—. Pues el narrador puede apoyarse en toda una vida. —Pero una que no sólo incluye la propia experiencia, sino también la ajena: por cuanto él asimila lo que ha oído decir junto a lo propio [...] [E]l narrador es la figura en la cual el justo se encuentra consigo, finalmente”. Benjamin, Walter, “El narrador. *Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov*”, en *Obras II*, Vol. 2 (trad. Jorge Navarro Pérez), Madrid, Abada, 2009, pp. 41-68, pp. 67-68.

⁸⁷² Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, pp. 193-194.

gal”, tesis que defenderá en su artículo “Le juste entre le légal et le bon” (1991). Dialéctica que lejos de negar o aún de debilitar el concepto de justicia tal como lo presentara en “Amour et justice”, está orientada a desplegar su naturaleza intrínseca que nace y redonda a su vez en los conflictos en que se debate la *práctica política* concreta respecto a la repartición de bienes sociales.

3. Una concepción dialéctica de la idea de justicia

“Le juste entre le légal et le bon” (1991) procede de la conferencia pronunciada a modo de sesión inaugural del IHEJ —dirigida fundamentalmente a un auditorio conformado por jueces y abogados— y trata tanto de la justicia vista como *práctica social* cuanto de la *idea reguladora de justicia*.⁸⁷³ Mientras que el costado de la justicia como práctica social ya había sido trabajado en “Amour et justice”, y se limita a reproducir aquí con algunas clarificaciones que se introdujeron a lo largo del apartado precedente, lo novedoso —tal como se anticipó apelando a *Soi-même comme un autre*— es la proposición de una concepción dialéctica de la estructura de la justicia a la que se verá oscilar entre los polos de lo “bueno” y de lo “legal”.

Tras reconocer el origen cuasi inmemorial de la justicia,⁸⁷⁴ Ricoeur argumenta que ingresamos en el campo de lo justo sensibilizándonos bajo el modo de la queja por lo injusto:

⁸⁷³ Si bien el adjetivo “reguladora” aplicado a la “idea de justicia” podría dar a entender que Ricoeur concederá preeminencia a la “visión moral del mundo”, tal como denominó Hegel a la filosofía práctica kantiana en la *Fenomenología del Espíritu*, se verá que claramente ese no es el caso. Lo que sí es correcto es que, como en el Kant de la *Crítica de la razón pura*, la *idea* de justicia funciona como “idea reguladora”, como una “representación ideal”, como un “concepto de la razón”, o como un “tipo ideal” en sentido weberiano que al tiempo que marcaría la directriz de la práctica social real, permitiría medir la distancia entre ese “universal hipotético” y la facticidad inmediata o la experiencia efectiva del fenómeno judicial. Para estudiar en su tinta la crítica de Hegel a Kant, ver Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, BB, VI, C, p. 261. Para una explicación de esta objeción hegeliana a Kant, ver Hyppolite, Jean, “La concepción moral del mundo”, en *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (trad. Francisco Fernández Buey), Barcelona, Península, 1974, pp. 297-313. En cuanto al uso regulativo de las ideas ver Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (trad. Mario Caimi), Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007, A312 ss. y B369 ss., pp. 392 ss. Y para una explicación del funcionamiento regulativo de las “ideas” en Kant, ver Dotti, Jorge, “La razón en su uso regulativo y el *a priori* del ‘sistema’ en la primera *Crítica*”, en *Revista de Filosofía*, vol. I, Madrid, Editorial Complutense, 1987-88, pp. 83-103.

⁸⁷⁴ Para una aproximación al origen de la justicia en los albores del pensamiento griego, ver Olivieri, Francisco J., “La noción de justicia en los orígenes del pensamiento griego”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y social. Asociación argentina de derecho comparado*, Buenos Aires, 1982, pp. 49-69. Olivieri refiere allí a los tres términos que aludían a la justicia desde los poetas hasta Platón y Aristóteles: *Themis*, *Dike* y *dikaosyne*.

“¡Injusto!”, “¡Qué injusticia!” exclamamos [...] pues es con más frecuencia la justicia la que falta y la injusticia la que abunda [...] Por ello, incluso en los filósofos, es la injusticia la que pone en marcha el pensamiento. Esto lo testimonian los Diálogos de Platón y la ética aristotélica, y su preocupación por nombrar conjuntamente lo injusto y lo justo.⁸⁷⁵

Al sólo efecto de ilustrar esta aparición conjunta de lo injusto y de lo justo en Platón y en Aristóteles, en la *República*, Sócrates reacciona frente a la postura de Trasímaco quien argumenta que el injusto sería más feliz que el justo por obtener mayor ventaja. Por tanto, la injusticia habría de ser contada junto a la virtud y a la prudencia y la justicia, junto al vicio y a la simpleza. Sócrates replica este argumento arguyendo que el justo no quiere aventajar al justo (su semejante) sino al injusto (su contrario). El injusto, en contraste, quiere aventajar a ambos, al justo y al injusto, a su contrario y a su semejante.⁸⁷⁶ En cuanto a Aristóteles, en la *Ética nicomáquea* sostiene lo siguiente:

[...] parece que la justicia y la injusticia tienen varios significados, pero por ser estos próximos, su homonimia pasa inadvertida y no es tan clara [...] Vamos a considerar los diversos sentidos de la palabra ‘injusto’. Porque que es injusto el transgresor de la ley, pero lo es también el codicioso y el que no es equitativo;

Themis (esposa de Zeus) aludiría fundamentalmente a la tradición, uso o costumbre, aplicables a través de predicciones, profecías oraculares, decretos o sentencias divinas cuyo objetivo era constituir el orden natural, cósmico y social a la vez, por ejemplo, respeto a las leyes, cuidado de los dioses, fidelidad al juramento, piedad filial, fe conyugal. *Dike* se inscribiría más que *Themis* en la esfera humana y apuntaría a la necesidad, a la legalidad, al límite o a la medida. Por último, *dikaosyne* respondería más a nuestro concepto abstracto de justicia por referir a la *proporcionalidad* matemática, cuya versión contemporánea vimos que era el principio de diferencia de Rawls.

⁸⁷⁵ Ricoeur, Paul, “Le juste entre...”, p. 177. Esto mismo será retomado cuatro años después en *Le juste*, cuando en el capítulo IV, titulado “Una théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?”, cuando explicita que sigue el libro *On Justice* de John Randolph Lucas cuyo primer capítulo se titula precisamente “¡Injusto!” porque “el grito de injusticia es el grito de la víctima que el utilitarismo está dispuesto a sacrificar en beneficio del interés general”. Ricoeur, Paul, ob. cit., p. 94. El libro de Lucas si bien puede operar como un ejemplo paradigmático bueno y sólido sobre la aplicación a la justicia tanto del análisis conceptual como del sentido común, Lucas trata de brindar al lector el sentido real de de la justicia, su alcance y sus límites. Tal vez el mensaje más importante del texto es que la sociedad en la sociedad hay necesariamente una solución de compromiso entre la justicia y la libertad: la justicia social puede garantizar, y no garantiza, la justicia interpersonal. Ver Lucas, John Randolph, *On justice*, Oxford University Press, 1980.

⁸⁷⁶ Ver Platón, *La república* (trads. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, 348b-350c y cc, pp. 40-42.

luego es evidente que el justo será el que observa la ley y también el equitativo. De ahí que el justo sea lo legal y lo equitativo, y lo injusto, lo ilegal y lo no equitativo [...].⁸⁷⁷

Concentrándose en lo justo más que en lo injusto, la hipótesis que Ricoeur defenderá aquí ya se anunció embrionariamente en el Capítulo 3 cuando en ocasión de analizar “La raison pratique” se mostró su intención de articular la concepción *teleológica* y la visión la *deontológica* de la vida moral al nivel del discurso sobre la acción. Asimismo, cuando en ese mismo Capítulo vimos dirigir su crítica a la *moralización* completa a la que conllevaría la razón práctica unilateralmente dominada por la perspectiva *deontológica* de raigambre kantiana sin concesión alguna el punto de vista *teleológico* de la *ética* aristotélica orientada por el *deseo* “griego” de alcanzar la *vida buena* mediante la práctica de la *areté* —traducida ya sea por “excelencia”, ya por “virtud”. Mientras en esa oportunidad recordemos que reservaba convencionalmente el término “moral” para aludir a la herencia deontológica kantiana, con el término “ética” se proponía retener “la fuerza de las convicciones, de los deseos, la vehemencia ontológica que ubica el deseo de cada uno de una vida buena”⁸⁷⁸ que no puede sino inscribirse en el programa teleológico de cuño aristotélico.⁸⁷⁹

Aquel intento de mediación —inscripto fundamentalmente en ese entonces en el dominio de la vida moral que vimos aflorar en el nivel discursivo de la acción— es el que intenta profundizar en “Le juste entre le légal et le bon” pero asociándolo esta vez, como lo indica el título mismo de su trabajo, al campo de lo justo. Enclavado en este nuevo espacio se propone defender una concepción dialéctica de la estructura de la idea de justicia en su uso regulativo tal como él mismo lo expresa en los siguientes términos:

[Frente a] [n]uestra idea de justicia [...] se abren [...] dos caminos que conducen a dos concepciones rivales de justicia, y de las que quisiera mostrar que su oposición no es una invención de los filósofos sino que constituye la idea misma de justicia. El predicado “justo” parece [...] alternativamente extraído, del lado de lo “bueno” y del lado de lo “legal”. ¿Qué significa esta oposición?

⁸⁷⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1129a 30 — 1129b 1-3 y cc., pp. 237-238.

⁸⁷⁸ Dosse, François, ob. cit., p. 680.

⁸⁷⁹ Ver Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 200.

¿Marca la debilidad de un concepto o, al contrario, constituye la estructura dialéctica que importa respetar? Según esta segunda interpretación, que será la mía, la dialéctica de lo “bueno” y de lo “legal” es inherente al papel de la idea reguladora que puede ser asignado a la idea de justicia [...] ⁸⁸⁰

1) La justicia de cara a la teleología de lo “bueno”

Al hablar en el apartado previo de las vías, canales o medios de la justicia, ya se trató el carácter paradigmático que Aristóteles le asigna a la justicia en la *Ética nicomáquea* por materializar el principio de la igualdad, la noción de “justa distancia”, de “medialidad”, de “término medio”, que para el Estagirita es el rasgo definitorio de la *areté* ética. Opuesta de manera eminente tanto al exceso como al defecto, la justicia se alza como ideal cuyo ejercicio guía el mosaico o la constelación de las virtudes éticas para disponernos en dirección al vivir bien y el obrar bien, en suma, hacia un *télos* [τέλος]—traducido por propósito, fin o meta— que no es otro que la “vida buena” en el que alcanzamos la *eudaimonía* [εὐδαιμονία] —traducida por “felicidad”—. ⁸⁸¹ Ahora bien, lejos de toda abstracción, Aristóteles advierte que ese “justo medio” cuyo *télos* es la “vida buena” tendrá que determinarse siempre en las circunstancias concretas. Por esa razón es que se vio en el Capítulo 3 que la incertidumbre y la ambivalencia respecto a los bienes y valores que definían la “vida buena” exigía la práctica de la *phrónesis* pública, o dicho en términos rawlsianos, del “equilibrio reflexivo”, visto como aquel proceso dialéctico de ajuste y reajuste entre las diferentes concepciones que en tanto ciudadanos calificamos como la “vida buena”.

La incertidumbre sobre lo que constituye verdaderamente el “bien” es lo que lleva a Ricoeur a considerar a esta visión teleológica de la justicia como un “formalismo imperfecto”. El carácter *imperfecto* de este formalismo obedecería a la imposibilidad de establecer un único significado para lo “justo” desde el costado de lo “bueno”. Ello, en primer lugar, porque frente a la plurivocidad, la indeterminación y la irreductibilidad que afectaban a los términos emblemáticos del lenguaje político —como se advirtió en el Capítulo 3—, la *ambivalencia* de los bienes y de los valores que definirían la “vida buena” haría que los ciuda-

⁸⁸⁰ Ricoeur, Paul, “Le juste entre...”, pp. 177-178.

⁸⁸¹ Ver Lledó Iñigo, Emilio, “Introducción a las éticas”, en Aristóteles, *Ética nicomáquea*..., pp. 7-119.

danos siempre puedan dar buenas razones tanto para estimar como para impugnar los mismos bienes y los mismos valores. En segundo lugar, porque de lograr un consenso frágil sobre la naturaleza de estos bienes y valores surgiría una nueva dificultad en lo tocante a las reglas de “distribución” que deberían ser aplicadas por las instituciones principalmente políticas en relación a los bienes y ventajas a “compartir” y a las cargas y desventajas a “repartir” para que la distribución sea “justa”. En tercer lugar, el carácter imperfecto de este formalismo referiría a cuál “modalidad” de distribución de partes resultaría “justa”. En este sentido, lo justo de cara a lo “bueno” oscilaría, por un lado, entre aquella igualdad *aritmética* consagrada por el primer principio rawlsiano, el principio de las *libertades básicas*, y por el otro, la igualdad *proporcional* que presidía el segundo principio de Rawls, conocido como el principio de igualdad, que albergaba el principio de la diferencia y el de la justa igualdad de oportunidades y que impediría “caer en el igualitarismo puro y duro”.⁸⁸²

2) La justicia de cara a la deontología de lo “legal”

Si del costado de lo “bueno”, la justicia es vista como un “formalismo imperfecto” por las razones expuestas, el calificativo “imperfecto” también surgiría por contraste con aquel “formalismo perfecto” que sería propio, en palabras de Ricoeur, de “una concepción puramente procedimental de la justicia [...] [que paga el precio de] romper el vínculo que une la virtud de la justicia de los Antiguos y medievales con la idea de Bien [...] [b]ajo el impulso de la filosofía kantiana [...]”⁸⁸³

Para justificar el carácter “perfecto” de este formalismo, Ricoeur amplía al campo del derecho aquella triple crítica que en “La raison pratique” —tratada en el Capítulo 3— vimos dirigirle a la moralidad kantiana. Crítica que básicamente consistía en que la sobreestimación de lo *a priori*, del imperativo categórico, llevaría a una moralización completa de la razón práctica y a la neutralización del deseo poniéndonos “en el camino de la idea más peligrosa de todas [...] a saber, que el orden práctico es objeto de un saber y tiene una cientificidad, comparables al saber y a la cientificidad requeridos por el orden teórico”.⁸⁸⁴ Extendida la teoría kantiana al campo del derecho Ricoeur advierte lo siguiente:

⁸⁸² Ricoeur, Paul, “Le juste entre...”, p. 182.

⁸⁸³ *Ibid.*

⁸⁸⁴ Ricoeur, Paul, “La raison pratique”, p. 250.

[...] un muy pequeño número de leyes pueden ser tenidas por corolarios indiscutibles del imperativo formal. Para el resto, la conformidad con la ley significa conformidad con las leyes nacidas de la actividad legislativa del cuerpo político. Se pasa entonces, por un giro en el interior del formalismo, de un *a priori* riguroso a un positivismo jurídico donde la cuestión del fundamento escapa a la razón práctica para caer bajo el control de las instancias legisladoras empírica e históricamente constituidas.⁸⁸⁵

En los *Principios metafísicos del derecho* Kant distingue la legislación *moral*, cuyo único motivo es la idea fundamentalmente *interna* aunque también *externa* de *deber*, de la legislación *jurídica*, cuyo carácter *coactivo* apunta a que los deberes no pueden ser más que *externos*. Es decir, a diferencia de la legislación moral, la legislación jurídica apelaría a motivos distintos de la idea interna de deber, esto es, básicamente a inclinaciones y a aversiones que girarían en torno al sentimiento de temor del sujeto a que le sean imputables las malas consecuencias de una acción por medio de una acusación.⁸⁸⁶ Y bajo el título “Introducción a la teoría del derecho”, Kant se muestra proclive a adherir al “iuspositivismo” que le atribuye Ricoeur cuando sostiene que “[e]l conjunto de las leyes susceptibles de una legislación exterior, se llama *teoría del derecho*, o simplemente *derecho (jus)*. Cuando esta legislación existe, forma “la ciencia del *derecho positivo* [...] que tiene por principio la voluntad del legislador”.⁸⁸⁷ Como explican Wolfgang Naucke y Regina Harzer, “científicamente garantizada [la necesidad] de preservar la libertad dentro de los límites regulares y de cuidar con atención la dignidad humana [...], ámbito del derecho puro [...] [donde] el carácter positivo no es necesario, [...] sí lo es en el gran ámbito de opinión transitoria y solidificada”.⁸⁸⁸ Es decir, salvaguardado el núcleo del “derecho puro” —entendido como un derecho independiente de las condiciones empíricas y de la organización contingente del

⁸⁸⁵ Ricoeur, Paul, “Le juste entre...”, p. 183.

⁸⁸⁶ Ver Kant, Immanuel, *Principios metafísicos...*, pp. 25 y 157.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, pp. 40 y 53.

⁸⁸⁸ Naucke, Wolfgang y Harzer, Regina, *Filosofía del derecho. Conceptos básicos* (trad. Leonardo Germán Brond), Buenos Aires, Astrea, 2008, pp. 112 y 113. Esta obra, editada originariamente en 1982, surge de un curso impartido por Wolfgang Naucke en la Universidad a distancia de Hagen, actualizada por él hasta su cuarta edición en 2000 y continuado por Regina Harzen en su quinta edición alemana en 2005.

poder—, núcleo que Kant pretende fundar epistemológicamente,⁸⁸⁹ la positivización se volvería exigible en “la mayor parte del orden jurídico [...] [que para Kant es] únicamente opinión transitoria y solidificada”.⁸⁹⁰

Ahora bien, sea que se trate del “derecho puro” —científica y epistemológicamente fundado—, es decir, del derecho depurado de toda voluntad interesada, sea que se trate del derecho positivo emanado del poder legislativo, Ricoeur concluye que la formalización kantiana de la idea de justicia representaría “el paso del formalismo imperfecto, característico de la concepción teleológica, a un formalismo completo, donde no debería haber sitio ni para la idea de bien común ni para los bienes sustanciales que dan contenido a la justicia en los repartos desiguales”.⁸⁹¹

Si bien se sabe, como confirma Arendt, que “[a] diferencia de otros filósofos [...] Kant jamás escribió una filosofía política”,⁸⁹² su legado en materia de filosofía política puede rastrearse fundamental, aunque no únicamente, en *Sobre la paz perpetua* como también en sus *Principios metafísicos del derecho*. Dicho sucintamente, en el primero, más cerca de Hobbes que de Rousseau en cuanto a la caracterización del *status naturalis*, Kant considera al “estado de naturaleza” del que parten los pensadores contractualistas, como “un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza”.⁸⁹³ Frente a este estado de guerra, la “sociedad civil” concebida como un estado de paz debe ser instaurada mediante un “contrato originario” que opera, a diferencia aquí sí de Hobbes, como un *imperativo categórico*, como un *deber*. Mientras en Hobbes, como explica Norberto Bobbio, la razón, unida a la pasión, conduce “al hombre a una coexistencia pacífica [...] hacia el verdadero de fin de conservar la vida [...] [a través de] reglas de prudencia y no de imperativos categóricos”,⁸⁹⁴ en los *Principios metafísicos del derecho* Kant formula el imperativo categórico que obliga a los individuos a asociarse en el Estado en los siguientes términos: “la razón moralmente práctica pronuncia

⁸⁸⁹ Ver *ibíd.*, p. 107.

⁸⁹⁰ *Ibíd.*, p. 113.

⁸⁹¹ Ricoeur, Paul, “Le juste entre...”, p. 183.

⁸⁹² Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política en Kant* (trad. Carmen Corral), Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 21.

⁸⁹³ Kant, Immanuel, *Sobre la paz...*, p. 14.

⁸⁹⁴ Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes* (trad. Manuel Escrivá de Romani), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 49.

este veto irresistible: *No debe haber ninguna guerra*".⁸⁹⁵ En suma, a diferencia de Hobbes y en palabras de Kant: "el paso del estado de naturaleza al estado social está fundado en el deber".⁸⁹⁶ Esto justificaría la afirmación de Ricoeur sobre que "el contrato ocupa en el plano de las instituciones el lugar que la autonomía ocupa en el plano fundamental de la moralidad".⁸⁹⁷ El carácter categórico del imperativo que obliga a los hombres a fundar un Estado en el ámbito jurídico-político entraría, pues, en una ecuación con el imperativo categórico de la autonomía que sabemos rige el dominio de la moralidad kantiana. La crítica de Ricoeur consiste aquí en que "mientras que la autonomía del individuo puede ser llamada un 'hecho de razón,' comprobado por la conciencia, el contrato sólo puede ser una ficción — una ficción fundadora ciertamente, pero una ficción al fin y al cabo— [...]".⁸⁹⁸ Sería para intentar dar una solución al "vínculo [...] presupuesto, pero no justificado [por Kant], entre la autonomía o autolegislación y el contrato social"⁸⁹⁹ que Rawls se habría propuesto erigir al derecho en organizador del campo social a partir de la "situación original".

Por un lado, si bien en "Le juste entre le légal et le bon" Ricoeur se limita tan sólo a invocar esta ausencia de justificación por parte de Kant respecto al vínculo entre la autonomía moral y el contrato social, en "Una théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?" intenta desarrollarla remitiendo a los §§ XLVI y XLVII de los *Principios metafísicos del derecho*.⁹⁰⁰ Allí Kant sostiene que:

El acto por el cual el pueblo se constituye en una ciudad [...] es el *contrato primitivo*, según el cual todos (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el *pueblo*, para volverla a recobrar al instante de nuevo como

⁸⁹⁵ Kant, Immanuel, *Principios metafísicos...*, p. 229.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁸⁹⁷ Ricoeur, Paul, "Le juste entre...", p. 184.

⁸⁹⁸ *Ibid.* Esta misma objeción ya había sido anticipado en *Soi-même comme un autre* cuando advertía en términos muy semejantes que "mientras la autonomía es un hecho de razón, es decir, el hecho de que la moralidad existe, el contrato no puede ser más que una ficción, una ficción, sin duda, fundadora [...] pero una ficción, porque la república no es un hecho, como lo es la conciencia que nace del saber confuso pero firme que sólo una voluntad buena es lo bueno sin restricción —y que siempre ha comprendido y admitido la Regla de Oro que igual al agente y al paciente de la acción". Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 266.

⁸⁹⁹ Ricoeur, Paul, "Le juste entre...", p. 184. El vínculo presupuesto pero no justificado argumentativamente por Kant sería el del pasaje desde el formalismo abstracto enunciado en el imperativo categórico sobre la dignidad humana hasta llegar a un cuerpo articulado de leyes en el Estado político, razón por la cual el filósofo de Königsberg habría caído en ese "positivismo jurídico muy radical", que vimos atribuirle a Ricoeur, para dar contenido a la vacuidad de su planteo deontológico.

⁹⁰⁰ Ver Ricoeur, Paul, "Una théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?", p. 73.

miembros de una república [...] Y no puede decirse que la ciudad, que el hombre en sociedad, haya sacrificado a un fin *una parte* de su libertad natural, exterior; sino que ha dejado enteramente su libertad salvaje y sin freno, para encontrar toda su libertad en la dependencia legal, es decir, en el estado jurídico; porque esta dependencia es el hecho de su voluntad legislativa propia.⁹⁰¹

A diferencia de Rousseau, lo que le faltaría a Kant sería la figura directriz del “gran legislador [...], el mecánico que inventa la máquina”.⁹⁰² Es decir, no habría en Kant una conciencia extracontractual, y en ese sentido “externa” al Estado, como la encarnada por el “legislador” rousseauiano gracias a cuya “autoridad divina”⁹⁰³ se funda un orden político justo gracias a obligar a quienes saben a abandonar sus particularismos egoístas para hacer coincidir su entendimiento y su voluntad, y a quienes no saben a enseñarles lo que quieren. Enseña Rousseau:

La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no es siempre esclarecido [...] Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos por igual necesitan guías. Es necesario obligar a uno, a conformar sus voluntades a su razón; es necesario enseñar al otro a conocer lo que quiere [...] He aquí donde nace la necesidad de un legislador.⁹⁰⁴

Para decirlo en otros términos, habría en Kant un tránsito *in*-mediato de aquella libertad natural del estado de naturaleza a la libertad política del Estado civil que por no estar mediatizado por la figura rousseauiana del “legislador” no encontraría en virtud de ese mismo “cortocircuito” una justificación del pasaje de la libertad salvaje a la libertad jurídica propia del individuo inserto en las instituciones políticas que el Estado está llamado a encabezar.

Por otro lado, en cuanto al planteo de Rawls, si bien Ricoeur reconoce que los dos (o tres) principios de la justicia —reproducidos más arriba— tienen mayor precisión y fe-

⁹⁰¹ Ver Kant, Immanuel, *Principios metafísicos...*, pp. 470-471.

⁹⁰² Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, p. 72.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 71.

cundidad que el planteo kantiano, tanto en “Le juste entre le légal et le bon” como en artículos conexos el blanco de su crítica va a girar en torno a los refuerzos o a los auxilios [re-lais] que esos principios “deben encontrar en una discusión ya no *irreal*, elaborada bajo el velo de la ignorancia, sino en una discusión *real* llevada a lo que Hannah Arendt llama ‘espacio público de aparición’”.⁹⁰⁵

En el escenario abierto por esta discusión *real*, tres puntos de la teoría rawlsiana son vistos como especialmente controvertidos. Primero, el carácter problemático de la regla de reparto enunciada en el segundo principio, carácter que emergería porque el deontologismo de Rawls lo habría conducido a neutralizar la significación y la evaluación siempre conflictivas de los “bienes” a repartir a favor de la norma formal de distribución. En efecto, como se vio en el punto 2 del apartado precedente, situados tras el “velo de la ignorancia”, los contratantes ignoran en la posición original toda concepción singular del “bien”, lo que incluye el desconocimiento del bien común, del bien de todos. De aquí Ricoeur concluye que la exclusión *ex hypothesi* de toda convicción previa concerniente al “bien” en pro de asegurar aquella primacía de lo justo sobre lo bueno, haría que el vínculo entre la perspectiva *deontológica* y el procedimiento *contractual* no sea de ninguna manera contingente. El carácter necesario del vínculo reposaría, como aclara en “Una théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?”, que totalmente libre de todo compromiso concerniente a cualquier concepción particular del “bien” en el que pretenda fundarse moralmente la justicia, “el procedimiento contractualista debería engendrar [librado a sí mismo] el principio o los principios de la justicia”.⁹⁰⁶ Por lo que si el intento de Rawls tuviera éxito, lo justo se liberaría de toda tutela del “bien” tanto respecto a las instituciones como a los individuos. En este punto, la objeción principal de Ricoeur consiste en señalar que si para evitar caer en el utilitarismo contra el que argumenta Rawls a lo largo de su obra, su *principio de la diferencia* —tácitamente inspirado en el mandato ético de la Regla de Oro— debería ser tocado la poética del amor que ordena amar a los enemigos, entonces “un sentido moral de la justicia [...] ya está siempre presupuesto en la justificación puramente procedimental del prin-

⁹⁰⁵ Ricoeur, Paul, “Le juste entre...”, p. 185.

⁹⁰⁶ Ricoeur, Paul, “Una théorie purement procédurale...”, p. 72.

cipio de justicia”.⁹⁰⁷ De aquí que esta concepción puramente procedimental no lograría “sustituir una fundamentación ética de nuestro sentido socio-político de la justicia”.⁹⁰⁸

Segundo, el primer principio sobre la *igualdad aritmética* en lo tocante a las *libertades básicas* también resulta problemático en un Estado democrático de Derecho encargado de trazar la extensión de “igual ciudadanía” a través de un proceso de selección tanto de las pertenencias como de las exclusiones, de las condiciones de su adquisición y de su pérdida. Selección y adquisición que en el Capítulo previo vimos que a Ricoeur le resultaba sumamente controvertida tanto debido a la renuencia por parte de los Estados miembros de la Unión Europea como de sus respectivos ciudadanos a cumplir con el principio de la hospitalidad universal kantiana respecto a los derechos de los extranjeros visitantes o residentes, inmigrantes y refugiados o exiliados políticos.

Por último, frente a la igualdad aritmética de libertades consagrada por el primer principio, se vio que el segundo principio rawlsiano, convenientemente desdoblado en el *principio de la diferencia* y el *principio de la justa igualdad de oportunidades*, receptaba la *igualdad proporcional* aristotélica. Tras retomar con las variantes del caso la crítica que Michael Walzer le dirigiera a Rawls, la objeción de Ricoeur recae aquí sobre la insuficiencia resultante de pretender aplicar la igualdad proporcional a situaciones de desigualdad social y económica inmerecida sin tener en cuenta ni la heterogeneidad *real* de los bienes mercantiles y no mercantiles, que paradójicamente serían el objeto de la distribución, ni el contexto histórico y culturalmente determinado en el que esos bienes son *realmente* evaluados y estimados. En esa misma dirección apuntan las observaciones críticas que le hiciera Walzer a Rawls a doce años de publicación de *A Theory Of Justice* en su obra *Spheres Of Justice: A Defense Of Pluralism And Equality*:

[n]o es sólo cosa de aplicar un principio singular determinado o un conjunto de principios en momentos históricos distintos [...] Yo pretendo añadir algo más que esto: que los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas di-

⁹⁰⁷ Ibid., p. 73.

⁹⁰⁸ Ibid., p. 77.

ferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural.⁹⁰⁹

Para decirlo con Ricoeur, lejos de la posición original *irreal*, “en una situación histórica real [...] [e]l problema de la justicia se convierte [...] en el de la prioridad que se da [...] a los bienes que se invaden mutuamente y reivindican cada uno su prioridad”.⁹¹⁰ Lo que es decir que separado de la historia cultural, el segundo principio rawlsiano de la justicia, en particular *el principio de la diferencia*, “derivaría en un argumento pseudo-económico”.⁹¹¹ Ahora bien, esa prioridad *real* no sería sino el resultado de lo que la justicia institucional esperaría de la buena deliberación [*eubolia*], la decisión y la acción características del ejercicio de la *phronesis* pública por parte de la sociedad civil a la que se hizo referencia más arriba.⁹¹² Aquella misma *eubolia* a la que también en el Capítulo 3 vimos apelar a Ricoeur a la hora de caracterizar la idea del *debate político* en torno a la heterogeneidad de los valores y bienes a repartir en el marco de las democracias occidentales, y que en “Una théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?” enseña que “resultan de una larga *Bildung* proveniente de la tradición judía y cristiana, tanto como griega y romana”.⁹¹³

3) La dialéctica asimétrica entre lo “bueno” y lo “legal” en torno a la idea de justicia

Vistas estas concepciones aparentemente rivales de la justicia que la inclinan o bien hacia el costado de lo “bueno”, o bien el de lo “legal”, la tesis de “Le juste entre le légal et le bon” podría decirse que se centra en la preposición “entre”. Donde “entre” apuntaría tanto a la “situación intermedia” en que se encuentra la justicia frente a lo “bueno” y lo “legal”, como a que en el seno de la justicia, lo “legal” queda claramente enclavado dentro de lo “bueno”.

⁹⁰⁹ Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia...*, p. 19.

⁹¹⁰ Ricoeur, Paul, “Le juste entre...”, p. 190.

⁹¹¹ Ricoeur, Paul, “Una théorie purement procédurale...”, p. 96.

⁹¹² Ver la nota al pie 28 de este mismo Capítulo donde Ricoeur manifiesta su optimismo en cuanto a alcanzar un “consenso por esbozos” para mediar el conflicto de la heterogeneidad de bienes a repartir y llegar así a la formación de una decisión en el espacio abierto de la deliberación pública.

⁹¹³ Ricoeur, Paul, “Una théorie purement procédurale...”, p. 96.

Por una parte, este estatuto “intermedio” de la justicia queda justificado porque si bien Ricoeur sostiene que la concepción puramente procedimental de la justicia defendida por la perspectiva deontológica nos llevaría a un reduccionismo que excluiría —según se vio más arriba— toda referencia al “bien”, en ningún caso su intención es “renegar de los procedimientos formalizantes”.⁹¹⁴ Por otra parte, la interioridad de lo “legal” respecto de lo “bueno” en esta dialéctica *asimétrica* de la idea de justicia obedecería a que “semejante reducción al procedimiento [...] deja un residuo que exige una cierta vuelta a un punto de vista teleológico”.⁹¹⁵ Teleologismo que toma cuerpo en la *phrónesis* pública encargada de concretizar el carácter abstracto de la visión ortodoxamente deontológica ligándolo al debate público en el núcleo de una comunidad histórica *real*.

Para comprender mejor el carácter “asimétrico” de esta dialéctica resulta conveniente reformular bajo la égida de la idea de justicia esta misma mediación que en *Soi-même comme un autre* vimos que se inscribía en el dominio de la vida la ética (intencionalidad teleológica) y de la vida moral (herencia deontológica).⁹¹⁶ Reconducida, entonces, la dialéctica entre las perspectivas teleológica y deontológica en materia ético-moral a la esfera eminente que detentaría la justicia en el campo práctico,⁹¹⁷ la tesis sería triple.

Primero, la primacía de lo “bueno” sobre lo “legal”. Este primer plano estaría dado, por un lado, por la discusión cotidiana de la que se dio cuenta en el Capítulo 3 al abordar el debate real en el espacio público en ocasión de caracterizar la fragilidad del lenguaje político. Como aclara Ricoeur en *Soi-même comme un autre*, es en este nivel donde tendría lugar la deliberación sobre los bienes y valores de los que trata Rawls a fin de establecer un orden de prioridad siempre provisional y revisable, siempre abierto y negociable. Por otro lado, también en este nivel tiene lugar la deliberación sobre los fines del “buen” gobierno para alcanzar “vida buena”. En este sentido, la discusión real en el espacio público giraría en torno al equilibrio siempre imperfecto entre las ideas de “justicia”, “libertad” e “igualdad”. Imperfección que, conforme también se vio en el Capítulo 3, obedecía a que la pluri-vidad de estos términos certificaba el costado trágico de toda acción, es decir, la imposibilidad histórica de efectuar de uno de los valores sin menoscabar la integridad de los

⁹¹⁴ Ricoeur, Paul, “Le juste entre...”, p. 183.

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ Ver Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, pp. 200 y 201.

⁹¹⁷ La tesis de que la justicia es la categoría más elevada del campo práctico se encuentra en Ricoeur, Paul, “Justice et vérité”, en *Le juste II*.

otros. Esta plurivocidad de las ideas de “justicia”, “libertad” e “igualdad” es lo que conduce al segundo plano, al de la elección, no *irreal* como en el planteo de Rawls, sino “histórica”, sobre el sentido o la idea de “justicia” en tanto virtud aplicada a las instituciones.

Segundo, la necesidad de lo “bueno” de pasar por el tamiz puramente procedimental de lo “legal”. Tal como vimos más arriba en ocasión de tratar el segundo rasgo del discurso de la justicia —enclavado entre las *apariciones* o las *circunstancias* de la justicia y la *idea* de justicia—, recaería sobre un número cada vez más creciente de ciudadanos decidir los *principios de la justicia* enderezados a regir el empleo del predicado “justo” aplicado a las instituciones. En el dominio del espacio público serían efectivamente las “comunidades históricas [...] a la que las instancia política confiere la capacidad de decisión”⁹¹⁸ las que terminarían eligiendo los principios de justicia que regularían aquel carácter irreductible de la “libertad” y de la “igualdad”, del que también se habló en el Capítulo 3. Decisión, por una parte, que por importar la elección de algunos valores a costa de otros vimos conllevaba la exclusión de ciertos valores dentro de una tradición liberal signada por la tolerancia y el pluralismo. Y por otra parte, también se vio que era propio de tal decisión la simplificación y la esquematización que implicaba toda elección de principios *universales* de la justicia cuya indeterminación intrínseca conduciría inexorablemente —advierte Ricoeur— a situaciones aporéticas en una comunidad histórica real en la que se entrecruzan “varias herencias culturales: además del proyecto de la *Aufklärung* [...], las formas reinterpretadas de las tradiciones judías, griegas y cristianas que han pasado con éxito la prueba crítica de la *Aufklärung*”.⁹¹⁹

Tercero, la legitimidad del recurso a la teleología de lo “bueno” cuando la universalidad y la prohibición características de lo “legal”, encarnado en los principios universales de la justicia, unidas al rigor e intransigencia del *corpus* jurídico resultante efectivamente termine conduciendo a atascos prácticos. Es aquí donde en *Soi-même comme autre* Ricoeur apela al “buen consejo”,⁹²⁰ y en “La conscience et la loi. Enjeux philosophiques” (1994) a lo que da en llamar “el acto de ‘juzgar sabiamente’”.⁹²¹ Explica al respecto:

⁹¹⁸ Ricoeur, Paul, “Introduction”, en *Le juste II*, pp. 7-51, p. 33.

⁹¹⁹ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 304.

⁹²⁰ *Ibid.*

⁹²¹ Ricoeur, Paul, “La conscience et la loi. Enjeux philosophiques”, en *Le juste*, pp. 209-221, p. 219.

[a]plicar una norma a un caso particular es una operación extraordinariamente compleja, que implica un estilo de interpretación irreductible a la mecánica del silogismo práctico [...] La aplicación es [...] un cruce de una doble cadena de interpretación, por un lado de los hechos, por otro el de la regla; el juicio en situación sobreviene en el punto de intersección de estas dos líneas de interpretación. Se puede decir que argumentación e interpretación son inseparables, la argumentación constituye la trama lógica y la interpretación la trama inventiva del proceso que conduce a la toma de decisión.⁹²²

Para concluir, y siguiendo los lineamientos de *Soi-même comme un autre*, mientras la primacía de lo “bueno” sobre lo “legal” recibiría el nombre de *phrónesis* “ingenua”, la mediación de lo “bueno” por la universalidad de lo “legal” haría de esa *phrónesis* una *phrónesis* “crítica”.⁹²³ “Crítica”, piensa Ricoeur, porque si lo “bueno” no fuera atravesado por lo “legal” no podríamos salir de aquella región árida del *mal* en la esfera de la acción de la que se dio cuenta en el Capítulo 4. Dicho sumariamente, sin el traspaso de lo “bueno” por el carácter *coactivo* del *corpus* jurídico cuya obediencia *externa* se debe al temor a que nos sean imputadas las malas consecuencias de una acción por medio de una acusación, no contaríamos con los resortes necesarios para enfrentar aquel mal “que pide que no sea lo

⁹²² *Ibid.*, pp. 217-218. En cuanto a la dialéctica entre interpretación y argumentación, ver “Interprétation et/ou argumentation”, (1996) en *Le juste*, pp. 163-184. En ese texto reescrito a partir de su intervención en ocasión del coloquio “Qu’est-ce que la justice?”, pronunciado en la Universidad de Dresde en diciembre de 1993, Ricoeur se enfrenta a la concepción antinómica entre interpretación y argumentación, y defiende la tesis de que al igual que la teoría del texto requiere una estructura dialéctica del par comprender/explicar, una hermenéutica jurídica impone un tratamiento dialéctico de las relaciones entre el binomio interpretar/argumentar. Por un lado, para ilustrar una posición en que el par interpretar/argumentar se disociaría en beneficio del primer término, presenta la concepción ‘flexible’ y ‘no codificable’ de la interpretación de Ronald Dworkin, concepción que erigida sobre los ‘casos difíciles’ estaría orientada contra el formalismo de una teoría positivista de la argumentación jurídica. Por otro lado, evoca las propuestas de raigambre habermasiana de Robert Alexy y Manuel Atienza que encaminadas a inscribir la argumentación jurídica en el ámbito de la argumentación práctica general, ilustrarían aquella posición para la cual la dupla interpretar/argumentar se escindiría a favor del segundo término. Sin dejar de subrayar los méritos de dichas teorías, extrae de ellas argumentos a favor de la dialéctica entre interpretar/argumentar para terminar afirmando que “el punto donde la interpretación y la argumentación coinciden es aquel donde se cruzan la vía regresiva y ascendente de Dworkin y la vía progresiva y descendente de Alexy y Atienza”. Ricoeur, Paul, ob. cit., p. 183. Ver Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio* (trad. Marta Guastavino), Barcelona, Ariel, 2009; Alexy, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica* (trads. Manuel Atienza e Isabel Espejo), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989; Atienza, Manuel, *El derecho como argumentación*, Barcelona, Ariel Derecho, 2006.

⁹²³ Ver Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 337.

que *no debe ser*”,⁹²⁴ a saber, fundamentalmente “el hecho de la violencia”,⁹²⁵ pero también la intolerancia y el fanatismo.⁹²⁶ Ahora bien, como consecuencia del carácter “asimétrico” de esta dialéctica, la herencia kantiana *a la vez* que la hemos visto operar como complemento necesario de la tradición aristotélica, quedaría subordinada a esta última en aras de alcanzar la efectuación de la justicia en contextos históricos y culturales singulares. Y ello porque sólo cuando la incompletitud estructural de lo “legal”, rasgo inherente a su *universalidad*, pueda ser corregido y rectificado en los *particularismos* históricos y culturales concretos en virtud del “juicio en situación” o de la “sabiduría del juicio”, recién entonces la justicia podría verdaderamente afrontar —como sostiene Ricoeur en “Justice et vérité” (1995)— lo trágico de la acción —también definido como el “lugar mismo en que lo universal y lo histórico se solapan y se entrecruzan—”⁹²⁷ hasta volverse acreedora del título de *equidad*.⁹²⁸

5. Conclusión

A lo largo de este capítulo se trató de mostrar que aquel desafío de la *dominación*, que definía el ámbito de la filosofía política en los capítulos precedentes, comienza a ser desplazado por un nuevo reto: el escándalo de la *desigualdad*. De ahí, por una parte, que más que hablar de una filosofía política propiamente dicha, Ricoeur prefiera hablar en estos años de los conflictos específicos derivados de la *práctica política* respecto a la repartición de bienes sociales. Por otra parte, que sin precipitarse en una “juridización de la política”,⁹²⁹ la filosofía política se aproxima a una filosofía del derecho para la que la justicia es

⁹²⁴ *Ibid.* [El resaltado es mío: S. G.]

⁹²⁵ Ricoeur, Paul, “Avant-propos”, *Le juste*, pp. 7-27, p. 19.

⁹²⁶ Como testimonia Dosse, “Paul Ricoeur es llevado por un movimiento que le delinea los contornos de una tarea ética, política, siempre inacabada: la de trabajar para disminuir la parte del mal en este mundo”. Dosse, François, *ob. cit.*..., p. 34.

⁹²⁷ Ricoeur, Paul, “Introduction”, *Le juste II*, p. 51.

⁹²⁸ Ver Ricoeur, Paul, “Justice et vérité”. Insiste Ricoeur aquí: “[...] partiendo de una aproximación teleológica guiada por la idea de vivir bien, [hay que] pasa[r] por una aproximación deontológica, donde dominan la norma, la obligación, la prohibición, el formalismo, el procedimiento, y acaba[r] [...] en el plano de la sabiduría práctica, que es el de la *phronesis*, el de la prudencia como arte de la decisión equitativa en situaciones de incertidumbre y de conflicto, es decir, en lo trágico de la acción”. Ricoeur, Paul, *ob. cit.*, p. 71.

⁹²⁹ Por “juridización de la política” se entiende fundamentalmente aquí lo que, retomando el término de Otto Kirchheimer, sostiene Jürgen Habermas sobre que la discusión en el espacio público y la deliberación legisla-

vista como una virtud de carácter político en la medida en que ésta rige las instituciones públicas.

En este nuevo escenario, vimos a Ricoeur proponer, en primer término, una relación dialéctica o mediación frágil entre la *lógica de la sobreabundancia* propia del discurso del “amor” —la alabanza, el mandato, la metáfora— y la prosa de la “justicia” inherente a la *lógica de la equivalencia* —la práctica social, los principios y la idea de justicia. Sería la yuxtaposición entre ambas lógicas la permitiría a la poética del amor entrar en la esfera práctica bajo la égida de la prosa de la justicia formalizada por Rawls e impediría tanto precipitarse tanto en lo no-moral o incluso inmoral en pro de lo supra-moral como elevar a la equivalencia en regla universal y correr así el peligro de recaer en alguna versión sublimada del utilitarismo.

En segundo término, frente al “formalismo perfecto” de la justicia cuyo máximo exponente contemporáneo sería Rawls, vimos proponer a Ricoeur una concepción dialéctica de la idea de justicia en el marco de un “formalismo imperfecto”. En ese “formalismo imperfecto” lo “justo” miraría hacia dos frentes: a la teleología de lo “bueno” que une la virtud de la justicia en los Antiguos y medievales por una parte, y a lo deontología de lo “legal” que vincula la justicia únicamente a procedimientos formalizantes bajo el impulso del “iuspositivismo”, del “contractualismo” y del “universalismo” kantianos revisitados por Rawls en *A Theory Of Justice*.

A la luz de los lineamientos de *Soi-même comme un autre* se concluyó que el “formalismo imperfecto” que Ricoeur atribuye a la idea de justicia apuntaba a establecer entre la herencia kantiana de lo “legal” y la tradición aristotélica de lo “bueno” una relación a la vez de complementariedad entre ambas y de subordinación de la primera a la segunda. Complementariedad y subordinación en virtud de la cual vimos que la justicia podía elevarse al título de equidad bajo la égida de la “sabiduría del juicio” aplicada en contextos históricos y culturales particulares.

tiva no responden a procesos de mercado, sino a estructuras de una comunicación pública orientada al entendimiento. Respecto a esta “juridización” el diagnóstico de Habermas es que “[e]l punto crucial del modelo liberal no es la autodeterminación democrática de ciudadanos que deliberan, sino la normativización, en términos de Estado de derecho, de una sociedad volcada en la economía que mediante la satisfacción de las expectativas de felicidad privadas de ciudadanos activos habría de garantizar un bienestar general entendido de manera apolítica”, en Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (trad. Juan Carlos Velasco Arroyo), Barcelona, Paidós, 1999, p. 241.

Tercero, este “juicio en situación”, o *phronesis* “crítica”, está también llamado a reconciliar a los antagonistas de una disputa que desbordó el terreno de la ética hacia la filosofía del derecho y la filosofía política a fines del s. XX: el debate entre las *aspiraciones universalistas* y las *restricciones contextualistas*. En el próximo Capítulo veremos que mientras las primeras, por vincular lo “justo” a lo “legal”, se nutren del formalismo kantiano —como es el caso de Rawls pero también de Habermas y Karl-Otto Apel—, las segundas abrevan en diversas fuentes —Aristóteles, Santo Tomás, Hegel— para reivindicar la pluralidad de las concepciones del “bien” emergentes de los particularismos históricos y comunitarios al momento de efectuación de ese procedimentalismo pretendidamente neutral frente a las distintas convicciones en torno a la “vida buena”. Se verá asimismo que este mismo debate desemboca a plantearse en el plano jurídico —como se lo ha planteado Axel Honneth en *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*⁹³⁰ con quien dialoga Ricoeur hacia el final de *Parcours de la reconnaissance*— un doble reconocimiento: el reconocimiento del *otro* en su *singularidad* y el reconocimiento de la validez *universal* de *norma*. Bajo el término de “reconocimiento” se conjugarían así la universalidad de la ley y la distinción de las personas sobre el trasfondo de su igualdad, doble carácter —igualdad y distinción— al que alude Arendt al tratar la condición humana básica de la “pluralidad”.⁹³¹

A modo de breve balance de este Capítulo, más allá de las objeciones que vimos a Ricoeur dirigirla a *A Theory of Justice* de Rawls, lo cierto es que en términos generales reivindica, por un lado, aquello que se intentó mostrar desde un comienzo: que ya no es tanto el problema de la *dominación* —aquel en el que se centró la filosofía política de Hegel a Max Weber y Carl Schmitt— lo que pone en marcha su pensamiento, sino que procede del “escándalo de la desigualdad”.⁹³² Por otro lado, que sólo gracias a renunciar tanto al principio sacrificial del utilitarismo como al igualitarismo marxiano —tal como hace Rawls al postular sus dos (o tres) principios de justicia—, sería pensable hacer “del Estado

⁹³⁰ Como se anticipó, se utilizará la traducción al español de Manuel Ballester, Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.

⁹³¹ Pluralidad que, como afirma Arendt en *La condición humana*, resulta antinómica en tanto apunta a todos somos lo mismo, es decir, humanos, y a la vez a que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. Ver Arendt, Hannah, *La condición humana*, pp. 200cc.

⁹³² Ricoeur, Paul, “Après Théorie de la justice de John Rawls”, en *Le juste*, pp. 99-120, p. 106.

un Estado de Derecho y del régimen político un régimen constitucional”.⁹³³ Estado de Derecho y régimen constitucional que una vez garantizadas prioritariamente las libertades políticas por el orden lexicográfico rawlsiano, una de sus notas distintivas sería la búsqueda de “un punto de equilibrio tal que ciertas desigualdades deben ser preferidas a desigualdades más grandes, pero también a un reparto igualitario”.⁹³⁴ De esta manera es que Rawls intentaría evitar tanto las desigualdades que aventajarían arbitrariamente a los más favorecidos, cuanto a aquel “igualitarismo” que vimos abrazar tempranamente Ricoeur en razón de que sería rechazado porque todos terminarían siendo perdedores.⁹³⁵

⁹³³ Ibid., p. 119.

⁹³⁴ Ibid., p. 107.

⁹³⁵ Ver Ricoeur, Paul, “Una théorie purement procédurale...”, p. 86.

Capítulo 7

Universalismo *versus* contextualismo: los “universales en contexto”.

El fenómeno del reconocimiento

1. Contexto filosófico de fines de s. XX y comienzos de s. XXI (Continuación)

A la contextualización que se hizo en el Capítulo precedente, cabe añadir que poco más de una década después de la publicación de *A Theory of Justice* de Rawls el escenario de la filosofía política, moral y jurídica fundamental aunque no únicamente anglosajón estuvo dominado por el debate entre *universalistas* o *liberales* y *comunitaristas*, *contextualistas* o *historicistas*, que para algunos sigue manteniendo el estatuto de una disputa inconclusa.⁹³⁶ Con las variantes del caso, entre los primeros, los autores canónicos son el propio Rawls, Habermas y Karl-Otto Apel. Entre los segundos, y también con importantes diferencias, los pensadores más destacados son Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. Como se advirtió en la Introducción, se insistió explícitamente en el Capítulo 2 —al tratar el intento de “reconciliación” entre las teorías ilegítimas y legítimas respecto a la violencia— y se anticipó en el Capítulo previo, tanto en *Soi-même comme un autre* como en escritos posteriores Ricoeur se propone “reconciliar” a los antagonistas de esta polémica con su noción de “universales en contexto o de universales potenciales o incoativos”,⁹³⁷ que se abordarán en este Capítulo.

También a modo de cierre de esta querrela es que en *Soi-même comme un autre* se limita tan sólo a avanzar “el término de *reconocimiento*, tan grato a Hegel en el período de

⁹³⁶ Ver Benedicto Rodríguez, Rubén, “Liberalismo y comunitarismo. Un debate inacabado”, en *STVDIVM. Revista de Humanidades*, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Zaragoza, N° 16, 2010, pp. 201-229.

⁹³⁷ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 336.

Jena y en todo el curso posterior de su obra”.⁹³⁸ Término cuyo sentido hegeliano, como ya se anticipó en el Capítulo 2, retomará más pormenorizadamente en el tercer y sin duda principal estudio de su última obra publicada en vida a la que ya se hizo referencia, *Parcours de la reconnaissance*, titulado “El reconocimiento mutuo”, donde entabla un diálogo abierto con la actualización que de la *Anerkennung* hegeliana hace Axel Honneth en *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (1992). Con dicho estudio se concluirá el presente Capítulo.

2. El debate universalismo versus comunitarismo. La “conciliación” de Ricoeur

Dado el supuesto antagonismo entre “universalistas” y “comunitaristas”, sería importante comenzar por caracterizar ambas posiciones. No obstante, no es una tarea tan simple porque los términos “universalismo” y “comunitarismo” tienen distintos sentidos aún entre los autores más representativos. Cuanto menos de modo preliminar —sin pretender en ningún caso agotar una cuestión que ha dado lugar a la proliferación de no pocas obras, artículos doctrinales y estudios académicos de todo tipo—⁹³⁹ y teniendo especialmente en cuenta la lectura propuesta por Ricoeur, podrían destacarse tres rasgos que aunarían a los primeros y a los segundos gracias a lo que en el § 67 de sus *Philosophische Untersuchungen* Wittgenstein popularizó como “parecidos de familia” (*Familienähnlichkeit*) en ocasión de hablar de ciertas similitudes y analogías entre los distintos “juegos del lenguaje”.⁹⁴⁰

Aclarada esta limitación, podría decirse, por una parte, que el núcleo duro del “universalismo” estaría dado por a) su revisión del deontologismo formal kantiano; b) un individualismo fundado en la autonomía de la voluntad; y c) una mayor o menor abstracción de los

⁹³⁸ *Ibid.*, pp. 343-344.

⁹³⁹ Para una versión más comprensiva de la que se presentará aquí, ver el artículo de mi autoría titulado “Aspectos de la razón práctica en Paul Ricoeur. A propósito del debate liberal-comunitario”, en *Analogía filosófica: revista de investigación y difusión*, México, Centro de Estudios de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, Vol. 22, N° 1, ene-jun. 2008, pp. 67-86.

⁹⁴⁰ Es sabido que ante la cuestión de qué tienen en común los distintos juegos lingüísticos, Wittgenstein esgrime como una solución posible el término “parecidos de familia”. Dice al respecto: “No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión ‘parecidos de familia’; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. — Y diré: los ‘juegos’ componen una familia”. Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas* (trads. A. García Suárez y U. Moulines), Barcelona, Crítica, 1988, § 67, pp. 87 y 89.

valores positivos de los contextos históricos y comunitarios de aplicación del procedimentalismo de raigambre kantiana. Por otra parte, haciendo un contrapunto con los “universalistas”, la *Familienähnlichkeit* que comparten en mayor o menor medida los pensadores “comunitaristas” sería a) una revisión de algún tipo de teleología sustantiva; b) un cierto supraindividualismo ontológico y/o epistemológico; y c) el reconocimiento efectivo de los valores históricos y comunitarios de efectuación de ese teleologismo sustantivista.

1) Una visión sumaria del “universalismo”: Rawls, Habermas y Apel

De modo semejante a como en el Capítulo previo se vio a Rawls reproponer en *A Theory of Justice* el deontologismo —al plantear la primacía de lo justo sobre lo bueno—, el individualismo —al hablar del *mutuo desinteresamiento* de los contratantes en la *posición original*— y el ahistoricismo —al advertir la ausencia del contexto histórico y cultural en el que se evaluarían los bienes objeto de la distribución—, todos argumentos de procedencia kantiana, con las restricciones ya mencionadas se hará en este Capítulo una presentación sumaria del neokantismo de Habermas y Apel.

En la tercera sección de *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* (1983),⁹⁴¹ Habermas trata de reconstruir el principio de la universalidad de Kant como regla de argumentación, y tras apelar a la pragmática formal para dotarlo de pretensiones de validez asertiva y normativa en la acción comunicativa, intenta sentar las bases de su ética discursiva y justificar sus fundamentos teórico-comunicativos.⁹⁴²

Ahora bien, Habermas se aleja, por un lado, del neocontractualismo y de la hipotética *situación original* de Rawls al proponer una discusión *real* a fin de llegar a una decisión *colectiva*. Sostiene al respecto:

[e]n este proceso, *cada uno de ellos* [los sujetos afectados] *expondrá a los otros* las razones por las que puede querer que se haga obligatoria en sociedad una forma de acción. Toda persona afectada debe poder convencerse de que, en las

⁹⁴¹ Se seguirá la traducción castellana de la traducción de Ramón García Cotarelo: Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, España, Península, 1985.

⁹⁴² *Ibid.* Para una visión más acabada de lo que aquí se presenta de manera sumarisima, ver tercera sección titulada “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, pp. 57-134.

circunstancias dadas, la norma propuesta es “igualmente buena para todos”. Precisamente, este tipo de proceso es el que llamamos discurso práctico. Una norma que entra en vigor de esta forma puede llamarse “justificada” ya que, mediante la decisión, que se ha alcanzado de modo argumentativo, se ha comprobado que merece el predicado de “igualmente buena para todos”.⁹⁴³

Por otro lado, en búsqueda de una justificación de su ética discursiva, para la que “[d]eber hacer algo implica *tener razones* para hacer algo”,⁹⁴⁴ niega el carácter de “fundamentación última” [*letzte Begründung*] a la fundamentación pragmático-trascendental que veremos proponer a Apel. En su lugar, plantea una suerte de analogía ético-discursiva del imperativo categórico kantiano elaborando lo que él llama un “principio puente” del discurso práctico.⁹⁴⁵ Este principio cumpliría una función equivalente al principio de inducción en el discurso científico experimental. Algunos intérpretes identifican plenamente el “principio puente” con el “principio de universalidad” o el “principio de universalización” [U]. En esta línea interpretativa, Carlos Nino afirma que “el principio puente que permite la formación del consenso sirviendo como regla de argumentación, es el principio de universalización”.⁹⁴⁶

El principio de universalización (U) reza así:

Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado.⁹⁴⁷

Además de requerir la realización del discurso *real* al que ya se hizo referencia, la forma que reviste al principio (U) exige que participen y argumenten *todos* los afectados ya que, como advierte Habermas, “las tareas que hay que resolver en las argumentaciones morales no se pueden superar de modo monológico, sino que requieren de un esfuerzo coope-

⁹⁴³ Ibid., p. 92.

⁹⁴⁴ Ibid., p. 66.

⁹⁴⁵ Habermas, Jürgen, *Conciencia moral...*, p. 83cc.

⁹⁴⁶ Nino, Carlos Santiago, *Ética y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989, p. 101.

⁹⁴⁷ Habermas, Jürgen, *Conciencia moral...*, p. 142.

rativo”.⁹⁴⁸ Este “esfuerzo cooperativo” hace que a la hora de sopesar los intereses en conflicto cada uno de los afectados esté obligado a acomodarse a la perspectiva de todos los demás a fin de lograr la formación imparcial del juicio.⁹⁴⁹ Esta exigencia no deja de recordar la segunda máxima que esgrime Kant en la *Kritik der Urteilskraft* cuando en el § 40, después de enunciar la primera máxima, “Pensar por sí mismos”, exige reflexionar sobre el propio juicio desde un *punto de vista universal*. Es decir, para superar la perspectiva meramente individual y el acceso al “sentido común” en materia de gusto, Kant exige colocarse en el punto de vista de los demás y así ordena: “Pensar en el lugar de cada otro”.⁹⁵⁰ Como complemento y *a la vez* en tensión con la primera máxima, denomina “amplio” a este punto de vista universal en oposición al pensar “estrecho” que bien podría servir para caracterizar al pensar Ilustrado que se orientara sólo por la primera máxima.⁹⁵¹

Pero este “esfuerzo cooperativo” no parece, sin embargo, inclinar a Habermas como tampoco a Kant ni a Rawls hacia aquél “vínculo de cooperación” que en el Capítulo precedente vimos llamar a Ricoeur “gustosamente comunitario”.⁹⁵² En efecto, inmediatamente Habermas reivindica la voluntad individual autónoma al aclarar que esta “*imparcialidad del juicio* [...] no puede influir en la *formación de la voluntad*, esto es, que ésta sea autónoma”.⁹⁵³ O sea que la primera máxima kantiana, “Pensar por sí mismos”, parece conservar toda su fuerza garantizando el destierro de todo influjo exterior, sean los prejuicios interiorizados, la autoridad externa, la tradición, etc., y obligaría a los todos afectados a producir un juicio individual y autónomo que, como en Kant, podría correr el riesgo de conllevar, en el límite, a una relativización posible de la alteridad.⁹⁵⁴

Por último, justamente por tratarse de una empresa de justificación y de validación de los fundamentos teórico-comunicativos de la ética discursiva, Habermas afirma que con el principio (U) “ocurre como con otros principios [...] no puede solucionar los problemas que se derivan de su propia aplicación”. Y más adelante confirma su posición al advertir que:

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹⁴⁹ Ver *ibid.*, p. 85.

⁹⁵⁰ Kant, Immanuel, *Crítica del juicio* (trad. Manuel García Morente), México D.F., Porrúa, 1978, pp. 270-271.

⁹⁵¹ Para un ampliar este tema, ver Parra, Lisímaco, “Juicio de gusto...”.

⁹⁵² Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, pp. 264-265.

⁹⁵³ Habermas, Jürgen, *Conciencia moral...*, p. 92.

⁹⁵⁴ Ver Parra, Lisímaco, *ob. cit.*, pp. 33-34.

[I]a cuestión de la aplicación específica a un contexto de normas generales no se debe mezclar con la cuestión de la fundamentación. Como las normas morales no contienen las reglas de su aplicación, la acción en virtud de la percepción moral requiere complementariamente la capacidad de la inteligencia hermenéutica o, en palabras de Kant, el juicio reflexivo. De aquí no se derivan, sin embargo, consecuencias que hubieran de cuestionar la decisión previamente adoptada por una posición universalista.⁹⁵⁵

De aquí que si bien la ética habermasiana puede revestir importancia como orientadora de la acción, esta importancia no se derivaría de su carácter *inmediatamente* prescriptivo, sino que se estaría más bien en el nivel de una prescripción *indirecta*,⁹⁵⁶ o si se quiere *oblicua*. Para decirlo con Adela Cortina, la justificación de Habermas como “cualquier fundamentación filosófica de lo moral, termina prescribiendo [tan solo] *mediatamente* la acción”.⁹⁵⁷

Mientras vemos a Habermas acercarse al principio del falibilismo ilimitado tras renunciar a una fundamentación última de la ética discursiva por considerarla una pretensión demasiado ambiciosa, en “Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, en *Philosophie und Begründung*,⁹⁵⁸ Apel trabaja esta fundamentación última aunque la limita lo que da en llamar la Parte A, abstractivo-ideal, de la fundamentación de la ética del discurso. Esta Parte A, también denominada “dimensión esotérica”, está representada

⁹⁵⁵ Habermas, Jürgen, *Conciencia moral...*, p. 209.

⁹⁵⁶ Añade Habermas: “Algo distinto sucede con la pertinencia política de una ética discursiva por cuanto afecta a la base práctico-moral del ordenamiento jurídico, así como la separación política entre el ámbito privado y la moral. A este respecto, al menos para la introducción de una práctica emancipatoria, la ética discursiva puede conseguir importancia como orientadora de la acción. Y esta importancia no solamente como una ética, esto es, como algo inmediatamente prescriptivo, sino de una forma indirecta a través de una teoría crítica de la sociedad, que se haga fructífera para la interpretación de situaciones en las que se encuentra, por ejemplo, con la finalidad de la distinción entre los intereses especiales y los generalizables”. *Ibid.*, p. 123, nota al pie.

⁹⁵⁷ Cortina, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 146.

⁹⁵⁸ Se utilizará la traducción al español de Norberto Smilg: Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

por una metanorma procedimental y universalizable a la que se le confiere el estatuto de *letzte Begründung* de base pragmático-trascendental.⁹⁵⁹

A través de la reflexión trascendental Apel trata de reconstruir los presupuestos *a priori* (ideales) de la comunicación (reglas indiscutibles del discurso) de carácter “irrebasable” (*nichtintergebar*), aunque autocorregible a tal punto que no podrían negarse sin caer en una autocontradicción performativa, ni demostrarse deductivamente sin incurrir en un círculo lógico o *petitio principii*. Esos presupuestos *a priori* irrebasables serían, básicamente, nuestra participación en una comunidad *real* de argumentación y nuestra participación en otra comunidad *ideal* de comunicación anticipada contrafácticamente en la comunidad real. A su vez, los presupuestos *ideales y universalmente válidos* de esta comunidad *ideal* de comunicación —que no sería otra cosa que el análogo pragmático-trascendental del “reino de los fines” de Kant— serían la “*corresponsabilidad, la igualdad de derechos, por principio, de todos los participantes en la comunicación. Pues suponemos necesariamente, siempre como finalidad del discurso, la capacidad (universal) de consensuar todas las soluciones de los problemas*”.⁹⁶⁰ Estos presupuestos operarían como fundamento último de la ética apeliana erigiéndose en bases indubitables del procedimiento ideal para el logro de un consenso intersubjetivamente válido.

Apel resume la norma básica de esta Parte A en el siguiente imperativo:

[...] obra sólo según aquella máxima que te ponga en condiciones ya sea de tomar parte en la fundamentación discursiva de aquellas normas cuyas consecuencias para todos los afectados serían aptas para lograr un consenso, ya sea de decidir, sólo o en colaboración con otros, según el espíritu de los posibles resultados del discurso práctico ideal.⁹⁶¹

En otras palabras, la norma fundamental dice que todos los conflictos deben resolverse argumentativamente mediante el discurso, es decir, sin recurrir a procedimientos

⁹⁵⁹ *Ibid.*, ver p. 178. “Trascendental” porque trata de establecer las condiciones de posibilidad del lenguaje con sentido y verdad. “Pragmática” en vista de que estas condiciones de posibilidad van a establecerse en el plano o nivel performativo o realizativo del lenguaje.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 137-158.

⁹⁶¹ Apel, Karl-Otto, *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia* (trads. Mario Caimi y Daniel Lesserre), Buenos Aires, Almagesto, 1990, p. 30.

violentos, sin sometimiento. Y esto se lograría, de acuerdo con Apel, porque la comunidad *ideal* de comunicación, esto es, aquella comunidad cuyos miembros cumplen con los presupuestos *a priori* de la comunicación, al anticiparse contrafácticamente en la comunidad *real* de comunicación está llamada a regular la *praxis* real de resolución no violenta de conflictos. Esta metanorma procedimental de base pragmático-trascendental dotaría de validez a las normas situacionales a través de un discurso práctico en el cual se tomen en cuenta los intereses de todos los afectados posibles. En palabras de Apel: “el principio [procedimental discursivo] (susceptible de fundamentación última) de la ética discursiva incluye la exigencia de que se produzcan discursos reales para la formación del consenso entre los afectados (o, en todo caso, entre sus representantes) acerca de normas concretas aceptables”.⁹⁶²

A esta dimensión de fundamentación de una ética deontológica (Parte A), Apel agrega una Parte B de fundamentación de una ética de la responsabilidad, también llamada “dimensión exotérica”, cuyo objetivo sería ir más allá de la fundamentación propia de una normativa para permitir *aplicar* a la vida cotidiana el principio descubierto en la Parte A. Apel resume el producto de esta combinación en la siguiente máxima: “tanto recurso a procedimientos estratégicos como sea *necesario*, tantos esfuerzos en el sentido de un punto de apoyo previo en mecanismos consenso-discursivos de solución de conflictos, como sea *posible*”.⁹⁶³ Podría pensarse que con esta máxima intenta borrar la dicotomía deontologismo *vs.* teleologismo complementando la norma básica deontológica (metanorma) con un principio regulativo teleológico que asume las consecuencias de la aplicación de la ética discursiva en una comunidad *real* de comunicación. Pero la integración de una dimensión aplicativa no obsta a que esta ética propositiva se vea “atacada [...] —como advierte Adela Cortina— por contextualistas que, al parecer, ven en la universalidad un abandono de la solidaridad con el provinciano contexto”.⁹⁶⁴

Para concluir esta presentación sumaria, la inclusión de la Parte B implicaría, para Apel, la necesidad de asumir las consecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los individuos —por ejemplo, la aplicación industrial de la ciencia y de la técnica— y de organizar esa responsabilidad como *praxis* colectiva. Caso contrario, Apel considera

⁹⁶² Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad...*, p. 160.

⁹⁶³ Apel, Karl-Otto, *Una ética de la responsabilidad...*, p. 50.

⁹⁶⁴ Cortina, Adela, “Introducción. Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad”, en Apel, Karl Otto, *Teoría de la verdad...*, pp. 10-33, p. 29.

que se desposeería a los seres humanos de su corresponsabilidad, lo que “no es —como enseña la experiencia del socialismo de Estado— ni efectivo ni compatible con la libertad y autonomía moral del individuo”.⁹⁶⁵ Reaparece así la ecuación kantiana entre libertad y autonomía personal que en el Capítulo 2 se advirtió que habría sido la responsable, de acuerdo con Ricoeur, de que la primera quedara internada en la individualidad. Claro que ya no en una individualidad solipsista, abstracta y monológica como en Kant, sino dialógica.

2) Una visión sumaria del “comunitarismo”: Sandel, MacIntyre, Taylor y Walzer

En *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), una crítica fundamentalmente a *A Theory of Justice* de Rawls, podría decirse que Michael Sandel fusiona de un golpe las tres dimensiones que conforman el núcleo duro del “universalismo:” el deontologismo kantiano, la autonomía epistemológica, ontológica y práctica del sujeto kantiano, y la abstracción de los bienes y valores que definen la “vida buena” en los distintos contextos históricos y comunitarios. Dice al respecto que la tesis central del “liberalismo deontológico”,⁹⁶⁶ que Rawls compartiría con Kant y que él intenta refutar, sería que “la sociedad [está] compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien [...] que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*”.⁹⁶⁷

En cuanto al deontologismo kantiano revisitado por Rawls, Sandel sostiene que desde el punto de vista fundacional se opone al teleologismo porque “no presupone ningún propósito o fin humano final [...]”.⁹⁶⁸ Piensa que “[s]ólo en un universo desprovisto de *telos* [...] es posible concebir un sujeto apartado de sus propósitos y fines, y anterior a éstos”.⁹⁶⁹ A lo que añade que, para Rawls, “[e]n tanto un ‘yo’ independiente, soy libre para elegir mis propósitos y fines sin verme restringido por [...] la costumbre, la tradición o una condición hereditaria”.⁹⁷⁰

⁹⁶⁵ Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad...*, p. 148.

⁹⁶⁶ Sandel, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia* (trad. María Luz Melon), Barcelona, Gedisa, 2000, p. 13.

⁹⁶⁷ *Ibid.*

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 218.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 220.

A esta visión opone que “el ‘yo’ deontológico [...] no es un ‘yo’ liberado sino un ‘yo’ privado de poder”.⁹⁷¹ Es decir, un “yo” privado de su poder de intervenir en una elección *real* tanto de los principios de justicia como también privado de su poder de escoger libremente sus fines y sus concepciones del bien ya que estos quedan restringidos por los principios de justicia definidos de antemano.⁹⁷² Pero también privado de aquel “poder” del que ya vimos hablar a Arendt, y al que remite Sandel, es decir, del “poder [que] surge entre los hombres cuando actúan juntos [en el espacio de aparición, en la esfera pública] y desaparece en el momento en que se dispersan”.⁹⁷³ En suma, para Sandel, el liberalismo deontológico, el individualismo “abstracto” y la desvinculación de la persona de todo bien *comunitario* sustantivo y a la vez constitutivo de su identidad —por ejemplo, la lealtad a los valores familiares, nacionales, históricos, etc.—⁹⁷⁴ avanzarían en *A Theory of Justice* tomados de la mano.

En *After Virtue* (1984), luego de situar a Rawls como heredero de la tradición moderna según la cual la “virtud” perdería el sentido aristotélico de constituir el núcleo de la “vida buena” para quedar caracterizada la justicia como una disposición a obedecer las normas, Alasdair MacIntyre le atribuye al autor de *A Theory of Justice* un enfoque “individualista” de las virtudes y “divorciado de cualquier creencia substancial en el bien del hombre”.⁹⁷⁵ Individualista porque, según MacIntyre, para Rawls “los individuos son primordiales y la sociedad de orden secundario; la identificación del interés del individuo es previa e independiente a la construcción de cualquier lazo moral o social entre individuos”.⁹⁷⁶ Separado de cualquier teleología sustantiva en cuanto al “bien” porque Rawls presupondría “que debemos esperar no estar de acuerdo con los demás sobre lo que sea la vida buena del hombre y, por tanto, debemos excluir cualquier idea que sobre el asunto pudiéramos tener [...]”.⁹⁷⁷ Esto haría que queden excluidos de su planteo cualquier interpretación de la comunidad humana y de bienes compartidos que pudiese proporcionar la base para juicios acerca de la virtud de la justicia y también de la injusticia.⁹⁷⁸

⁹⁷¹ *Ibid.*

⁹⁷² Ver *ibid.*, pp. 193 y 197.

⁹⁷³ Arendt, Hannah, *La condición...*, p. 223.

⁹⁷⁴ Ver *ibid.*, p. 222 y cc.

⁹⁷⁵ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud* (trad. Amelia Valcárcel), Barcelona, Crítica, 1987, p. 286.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 307.

⁹⁷⁷ *Ibid.*

⁹⁷⁸ Ver *ibid.*, p. 308.

Por un lado, frente a esta ausencia de cualquier teleologismo sustantivista respecto al “bien”, MacIntyre repropone la búsqueda antigua y también medieval de “algún concepto de lo bueno para el hombre”,⁹⁷⁹ de un *telos* que permita ordenar los bienes, ampliar la comprensión y el propósito de las virtudes, en definitiva, que nos permita “entender [...] la vida, definida desde el principio como una búsqueda de lo bueno”.⁹⁸⁰ Por otro lado, frente al individualismo moderno y contemporáneo, repropone la idea de una “identidad social concreta”,⁹⁸¹ de una “identidad histórica”,⁹⁸² de “pensar el yo de un modo narrativo”.⁹⁸³ De ahí infiere que mi pertenencia a una comunidad, a una tradición, a una familia, a un vecindario, a una nación, etc., que “[c]onfieren en parte a mi vida su propia particularidad moral”,⁹⁸⁴ hace que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para los demás miembros de mi comunidad de pertenencia.

Por último, partir de las limitaciones que impone todo particularismo comunitario no implica para MacIntyre declinar la búsqueda del bien universal trascendiendo las particularidades. Pero sí implica rechazar “las máximas enteramente universales que pertenezcan al hombre como tal, sea bajo la forma dieciochesca kantiana o como lo presentan algunas filosofías analíticas modernas”.⁹⁸⁵ Ello por considerar que fuera del contexto histórico abierto por una tradición viva de discusión sobre los bienes internos en competencia que constituyen esa misma tradición, aquellas máximas inspiradas en una lógica deóntica normalmente llevan a actuar peor o, en una situación trágica, conducen a cálculos morales que estarían condenados al fracaso.

En *Sources of the self. The making of the modern identity* (1989), a diferencia de Sandel y de MacIntyre, Charles Taylor no centra su crítica “contextualista” sólo contra el procedimentalismo deontológico de Rawls, sino que la hace extensiva a otros pensadores neokantianos como es explícitamente el caso de Habermas. Tras aclarar que utilizará “el

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 270.

⁹⁸⁰ *Ibid.*

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 271.

⁹⁸² *Ibid.*, p. 272.

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 254. Dicho brevemente, de modo semejante a como en el Capítulo 2 vimos a Ricoeur proponer la categoría práctica de “identidad narrativa”, para MacIntyre la narración opera como una instancia de explicación de nuestra identidad en el sentido de que nos autocomprendemos sólo merced a la narración de historias encargadas de organizar la experiencia en narrativas coherentes que describen la vida del yo.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 271.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 272.

término ‘procedimental’ como opuesto a ‘sustantivo’”,⁹⁸⁶ considera que a diferencia de “[l]os antiguos que comprendieron la razón práctica sustantivamente [...], [p]ara los kantianos el procedimiento definitivo de la razón práctica es la universalización [...] estrechamente ligado a su fidelidad a la idea moderna de libertad”.⁹⁸⁷ Antes de hacer referencia a qué entiende Taylor por la libertad de los modernos, es importante destacar que los vacíos que encuentra en este formalismo deontológico básicamente son, por un lado, que no permitirían aprehender por qué deberíamos actuar moralmente ya que no ofrecerían ninguna convicción sobre el “bien” de fondo implicado en nuestra acción. Por otro lado, esta misma exclusión de las distinciones cualitativas en torno a lo “bueno” sería la que justificaría el principio rawlsiano de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Prioridad que “puede utilizarse para denostar, no sólo el bien homogéneo de la satisfacción del deseo, central en la teoría utilitarista [contra la que vimos luchar a Rawls en Capítulo precedente], sino también cualquier concepción del bien, incluyendo en ello las distinciones cualitativas subyacentes en nuestras posturas morales”.⁹⁸⁸

Ahora sí, volviendo al tema de la libertad, en su artículo “Atomism” (1979), y después de ligar el “atomismo” o el individualismo políticos a las teorías contractualistas modernas y neocontractualistas contemporáneas, los adscribe a las doctrinas que “tratan de defender de alguna manera la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad o presentan una visión puramente instrumental de esta”.⁹⁸⁹ A esta autosuficiencia del hombre aislado o del individuo respecto a la sociedad, opone la tesis aristotélica, que vimos proponer *mutatis mutandis* a Hegel en el Capítulo 2, de que “[e]l hombre es una animal social, e incluso político, porque por sí solo no es autosuficiente, y en cierto e importante sentido no lo es al margen de una *polis*”.⁹⁹⁰ Dicho en lenguaje más actual, esto implicaría que el desarrollo de la autonomía de la voluntad no se daría, para Taylor, al margen de instituciones de participación política.

A diferencia de la autonomía radical kantiana, Taylor advierte que “el individuo libre o el agente moral autónomo sólo pueden alcanzar y conservar su identidad en un tipo

⁹⁸⁶ Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (trad. Ana Lizón), Barcelona, Paidós, 1996, p. 102.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁸⁹ Taylor, Charles, “El atomismo”, en *La libertad de los modernos* (trad. Horacio Pons), Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 225-255, p. 225.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 228.

determinado de cultura”.⁹⁹¹ Y en *Sources of the Self* liga la noción de identidad a alguna concepción del “bien” que trata de resumir en la categoría de “identidad narrativa” anticipada por MacIntyre y por supuesto también por Ricoeur. Taylor lo expresa en los siguientes términos:

[...] para encontrar un mínimo de sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa [...] Ahora vemos que dicha percepción del bien ha de ir entrelazada en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar otra condición básica para poder entendernos: hemos de asir nuestras vidas en una *narrativa*.⁹⁹²

Con esta vinculación entre identidad y “bien”, Taylor, al igual que Ricoeur, no rechaza al liberalismo en sí, sino a lo que en “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate” (1995)⁹⁹³ da en llamar el “liberalismo procedimental”⁹⁹⁴ que concibe a los individuos con sus propias concepciones del bien, pero sin una concepción sustancial de la “vida buena” defendida por la sociedad. Frente a este liberalismo de procedimientos, defiende lo que da en llamar la “tesis republicana” que en su versión más estrecha se concentraría puramente en la libertad participativa y en su versión más amplia admitiría una escala más extensa de libertades. Y tal como explícitamente enseña, frente al “liberalismo procedimental”:

[...] el régimen republicano [...] requiere de una ontología diferente del atomismo [...] Requiere que exploremos las relaciones de identidad y comunidad y distingamos las diferentes posibilidades, en particular, el posible lugar de las identidades de “nosotros” en comparación con las meramente convergentes identidades del “yo”, y el rol consiguiente de los bienes comunes [es decir, los bienes que tienen valor no sólo para mí y para ti, sino para “nosotros”] comparados

⁹⁹¹ Ibid., p. 249.

⁹⁹² Taylor, Charles, *Fuentes del yo...*, p. 64.

⁹⁹³ Ver Taylor, Charles, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 181-203.

⁹⁹⁴ Ibid., pp. 194ss.

con los convergentes [esto es, los bienes que disfrutamos colectivamente, como por ejemplo la seguridad, pero que no tiene nada que ver con lo que los hace sustancialmente “bienes”, sino que son clásicos de la acción meramente instrumental colectiva sin la cual no habría forma de conseguirlos]⁹⁹⁵

Este “régimen republicano” que en “The Politics of Recognition”⁹⁹⁶ Taylor atribuye explícitamente a Rousseau, es el que habría desembocado en la política de la dignidad igualitaria y que Hegel habría hecho célebre con su teoría del reconocimiento gracias a “la famosa dialéctica del amo y el esclavo”.⁹⁹⁷ Sólo que a diferencia de la densa unidad que requeriría la igualdad de estimación postulada por Rousseau con la consiguiente ausencia de diferenciación que conduce a la homogeneización, la *Anerkennung* hegeliana permitiría introducir, siempre en el marco de la política de la dignidad igualitaria, el reconocimiento de las diferencias intelectuales, políticas y culturales razonables ya sea entre distintas sociedades, ya sea dentro de una misma sociedad multicultural. Como la *Anerkennung* hegeliana será retomada más adelante en ocasión de la actualización hecha por Honneth con la que dialoga mano a mano Ricoeur, se pasará al cuarto y último pensador canónico del “contextualismo”: Michael Walzer.

En *Spheres Of Justice. A Defense Of Pluralism And Equality* (1983), Walzer dice explícitamente no estar tan interesado en la concepción universalista del individuo presente en *A Theory of Justice*, cuanto en la posición original rawlsiana donde los contratantes eligen principios de justicia universalizables en una situación *irreal*. Contra Rawls sostiene que su propio “planteamiento es radicalmente particularista”.⁹⁹⁸ Es decir, en lugar de salir de la caverna como el sabio de Platón y “formarse un punto un vista objetivo y universal”,⁹⁹⁹ se propone quedarse dentro de la caverna, en la ciudad, en el suelo, y desde allí elaborar una “concepción pluralista de los bienes”¹⁰⁰⁰ *sociales* a ser distribuidos por una teoría de la justicia. Sin embargo, como advierten Stephen Mulhall y Adam Swift, toda vez que la abstracción de las concepciones particulares del bien habría sido impuesta por Rawls para

⁹⁹⁵ Ibid., p. 192.

⁹⁹⁶ Ver Taylor, Charles, “The Politics of Recognition”, en *Philosophical Arguments...*, pp. 225-256.

⁹⁹⁷ Ibid., p. 226.

⁹⁹⁸ Walzer, Michael, *Esferas de la justicia...*, p. 12.

⁹⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰⁰ Ibid.

garantizar la autonomía de la voluntad y, por tanto, la libertad individual de las personas, la crítica de Walzer “no está tan lejos como parece de las críticas centradas en la autonomía liberal que formulan los otros tres autores comunitaristas”.¹⁰⁰¹ Y ello porque el carácter “social” de los bienes hace que su significado deba crearse y concebirse comunitariamente lo que “supone dar una prioridad clara a la comunidad sobre el individuo”.¹⁰⁰²

Ahora bien, el pluralismo de bienes propuesto por Walzer está diseñado para hacer frente, por un lado, a aquel “formalismo perfecto” que en el Capítulo previo vimos a Ricoeur atribuir a la posición deontológica de Rawls en la que no habría lugar para bienes sustanciales que den contenido a la justicia. Frente a este formalismo abstracto, Walzer sostiene que los “bienes sociales [...] [son] producto inevitable del particularismo histórico y cultural”.¹⁰⁰³ Por otro lado, de este particularismo radical deriva su noción de “igualdad compleja” que, dicho muy *grosso modo*, intentaría corregir el principio de la diferencia de Rawls atendiendo a que “bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes”.¹⁰⁰⁴ Es decir, la “igualdad compleja” parecería invertir la homogeneización de los bienes que vimos suponer a la tradición republicana en pro de la heterogeneidad y, en el límite, de la incommensurabilidad respecto a los bienes sociales. De acuerdo con la lectura propuesta por Ricoeur en “La pluralité des instances de justice”, este pluralismo, multiplicidad o diferenciación de bienes sociales reposaría en un simbolismo compartido —un *shared understanding* acaso nacido de la deliberación cotidiana que vimos proponer a nuestro pensador en el Capítulo previo a fin de establecer un orden de prioridad siempre provisional, revisable, abierto y negociable sobre los bienes y los valores— que sería el que rige tanto la extensión de su validez como el límite de su reivindicación en cada una de las esferas de justicia.¹⁰⁰⁵

De una mirada al índice de *Spheres Of Justice. A Defense Of Pluralism And Equality* surge que la “igualdad compleja” es lo que mantendría unidas a las diferentes esferas de la justicia y, por consiguiente, la que autorizaría a Walzer a que su obra lleve en el título el término “justicia” en singular. Estas esferas siempre abiertas [*open ended*] son la nacionali-

¹⁰⁰¹ Mulhall, Stephen y Swift, Adam, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas* (trad. Enrique López Castellón), Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1996, p. 182.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 210.

¹⁰⁰³ Walzer, Michael, *Esferas de la justicia...*, p. 19.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁰⁵ Ver Ricoeur, Paul, “La pluralité des instances de justice”, p. 124.

dad, la seguridad y el bienestar de los más desventajados, el dinero y la mercancía, los cargos abiertos a competencias reguladas, el trabajo duro, el tiempo libre, la educación, el parentesco y el amor, la gracia divina, la lucha por el reconocimiento y, finalmente, el poder político.

Respecto a la última esfera, el poder político, Ricoeur observa que al aparecer como un bien más entre los distintos bienes sociales tendría la ventaja de aproximarse a la concepción desmitificadora de Arendt para quien en el Capítulo 2 ya vimos que el “[p]oder corresponde a la capacidad humana [...] para actuar concertadamente [...], nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”.¹⁰⁰⁶ El reverso de esta ganancia sería, no obstante, que al figurar como un bien más se invertiría “nuestra concepción republicana de la unidad del foco de la juridicidad, concentrada en el concepto de soberanía popular”.¹⁰⁰⁷ Y al invertirse esta concepción, Walzer estaría eludiendo la paradoja de lo político, saber: que “el poder político parece trascender el marco de la justicia distributiva y plantear el problema específico de la auto-constitución [del cuerpo político] y, correlativamente, el de la auto-limitación”.¹⁰⁰⁸ Por último, tal como también se anticipó en el Capítulo 2, el mérito de esta pluralización de las esferas de la justicia sería ayudarnos a tomar conciencia de que el Estado, en tanto fuente de juridicidad, está actualmente llamado a comportarse a la vez como el todo y como la parte, como una entidad inclusiva de las distintas esferas de justicia y como una instancia incluida entre instituciones infra-estatales y limitada por organismos postnacionales o supra-estatales.¹⁰⁰⁹

3) Ricoeur: su propuesta de “conciliación” entre universalismo y contextualismo

Antes de introducir la tesis “conciliatoria”, recordemos que los ejes que conformaban lo que se dio en llamar el “núcleo duro” del debate entre universalistas y contextualistas, y que vertebraron sendas posiciones, eran básicamente tres: a) deontologismo formal kantiano *versus* alguna teleología sustantiva; b) individualismo fundado en la autonomía de

¹⁰⁰⁶ Arendt, Hannah, *Sobre la violencia...*, p. 60.

¹⁰⁰⁷ Ricoeur, Paul, “La pluralité des instances de justice”, p. 122.

¹⁰⁰⁸ *Ibíd.*, p. 137.

¹⁰⁰⁹ Ver *ibíd.*, pp. 141-142.

la voluntad *versus* un mayor o menor supraindividualismo; y c) abstracción de los contextos históricos y comunitarios *versus* reconocimiento efectivo de dichos contextos.

En cuanto al primer eje, de tener en cuenta aquel “formalismo imperfecto” de la idea de justicia del que se dio cuenta en el Capítulo previo conforme al cual el deontologismo procedimental kantiano servía como complemento de, y a la vez quedaba subordinado a, la tradición teleológica aristotélica, sería plausible concluir que Ricoeur absuelve, cuanto menos en este primer punto, a los supuestos antagonistas de esta disputa. En efecto, contra el deontologismo supuestamente reduccionista de Rawls, Habermas y Apel sostiene que el procedimentalismo puramente formal tendería a ocultar los conflictos suscitados por lo trágico de la acción.¹⁰¹⁰ Y frente al teleologismo unilateral de los contextualistas considera que el dramatismo del *mal* al que ellos oponen alguna concepción sustantiva del “bien”, sólo surge sobre el trasfondo de una exigencia de universalidad a la que los planteos deontológicos confieren la expresión más adecuada.¹⁰¹¹

Respecto al segundo eje, ya se anticipó en el Capítulo 3 sobre la dificultad y los distintos ensayos que atraviesan gran parte de la obra de Ricoeur encaminados a encontrar una “tercera posición” entre el individualismo y el supraindividualismo tanto a nivel epistemológico como ontológico en los más diversos temas. En cuanto a la disputa entre universalistas y contextualistas, por un lado, ya lo vimos en ese mismo Capítulo considerar que la posición de Rawls de ver a “la sociedad como un sistema de cooperación para promover el bien de sus miembros”¹⁰¹² contribuiría a derribar el muro entre el individuo y la sociedad. Si bien en cuanto “sistema” la sociedad sería mucho más y algo distinto de los “individuos”, sólo existiría en tanto los individuos tomen parte en ella en su carácter de miembros.¹⁰¹³ El concepto rawlsiano de “sistema” aplicado a la estructura básica de la sociedad garantizaría, a su juicio y para decirlo con sus palabras, “la cohesión entre los tres componentes individuales, interpersonales y de sociedad”.¹⁰¹⁴ Por otro lado, en un sentido seme-

¹⁰¹⁰ Ver Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, pp. 325-326. Dosse testimonia que junto con la dimensión del mal, la dimensión existencial de lo trágico vincula a Ricoeur con Gabriel Marcel cuyas relaciones de aprecio y amistad recíprocas se extendieron desde 1935, cuando —como se anticipó en el Capítulo 1— Ricoeur ingresa a las reuniones de los “viernes” celebradas en la casa de Marcel, convertida en uno de los salones más importantes de la inteligencia cristiana, hasta el fallecimiento de este último en 1973. Ver Dosse, François, ob. cit., pp. 37-40.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 326.

¹⁰¹² Rawls, John, ob. cit., p. 171.

¹⁰¹³ Ver Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 234.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*

jante reconoce a los teóricos de la moral comunicativa “haber fusionado [...] los tres imperativos kantianos: el principio de autonomía según la categoría de unidad, el principio de respeto según la categoría de pluralidad y el principio del reino de los fines según la categoría de totalidad”.¹⁰¹⁵ En conclusión, como se avanzó en los Capítulos 2 y 3, si bien Ricoeur rechaza el liberalismo ultra individualista —históricamente aliado del contractualismo político— por considerar que carece de bases antropológicas, tampoco está dispuesto a pagar el exceso contrario que podría imputársele a algunos de los pensadores contextualistas vistos rápidamente y que merecería el nombre de “holismo”. En “Langage politique et rhétorique” es claro en situarse en ese punto medio aristotélico entre “atomismo” y “holismo” al advertir en el estilo “kantiano post-hegeliano”¹⁰¹⁶ que preconiza en su obra que “[l]a autonomía es precisamente parte de la *Sittlichkeit* del hombre moderno. Es un valor público, al mismo tiempo que coloca al individuo en la cumbre”.¹⁰¹⁷ Y en ese mismo artículo añade que esta medialidad entre “atomismo” y “holismo”:

[...] encontró su expresión más adecuada en el concepto de *reconocimiento* que fue centro de la filosofía política de Hegel en la época de Jena y que ha conservado una posición principal en los *Principios de filosofía del derecho* del periodo berlinés del filósofo [...]. El reconocimiento es así un fenómeno de doble entrada: que la autonomía individual sólo pueda prosperar en una forma de sociedad donde su valor se reconoce como contrapartida del reconocimiento por parte del individuo de una deuda respecto a las instituciones políticas sin las cuales la individualidad moderna no se habría realizado; nuestra lealtad a esta sociedad no es pues condicional ni opcional, sino que tiene valor de obligación.

Dado, como ya se dijo, que la *Anerkennung* hegeliana será retomada en el próximo apartado, es momento de concentrarse en el tercero y último eje, es decir, la mayor o menor abstracción de los valores positivos de los contextos históricos y comunitarios de aplicación de que adolecerían los universalistas frente al reconocimiento efectivo de dichos valores por parte de los contextualistas. Ricoeur legitima sendas propuestas porque las sitúa en di-

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 326.

¹⁰¹⁶ Ricoeur, Paul, *Temps et récit III*, p. 312.

¹⁰¹⁷ Ricoeur, Paul, “Langage politique...”, p. 165.

ferentes niveles. Mientras los primeros se enclavarían en el nivel regresivo de *justificación* de esos valores, los comunitaristas apuntarían al nivel progresivo de su *efectuación* en condiciones históricas y en contextos determinados. Esto es, mientras los universalistas se inscribirían en un trayecto *ascendente* de subsunción de la máxima de la acción bajo la regla universalizable, los segundos lo harían en un proyecto *descendente* orientado hacia su aplicabilidad a la situación concreta. Si bien no existiría un sistema de distribución de “bienes” universalmente válido porque la significación, la estimación y la consiguiente prioridad asignada a dichos “bienes” —que vimos integraban las distintas esferas de justicia de Walzer— dependerían fundamentalmente de los tres niveles contextuales del funcionamiento retórico del lenguaje político que se abordaron en el Capítulo 3, su plurivocidad, su indeterminación, su irreductibilidad y hasta su ambivalencia no adquirirían dramatismo sino fuera de la universalidad exigida por las morales comunicacionales. De aquí que entre Ricoeur proponga un la “noción de universales en contexto” a la búsqueda de un equilibrio entre universalidad e historicidad, en estos términos:

A mi entender, hay que [...] asumir la siguiente paradoja: por una parte, mantener la pretensión universal vinculada a algunos valores en los que lo universal y lo histórico se entrecruzan; por otra, ofrecer esta pretensión a la discusión, no en un plano formal [en el que se inscribirían las morales comunicacionales], sino en el de las convicciones insertadas en formas de vida concreta.¹⁰¹⁸

Como se anticipó en el Capítulo precedente, lejos de renunciar al universalismo deontológico y al contextualismo teleológico, propone una articulación asimétrica entre ambos donde el “juicio en situación” o la “sabiduría práctica” aristotélica corrijan y rectifiquen en los distintos particularismos históricos y culturales la indeterminación estructural inherente al formalismo universalista. Dicho en sus palabras, su propuesta “tiende a conciliar la *phrónesis* de Aristóteles, a través de la *Moralität* de Kant, y la *Sittlichkeit* de Hegel”.¹⁰¹⁹ Es decir, la eticidad hegeliana tendería a identificarse con la *phrónesis* o sabiduría práctica de Aristóteles sólo que tras haber sido mediada por el criticismo neokantiano —

¹⁰¹⁸ Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, p. 336.

¹⁰¹⁹ *Ibíd.*, p. 337.

fuerza de inspiración de las morales comunicativas y también del proyecto rawlsiano—, ya no sería una *phrónesis* “ingenua” sino aquella *phrónesis* “crítica” con la que se concluyó el Capítulo previo.

De lo anterior surgen cuanto menos tres corolarios. Primero, que los “valores” asignados a la heterogeneidad de “bienes” tendrían, como enseñara Nabert, un carácter semitrascendental y semiapriorístico, como exigirán los defensores de las morales universalistas, y a la vez, semiempírico y semihistórico, como pretenderían los que abogan por una ética contextualista y comunitaria.¹⁰²⁰ Segundo, que la conciliación propuesta entre *justificación* y *efectuación* es plenamente congruente con su propio proyecto hermenéutico según el cual la *aplicación*, que revalorizarían los pensadores contextualistas y también Gadamer en *Wahrheit und Methode*,¹⁰²¹ no es un apéndice contingente, sino una parte orgánica de su filosofía hermenéutica.¹⁰²² Como dice Gadamer, las normas legales por su formulación universal operarían como instancias directrices que sirven de guía sobre lo que debe ser, como esquemas que si bien orientan hacia lo bueno, no lo determinan íntegramente con independencia de la situación particular del que actúa.¹⁰²³ Tercero, que la proximidad entre la *phrónesis* “crítica” y la *Sittlichkeit* —moralidad kantiana mediante— propuesta aquí remite a lo que en el Capítulo 2 se vio sobre el silogismo determinado de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. En efecto, la “individualidad” [I] ínsita a la idea de *aplicación* —que Ricoeur da en llamar técnicamente “apropiación”—¹⁰²⁴ se uniría con la “universalidad” [U] moral por medio de la “particularidad” [P] histórica y cultural de los bienes involucrados, concretando así la indeterminación estructural de la ley en cada caso. Y esta determinación de la universalidad legal no sería otra cosa, según ya se vio con Aristóteles en el capítulo anterior, que “la naturaleza de lo *equitativo*: una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta”.¹⁰²⁵

¹⁰²⁰ Ver *ibíd.*, p. 336, nota al pie.

¹⁰²¹ En efecto, Gadamer revaloriza la aplicación sobre todo al hablar de la actualidad hermenéutica de la *phrónesis* aristotélica al decir que “la virtud del saber moral [aristotélico] [...] [es] que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto”. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 396.

¹⁰²² Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit III...*, p. 229.

¹⁰²³ Ver Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, pp. 383-396.

¹⁰²⁴ Ver Ricoeur, Paul, “Appropriation”.

¹⁰²⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 1137 b 26-28, p. 263. El destacado es mío: S.G.

3. El fenómeno del reconocimiento. Su actualización y sus distintos modelos

- 1) El reconocimiento en el *System der Sittlichkeit* (1802) y en la *Realphilosophie* (1805-1806) de Hegel

En el apartado precedente se anticipó que Ricoeur concebía al reconocimiento como un fenómeno de doble entrada en el sentido que la *autonomía individual* prosperaba gracias al *reconocimiento* de los individuos del espacio social que en Hegel está coronado por las *instituciones políticas*. Antecedido por dos estudios previos —dedicados, respectivamente, al reconocimiento como identificación y el reconocerse a sí mismo—, en el Tercer Estudio de *Parcours de la reconnaissance* Ricoeur sostiene que la *Anerkennung* hegeliana se alzaría contra el “estado de naturaleza” de Hobbes. Si bien el pacto social fundaría la “reciprocidad”, esa reciprocidad sería tan sólo aparente ya que en lugar de aquel querer vivir-juntos que animaría el proyecto hegeliano, en el planteo hobbesiano la verdadera finalidad seguiría siendo la preservación de la propia vida y del poder individual sin atención alguna a la dimensión de la alteridad. Estas luchas por la supervivencia y el poder propios de carácter instintivo serían las que Hegel habría reorientado hacia la lucha por el reconocimiento verdaderamente recíproco.

En efecto, como explica Pinkard, “[e]n el *Sistema de la eticidad* [...] Hegel sostenía que la ‘eticidad’ (*Sittlichkeit*) de un determinado pueblo debe ser interpretada enteramente en términos de los modelos de derechos y compromisos que esos individuos confieren y sustentan mediante actos de reconocimiento mutuo”.¹⁰²⁶ Impregnados, como advierte Honneth, “de una teleología natural aristotélica”¹⁰²⁷ y todavía indirectamente emplazados en la concepción hobbesiana,¹⁰²⁸ esos actos de reconocimiento recíproco se darían en el ámbito de la unión sexual que crea la noción de familia, en el dominio de la justicia que regula todo lo que se refiere a la propiedad, y en la *Bildung* de la eticidad absoluta, forma suprema

¹⁰²⁶ Pinkard, ob. cit., p. 233.

¹⁰²⁷ Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento...*, p. 40. Esta teleología aristotélica en la que la *polis* opera como *télos* o polo de atracción hacia el que se orientan las instancias incompletas se deja ver en el comienzo de la *Política* cuando el Estagirita dice “la comunidad constituida naturalmente para la vida da cada día es la casa [en cuyo seno] es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vista a la generación [...] y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad”. Aristóteles, *Política* (trad. M. García Valdés), Madrid, Gredos, 1988, I 2, 1252a 26-31.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 56.

de la vida ética.¹⁰²⁹ Una *Sittlichkeit* que, conforme a la lectura propuesta por Honneth, operaría todavía aquí como “la base comunicativa, sobre la cual los individuos, aislados unos de otros por las relaciones jurídicas, pueden volver a encontrarse en el marco global de la comunidad ética”.¹⁰³⁰ Es decir, la *Sittlichkeit* funcionaría a la vez como un medio para la formación de la conciencia individual del singular y preservaría las funciones de un medio de generalización social, de colectivización.

A diferencia del *System der Sittlichkeit*, por un lado, en la *Realphilosophie* “[e]l concepto fundamental de la filosofía de la conciencia [...] determina enteramente la arquitectura y el método de presentación”.¹⁰³¹ Por otro lado, en contraste con la crítica oblicua implicada en el *System der Sittlichkeit*, en la *Realphilosophie* “Hegel por primera vez intenta introducir [su modelo] en forma de una crítica de la doctrina hobbesiana del estado de naturaleza”.¹⁰³² Ahora bien, con la diferencia apuntada, una vez más como en el *System der Sittlichkeit*, Honneth sostiene que en la *Realphilosophie* el reconocimiento recíproco se despliega en las etapas dadas por la “realización de relaciones de amor [...], la realización conflictiva de relaciones de derecho”¹⁰³³ y, finalmente, condicionado por una filosofía de la conciencia, el reconocimiento, ya no del sujeto de derecho, sino el reconocimiento del ciudadano en “la eticidad [que] ha devenido una forma del Espíritu que monológicamente se forma en su propio proceso, y no una forma específica y henchida de pretensiones de intersubjetividad”.¹⁰³⁴ Esto es, la toma de distancia de Aristóteles y su aproximación a *El príncipe* de Maquiavelo, habría purgado la esfera de la eticidad de toda intersubjetividad procesual. De aquí que Hegel evoca positivamente el pensamiento de Maquiavelo en los siguientes términos:

[e]ste estado es el simple Espíritu absoluto, cierto de sí mismo y para quien, fuera de él mismo, no tiene validez nada determinado, ningún concepto de bueno y malo, ignominioso y vil, perfidia o impostura. Está encima de todo, en él el mal se halla reconciliado consigo mismo. Maquiavelo escribió en “El prínci-

¹⁰²⁹ Ver Hegel, G.W.F., *El sistema de la eticidad* (trad. Luis González Hontoria) Madrid, Editora Nacional, 1982, pp. 138 y ss.

¹⁰³⁰ Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento...*, p. 37.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 56.

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 80.

pe” en este gran sentido de que, al constituirse simplemente el estado, lo que se suele llamar asesinato, traición, crueldad, etc., no significa nada malo sino lo reconciliado consigo mismo.¹⁰³⁵

2) La actualización de Honneth del reconocimiento en Hegel durante el período de Jena

Una vez presentada a muy grandes rasgos la teoría del reconocimiento correspondiente a la producción de Hegel en Jena y en diálogo explícito con uno de los discípulos más destacados de Habermas, Axel Honneth, Ricoeur presenta y complementa en *Parcours de la reconnaissance* los tres modelos de reconocimiento de este filósofo y sociólogo alemán considerado como una de las figuras más significativas de la “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt. Para esbozar los modelos de reconocimiento que se verán a continuación, la propuesta de Honneth consiste en conjugar la teoría idealista del joven Hegel con la versión “materialista” que George Mead construye desde la psicología social fundamentalmente en su obra *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*.¹⁰³⁶ De acuerdo con Honneth, primero, Hegel y Mead compartirían la tripartición en las formas de reconocimiento recíproco. Allí donde vimos a Hegel distinguir la familia, las relaciones jurídicas y la eticidad, Mead habla de los estados emocionales como el amor y la amistad, del reconocimiento de los derechos y también de los valores del proceso social mismo en una comunidad dada. Segundo, no habría ni en Hegel ni en Mead, ninguna forma de menosprecio, equivalente negativo del reconocimiento, que lleve a un reconocimiento restringido o, en el límite, a la denegación del reconocimiento. Sería tarea de Honneth complementar, entonces, los distintos modelos de reconocimiento con sus correlatos negativos: las formas de menosprecio que señalan la privación o la desposesión del reconocimiento.

El primer estadio del reconocimiento recíproco sería para Honneth el del amor, que debería incluir las relaciones eróticas, las relaciones padres-hijos y las amistades. La fórmu-

¹⁰³⁵ Hegel, G.W.F., *Filosofía real* (trad. José María Ripalda), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 211-212.

¹⁰³⁶ Ver Mead, George, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social* (trad. Florial Mazia), Barcelona, Paidós, 1990.

la de Hegel es que cuando cada uno “se contempla en el otro, como si fuese un extraño [...] eso es el amor”.¹⁰³⁷ De aquí el intérprete concluye que el amor apuntaría en Hegel a una suerte de “intersubjetividad” primaria caracterizada por “un equilibrio precario entre autonomía y conexión [...], [por] una tensión entre la entrega simbiótica y la autoafirmación individual”.¹⁰³⁸ Honneth observa que estas intuiciones del joven Hegel se confirmarían en la pediatría psicoanalítica de Donald Winnicott para quien el sí mismo no es el centro, pero tampoco es lo inaccesible. Oculto en algún lugar en los pliegues del ser, el sí mismo se encontraría en el intervalo entre el afuera y el adentro, entre el yo y el no-yo, entre el niño y su madre.¹⁰³⁹ Este modelo hegeliano de ser sí mismo en otro podría concebirse, de acuerdo con Honneth, como el modelo elemental de todas las formas maduras del amor en el marco de una relación de reconocimiento recíproco que más que apuntar a la intersubjetividad propiamente dicha designaría “un arco de tensiones comunicativas que continuamente mediatiza la experiencia de poder-ser-solo con la de la fusión [...] que conexiónados posibilitarían un recíproco estar-junto-a-sí- en el otro”.¹⁰⁴⁰ Ahora bien, dado que para Winnicott el intervalo entre el niño y la madre estaría dado por el “objeto transicional” —que puede ser un osito, la punta de una frazada, etc.— representado por el pecho materno y gracias al cual el bebé pasaría al dominio por manipulación muscular, Honneth ve como forma negativa de este primer estadio de reconocimiento la lesión física. El maltrato corporal, como la tortura o la violencia, serían los tipos de menosprecio que lesionarían la confianza aprendida en el amor y, por consiguiente, menoscabarían la autoconfianza y la propia seguridad.

El segundo estadio, el de la relación de derecho, se distinguiría en todos los aspectos del reconocimiento del amor. Hegel y Mead habrían descifrado que no podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos si no poseemos un saber acerca de nuestras obligaciones normativas frente a los otros ocasionales. En ese sentido, ambos entenderían la relación de derecho como de reconocimiento recíproco. Honneth ilustra esta posición en Hegel apelando a su compendio de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Puntualmente cuando en el Agregado al § 432 Hegel atribuye el predicado “libre” al hombre como forma de reconocimiento del derecho específica de las rela-

¹⁰³⁷ Hegel, *El sistema de la eticidad*, p. 120.

¹⁰³⁸ Honneth, Axel, ob. cit., p. 118.

¹⁰³⁹ Ver Winnicott, Donald W., *Realidad y juego* (trad. Floreal Mazía), Gedisa, Barcelona, 1986, p. VII.

¹⁰⁴⁰ Honneth, Axel, ob. cit., p. 130.

ciones jurídicas modernas cuya pretensión se extiende a todos los hombres. Dice literalmente Hegel:

[e]n el Estado lo dominante es el espíritu del pueblo, la costumbre y la ley. Allí el hombre es reconocido y tratado como ser *racional*, como *libre*, como persona; y el individuo por su parte se hace digno de este reconocimiento por el hecho de que con la superación de la naturalidad de su autoconciencia obedece a algo *general*, a la voluntad *que existe en y para sí*, a la *ley*, por lo tanto se comporta frente a los demás de un modo con validez general, reconociéndolos como aquello que él mismo quiere valer —como libre, como persona.¹⁰⁴¹

En la psicología social de Mead, este reconocimiento jurídico apuntaría a una relación en la que el otro y el *ego* se respetan recíprocamente como sujetos de derecho porque conocen en común las reglas sociales de su ente comunitario. Enseña Mead al respecto:

[e]n la comunidad existen ciertas formas de actuar en situaciones esencialmente idénticas, y tales formas de actuar, por parte de cualquiera, son aquellas que excitamos en otros cuando tomamos ciertas medidas. Si defendemos nuestros derechos, provocamos una reacción definida, simplemente porque se trata de derechos universales, una reacción que todos deben tener y quizá tendrán. Ahora bien, esa reacción está presente en nuestra propia naturaleza; en cierto grado estamos preparados para adoptar la misma actitud hacia cualquier otro, si él presenta el estímulo.¹⁰⁴²

Según se deja entrever en la cita de Mead y advierte Ricoeur, en este segundo nivel, en el del plano jurídico, “el objetivo del reconocimiento es doble: el otro y la norma”.¹⁰⁴³ Mientras la norma se tiene por válida, al otro se lo reconoce cuando se lo identifica como

¹⁰⁴¹ Hegel, G.W.F., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften III*, en Karl Markus Michel y Eva Moldenhauer, eds, *Werke*, Frankfurt, 1970, vol. 10, tomado del Agregado al § 432, pp. 221-222, Agregado citado por Honneth en una traducción ligeramente distinta que no figura en la versión al español a cargo de Ramón Valls Plana, Hegel .W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005.

¹⁰⁴² Mead, George, ob. cit., pp. 212-213.

¹⁰⁴³ Ricoeur, Paul, *Parcours...*, p. 288.

libre e igual. Se conjugarían así “la validez universal de la norma y la singularidad de las personas”.¹⁰⁴⁴ Es fácil ver retornar aquí la lógica que preside la noción aristotélica de *phrónesis* en la versión “crítica”, tal como se vio denominarla a Ricoeur, en tanto se trata de interpretar situaciones particulares [P] en que pueden verificarse correlaciones entre el reconocimiento de validez en el plano universal de las normas [U] y el reconocimiento de las capacidades en el plano de los individuos [I].

Por último, las formas negativas de este reconocimiento jurídico serían para Honneth el “menosprecio” que adopta el rostro de la desposesión de derechos o de la exclusión social, violentando la autonomía personal y lesionando el sentimiento del sujeto de interacción moralmente igual, plenamente valioso y capaz de juicios morales.¹⁰⁴⁵ A lo que Ricoeur agrega —en total consonancia con su preocupación frente al “escándalo de la desigualdad” con el que se abrió y se cerró el Capítulo precedente— que junto a los derechos civiles y políticos que arrancan del s. XVIII y XIX, respectivamente, el mayor problema del s. XX sería el acceso a los derechos sociales sobre el reparto equitativo en cuanto a la distribución de bienes comerciales y no comerciales. “En este sentido —aclara—, aquello que sufren especialmente todos los ciudadanos de todos los países es el contraste flagrante entre la misma *atribución* de derechos y la *distribución* desigual de bienes”.¹⁰⁴⁶ De este contraste también se dio cuenta en el Capítulo previo al momento de presentar las convergencias y las divergencias entre Rawls y Ricoeur en torno al “principio de la diferencia” pensado para evitar *a la vez* las desigualdades que beneficiarían arbitrariamente a los más favorecidos y un “igualitarismo” de raigambre marxiana en el que todos terminarían siendo perdedores. La carencia de medios económicos, piensa Ricoeur, sería la responsable de que los ciudadanos caigan en esa forma negativa de reconocimiento de exclusión social de que da cuenta Honneth. Exclusión que Ricoeur remata al hablar “de sentimientos [...] de alienación, de opresión, y la indignación que se deriva de estos sentimientos [que] ha podido dar a las luchas sociales la forma de la guerra, ya se tratase de revolución, de guerra de liberación, de guerra de descolonización”.¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 289.

¹⁰⁴⁵ Ver Honneth, Axel, *ob. cit.*, p. 163.

¹⁰⁴⁶ Ricoeur, Paul, *Parcours...*, p. 291.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 294.

En el marco del esquema tripartito de reconocimiento que presenta Honneth, el tercer estadio estaría dado en Mead por el modelo institucionalmente concretizado de la división cooperativa del trabajo. Ilustra Mead al respecto: “[l]a sensación del trabajo en equipo se encuentra cuando todos trabajan con vistas a una meta común y todos tienen una sensación de dicha meta interpenetrada en la función especial que llevan a cabo”. En cuanto a Hegel, Honneth lo ve encarnado en la vida ética concreta, en la *Sittlichkeit*. En ambos pensadores este estadio resumiría todas las modalidades del reconocimiento mutuo. Es decir, esta dimensión social de lo político en sentido amplio se mostraría irreductible tanto a los vínculos jurídicos, esto es, al simple reconocimiento de la igualdad de los derechos entre sujetos libres, cuanto al reconocimiento afectivo entre un número restringido de personas. Ahora bien, de tener en cuenta, por un lado, que en el *System der Sittlichkeit*, de acuerdo con Honneth, la eticidad operaría como base comunicativa para la colectivización preservando la autonomía individual, y por el otro, que en la *Realphilosophie* la eticidad habría devenido una forma del *Geist* depurada de aquella intersubjetividad procesual —tal como se vio presentarla a Ricoeur en el Capítulo 3 y en consecuencia proponer una desontologización del Espíritu sin renunciar a la *Sittlichkeit*—, esta modalidad más englobante de reconocimiento recíproco parecería estar más en deuda con el texto de 1802 que con el de 1806-1807.

Sea como fuere, lo cierto es que para Honneth la existencia de un horizonte de valores comunes a los sujetos concernidos es lo que constituye la principal presuposición de este tercer estadio de reconocimiento social. De aquí que frente a la presunta “universalidad” de los derechos subjetivos de orden jurídico, en este estadio post-jurídico la idea de comunidad de valores llevaría implícita el reconocimiento de la inevitable diversidad axiológica de la que vimos dar cuenta a Ricoeur en el Capítulo 3 al hablar de la *ambivalencia* de los valores que para los ciudadanos definían las distintas concepciones de la “vida buena”. Era precisamente esta ambivalencia la que lo había conducido a trazar esa suerte de ecuación entre la *Sittlichkeit* hegeliana y la *phrónesis* aristotélica, “una *phrónesis* de varios, o más bien pública, como el propio debate”,¹⁰⁴⁸ llamada a mediar a través de la participación activa de los ciudadanos, sujetos tan iguales como únicos, entre las distintas formas de conflictividad en el plano axiológico. Por una parte, en este sentido, en “Devenir capable,

¹⁰⁴⁸ Ricoeur, *Soi-même...*, p. 304.

être reconnu” Ricoeur enseña que en este tercer estadio “[...] se trata de la estima social que se dirige al valor personal y a la capacidad de buscar la felicidad de acuerdo con la propia concepción de la vida buena”.¹⁰⁴⁹ Por otra parte, y al abrigo de los consensos siempre limitados y frágiles respecto a la “vida buena”, en *Parcours* sostiene que “el arte de vivir individualizado atañe a una *phrónesis* sensible a la variedad de situaciones de ‘deliberación’ (para no salir de la terminología aristotélica)”.¹⁰⁵⁰

Pero frente a esta dimensión *horizontal* de la estima social, Ricoeur retoma la estructura ortogonal de la filosofía política que se anticipó en el Capítulo 3 al abordar *Soi-même comme un autre*, obra a su vez anticipada en este punto por “Le paradoxe politique” (véase Capítulo 1) y “Éthique et politique” (véase Capítulo 2). Esto es, aquel “costado disimétrico de una relación de manera tal que la autoridad confronta a los que mandan y a los que obedecen”.¹⁰⁵¹ Previo declinar ingresar en la autoridad institucional y más precisamente política, decide limitarse en *Parcours* al aspecto de *vertical* de la autoridad (*la* política) en su faz cultural que le resulta más compatible con la horizontalidad del vivir-juntos (*lo* político). Compatibilidad que encuentra en la rehabilitación de la autoridad y de la tradición que hace Gadamer en *Wahrheit und Methode* al sostener que:

[I]a autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y [...] [r]eposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. [...] De este modo el reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto.¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁹ Ricoeur, Paul, “Devenir capable, être reconnu”, p. 128.

¹⁰⁵⁰ Ricoeur, Paul, *Parcours...*, p. 305.

¹⁰⁵¹ *Ibíd.*, p. 308.

¹⁰⁵² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad...*, p. 347-348.

Como se vio en el Capítulo 4 al tratar “Les paradoxes de l’*autorité*”, cabría dialecticizar esta noción de “autoridad” de la que trata Gadamer ya que vimos a Ricoeur advertir que el reconocimiento de la exterioridad, la superioridad y la anterioridad de la idea de autoridad concluía en una paradoja: la “reciprocidad en la disimetría”.¹⁰⁵³ Esta paradoja, por un lado, conduciría —como también se avanzó en el Capítulo 4— a retomar el potencial “crítico” de la *Aufklärung* defendido por Habermas, pero relativizarlo rehabilitando la autoridad y la tradición tematizadas por Gadamer como modo de reinterpretación y de reconocimiento, no ciegos sino “críticos”, de las herencias culturales recibidas del pasado. Herencias, como señala en *Temps et récit III*, que reciben “un estatuto próximo al que Hegel asignaba a las costumbres —a la *Sittlichkeit*: somos llevados por ella, antes de entrar en posición de juzgarla, incluso de condenarla”.¹⁰⁵⁴ Por otro lado, en *Parcours* advierte que si su “investigación se paró en el umbral de lo político en el sentido preciso de una teoría del Estado”¹⁰⁵⁵ es porque toda autoridad —sea enunciativa o discursiva, sea escrituraria, nociones que lo hemos visto tomar de Gérard Leclerc— constituiría “la espina en la carne de una empresa [...] deliberadamente limitada a las formas *recíprocas* de reconocimiento mutuo”.¹⁰⁵⁶ Esta declaración no obsta, sin embargo, a que Georgina Dufoix —política francesa que fue ministra de los Affaires sociales et de la Solidarité nationale de 1984 a 1986— perciba “la dimensión eminentemente política del libro”.¹⁰⁵⁷

Ahora bien, si el reconocimiento de la autoridad envuelve necesariamente alguna forma disimétrica de reciprocidad, habría que trazar una distinción entre “reciprocidad” y “mutualidad” que justifique la afirmación que hace en su última obra publicada en vida sobre que su investigación permanece “lejos de las certezas de una filosofía política llevada a su etapa de finalización”.¹⁰⁵⁸ Máxime cuando el contraste entre reciprocidad y mutualidad contiene en germen la oposición entre el dominio negativo dado por la privación o desposesión del reconocimiento, que es lo que motiva la *lucha* por el reconocimiento, y el dominio positivo de búsqueda del reconocimiento, ya no en el campo de la lucha, de la resistencia o del conflicto social, sino en las *experiencias pacíficas* por las que Ricoeur mani-

¹⁰⁵³ Ricoeur, Paul, “Les paradoxes de l’*autorité*”, p. 6.

¹⁰⁵⁴ Ricoeur, Paul, *Temps et récit III...*, p. 323.

¹⁰⁵⁵ Ricoeur, Paul, *Parcours...*, p. 316.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 320.

¹⁰⁵⁷ Dosse, François, *ob. cit.*, p. 728.

¹⁰⁵⁸ Ricoeur, Paul, *Parcours...*, p. 316.

fiestamente muestra sus simpatías y a las que les dedica la última sección del tercer estudio de *Parcours*.

3) Las experiencias pacíficas de reconocimiento mutuo

En el Capítulo previo lo vimos intentar trazar una dialéctica inestable en el marco de la desproporción inicial entre el “amor” y la “justicia”. Esto es, por un lado, entre la unilateralidad de la *lógica de la sobreabundancia* propia de la *economía del don* y, por el otro, la unilateralidad de la *lógica de la equivalencia* ligada a la *regla de la reciprocidad* ilustrada en la Regla de Oro. En *Parcours* la búsqueda de la “mutualidad” representaría aquel “punto medio” que por emerger de las experiencias pacificadas de reconocimiento simbólico *entre individuos* —eje horizontal básicamente simétrico— contrastaría, por una parte, con la “reciprocidad” reservada a las relaciones sistemáticas “*por encima de* los agentes sociales y de sus transacciones”¹⁰⁵⁹ —eje vertical fundamentalmente disimétrico—, próximas a la lógica del mercado sin mutualidad. Y por otra parte, también discreparía con la “sobreabundancia” propia de la exaltación del *don* en el régimen del *ágape*, que por omitir cualquier idea de equivalencia también vimos que resultaría proclive a suspender la ética y, en el límite, a precipitarse en lo no-moral o incluso en lo inmoral.

La obra de Marcel Mauss *Ensayo sobre el don* —en el que uno de los padres de la etnología francesa examina las prácticas de dones en ciertas poblaciones, como la maorí de Nueva Zelanda y la escandinava, entre otras— le sirve a Ricoeur como piedra de toque para explicitar su fenomenología de la mutualidad. Dicho muy sucintamente, Mauss colocaría el régimen del don en la lógica todavía arcaica del intercambio cuando comprueba que consistiría en “regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, entregados y devueltos por obligación”.¹⁰⁶⁰ Ello no obsta a que el propio Mauss enfatice la generosidad del donante en contraposición a la obligación del donatario en la tríada “dar, recibir, devolver”.¹⁰⁶¹ Quien devuelve el don, al redoblar el gesto de dar, estaría reconociendo, de acuerdo con la lectura propuesta por Ricoeur, la generosidad del donante y, a la vez, identificaría la relación mis-

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 338.

¹⁰⁶⁰ Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (trad. Julia Bucci), Buenos Aires, Katz, 2009, p. 70.

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 155.

ma de *reconocimiento mutuo* por fuera de la lógica de la equivalencia y también por fuera de la unilateralidad de la lógica de la sobreabundancia.¹⁰⁶² De aquí que sin dejar de reconocer que tal vez la lucha por reconocimiento siga siendo interminable, Ricoeur no deje de insistir en que:

[...] al menos, las experiencias de reconocimiento efectivo en el intercambio de dones [...] confieren a la lucha por el reconocimiento la seguridad de que la motivación que la distingue del apetito del poder y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia no era ilusoria ni vana.¹⁰⁶³

Al igual que en el Capítulo 5 lo vimos advertir que no habría formas fiables de institucionalizar el perdón, aquí concluye que a pesar de no crear institución:

[...] las prácticas del don [...] al hacer emerger los límites de la justicia de equivalencia y al abrir un espacio de esperanza en el horizonte de la política y del derecho en el plano posnacional e internacional [...], desencadenan una onda de irradiación y de irrigación que, de modo secreto e indirecto [détournée], ayudan en el avance de la historia hacia estados de paz.¹⁰⁶⁴

Por una parte, reaparece una vez más esa progresión hacia la no violencia, hacia la lógica de la paz, que recorre la obra de Ricoeur y cuyos hitos más importantes se trataron al abordar las tesis más significativas de “L’homme non violent et sa présence à l’histoire” (1949), “Pour une coexistence pacifique des civilisations” (1951), “Civilisation universelle et cultures nationales” (1961), “De la nation à l’humanité: tâche des chrétiens” (1965), así como la exhortación que en sus últimos años hace en “Imaginer la paix” (2002). Por otro parte, pensar en un espacio de esperanza —como ya había enseñado Ricoeur en “La liberté selon l’espérance” (1968)— apuntaría a abrir un curso de existencia y de historia en el que

¹⁰⁶² Para un estudio pormenorizado de los rasgos fundamentales de la mutualidad del don tal como son trabajados por Ricoeur en *Parcours de la reconnaissance*, véase Walton, Roberto J., “La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXII N° 2, Primavera 2006, pp. 327-353.

¹⁰⁶³ Ricoeur, Paul, *Parcours...*, p. 355.

¹⁰⁶⁴ *Ibíd.*, p. 354.

la pasión por lo posible, tras jaquear el punzante aguijón de lógica de la repetición, logre articularse con tendencias reales que, separando la esperanza de las formas menos positivas de utopía, nos pongan en camino de una historia con sentido.¹⁰⁶⁵ Una esperanza, como interpreta Dauenhauer, que “sostenga nuestra lucha intelectual por la verdad en su unidad, tanto como nos sostiene a nosotros en nuestra acción [...] [C]omo la forma de soportar el presente hacia el futuro”.¹⁰⁶⁶

4. Conclusión

En este capítulo se hizo un recorrido por aquellos hitos principales recorridos por Ricoeur en los últimos quince años de su vida y de su producción filosófica en lo atinente a su legado en materia política.

Confesada la dificultad que implica caracterizar las distintas concepciones que separan a los pensadores “universalistas” de los “comunitaristas”, se tomaron tres ejes fundamentales tomando como pauta orientativa la intervención de Ricoeur en esta disputa, a saber: a) el formalismo deontológico kantiano *versus* teleologismo sustantivista; b) el individualismo instituido en torno a la autonomía de la voluntad *versus* algún grado de supraindividualismo; y c) cierta falta de consideración respecto de los contextos históricos y comunitarios *versus* el reconocimiento efectivo de dichos contextos de efectación de los valores sustantivos. Ilustrados estos ejes en los autores “universalistas” y “comunitaristas” más representativos —Rawls, Habermas y Apel, por un lado, y por el otro, Sandel, MacIntyre Taylor y Walzer—, se explicitó la posición de Ricoeur frente a cada uno de estos ejes, posición que se pretende “conciliatoria” de esta disputa y que puede resumirse en la expresión acaso un tanto paradójica de “universales en contexto”, con la que se decidió titular este Capítulo, en el enclave también paradójico, si se quiere, de quien retoma el humor de Eric Weil para también definirse como un “kantiano posthegeliano”.¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁵ Ver Ricoeur, Paul, “La liberté selon l’espérance”, en *Le conflit...*, pp. 393-415, p. 402.

¹⁰⁶⁶ Dauenhauer, Bernard, *Paul Ricoeur...*, pp. 90 y 92.

¹⁰⁶⁷ Ver Dosse, François, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual* (trad. Rafael F. Tomás Llopis), Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006, p. 154.

A modo de cierre de esta disputa entre “universalistas” y “contextualistas” Ricoeur apela en *Soi-même* al término *reconocimiento* trabajado por Hegel en el período de Jena y en el curso posterior de su obra, se incursionó, primero, por el reconocimiento tal como aparece en el *System der Sittlichkeit* (1802) y en la *Realphilosophie* (1805-1806). En segundo lugar, por la actualización propuesta por Honneth del reconocimiento del Hegel de Jena en complemento con el materialismo de Mead. Se concluyó este Capítulo con algunas observaciones críticas que le dirige Ricoeur a la tripartición de las formas de “reconocimiento *recíproco*” —en los estadios del amor, jurídico y post-jurídico o social— emplazadas en la arena de la “lucha” y su propuesta esperanzada de enclavar este término tan gran a Hegel en experiencias pacíficas de “reconocimiento *mutuo*”, tratando de poner de relieve la diferencia entre “reciprocidad” y “mutualidad” de acuerdo a la convención del lenguaje adoptada explícitamente por nuestro pensador.

Tal como se anticipó en la Introducción de este trabajo, resta ofrecer en la “Evaluación final” una valoración de la empresa de Ricoeur en lo tocante a sus escritos en materia de filosofía política en la que se tomarán en cuenta tanto sus rasgos más controvertidos y se presentará un balance de las cuestiones que se consideran resueltas con mayor y menor acierto con vistas a hacernos pensar más y de otra manera.

Evaluación final

Tal como se anticipó en la Introducción y en el Capítulo precedente, se ofrecerá aquí un balance crítico de los méritos de las investigaciones de Ricoeur que incursionan, ya sea de manera eventual, ya sistemática, en el campo de la filosofía política. Producto de ese balance se espera brindar cuanto menos un panorama de las cuestiones que se consideran resueltas con mayor y menor acierto con vistas a forzarnos a pensar y a sentir mucho más, y de otra manera, no sólo en el espacio abierto por la reflexión filosófica, sino en los lugares donde se ejerce la *praxis* política misma.

En el Capítulo 1, al momento de abordar “Le paradoxe politique”, texto seminal en lo tocante a sus aportes en materia de filosofía política, lo vimos hacer la distinción, y a su vez el correlato inescindible, entre *lo* político [*le* politique], entendido como estructuración de la libertad que se realiza en el marco de instituciones, y la política [*la* politique], vista como la conquista, el ejercicio, el reparto y la conservación del *poder*, *locus* de donde procedería el *mal* político. Con las diferencias del caso, tal vez esta misma correlación se pueda rastrear tanto en Carl Schmitt como en Hannah Arendt.

Sin pretender analizar aquí los aportes del jurista, filósofo y teórico político alemán, pero teniendo en vista que en *El concepto de lo político* (1932)¹⁰⁶⁸ Schmitt no hace una separación tan explícita entre “*lo* político” y “*la* política”, resulta relevante notar que esto no ha impedido a sus intérpretes entrever en su obra esta distinción en estado germinal probablemente en virtud de que el propio autor sí la hace más manifiesta en el prólogo a la edición italiana de 1972 de *Il concetto di político*.¹⁰⁶⁹ Por un lado, de tener en cuenta que la oposición básica, la esencia si se quiere, de “*lo* político” es la de amigo-enemigo, “el único ámbito político se sitúa en el plano internacional —como advierte Martín Retamozo Bení-

¹⁰⁶⁸ Ver Schmitt, Carl, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (trad. R. Agapito), Madrid, Alianza, 2002.

¹⁰⁶⁹ Schmitt advierte allí que “[s]e comienza a distinguir la política de lo político, y el problema de los nuevos titulares y de los nuevos sujetos de la realidad política deviene el tema central de toda la compleja problemática de lo ‘político’”, Schmitt, Carl, *Il concetto di político* (trad. P. Schiera), Bologna, Il mulino, 1972, pp. 24-25.

Ver Arditi Karlik, Benjamín, “On the Political: Schmitt contra Schmitt”, en *Telos*, vol. 142, Nueva York, primavera de 2008, pp. 7-28.

tez— donde la lógica amigo-enemigo es la que rige bajo la aparición potencial de la guerra”.¹⁰⁷⁰ A excepción de períodos de guerra civil en los que esta lógica amigo-enemigo instituiría fugazmente *lo* político en el interior de las fronteras del Estado, en el ámbito interno los Estados ejercerían “*la* política”. Como la función de *la* política sería la de administrar a partir de un orden jurídico dado y la de ejercer los mecanismos disciplinarios consecuentes a través de una lógica supresora orientada a evitar el conflicto que constituye el núcleo de *lo* político, *la* política entra en ecuación con el poder de policía. Esto lo deja vislumbrar claramente Schmitt cuando en el Prólogo de 1963 nos exhorta a “recordar que ambas palabras, tanto política como policía, derivan de la misma palabra griega polis”,¹⁰⁷¹ aludiendo así a que esa unidad política cerrada, pacificada y purificada en lo interno no sería sino el Estado soberano.

Esta cancelación del conflicto intrínseco a *lo* político en el ámbito intraestatal y su desplazamiento al ámbito internacional es lo que Arendt denunciaría como un componente importante del totalitarismo entre cuyos teóricos incluye precisamente a Schmitt al advertir que:

[...] [r]esultaría valioso estudiar detalladamente las carreras de aquellos estudiosos alemanes, comparativamente escasos, que fueron más allá de la mera cooperación y ofrecieron sus servicios porque eran nazis convencidos [...]. El más interesante es el ejemplo del jurista Carl Schmitt, cuyas muy ingeniosas teorías acerca del final de la democracia y del gobierno legal todavía constituyen una lectura interesante; en época tan temprana como la de mediados de la década de los 30 [...]¹⁰⁷²

Ese conflicto intraestatal que Schmitt pretendería sofocar con el poder de policía frente a la amenaza de desintegración del Estado, podría decirse que es reivindicado por Arendt como un modo positivo de fragilidad o de contingencia que, lejos de representar una deficiencia, da respuesta a su obra titulada *¿Qué es la política?*, a saber: “La respuesta es:

¹⁰⁷⁰ Retamozo Benítez, Martín, “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México D.F., Universidad Autónoma de México, Vol. LI, núm. 206, mayo-agosto, 2009, pp. 69-91, p. 72.

¹⁰⁷¹ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, p. 41.

¹⁰⁷² Arendt, Hannah, *Los orígenes...*3, pp. 458-459, nota al pie.

el sentido de la política es la libertad”.¹⁰⁷³ Libertad que sólo se da en el espacio público-político signado por la “pluralidad” que a su vez se pone de manifiesto en la acción [*praxis*] y en el discurso [*lexis*], sin los cuales “una vida [...] está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres”.¹⁰⁷⁴

También a diferencia de Schmitt, a quien vimos preconizar la guerra interestatal bajo la lógica amigo-enemigo, Arendt distingue el fenómeno moderno de la “revolución” de aquella figura “tan antigua como la historia del hombre”:¹⁰⁷⁵ la guerra. Y mientras asocia la guerra al imperio de la violencia —que ha sido tratada en el Capítulo 2—, advierte que “el fin de la revolución era y siempre ha sido la libertad”,¹⁰⁷⁶ al punto de formular, por un lado, que “una glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal [como la schmittiana], ya no es política, sino anti-política”.¹⁰⁷⁷ Y por el otro, que a diferencia de la guerra, la Revoluciones americana y francesa habrían surgido como rebeliones contra los atentados a la libertad a fin de “restaurar un antiguo orden de cosas que había sido perturbado y violado [...] [para] volver a aquellos antiguos tiempos en que las cosas habían sido como debían ser”.¹⁰⁷⁸ Es decir, para volver a instaurar un espacio público-político que permitiera el intercambio del discurso y la acción conjunta como modos de manifestación de la libertad humana.

Mucho más próximo a Arendt que a Schmitt en cuanto vimos a Ricoeur renunciar a la certeza del saber absoluto del Estado hegeliano para aceptar las contradicciones e institucionalizar el conflicto, y al mismo tiempo admitir la apelación a la violencia legítima weberiana aunque siempre subordinada al “poder” arendtiano, restaría preguntarse si son aplicables a su distinción entre *le politique* y *la politique* las reflexiones que tratan de inscribirla en la “diferencia ontológica” con la que Heidegger propuso pensar la relación entre el ser y el ente. Es decir, en aquellas propuestas como las de de Claude Lefort para quien *lo político* poseería un carácter sustantivo y una función instituyente, mientras que *la política* supondría una lógica instrumental de administración de lo instituido.¹⁰⁷⁹ O acaso más técnicamente

¹⁰⁷³ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, p. 61.

¹⁰⁷⁴ Arendt, Hannah, *La condición...*, p. 201.

¹⁰⁷⁵ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución* (trad. Pedro Bravo), Madrid, Alianza, 1988, 12.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁷⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰⁷⁹ Ver Lefort, Claude, *Ensayo sobre lo Político* (trad. Emmanuel Carballo Villaseñor), Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1991, p. 187.

como aquella de Oliver Marchant que inscribe *la* política en el nivel óntico, dado por la multiplicidad de prácticas de la política convencional, y *lo* político en el plano ontológico dotándolo, al igual que Lefort, de una dimensión instituyente.¹⁰⁸⁰

Entendida también la “diferencia ontológica” a la manera de Carlos Cossio en el sentido que “[e]ncontramos al ser por contemplación intelectual, no por presencia óntica; si bien aquella contemplación se legitima en base a esta presencia”,¹⁰⁸¹ bien podría encuadrarse la distinción de Ricoeur en la “diferencia” heideggeriana.¹⁰⁸² Y ello porque hemos visto en “La paradoxe politique”, por un lado, que *lo* político sólo tenía sentido en retrospectiva, en el pensamiento, para el filósofo que medita, y por el otro, que no se daba sin el momento decisional y hasta irracional de *la* política. De aquí que si bien Ricoeur no apela explícitamente a la “diferencia ontológica” —por muy bien que conociera ya por ese entonces *Sein und Zeit*, lectura que como advierte en *Réflexion faite* había emprendido durante los cuatro años que precedieron a la II Guerra Mundial—, en su distinción temprana cabe pensar que la presencia tan inexorable como intermitente de las resoluciones y decisiones instituidas por *la* política no son sino la expresión o la exposición óntica, si se quiere, de una instancia más profunda, contemplativa, razonable, originaria, instituyente y, en ese sentido, ontológica: la de *lo* político.

Para terminar con el Capítulo 1, también vimos a Ricoeur apoyarse en las conocidas revelaciones del discurso “secreto” de Nikita Khrushchev sobre el “despotismo de Stalin” y la consiguiente esperanza de des-estalinización del PCUS [Partido Comunista de la Unión Soviética] a la hora de criticar el poder socialista en el marco del programa marxista-leninista. Crítica que para él tenía sentido siempre y cuando la alienación política fuera autónoma, irreductible a la economía socialista y al régimen soviético. Es en este punto que resulta interesante el contraste entre la lectura esperanzada propuesta por nuestro autor fren-

¹⁰⁸⁰ Ver Marchant, Oliver, “La política y la diferencia ontológica”, en Simon Critchley y Oliver Marchant (comps.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (trad. Teresa Arijón), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 77-98, p. 91.

¹⁰⁸¹ Cossio, Carlos, “La racionalidad del ente: lo óntico y lo ontológico”, en Fausto E. Rodríguez García (coord.), *Estudios en honor del Doctor Luis Recaséns Siches*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, pp. 197-202, p. 198.

¹⁰⁸² Agradezco a mi director, Prof. Dr. Francisco Naishtat, esta sugerencia interesante de ver *la* política como la manifestación óntica de la instancia ontológica de *lo* político. Queda como materia pendiente de un análisis más detenido la propuesta igualmente sugerente del Prof. Dr. Roberto Walton de abordar el eje horizontal de *lo* político y el eje vertical de *la* política —en que se encuadran la “forma” y la “fuerza”, respectivamente— al modo de trascendentales de la filosofía política de Ricoeur, en el marco de un uso del término “trascendental” más operatorio más que temático.

te al discurso de Khrushchev y la visión acaso bastante más suspicaz de Hannah Arendt para quien:

[...] las sorprendentes declaraciones de Khrushchev que —por la obvia razón de que su audiencia y él mismo estuvieron totalmente involucrados en el asunto— ocultaban considerablemente más de lo que revelaban, tuvieron el desgraciado resultado de minimizar a los ojos del muchos (y desde luego a los de eruditos con su amor profesional a las fuentes oficiales) la gigantesca criminalidad del régimen de Stalin, que, al fin y al cabo, no consistió simplemente en la difamación de unos pocos centenares de miles de destacadas figuras políticas y literarias, a las que se podía ‘rehabilitar’ póstumamente, sin el exterminio de los literalmente indecibles millones de personas a las que nadie, ni siquiera Stalin, podía considerar sospechosas de actividades ‘contrarrevolucionarias’. Y fue precisamente con el reconocimiento de algunos crímenes como ocultó Khrushchev la criminalidad del régimen en su conjunto [...]¹⁰⁸³

Una “criminalidad” que no terminó con el estalinismo desde que nada impidió que Khrushchev reafirmara brutalmente el despotismo soviético sobre las “democracias populares” en 1956 en Hungría que, paradójicamente alentadas por el discurso crítico sobre los excesos de Stalin, fueron según vimos cruelmente sofocadas y aplastadas por la artillería aérea y los tanques soviéticos en el marco de la llamada “Operación Torbellino”.

Respecto al Capítulo 2, cabría contrastar la noción “abstracta” de libertad que en “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté” vimos atribuirle a Kant —en oposición a la libertad “concreta” cuyos principales teóricos habrían sido Rousseau y Hegel—, con lo que él mismo sostiene alrededor de veinte años más tarde en *Soi-même* sobre los tres imperativos categóricos kantianos.¹⁰⁸⁴ En efecto, en esta obra tardía liga el principio kantiano de autonomía a la categoría de *unidad*, el principio del respeto a la categoría de *pluralidad* y el principio de reino de los fines a la categoría de *totalidad*. Y advierte que para los teóricos de la moral de la comunicación, Apel y Habermas:

¹⁰⁸³ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo 3*, p. 407.

¹⁰⁸⁴ Ver Ricoeur, Paul, *Soi-même...*, pp. 249 y ss.

[...] la exigencia de universalización, vinculada al principio de autonomía [...] encuentra su campo privilegiado de manifestación en las relaciones interpersonales regidas por el principio del respeto debido a las personas, y en las instituciones gobernadas por la regla de la justicia.

En otras palabras, estos teóricos habrían fusionado de un solo golpe y en única problemática la categoría de unidad, de pluralidad y de totalidad kantianas en el terreno de una exigencia de universalización en la cual el rodeo por la dimensión dialógica, tanto interpersonal como institucional, resultaría insoslayable. De aquí que después de esta actualización de Kant por parte de los artífices de la ética de la discusión, cabría preguntarse, en primer término, hasta qué punto podría seguir teniendo todo su crédito la tesis defendida en “Le philosophe...” del carácter “solipsista” de la libertad atribuida a Kant, que oportunamente vimos sustentarse en la supuesta ecuación kantiana entre la libertad y la autonomía personal. A punto tal de responsabilizar a Kant, more hegeliano, de que la libertad quedara internada en la individualidad, sin necesidad de pasar por el rodeo de lo político y de lo social, instancias en las que las dimensiones interpersonal e institucional parecerían precisamente inscribirse. En segundo término, y en relación estrecha con la anterior, aún en sus escritos tardíos, Ricoeur mantiene que el principio kantiano de autonomía moral del individuo pareciera seguir confiriéndole a este el carácter de autoleislador de las normas universales aunque, reinterpretado por la moral de la comunicación, ahora deba encontrarlas por vía del intercambio dialógico. Un intercambio que podría resultar cuanto menos sospechoso en el contexto de su hermenéutica manifiestamente *textual* para la que el diálogo se presenta como una empresa fundamentalmente psicológica que Ricoeur rechaza por estar centrado, en lugar de en la “cosa” del texto —en la “referencia”, para decirlo en términos fregeanos—, en la singularidad de *quién* se expresa en él al extremo de sostener que “[l]a hermenéutica comienza donde termina el diálogo”.¹⁰⁸⁵

También en el Capítulo 2 se vio que en “Les paradoxes de l’authorité” Ricoeur observaba que el “poder” teorizado por Arendt como *co-acción*, o acción conjunta, nacida de la facultad humana de la acción, sólo adquiriría duración si este eje horizontal era atravesado

¹⁰⁸⁵ Ver Ricoeur, Paul, “Speaking and Writing”, p. 32.

por el eje vertical de la autoridad tematizado por Weber. Se dijo entonces que frente a la fragilidad y cuasi evanescencia de la acción y, por ende, del “poder” —entendido arendtianamente—, la apelación a la autoridad aseguraba la duración, la estabilidad, la permanencia y la solidez de la que carecería la acción. De tener en cuenta sobre todo el primer criterio hermenéutico de textualización de la acción que se trató en el Capítulo 1, esto es, el de su *fijación*, que vimos apuntaba a que la estructura noemática de la acción se podía *fijar* desprendiéndose del proceso de interacción para convertirse en un “objeto” a interpretar semejante a un “texto”, se puede observar aquí cuanto menos una suerte de tensión. Una tensión entre esta fragilidad y cuasi evanescencia de la acción que la estabilidad de la autoridad estaría convocada a neutralizar en sus escritos de los años ‘80 y ‘90, con la tesis hermenéutica de los años ‘70 consistente en su esfuerzo teórico enderezado a aplicarle a la acción los criterios hermenéuticos de textualidad hasta terminar por configurarla como un “cuasi-texto”. Tal vez esta tensión pueda explicarse por aquella confesada fascinación por la escritura y el *devenir-texto* del discurso y de la acción —de la que da cuenta Ricoeur en *Réflexion faite* y que atribuye a sus escritos de los años ‘70—, fascinación que terminaría revelando sus propios límites en las décadas subsiguientes.

Este carácter cuasi evanescente de la acción reapareció en el Capítulo 3 cuando previo caracterizar al discurso político como una clase de acción en “Langage politique et rhétorique” Ricoeur se expide sobre el uso frágil, retórico, del lenguaje político que lo enclavaría, según dice, en el intervalo abierto entre la demostración científica rigurosa y el sofisma engañoso. Por un lado, primero, sobre las huellas de Aristóteles, esta fragilidad del lenguaje político es la que permitiría articular *lo* político y *la* política con la mencionada institucionalización de los conflictos, sea entre grupos rivales en la distribución del poder político [*le* politique], sea entre gobernantes y gobernados [*la* politique]. Esto es, a diferencia de Schmitt, estos conflictos no deben exportarse al ámbito internacional, sino que pueden expresarse y negociarse en el ámbito intraestatal tal como vimos se expresaban de menor a mayor grado de radicalidad en tres niveles: a) el de la deliberación política o de la discusión cotidiana; b) el del debate sobre los fines “buen” Gobierno; y c) el del horizonte de valores en cuyo seno el proyecto mismo de un “buen” Gobierno afecta a la representación de lo que, como ciudadanos, consideramos como la “vida buena”. Segundo, el saber siempre probabilista ligado al uso retórico del lenguaje político apuntaría, como también se

dijo, a declinar el saber absoluto característico del Estado hegeliano gracias a dialectizar la *Sittlichkeit* y así acercarla a la *phrónesis* aristotélica del juicio moral en situación.

Por otro lado, en cierta discordancia con esta lectura de Aristóteles, el filósofo italiano Enrico Berti, si bien atribuye a toda la filosofía práctica aristotélica un carácter más débil que la matemática, advierte que es más fuerte o riguroso que la retórica, es decir, que aquel uso que le atribuye Ricoeur al lenguaje político. En este sentido, lejos de interpretar la dialéctica aristotélica como un procedimiento ya sea falta de científicidad, ya sea como una mera propedéutica relegada al plano de lo verosímil —rasgos que parecerían, no obstante, caracterizar a la retórica aristotélica por ser considerada, no una ciencia, sino una *techné*, que apunta más que a la verdad, a los medios para alcanzar la persuasión apelando a argumentos tan solo verosímiles y probables—,¹⁰⁸⁶ sostiene que lo que la define es su procedimiento diaporético. Este apuntaría a la búsqueda de la verdad, no como un fin en sí mismo como es el caso de la filosofía teórica, sino al modo de un medio en vista de la acción que debe ser hecha ahora. E implicaría examinar, analizar a fondo, someter a prueba, las opiniones más difundidas o profesadas por los más sabios, puesto que tienen más probabilidad de poseer alguna razón y, en ese sentido, pueden servir para orientar la *praxis*.¹⁰⁸⁷ Dice Berti en apoyo de su lectura:

[...] hay un último pasaje de la *Ética Nicomaquea*, relativo al procedimiento diaporético, que merece ser señalado [...] Aristóteles declara: ‘tales son, entonces, las aporías que se presentan: de éstas, algunas cosas se deben destruir, otras conservar, puesto que la solución (*hýsis*) de la aporía es un descubrimiento (*éuresis*)’ (1146 b 6-8). Aquí está claro que cada una de las aporías está constituida por dos opiniones opuestas entre sí, de las cuales una, al final, es eliminada, por haber sido refutada, y la otra conservada, por haber sido demostrada como verdadera. La solución de la aporía equivale, entonces, al descubrimiento de cuál es, de las dos opiniones opuestas, la verdadera.¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸⁶ Dice Aristóteles: “Sea, pues, la retórica la facultad de discernir en cada circunstancia lo admisiblemente creíble”. Aristóteles, *Retórica* (trad. Quintín Racionero), Madrid, Gredos, 1994, A, 1355 b 30.

¹⁰⁸⁷ Ver Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles* (trad. Horacio Gianneschi y M. Monteverdi), Buenos Aires, Oinos, 2008, especialmente Capítulo cuarto, “El método de la filosofía práctica”, pp. 121-156.

¹⁰⁸⁸ *Ibíd.*, p. 138.

Como corolario del método diaporético, la *phrónesis* misma no sería para Berti únicamente aquella idea englobante que constituye la excelencia de la decisión como resultado del debate público, tal como la entiende Ricoeur, sino que “la *phrónesis* es asunción verdadera”.¹⁰⁸⁹

En el Capítulo 4, fundamentalmente en contra de la unilateralidad negativa que revestiría la concepción marxiana y post-marxiana de ideología en sus funciones de disimulación y de distorsión de la realidad entendida como *praxis*, Ricoeur avanzaba la tesis que esta forma pervertida de ideología estaba precedida por una modalidad positiva y constructiva: la de la ideología como integración. Sería gracias a esta función básicamente benéfica de integración o de constitución que emergería la conciencia de identidad tanto de una comunidad como la de sus miembros: su identidad narrativa. Es decir, un modo de existencia, consistencia y permanencia que, siguiendo las tesis de *La interpretación de las culturas* de Geertz, Ricoeur sostiene que no podrían ser sino simbólicas. Más allá y por debajo de Ricoeur, lo que cabe preguntarse a esta altura es si aún en esta modalidad supuestamente positiva de ideología no sigue operando algún componente de disimulación o de distorsión del que diera cuenta Marx.

Por una parte, en *Temps et récit III* considera que la identidad narrativa de una comunidad histórica, así como la de sus miembros, encuentra su origen en ciertos acontecimientos, que no son sino productos de la ficcionalización de la historia, cuya función específica es la de generar una imagen idealizada que el grupo y sus miembros tienen de sí mismos. Por otra parte, tanto en *La critique et la conviction* como en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, más próximo a Derrida,¹⁰⁹⁰ aborda lo que da en llamar la “violencia fundacional” en el sentido que:

[...] no existe ninguna comunidad histórica que no tenga su origen en una relación que podemos comparar con la guerra. Celebramos como acontecimientos fundadores, esencialmente, actos violentos legitimados más tarde por un Estado

¹⁰⁸⁹ *Ibíd.*, p. 153.

¹⁰⁹⁰ En el sentido de Jacques Derrida sostiene que: “Todos los Estados-naciones poseen esa historia laboriosa, contradictoria, complicada, de descolonización-recolonización. Todos tienen un origen violento; y como éstos consisten en fundar su derecho, no lo fundan en ningún derecho previo, pese a lo que pretendan o (se) enseñen luego al respecto”, Derrida, Jacques, “Deconstruir la actualidad”, en *El Ojo Mocho. Revista de Crítica Cultural* (trad. C. de Peretti) Buenos Aires, Primavera 1994, Nro. 5, pp. 47-89.

de derecho precario. La gloria de unos supuso la humillación de otros. La celebración de un lado corresponde a la execración del otro.

En suma, junto a ese simbolismo fundacional del que nacería la identidad colectiva de una comunidad histórica y la de sus miembros, yace también esa dimensión de la violencia fundacional que el propio Ricoeur admite que no siempre es simbólica ya que está asociada a la conquista, a la usurpación, al matrimonio forzado o a las hazañas guerreras de algún acumulador de tierras. Lo que cabría preguntarse aquí es si en este nivel de conversión de la violencia fundacional en aquel “oasis siempre vivo” [ressourcement]¹⁰⁹¹ que instituye y sustenta la identidad narrativa no está operando algo más que aquella “función de manipulación y control utilitario”¹⁰⁹² de las que oportunamente diera cuenta Ricoeur. Es decir, si no hay una intervención subrepticia de un ejercicio importante de la ficcionalización de la historia cuya función no se limita a cubrir el espacio vacío del pasado “real” apelando a lo imaginario, sino que dicha ficcionalización resulta también funcional a la disimulación y/o a la distorsión de la “realidad” que Marx veía primordialmente asociadas al fenómeno ideológico.¹⁰⁹³

En el Capítulo 5, en ocasión de abordar *La mémoire...*, vimos a Ricoeur preguntarse sobre alguna forma legítima de olvido que sin ocultar el mal, logre expresarlo de un modo templado, sin violencia. Se dijo oportunamente que podría pensarse que acaso esta forma de olvido que exprese el mal sin violencia bien podría estar representada por la *Truth and Reconciliation Commission* creada por el entonces primer presidente de Sudáfrica elegido democráticamente, Néstor Mandela, vicepresidente de la comisión, que trabajó desde enero de 1996 hasta julio de 1998. En contraste con “las amnistías generales otorgadas en América Latina bajo la presión de los militares —vimos advertir a Ricoeur—, no se trataba de borrar sino de revelar; no de encubrir los crímenes, sino [...] de descubrirlos”.¹⁰⁹⁴ En este contexto, alejado de la amnistía-amnesia y de la inmunidad colectiva, su objetivo habría

¹⁰⁹¹ Ricoeur, Paul, *Temps et récit III...*, p. 272.

¹⁰⁹² Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology...*, 190.

¹⁰⁹³ En cuanto a que el factor distorsivo o disimulador propio de la ideología tal como la tematiza Marx estaría de algún modo operando aún en las modalidades supuestamente “benéficas” de la ideología, agradezco especialmente las observaciones que hiciera el Prof. Dr. Adrián Bertorello en ocasión de discutir “L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social”.

¹⁰⁹⁴ Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, p. 627.

sido la “reconciliación en su dimensión explícitamente política”¹⁰⁹⁵ después de la abolición de la política segregacionista del *apartheid*. Ahora bien, frente al beneficio innegable de las víctimas que pudieron expresar públicamente su dolor y hacer una *katharsis* pública, se vio que Ricoeur no dejaba de manifestar sus reservas respecto tanto a las víctimas como a los acusados. En cuanto a las primeras, porque las legítimas indemnizaciones recibidas podrían haber obstruido su concesión de un perdón verdadero. En lo tocante a los acusados, porque la confesión pública de los excesos cometidos podría ser vista como una estrategia para liberarse de la persecución judicial y de la condena penal.¹⁰⁹⁶

Todo ello se vio coronado por la relación que vimos establecía Ricoeur entre el perdón y el amor, relación que alejaría al primero de lo político, para devenir, como el amor mismo, “no sólo apolítico sino antipolítico”,¹⁰⁹⁷ en el sentido que no habría formas fiables de institucionalizar el perdón. Por cierto, con esta declaración pareciera tomar distancia de aquel reconocimiento que le dirigiera en 1994 a Hannah Arendt en “Le pardon peut-il guérir?” donde afirma: “Hannah Arendt no se había equivocado en ver también en el perdón una grandeza política [...] En la dimensión política, también lo importante es romper con la deuda, pero no con el olvido”.¹⁰⁹⁸

Más allá de las posibles tensiones en el interior de su obra, la inviabilidad de formas confiables de institucionalizar el perdón tal vez haya sido el motivo por el que la máxima acuñada por el arzobispo Desmond Tutu sobre que “*Sin perdón no hay futuro, pero sin confesión no puede haber perdón*”,¹⁰⁹⁹ no haya sido fielmente reproducida en *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, y figure, en su lugar, el lema de “Comprender y no vengar”.¹¹⁰⁰ Podría pensarse que el carácter antipolítico que el autor imputa al “perdón” apuntaría tan sólo a la pretensión de obtener aquel *perdón fácil* que aborda en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* y cuyo estudio no amplía en *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Con la intención de analizar el perdón fácil y ofrecer una suerte de tipología, dice al respecto:

¹⁰⁹⁵ Ibid.

¹⁰⁹⁶ Ver ibíd., pp. 628-629.

¹⁰⁹⁷ Ibid., p. 635.

¹⁰⁹⁸ Ricoeur, Paul, “Le pardon peut-il guérir?”, conferencia en el Temple de l’Etoile, en la seire “Dieu est-il crédible”, en *Esprit*, 210, 1995, pp. 77-82, p. 82.

¹⁰⁹⁹ VV.AA., Murphy, Alan (coord.), *Southern...*, p. 394.

¹¹⁰⁰ Ricoeur, Paul, *La mémoire...*, p. 627.

[e]n primer lugar, se encuentra el perdón complaciente, que sólo prolonga, al idealizarlo, el olvido evasivo. Pretende ahorrarse el deber de la memoria. También podemos encontrarnos con el perdón benévolo, que quiere evitar la justicia y se encuentra vinculado a la búsqueda de impunidad. Se olvida en ese caso la reinserción del culpable por parte del cumplimiento de una *condena*. Hay que pagar un precio por esa reinserción. Más sutil es el perdón indulgente. Al respecto, hay una parte de la tradición teológica para la que ese perdón consiste en el *pago de una deuda*, [...] deuda [que] conlleva la idea de un balance de cuentas, de créditos y de débitos, en el que la columna del débito es *borrada* mágicamente del panel contable.¹¹⁰¹

Si tenemos en cuenta lo que dice el amigo, seguidor y hasta defensor de Ricoeur, Roger Mehl, “que el amor puede expresarse por la mediación de una institución”,¹¹⁰² quedaría como interrogante si no hay modos idóneos de institucionalizar el perdón cuando se trata del *perdón difícil*. Esto es, cuando a diferencia del perdón fácil, el perdón no borra el débito, ni busca un balance comercial, sino que deshace los enredos de conflictos inextricables y de las diferencias insuperables, de los perjuicios y de los daños irreparables (donde el perdón no recae sobre los hechos sino sobre su *sentido* presente y futuro) aplicando el trabajo de la memoria y del duelo a las propias pérdidas a través de reconocer que el olvido evasivo y la persecución sin fin de los deudores dependen del mismo problema. En fin, gracias a explorar esa frontera sutil entre la amnesia y la deuda infinita. Si se deja abierto este tema a modo de interrogante es porque Ricoeur precisamente ve en el perdón difícil el modo de superar el pasado cuyo *no ser ya* deja de motivar sufrimiento y su *haber sido* recupera su carácter glorioso. Porque como dice en “Le bon usage des blessures de la mémoire” (2002), unir el trabajo de la memoria y el trabajo del duelo implica arrancar el pasado de la repetición nostálgica estéril y del resentimiento. En definitiva, porque como elige concluir este breve discurso: “[u]n duelo con éxito es la condición de una memoria pacificada y, en esa medida, feliz”.¹¹⁰³

¹¹⁰¹ Ricoeur, Paul, *La lectura...*, p. 64.

¹¹⁰² Dosse, François, *Paul Ricoeur...*, p. 184, Roger Mehl en entrevista con François Dosse.

¹¹⁰³ Ricoeur, Paul, “Le bon usage des blessures de la mémoire”, en <http://www.fondsriceur.fr/photo/Temoins.pdf> [Consultado: 10/12/2012]

En el Capítulo 6, si bien se trató de justificar el “positivismo jurídico” que Ricoeur le atribuye a Kant recurriendo a los propios textos kantianos, el carácter controvertido de esta atribución amerita que sea brevemente retomada en esa instancia. Por una parte, parece correcto atribuirle a Kant un cierto “iuspositivismo” toda vez que, conforme vimos, la positivización se volvería exigible para la mayor parte del orden jurídico, considerada como un “real opinar”, una vez salvaguardado el núcleo del “derecho puro”, esto es, aquel derecho independiente de las condiciones empíricas y de la organización contingente del poder. Un “real opinar” que por hallarse fuera de los límites de aquella necesidad metafísico-científica del “derecho puro”, no sería sino el resultado contingente de aquella voluntad legislativa empíricamente situada de la que diera cuenta Ricoeur. A excepción, entonces, de ese pequeño número de leyes “cuya obligación —dice Kant— puede concebirse *a priori* por la razón sin legislación exterior [...], las que no obligan sin una legislación exterior real (sin la cual no serían leyes) se llaman leyes *positivas*”.¹¹⁰⁴ Leyes que por derivar de un poder legislativo *exterior* a la razón práctica del sujeto serían impuestas de manera *heterónoma* en virtud de que los sujetos, en tanto ciudadanos, no pueden dejar de obedecerlas, no por deberes cuya prescripción se imponen *a priori*, sino porque su cumplimiento es impuesto coactivamente por un legislador cuya *soberanía* consiste, precisamente, en mandar por medio de esas leyes.

Pero por otro lado, resulta igualmente correcto que para el filósofo de Königsberg la ley positiva no puede contradecir los “derechos naturales” de los individuos, esos “derechos innatos” que operan a modo de restricción frente a la acción ejecutada por la voluntad legislativa del Estado. En este sentido, en los *Principios metafísicos del derecho* Kant dice explícitamente —muy lejos de lo que terminarán defendiendo los “positivistas jurídicos” a partir de Kelsen— que “[e]l derecho natural en el estado de una constitución civil (es decir, lo que puede derivarse de los principios *a priori* en favor de esta constitución), no puede sufrir ataque por parte de las leyes positivas [...]”.¹¹⁰⁵ De aquí que más allá de Ricoeur, es interesante diferenciar el “iuspositivismo” kantiano del “positivismo jurídico” defendido por uno de los máximos exponentes —si no el exponente más importante— de esta corriente en el s. XX, Hans Kelsen, en su ya clásica *Teoría pura del derecho* (1935).

¹¹⁰⁴ Kant, Immanuel, *Principios metafísicos...*, p. 34.

¹¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 79.

En efecto, siguiendo la lectura propuesta por Naucke y Harzer, a diferencia de esta teoría pura del derecho kantiana donde se vio que permanecían intactos determinados fines de naturaleza política: la libertad conforme a la ley y la dignidad humana, “[en] la teoría pura del derecho de Kelsen [...] [n]ingún fin puede ser un fin puro, ni siquiera la libertad o la dignidad humana”.¹¹⁰⁶ Sería esta versión radicalizada y en gran parte distorsionada del “iuspositivismo” kantiano por parte de Kelsen la que fue atacada, entre muchos otros, por el jurista Gustav Radbruch en 1946 al diagnosticar y al conminar en estos términos:

El positivismo ha desarmado de hecho a los juristas alemanes frente a las leyes de contenido arbitrario y delictivo [...] Tenemos que armarnos contra el retorno de la arbitrariedad por medio de la superación *fundamental* del positivismo, que enervó toda la capacidad de defensa contra el abuso de la legislación nacional-socialista.¹¹⁰⁷

En ese mismo Capítulo vimos que la crítica de Ricoeur al neocontractualismo de Rawls giraba en torno a que mientras el principio de autonomía era un “hecho de razón”, el contrato no pretendía ser más que una “ficción”. Si bien la objeción es comprensible, de tener en cuenta el papel trascendente que cumple la labor de la “ficción” en la vasta obra de nuestro pensador resulta cuanto menos curioso que termine poniendo en desventaja al “contrato social” frente a la “conciencia” por el carácter “ficcional” del primero frente al “hecho” puro que implicaría la segunda. Con esto se apunta a que lo que aquí se presenta como una supuesta polaridad, en su obra considerada integralmente aparece más bien como un “entrecruzamiento” o una “intersección” entre la “realidad” o los “hechos” muchas veces inaccesibles de manera directa, y su posibilidad de ser aprehendidos de modo oblicuo o indirecto gracias a los recursos que aporta precisamente la “irrealidad” de la ficción. A me-

¹¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 137. Consecuente con la teoría kantiana, aunque políticamente en su contra, Kelsen ilustra esta radicalización del “iuspositivismo” de Kant al sostener: “Al caracterizarse como una doctrina ‘pura’ con respecto del derecho, lo hace porque quiere obtener solamente un conocimiento orientado hacia el derecho, y porque desearía excluir de ese conocimiento todo lo que no pertenece al objeto precisamente determinado como jurídico. Vale decir: quiere liberar a la ciencia jurídica de todos los elementos que le son extraños [...] En manera enteramente acrítica, la jurisprudencia se ha confundido con la psicología y la sociología, con la ética y la teoría política”, Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho* (trad. Roberto Vernengo), México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 15.

¹¹⁰⁷ Radbruch, Gustav, *Arbitrariedad legal y derecho suprallegal* (trad. María Isabel Azareto de Vásquez), Buenos Aires. Abeledo Perrot, 1962, pp. 35 y 41.

ro modo ilustrativo cabe reproducir el siguiente pasaje donde Ricoeur cuestiona tanto las nociones corrientes de “realidad como de “verdad” e introduce la función re-descriptiva o refiguradora del uso poético del lenguaje:

[...] la función de transfiguración de lo real que reconocemos en la ficción poética implica que dejemos de identificar realidad y realidad empírica o, lo que viene a ser lo mismo, que dejemos de identificar experiencia y experiencia empírica. El lenguaje poético debe su prestigio a su capacidad de llevar al lenguaje aspectos de lo que Husserl llamaba *Lebenswelt* y Heidegger *In-der-Welt-Sein*. Por eso exige incluso que reconsideremos también nuestro concepto convencional de verdad, es decir, que dejemos de limitarla a la coherencia lógica y a la verificación empírica, de modo que tengamos en cuenta la pretensión de verdad vinculada a la acción transfiguradora de la ficción.¹¹⁰⁸

Dicho muy sumariamente, de aquí surge que él mismo sostenga en *Temps et récit I*—retomando la expresión con la que François Dagognet caracteriza al alfabeto óptico del pintor—¹¹⁰⁹ que todo el paradigma de la ficción produce, una “ampliación icónica” [*augmentation iconique*] de nuestra “realidad” cotidiana.¹¹¹⁰ Y en lo tocante a la “verdad”, que en *La métaphore vive* se valga del uso poético del lenguaje en general, y del tropo metafórico en particular, para cuestionar la teoría sustantiva de la verdad-adequación o de la verdad por correspondencia y proponer una “verdad metafórica” o “tensional” que *construida sobre* las ruinas de esta verdad-verificación *reenviaría* del plano epistemológico al existencial u ontológico.¹¹¹¹

En el Capítulo 7, en la disputa entre universalistas y contextualistas en materia de filosofía política y también moral, vimos a Ricoeur proponer la acaso paradójica noción de “universales en contexto” como *su* modo de “conciliar” a los antagonistas de este debate. Ahora bien, por un lado, estos “universales incoativos”, lejos de encarnar una “conciliación” de tipo hegeliano (la conocida *Aufhebung*), apuntan otra vez a dar con ese “punto

¹¹⁰⁸ Ricoeur, Paul, “De l’interprétation”, en *Du texte...*, pp. 11-35, p. 24.

¹¹⁰⁹ Ver Dagognet, François, *Écriture et iconographie*, Paris, Vrin, 1973.

¹¹¹⁰ Ver Ricoeur, Paul, *Temps et récit I...*, pp. 121.

¹¹¹¹ Ver Ricoeur, Paul, “Vers le concept de ‘vérité métaphorique’”, en *La métaphore vive*, pp. 310-321.

medio” aristotélico que aquí oscilaría entre dos polos. Un polo sería el programa contextualista empeñado en reconstruir el vínculo político sobre el modelo del vínculo interpersonal que marcan la amistad y el amor. El otro, la visión universalista cuya política de la dignidad igualitaria pareciera exigir que tratemos a las personas en una forma homogeneizante, es decir, ciega a una política de la diferencia que se base en respetar la pluralidad humana de seres únicos de la que vimos hablar a Arendt.¹¹¹² De aquí que lejos de la ambición de totalizar la mediación entre universalistas y contextualistas en un sistema de estilo hegeliano, la propuesta de Ricoeur es claramente no totalizante y, en ese mismo sentido, pretendidamente asistemática.

Por otro lado, precisamente esta mediación frágil, si se quiere, hace que su noción de “universales en contexto” sea más el nombre de un problema más que una solución. El problema que ya representaba en Aristóteles el ejercicio de la *areté* dianoética de la *phrónesis*, esto es, el de aprehender y el de dominar, junto a la norma o regla moral, las circunstancias concretas de aplicación en su infinita variedad. Tanto como en el Capítulo 1 vimos que se negaba a admitir una solución teórica conclusiva de la paradoja política y proponía, en su lugar, una resolución práctica, al decir de Dauenhauer:

Ricoeur no propone su liberalismo comunitarista —como da en llamar el intérprete a esta conciliación entre universalismo y contextualismo— como una solución definitiva a los problemas de la política, una solución a partir de la cual uno podría derivar sin más ni más la práctica política apropiada [...] [P]roporciona una orientación para un curso de acción que alberga una buena promesa de hacer prevalecer el poder en común [arendtiano] sobre la dominación [weberiana] tanto como sea posible. Una política que hace esto es una buena política. Una concepción de la política que promueve tal política es una buena concepción.¹¹¹³

Esta dialéctica frágil, inacabada, imperfecta, abierta, inconclusa a la que apunta la *phrónesis* crítica en Ricoeur ha llevado a John Wall a concluir que su concepción de la sa-

¹¹¹² Ver Arendt, Hannah, *La condición humana*, pp. 200 y cc.

¹¹¹³ Dauenhauer, Bernard P., “Ricoeur and the Tasks of Citizenship”, p. 239.

biduría práctica presupondría una fuente *trágica* que, como se dijo rápidamente en el Capítulo 3, consistiría en la imposibilidad fáctica de realización, en este caso particular, de los valores universalistas nacidos en el seno de la civilización occidental y los valores contextualistas de grupos culturales o comunidades históricas determinadas, sin producir un menoscabo en la integridad de los otros. En ese sentido, se trataría de una cierta sabiduría de los límites, de la que el propio Aristóteles pareciera no haber sido explícitamente consciente al tematizar la *phónesis*.¹¹¹⁴

También como se anticipó en el Capítulo 3 y se retomó en el Capítulo 7, aquel declarado desconocimiento de una “tercera posición” entre el holismo hegeliano presente en el *Volksgeist* [espíritu del pueblo] y el individualismo husserliano de la *Wechselwirkung* [acción recíproca], Ricoeur parece querer despejarlo al final de su vida con la categoría hegeliana de *Anerkennung* [reconocimiento]. Ahora bien, de intentar trazar un paralelismo entre su “tercera posición” en el campo político y su concepción hermenéutica podría pensarse que esta “tercera solución” entre lo colectivo y lo individual en la arena práctica apunta una vez más a una dialéctica “asimétrica”. De tener en cuenta que Ricoeur enseña que “explicar el sentido verbal de un texto es explicarlo en su totalidad”¹¹¹⁵ porque se trata de “un proceso acumulativo, holístico [...] en el sentido de que la suposición de un cierto tipo de totalidad se sobreentiende en el reconocimiento de las partes”,¹¹¹⁶ podría provisoriamente concluirse que en el reconocimiento mutuo entre individuos se sobreentiende la instancia holística dada por las instituciones políticas. Y sin embargo, esta supuesta asimetría se relativizaría desde que en el Capítulo precedente también vimos insistir a Ricoeur en que las instituciones políticas deben reconocer la autonomía personal, principio fundamental en Kant, como un valor público inscripto en la eticidad del agente moderno al punto de terminar por situar al “individuo en la cumbre [au sommet]”.¹¹¹⁷

En suma, esta suerte de tensión entre individualismo y holismo que vimos recorrer gran parte de su obra y también se expresa en sus incursiones políticas, tensión —cabe insistir— que Ricoeur intenta zanjar hacia el final de su vida apelando al fenómeno de doble entrada tal como propone leer la *Anerkennung* hegeliana, pareciera reflejar una vez más un

¹¹¹⁴ Ver Wall, John, “Phronesis, Poetics, and Moral Creativity”, en *Ethical Theory and Moral Practice*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003, pp. 317-341, pp. 325ss.

¹¹¹⁵ Ricoeur, Paul, “Explanation and Understanding”, p. 76.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 76-77.

¹¹¹⁷ Ricoeur, Paul, “Langage politique...”, p. 165.

intento de mediación entre Kant y Hegel en consonancia con su acaso paradójico estilo “kantiano post-hegeliano”. Tentativa que podría ser leída, más que como una deficiencia teórica, bien como aquella “tercera vía” abierta por Mounier en su perspectiva del “entre-dos”, esto es, “[l]a conjunción entre persona y comunidad”,¹¹¹⁸ bien como la imposibilidad de una síntesis entre los polos de la tensión que subsuma la tensión a costa de cortar el enlace con el otro polo, tal como Ricoeur y Dufrenne proponen leer la posición existencial de Karl Jaspers.¹¹¹⁹ O bien podría ser entendida como una proyección en el campo práctico de su inscripción *in medias res* entre el “subjetivismo” fenomenológico y ese cierto “objetivismo” hermenéutico. Mientras que el primero es invocado, entre otros, por Karl Schuhmann en *Husserl y lo político* al sostener que invierte el holismo aristotélico ya que “por causa suya se debe conceder más aún precedencia ontológica a la subjetividad individual, pues para Husserl la totalidad originariamente primera y cerrada en sí es el sujeto independiente de sí mismo”,¹¹²⁰ la hermenéutica textual de Ricoeur se apoya en la vía que abren las “objetivaciones estructurales del texto”.¹¹²¹ Sólo así se cumpliría su doble objetivo de que la fenomenología siga siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica del mismo modo que la *Auslegung* [exégesis, interpretación o explicitación] hermenéutica continuara siendo el presupuesto inexorable de la fenomenología.¹¹²² Traducido a términos políticos, acaso sólo así se cumpliría aquel objetivo “reconciliatorio” de ver en la *Anerkennung* hegeliana un fenómeno de doble entrada en el sentido ya anticipado sobre que la autonomía individual sólo alcanzaría su reconocimiento como contracara del reconocimiento por parte del individuo de las instituciones políticas sin las cuales el individuo moderno no se habría realizado.

Esta “reconciliación” entre Kant y Hegel no apuntaría, sin embargo, tanto ni en primer lugar a “una vuelta desde el ‘Estado’ al dominio de la ‘sociedad civil’” a diferencia de lo que sostiene Fred Dallmayr,¹¹²³ sino más bien a ese “control” crítico del poder político parte de los ciudadanos que vimos a Ricoeur bautizar como la “resolución práctica” de la

¹¹¹⁸ Ricoeur, Paul, *Réflexion faite...*, p. 18.

¹¹¹⁹ Ver Dufrenne, Mikel y Ricoeur, Paul, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, París, Éditions du Seuil, 1947, escrito por ambos pensadores en el cautiverio compartido durante la II Guerra Mundial.

¹¹²⁰ Schuhmann, Karl, *Husserl y lo político* (trad. Julia Valentina Iribarne), Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 53-54.

¹¹²¹ Ricoeur, Paul, “La fonction herméneutique de la distanciation”, p. 116.

¹¹²² Ver Ricoeur, Paul, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”.

¹¹²³ Dallmayr, Fred, “Ethics and Public Life A critical Tribute to Paul Ricoeur”, en John Wall, William Schweiker, and W. David Hall (eds.) *Paul Ricoeur...*, pp. 213-232, p. 223.

paradoja política. Y según se anticipó, las técnicas institucionales para limitar el abuso y la perversión el ejercicio del poder político, que sentarían las bases de una teoría del Estado que quedó por hacer, eran básicamente cuatro, a saber: 1) independencia de los jueces; 2) opinión pública independiente del Estado; 3) equilibrio entre el Estado y los sindicatos; y 4) pluralismo de partidos. En suma, como afirma en “Le paradoxe politique”: “[s]e trata realmente de que el Estado sea y de que no sea demasiado; se trata de que dirija, de que organice y decida, para que pueda ser el mismo animal político; pero se trata de que el tirano se haga improbable”.¹¹²⁴

Por último, todo lo que hemos visto a lo largo de estas páginas parecen dar razón a aquella afirmación de de Dauenhauer, con la que se inició este trabajo, sobre que si bien “Ricoeur no ha desarrollado una filosofía política comprehensiva, sistemática [...], su pensamiento político no está desprovisto de principios afianzados que conforman una unidad genuina”.¹¹²⁵ Un camino posible para afianzar o aun darle un comienzo de sistematicidad a esta unidad genuina que se trató de desplegar a lo largo de estas páginas podría ser emprender una lectura poética de la dialéctica de *lo* político y de *la* política. Es decir, intentar esa “escapada hacia lo poético —de la que da cuenta Dosse—, que siempre fue aquello hacia lo cual tiende Ricoeur”.¹¹²⁶ Una “escapada” que el propio Ricoeur legitima cuando en 1977 habla de ese “paso decisivo en el trayecto de la poética a la política”,¹¹²⁷ o dicho también en sus palabras, cuando confiesa su pretensión de “preservar la preciosa dialéctica de lo poético y lo político”.¹¹²⁸ El desafío consistiría en ver si es posible hacer una reapropiación política del programa hermenéutico de Ricoeur —que bien podría puede articularse en el modelo de la espiral recursiva presente de manera eminente en su teoría de la “triple mimesis”— a un nivel comparable al que alcanzaron las lecturas arendtianas de la teoría del juicio desarrollada por Kant en su *Kritik der Urteilskraft*.¹¹²⁹ Y por ese camino desarrollar las relaciones posibles entre narratividad y politicidad.

¹¹²⁴ Ricoeur, Paul, “Le paradoxe politique”, p. 276.

¹¹²⁵ Dauenhauer, Bernard, “Ricoeur and the Tasks of Citizenship”, p. 246.

¹¹²⁶ Dosse, François, ob. cit., p. 613.

¹¹²⁷ Ricoeur, Paul, “Nombrar a Dios” en *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (trads. Néstor Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué), Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 87-107, p. 105.

¹¹²⁸ *Ibíd.*, p. 107.

¹¹²⁹ Ver Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

Bibliografía

Adorno, Theodor y otros, *The Authoritarian Personality*, New York, Harper and Row, 1950.

Alexy, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica* (trads. Manuel Atienza e Isabel Espejo), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Aly, Götz, *La utopía nazi. Cómo Hitler compró a los alemanes* (trad. Juanmari Madariaga), Barcelona, Crítica, 2008.

Apel, Karl-Otto,
Teoría de la verdad y ética del discurso (trad. Norberto Smilg), Barcelona, Paidós, 1991.

Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia (trads. Mario Caimi y Daniel Lesserre), Buenos Aires, Almagesto, 1990.

Arditi Karlik, Benjamín, “On the Political: Schmitt contra Schmitt”, en *Telos*, vol. 142, Nueva York, primavera de 2008, pp. 7-28.

Arendt, Hannah,
Conferencias sobre la filosofía política en Kant (trad. Carmen Corral), Buenos Aires, Paidós, 2003.

Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal (trad. Carlos Ribalta), Barcelona, Lumen, 2003.

La condición humana (trad. Ramón Gil Novales), Barcelona, Paidós, 1993.

Los orígenes del totalitarismo. 1. Antisemitismo (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza, 1987.

Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo (trad. Guillermo Solana), Madrid, 1982.

Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza, 1982.

“¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (trad. Ana Poljak), Barcelona, Península, pp. 101-153.

¿Qué es la política? (trad. Rosa Sala Carbó), Barcelona, Paidós, 1995.

Sobre la revolución (trad. Pedro Bravo), Madrid, Alianza, 1988.

Sobre la violencia (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza Editorial, 2005-2006.

Aron, Raymond, *Introducción a la filosofía de la historia: ensayo sobre los límites de la objetividad histórica* (trad. Alfredo Claros), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.

- Aristóteles,
Analíticos Primeros (trad. M. Candel Sanmartín), Madrid, Gredos, 1988.
Ética nicomáquea (trad. Julio Pallí Bonet), Madrid, Gredos, 1993.
Metafísica (trad. María Luisa Alía Alberca), Madrid, Alianza, 2008.
Movimiento de los animales (trads. E. Jiménez Sánchez-Escariche y M. Almuneda Alonso), Madrid, Gredos, 2000.
Poética (trad. Eilhard Schlesinger), Emecé Editores, Buenos Aires, 1947.
Política (trads. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez), Madrid, Alianza, 1986 y (trad. M. García Valdés), Madrid, Gredos, 1988.
Retórica (trad. Quintín Racionero), Madrid, Gredos, 1994.
- Åslund, Anders, *Russia's Capitalist Revolution: Why Market Reform Succeeded and Democracy Failed*, Washington, Peter G. Peterson Institute for International Economics, 2007.
- Atienza, Manuel, *El derecho como argumentación*, Barcelona, Ariel Derecho, 2006.
- Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (trads. Genaro Carrió y Eduardo Rabossi) Barcelona, Paidós, 1982.
- Barry, Brian, *La justicia como imparcialidad* (trad. José Pedro Tousaus Abadía), Barcelona, Paidós, 1997.
- Benedicto Rodríguez, Rubén, “Liberalismo y comunitarismo. Un debate inacabado”, en *STVDIVM. Revista de Humanidades*, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Zaragoza, Nº 16, 2010, pp. 201-229.
- Begué, Marie-France, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Benjamin, Walter, “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov”, en *Obras II*, Vol. 2 (trad. Jorge Navarro Pérez), Madrid, Abada, 2009, pp. 41-68.
- Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general I* (trad. Juan Almela), México, Siglo XXI, 1985.
- Bergmann, Gustav, “La ontología de Edmund Husserl”, en Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología* (trad. Ignacio Verdú), Madrid, Editorial Complutense, 1997, pp. 295-325.
- Bergson, Henri, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (trad. Pablo Ires), Buenos Aires, Cactus, 2006.
- Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles* (trad. Horacio Gianneschi y M. Monteverdi), Buenos Aires, Oinos, 2008.

Bloch, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador* (trads. María Jiménez y Danielle Zazlavsky), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001.

Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes* (trad. Manuel Escrivá de Romani), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1995.

Boltanski, Luc-Thévenot, Laurent, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

Braudel, Fernand,
El Mediterráneo y el mundo mediterráneo de la época de Felipe II (trads. Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1980.

Escritos sobre la historia (trad. Mario Armiño), Madrid, Alianza, 1991; Le Goff, Jacques, *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval* (trad. Mauro Armiño), Madrid, Taurus, 1983.

Broszat, Martin,
and Saul Friedlander, “A Controversy about the Historicization of National Socialism”, *New German La critique* 44, Spring 1988, pp. 85-126.

“A Plea for the Historicization of National Socialism”, en Peter Baldwin, *Reworking The Past: Hitler, The Holocaust, And The Historians' Debate* pp. 77-87,

Carr, David, “Ricoeur on narrative”, en David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur narrative and interpretation*, Routledge, Londres, 1991, pp. 160-174.

Cayuelas Robles, Ramón y Orts Montoya, Antonia, *La guerre d'Algérie*, Alicante, Editorial Club Universitario, 2005.

Cordua, Carla, “Hegel y la participación política”, en *Revista de Derecho*, Vol. IX, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Austral de Chile, diciembre 1998, pp. 105-120.

Cortina, Adela,
“Introducción. Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad”, en Apel, Karl Otto, *Teoría de la verdad...*, pp. 10-33.
Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Salamanca, Sígueme, 1985.

Cossio, Carlos, “La racionalidad del ente: lo óntico y lo ontológico”, en Fausto E. Rodríguez García (coord.), *Estudios en honor del Doctor Luis Recaséns Siches*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, pp. 197-202.

Dagognet, François, *Écriture et iconographie*, Paris, Vrin, 1973.

Dallin, Alexander and Lapidus, Gail (eds.), *The Soviet System: From Crisis to Collapse*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1995.

Dallmayr, Fred, "Ethics and Public Life A critical Tribute to Paul Ricoeur", en John Wall, William Schweiker, and W. David Hall (eds.) *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, New York-London, Routledge, 2002, pp. 213-232

Danto, Arthur Coleman, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia* (trad. Eduardo Bustos), Barcelona, Paidós, 1989.

Dauenhauer, Bernard,
Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics, Maryland, Rowman & Littlefield, 1998.

"Ricoeur and the Tasks of Citizenship", en John Wall, William Schweiker, and W. David Hall (eds.) *Paul Ricoeur...*, pp. 233-250.

Derrida, Jacques,
"Deconstruir la actualidad", en *El Ojo Mochó. Revista de Crítica Cultural* (trad. C. de Peretti) Buenos Aires, Primavera 1994, Nro. 5, pp. 47-89.

El siglo y el perdón (Entrevista con Michel Wieviorka) (trad. Mirta Segoviano), Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003.

Deuerlein, Ernst, "Hitlers Eintritt in die Politik und die Reichswehr", en *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, n.º 7, 1959, pp. 177-227.

Dosse, François,
La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual (trad. Rafael F. Tomás Llopis), Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006.

Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005) (trad. Pablo Corona), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Dotti, Jorge Eugenio,
Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano, Buenos Aires, Hachette, 1983.

"La razón en su uso regulativo y el *a priori* del 'sistema' en la primera *Crítica*", en *Revista de Filosofía*, vol. I, Madrid, Editorial Complutense, 1987-88, pp. 83-103.

Dray, William, *Laws and Explanation in History*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

Durkheim, Emile, *Las reglas del método sociológico* (trad. Ernestina de Chau-pourcín), México, FCE, 2001.

Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio* (trad. Marta Guastavino), Barcelona, Ariel, 2009.

Engel, David, *El Holocausto. El Tercer Reich y los judíos* (trad. Elena Marengo), Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

Febvre, Lucien, *Combates por la historia* (trad. Francisco Fernandez), Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

Ferrero Blanco, María Dolores, “Las reacciones de Europa tras la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968”, en *Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, N° 45/46, Valencia, 2003-2004, pp. 219-240.

Finchelstein, Federico, *El canon del Holocausto*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Foessel, Michaël, “L’imaginaire dans l’action et dans l’institution”, disponible en la página de Funds Ricoeur: <http://www.fondsriceur.fr/photo/Ricoeur%20action%281%29.pdf> [Consulta hecha: 21/01/2013]

Fóscolo, Nora, “Mayo 1968: acontecimiento y huella en la obra de Jean-François Lyotard y Michel Foucault”, en *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, Números 16 y 17, 2008, pp. 99-117.

Foucault, Michel en *Nietzsche, Freud, Marx* (trad. Carlos Rincón), Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, s/a.

Frege, Gottlob, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica* (trad. Ulises Moulines), Madrid, Orbis, 1985, pp. 49-84.

Freud, Sigmund,

“Duelo y melancolía” en *Obras Completas. To. XIV. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)* (trad. José L. Etcheverry), Amorrortu, 1975, pp. 241-256.

Psicología de las masas y análisis del yo, en *Obras completas, To. IX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1924.

“Recuerdo, repetición y elaboración (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis)”, *Obras Completas, Tomo XII*, (trad. Luis López-Ballester), Amorrortu, Buenos Aires, 2006, pp. 174-184.

“Recuerdos de infancia y recuerdos encubridores”, en *Psicopatología de la vida cotidiana (Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error)*, *Obras Completas, Tomo VI* (trad. José Luis Etcheverry), Buenos Aires, Amorrortu, 1976, pp. 48-56.

Friedländer, Saul,

(ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the “Final Solution”*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

“Some Reflections on the Historicization of National Socialism”, en Peter Baldwin, *Reworking The Past: Hitler...*, Boston, Beacon Press, 1990, pp. 88-102.

Una psicosis colectiva. El antisemitismo nazi (trad. Fina Warschaver), Buenos Aires, Granica Editor, 1972.

Fromm, Erich, *Miedo a la libertad* (trad. Gino Germani), Buenos Aires, Paidós, 2006.

Fryer, Peter, “La tragedia de Hungría”, en Fryer, Broué y B. Nagy, *Revoluciones obreras contra el stalinismo. Hungría del '56* (trads. Equipo del C.E.I.P y colaboradores), Buenos Aires, Ediciones del IPSC.E.I.P. “León Trotsky”, 2006, pp. 31-104.

Gabriel, Silvia,

“Aspectos de la razón práctica en Paul Ricoeur. A propósito del debate liberal-comunitario”, en *Analogía filosófica: revista de investigación y difusión*, México, Centro de Estudios de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, Vol. 22, Nº. 1, ene-jun. 2008, pp. 67-86.

“El fenómeno de la ‘crisis’ en Paul Ricoeur. Una lectura poético-política”, en Francisco Naishtat (comp.) *El presente en debate. Política, crisis y sentido*, Buenos Aires, Editorial Biblos (en prensa).

“La hermenéutica histórica de Paul Ricoeur”, en Daniel Brauer (ed.) *La Historia desde la teoría. Una guía de campo por las principales teorías acerca del sentido de la historia y el conocimiento del pasado*, To.2, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 193-211.

“Razón práctica y violencia en Paul Ricoeur”, en *Diánoia. Revista de Filosofía*, Vol. LVI, Nro. 66, México D.F., Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, mayo 2011, pp. 59-79.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca, Sígueme, 1991.

Gallie, Walter Bryce, *Philosophy and the Historical Understanding*, London, Chatto & Windus, 1964.

Garrido-Maturano, Ángel, “El hambre y el hechizo. Interpretación de la identidad y su encrucijada en el pensamiento de E. Levinas”, en *Escritos de filosofía. Identidad y sí-mismo*, vol. 29-30, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias-Centro de estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli, enero-diciembre 1996, pp. 231-250.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* (trad. Alberto Bixio), México, Gedisa, 1987.

Geraets, T. F. (ed), *Rationality To-day. La rationalité aujourd’hui*, Ottawa, Presses de l’Université d’Ottawa, 1979.

Goldman, Marshall, *What Went Wrong with Perestroika*, Scranton, Pennsylvania, W W Norton & Co Inc, 1991.

Gómez Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México D.F., Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional de México, 1986.

Guibal, Francis, *Historia, razón, libertad. Una introducción al pensamiento político y filosófico de Eric Weil*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 2002.

Gran diccionario la Lengua Española, Madrid, Larousse Editorial, S.L., 2007.

Habermas, Jürgen,
Conciencia moral y acción comunicativa (trad. Ramón García Cotarelo), Barcelona, España, Península, 1985.

La inclusión del otro. Estudios de teoría política (trad. Juan Carlos Velasco Arroyo), Barcelona, Paidós, 1999. “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Hal Foster (ed.) *La posmodernidad* (trad. Jordi Filba), México, Kairós, 1988. pp. 19-36.

Problemas de legitimación en el capitalismo tardío (trad. José Luis Etcheverry), Madrid, Cátedra, 1999.

Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, (trad. M. Jiménez Redondo), Cátedra, Madrid, 1984.

Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva* (trad. Inés Sancho-Arroyo), Zaragoza, Prensas Universitarias Zaragoza, 2004.

Hart, H. L. A. *Punishment and Responsibility: Essay in the Philosophy of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Hempel, Carl, “La función de las leyes generales en la historia”, en *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia* (trad. M. Frassinetti de Gallo), Buenos Aires, Paidós, 1979, pp. 233-246.

Hegel, G.W.F.,
Ciencia de la lógica (Augusta y Rodolfo Mondolfo), Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.

El sistema de la eticidad (trad. Luis González Hontoria) Madrid, Editora Nacional, 1982.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas (trad. Ramón Valls Plana), Madrid, Alianza, 1999.

Fenomenología del espíritu (trad. Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1987.

Filosofía real (trad. José María Ripalda), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1984.

Hegel. The Letters (trads. Clark Butler and Christiane Seiler), Bloomington, Indiana University Press, 1934.

Hegel and the human spirit: a translation of the Jena lectures on the philosophy of spirit (1805-6) with commentary by Leo Rauch (trad. Leo Rauch), Detroit: Wayne State University Press, 1983.

La Raison dans l 'histoire: introduction à la philosophie de l 'histoire (trad. Kostas Papaioannou), Paris, Union générale d'éd, 1982.

Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política (trad. Juan Luis Vermal), Edhasa, Barcelona, 1988.

Heidegger, Martin,

Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (trad. Jaime Aspiunza El-guezábal), Madrid, Alianza, 2006.

Ser y tiempo (trad. Jorge Eduardo Rivera) Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005.

Hilberg, Raul, *La destrucción de los judíos europeos* (trad. Cristina Piña Aldao), Madrid, Akal, 2002.

Hobbes, Thomas, *Leviatán* (trad. Antonio Escohotado), Buenos Aires, Losada.

Hon Gati, Charles, *Failed Illusions: Moscow, Washington, Budapest and the 1956 Hungarian Revolt*, California, Stanford University Press, 2006.

Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una pragmática moral de los conflictos sociales* (trad. Manuel Ballester), Barcelona, Crítica, 1997.

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana* (trad. Félix Duque), Buenos Aires, Hyspamérica, 1984.

Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (trad. Otto E. Langfelder), Nova, Buenos Aires, 1959.

Hyppolite, Jean, “La concepción moral del mundo”, en *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (trad. Francisco Fernández Buey), Barcelona, Península, 1974, pp. 297-313.

Ingenieros, José, *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, Losada, 2000.

Jäckel, Eberhard, *Hitler's World View; A Blueprint for Power* (trad. Herbert Arnold), Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Jakobson, Roman, *Ensayos de lingüística general* (trads. Josep M. Pujol y Jem Cabanes), Barcelona, Seix Barral, 1988.

Jaspers, Karl, *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia* (trad. José Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Juan Pablo II, “Veritatis splendor”, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html#-26, 6 de agosto de 1993. [Consulta hecha: 09/06/2012]

Kant, Immanuel

Crítica de la facultad de juzgar (trad. Pablo Oyarzún), Caracas, Monte Ávila Editores, 1992 y *Crítica del juicio* (trad. Manuel García Morente), México D.F., Porrúa, 1978.

Crítica de la razón pura (trad. Mario Caimi), Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007.

“Ensayo de introducción de las magnitudes negativas a la filosofía”, en *Referencias de Lacan*, Nº 9, Buenos Aires, Colección del Campo Freudiano, 1994.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (trad. Manuel García Morente), Madrid, Espasa Calpe, 1994.

Principios metafísicos del derecho (trad. G. Lizarraga), Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1873.

“Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” (1784), en *Filosofía de la historia* (trad. Emilio Estiú), Nova, Buenos Aires, 1964, pp.58-67.

Sobre la paz perpetua (trad. Joaquín Abellán), Madrid, Tecnos, 1985.

Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho* (trad. Roberto Vernengo), México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1982

Kenny, Anthony, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, Yale University Press, 1979.

Khrushchev, Nikita, Informe Secreto al XX Congreso del PCUS, pronunciado en Moscú el 25 de febrero de 1956, en sesión cerrada del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética: <http://www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm> [Consulta hecha: 03/02/2012].

Krebs, Albert, *Tendenzen und Gestalten der N.S.D.A.P.: Erinnerungen an die Frühzeit der Partei*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1959.

La Biblia, Quito, Ediciones Paulinas, 1989.

Laurent, Virginie, “Mayo del 68, cuarenta años después. Entre herencias y controversias”, en *Revista de Estudios Sociales*, No 33, agosto de 2009, Universidad de los Andes, pp. 29-42.

Le Goff, Jean-Pierre, *Mai 68, l'héritage impossible*, Paris, La Découverte, 1998.

Leclerc, Gérard, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, PUF, Paris, 1986.

Lefort, Claude, *Ensayo sobre lo Político* (trad. Emmanuel Carballo Villaseñor), Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1991.

Lenin, Vladímir Ilich, “Lasociedad de clases y el Estado. Las bases económicas de la extinción del Estado” en Juan Cristóbal Cruz Revueltas (ed.), *¿Qué Es La Política? (Antología De Los Mejores Textos Modernos)*, México, Publicaciones Cruz O S.A., 1994, pp. 151-180.

Levinas, Emmanuel,

De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982.

Humanismo del otro hombre (trad. Daniel Enrique Guillot), México, Siglo Veintiuno Editores, 1974.

Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad (trad. Daniel Enrique Guillot), Salamanca, Ediciones Sígueme, España, 1977.

Lisi, Francisco, “Introducción” en *Platón. Diálogos VIII Leyes (Libros I-VII)* (trad. Francisco Lisi), Madrid, Gredos, 1999.

Locke, John, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* (trads. C. Amor y P. Stafforini), UNQ-Prometeo, Buenos Aires, 2005.

Lucas, John Randolp, *On justice*, Oxford University Press, 1980.

Lledó Iñigo, Emilio, “Introducción a las éticas”, en Aristóteles, *Ética nicomáquea...*, pp. 7-119.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud* (trad. Amelia Valcárcel), Barcelona, Crítica, 1987.

Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe* (trad. Roberto Raschella), Buenos Aires, Losada, 2003.

Marcel, Gabriel, *En Chemin vers quel évil*, París, Gallimard, 1971.

Marchant, Oliver, “La política y la diferencia ontológica”, en Simon Critchley y Oliver Marchart (comps.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (trad. Teresa Arijón), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 77-98.

Martín de la Guardia, Ricardo M., Pérez Sánchez, Guillermo A., Szilágyi, István, *La Batalla de Budapest. Historia de la insurrección húngara de 1956*, Madrid, Actas, 2006.

Mathon, Gérard, “Capítulo III: La economía”, en Bernard Lauret y François Refoulé (eds.), *Iniciación a la práctica teológica* (trads. J. F. Zulaica y R. Godoy), Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 13-81.

Martos, Denes, *La revolución húngara de 1956*, Buenos Aires, Virtual, 2011.

Marx, Karl,
Crítica de la filosofía del derecho de Hegel (trad. Antonio Encinares), México, Grijalbo, 1968.

y Engels, Friedrich, *El manifiesto comunista* (trad. W. Rocés), Madrid, Ayuso, 1976.

Marrou, Henri-Irenne, *El conocimiento histórico* (trad. J. M. García de la Mora), Barcelona, Labor, 1968.

Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (trad. Julia Bucci), Buenos Aires, Katz, 2009.

Mead, George, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social* (trad. Florial Mazia), Barcelona, Paidós, 1990.

Medina Núñez, Ignacio, “Capítulo II: Sindicalismo y Estado”, en *El sindicalismo mexicano en la transición al siglo XXI*, México, LibrosEnRed, 2003, pp. 43-68.

Michel, Johann, “Paul Ricoeur”, en Bourdeau, Vincent et Merrill, Roberto (coords. du comité éditorial) *DicoPo. Dictionnaire de théorie politique*. Accesible on line: <http://www.dicopo.org/spip.php?article46> [Consulta hecha: 06/04/2012]

Mink, Louis, “Philosophical Analysis and Historical Understanding”, in Brian Fay, Eugene O. Golob and Richard T. Vann (eds.), *Historical Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, pp. 118-146.

Mommsen, Hans, “The Realization of the Unthinkable: The ‘Final Solution of the Jewish Question’ in the Third Reich”, en Michael Marrus (ed.) *The Nazi Holocaust Part 3 The “Final Solution”: The Implementation of Mass Murder*, Vol. 1, 1989, pp. 217-264.

Mongin, Olivier, “Les paradoxes du politique”, en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur los caminos de la interpretación. Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur* (trad. J.L. García Rúa), Barcelona, Antròpous, 1991, pp. 279-302.

Montesquieu, *Del Espíritu De Las Leyes* (trad. Nicolás Estevanez), Editorial Heliasta S.R.L., Buenos Aires, 1984.

Mounier, Emmanuel, *Le Personalisme*, París, PUF, 1985.

Mulhall, Stephen y Swift, Adam, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas* (trad. Enrique López Castellón), Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1996.

Nabert, Jean, “Capítulo I: L’expérience de la faute”, en *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943, pp. 13-18.

Naishtat, Francisco Samuel,

“Las tensiones del individualismo metodológico en Max Weber”, en Francisco Naishtat (comp.), *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, pp. 61-107.

Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

Naucke, Wolfgang y Harzer, Regina, *Filosofía del derecho. Conceptos básicos* (trad. Leonardo Germán Brond), Buenos Aires, Astrea, 2008.

Negri, Antonio y Hardt, Michael, *El trabajo de Dionisos* (trad. Raúl Sánchez Cerillo), Madrid, Ediciones Akal, 2003.

Nolte, Ernst, “The Past That Will Not: A speech that could be written but not delivered”, en Piper, Ernst (ed.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the controversy concerning the singularity of the Holocaust* (trads. James Knowlton y Truett Cates), Atlantic Heights, Nueva Jersey, 1993, pp. 18-23.

Nora, Pierre, “Historia Social e ideologías de las sociedades”, en Le Goff, Jaques y Nora, Pierre (comps.) *Hacer la Historia* (trad. Jem Cabanes), Vol. 1º, *Nuevos Problemas*, Barcelona, Editor Laia, pp. 157- 177.

Olivier, Abel, “Ricoeur et la question tragique”, en *Études Théologiques et Religieuses*, Vol. 68, nº 3, 1993, 365-374.

Olivieri, Francisco J., “La noción de justicia en los orígenes del pensamiento griego”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y social. Asociación argentina de derecho comparado*, Buenos Aires, 1982, pp. 49-69.

Parra, Lisímaco, “Juicio de gusto y sentido común en la ‘Crítica de la Facultad de Juzgar’ de Kant”, en *Ideas y valores*, Nro. 108, Bogotá, diciembre 1998, pp. 31-38.

Peña Vial, Jorge, “Capítulo 20: La identidad narrativa en Ricoeur y recapitulación de los autores estudiados”, en *La poética del tiempo: ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, pp. 165-178.

Petit, Eugene, *Tratado elemental de derecho romano* (trad. J. Ferrández González), Buenos Aires, Albatros, 1980.

Pinkard, Terry, *Hegel. Una biografía* (trad. Carmen García-Trevijano Forte), Madrid, Acento, 2002.

Platón, *República* (trad. Conrado Eggers Lan), Madrid, Gredos, 1992 y (trads. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949.

Porée, Jérôme, “Paul Ricoeur y la cuestión del mal” (trad. Marcelino Agís Villaverde), en *Ágora. Papeles de Filosofía*, 2006, 25/2, pp. 45-60.

Presas, Mario, “Identidad narrativa”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVI, Nº 2 (primavera 2000), Buenos Aires, pp. 225-238.

Quin, Alejandro, “En torno al principio de diferencia de John Rawls”, en *Revista saga*, Universidad Nacional de Colombia, Nº 2, 2000, pp. 55-63.

Radbruch, Gustav, *Arbitrariedad legal y derecho suprallegal* (trad. María Isabel Azareto de Vásquez), Buenos Aires. Abeledo Perrot, 1962.

Rawls, John, *Teoría de la justicia* (trad. María Dolores González), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006.

Reagan, Charles. E., *Paul Ricoeur: His life and his work*, USA, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Retamozo Benítez, Martín, “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México D.F., Universidad Autónoma de México, Vol. LI, núm. 206, mayo-agosto, 2009, pp. 69-91.

Rheingold, Howard, *La comunidad virtual. Una sociedad sin fronteras* (trad. J. Á. Alvarez), Barcelona, Gedisa, 1996.

Richir, Marc, “Paul Ricoeur: soi-même comme un autre”, en *Annuaire Philosophique*, 1989-1990, pp. 41-63.

Ricoeur, Paul,

“À la gloire de la phronésis (*Éthique à Nicomaque*, Livre VI)”, en Jean-Yves Chateau (comp.), *La Vérité Pratique. Aristote Éthique à Nicomaque Livre VI*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, pp. 13-22.

“Amor y justicia”, en *Amor y justicia* (trad. Tomás Domingo Moratalla), Madrid, Caparrós Editores, 1990, pp. 13-34.

“Appropriation”, en Thompson, John, trans. and ed., *Hermeneutics & the Human Sciences* Cambridge University Press, 1984, pp. 182-193.

“Après Théorie de la justice de John Rawls” en *Le juste*, Paris, Le Seuil, 1995, pp. 99-120.

“Avant-propos”, *Le juste*, pp. 7-27.

“Civilisation universelle et cultures nationales”, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions Le Seuil, 1986, pp. 286-300.

“De l'interprétation”, en *Du texte...*, pp. 11-35.

De l'interprétation: essai sur Freud, Paris, du Seuil, 1965.

“De la métaphysique à la morale”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 4, 1993, pp. 455-477.

“De la morale à l'éthique et aux étiques”, *Le juste II*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 55-68.

“De la nation à l'humanité: la tâche des chrétiens”, en *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, V. 76, N° 76-77, 2003, pp. 97-112.

“Devenir capable, être reconnu”, en *Esprit* 7, juillet 2005b, pp. 125-129.

“Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question”, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, vol. 69, N° 1, 1989, pp. 3-9.

“Etat et violence”, en *Histoire et vérité*, pp. 246-259.

“Éthique et politique”, en *Du texte...*, pp. 493-406.

“Événement et sens”, en *Archivio di Filosofia (Rivelazione e Storia)*, 41, n° 2, 1971, pp. 15-34.

“Existence et herméneutique”, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 7-28.

“Explanation and understanding” en *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian Press, 1976, pp. 71-88.

“Faire l’Université”, en *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 368-379.

“Hegel et Husserl sur l’intersubjectivité”, en *Du texte...*, pp. 301-302.

Hermenéutica y acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción (trads. Mauricio Prelooker y otros). Buenos Aires, Prometeo, 2008.

“Herméneutique et critique des idéologies”, en *Du texte...*, pp. 333-377. “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)” en *Le conflit...*, pp. 311-329.

“Histoire de la philosophie et historicité”, en R. Aron (org.), *L’histoire et ses interprétations*. Entretiens autor d’ Arnold Toynbee, Mouton, Paris-La Haye, 1961, pp. 214-227.

“Introduction”, en *Le juste II*, pp. 7-51.

“Justice et vérité”, en *Le juste II*, pp. 69-83.

Karl Jaspers et la philosophie de l’existence, Paris, Éditions du Seuil, 1947 (en co-autoría con Mikel Dufrenne).

“L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai” en *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955, pp. 45-65.

“L’homme non-violent et sa présence à la histoire”, en *Histoire et Vérité*, pp. 235-245.

“L’identité narrative”, *Esprit*, nº 7-8, 1990, pp. 295-314.

“L’ideologie et la utopie: deux expressions de l’imaginaire social”, en *Du texte...*, pp. 379-392. Este artículo apareció publicado primero en inglés bajo el título de “Ideology and Utopia”, en *Philosophical Exchange* Nº 2, New York, 1976, pp. 17-28.

“L’image de Dieu et l’épopée humaine”, en *Histoire et vérité*, pp. 112-131.

“L’imagination dans le discours et dans l’action”, en *Du texte...*, pp. 213-236.

“L’insoumission”, en *Christianisme Social*, Nº 7-9, 1960, reproducido en *Esprit* 28, Nº 288, octubre 1960, pp. 1600-1604.

“La Bible dit-elle ce qui lui fait dire l’Encyclique?”, en *L’actualité religieuse dans le monde*, Nº 116, 15 novembre, pp. 18-19, 1993.

“La conscience et la loi. Enjeux philosophiques”, en *Le juste*, pp. 209-221.

“La condition d’étranger”, en *Esprit (La pensée Ricoeur)*, mars-avril 2006, 264-275.

“La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne”, en *Christianisme social*, Vol. 55, Nº 4, 1947, pp. 320-331.

“La crise: un phénomène spécifiquement moderne?”, en *Revue de théologie et de philosophie*, Nº 120, 1988, pp. 1-19.

“La ética según Aristóteles”, en *Entrevista para la RAI* (trad. Ramón Alcoberro Péricay), 6 de abril de 1989 En <http://www.alcoberro.info/planes/ricoeur.htm> [Consulta hecha: 24/04/2012].

La critique et la conviction. Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido (trad. Gabriel Aranzueque), Madrid, Arrecife, 1999.

La mémoire, l’histoire, l’oubli, Paris, Éditions de Seuil, 2000.

La métaphore vive, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

“La fonction herméneutique de la distanciation”, en *Du texte...*, p. 116-117.

“La liberté selon l’espérance”, en *Le conflit...*, pp. 393-415.

- “La philosophie politique d'Eric Weil”, *Lectures I*, pp. 95-114.
- “La Pensée engagée: M. Merleau Ponty: *Humanisme et terreur*”, en *Esprit*, Vol. 16, N° 12, 1948, pp. 911-916.
- “La pluralité des instances de justice”, en *Le Juste*, pp. 121-142.
- “La raison pratique”, en *Du texte...*, pp. 237-259 publicado originalmente en T. Geeraets (comp.), *La Rationalité aujourd'hui*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, pp. 225-241.
- “La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey” (1975), en *Du texte...*, 75-100.
- “Langage politique et rhétorique”, en *Lectures I*, pp. 161-175.
- “Le bon usage des blessures de la mémoire”, en <http://www.fondsricoeur.fr/photo/Temoins.pdf> [Consulta hecha: 10/12/2012]
- “Le Chrétien et la civilisation occidentale”, en *Christianisme social*, Vol. 54, N° 5, 1946, pp. 423-436.
- “Le conscient et l'inconscient”, en *Le conflit des interprétation...*, pp. 101-121. *Le discours de l'action*, Paris, Scientifique, 1977.
- Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
- “Le juste entre le légal et le bon”, *Lectures I*, pp. 176-195.
- Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1986.
- “Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte”, en *Du texte...*, pp. 183-211.
- “Le paradoxe politique”, en *Histoire et Vérité*, pp. 260-285.
- “Le paradoxe de l'autorité”, en *Le juste II*, pp. 107-123.
- “Le pardon peut-il guérir?”, conferencia en el Temple de l'Etoile, en la seire “Dieu est-il crédible”, en *Esprit*, 210, 1995, pp. 77-82.
- “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”, en *La liberté et l'ordre social*, Genève, Promenade du Pin 1, 1969, pp. 46-76.
- “Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique”, en *Le conflit...*, 64-79.
- “Le socialisme d'aujourd'hui”, en *Christianisme social*, N° 69, 1961, pp. 450-460.
- “Le socius et le prochain”, en *Histoire et vérité...*, pp. 99-111. *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986.
- “Les conditions de la coexistence pacifique, conditions de la paix”, en *Christianisme Social*, N° 6-7, 1953, pp. 297-307.
- “Les paradoxes de l'autorité”, en *Philosophie*, Bulletin de Liaison des professeurs de philosophie de l'académie de Versailles, C.R.D.P., n° 7, février 1995, p. 6-12.
- “Metaphor and Symbol”, en *Interpretation Theory...*, pp. 45-70.
- “Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté”, en *A l'École de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, pp. 59-86.
- “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en Aranzueque, Gabriel, (ed.) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* (trad. Gabriel Aranzueque, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 479-495.
- “Nombrar a Dios” en *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (trads. Néstor Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué), Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- “Objectivité et subjectivité en histoire” en *Histoire et vérité*, pp. 23-44.

Parcours de la reconnaissance. Trois Etudes, Paris, Editions Stock, collections “Les Essais”, 2004.

“Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, en *Du texte...*, pp. 55–73.

Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, Paris, Aubier, 1960.

“Poétique et symbolique”, en B. Lauret y Fr. Refoulé (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome I. Introduction*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, pp. 37-61.

“Point de vue. Imaginer la paix [intervention au 6e Forum international de l’Académie universelle des cultures]”, en *Le Monde*, dans l’édition du 24.12.02.

“Pour un christianisme prophétique”, en Henri Guillaumin et al (eds.), *Les Chrétiens et la* “Pour une coexistence pacifique des civilisations”, en *Esprit* Ricoeur, N° 3, 1951, pp. 408-419.

Politique, Paris, Éditions du Temps Présent, 1948, pp. 81-90.

“Pour une coexistence pacifique des civilisations”, en *Esprit*, N° 3, 1951, pp. 408-419.

“Pouvoir et violence” en *Lectures I...*, pp. 20-42.

“Prévision économique et choix étique” en *Histoire et vérité*, pp. 301-316.

Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle, Paris, Éditions Esprit, 1995.

“Réponse à Olivier Mongin”, en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur...*, pp. 303-305.

Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

“Qui est le sujet du droit?”, en *Le juste*, Paris, Éditions Sprit-Le Seuil, 1995, pp. 29-40.

“Reply to Mario J. Valdés”, en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur The Library of Living Philosophers*, Vol XXII, Chicago, Open Court Publishing Company, 1994, pp. 281-285.

“Science et idéologie”, en *Du texte...*, pp. 303-334.

“Speaking and Writing”, en *Interpretation Theory...*, pp. 25-44.

“Tâches pour la paix”, en *Christianisme social*, N° 5-6, 1951, pp. 371-378.

Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique, Paris, Édition du Seuil, 1983.

Temps et récit II. La configuration du temps le récit de fiction, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

Temps et récit III. Le temps raconté, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

“Un appel pour la manifestation ‘six heures pour le Vietnam’ [contre la guerre du Vietnam, appel co-signé par Paul Ricoeur], *Le Monde* 23, 1966, n° 6644, 26 mai, 2.

“Une interprétation philosophique de Freud” en *Le conflit...*, pp. 160-176.

“Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de John Rawls”, en *Le juste*, pp. 71-97.

“Vérité et Mensonge”, en *Histoire et vérité*, pp. 165-192.

Vivant jusqu’à la mort suivi de *Fragments*, Seuil, 2007.

“Vraie et fausse paix”, en *Christianisme Social*, N° 9-10, 1955, pp. 467-479.

Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención* (trad. Miguel García-Baró), Sígueme, Salamanca, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social o Principios de Derecho Político* (trad. Leticia Halperin Donghi), Buenos Aires, Losada, 2003.

Rousso, Henry, *Le Syndrome de Vichy: de 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990.

San Agustín,

Confesiones (trad. Agustín Uña Juárez), Lumen, Buenos Aires, 1996.

La ciudad de Dios, en *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. Tomo XVI* (edición de José Morán), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

Sandel, Michael,

El liberalismo y los límites de la justicia (trad. María Luz Melon), Barcelona, Gedisa, 2000.

Justice. What's The Right Thing To Do?, Great Britain, Allen Lane, 2009.

Sartre, Jean-Paul, *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*,

Paris, Gallimard, 1940.

Schleunes, Karl "Retracing the Twisted Road: Nazi Policies toward German Jews", in François Furet (ed), *Unanswered Questions: Nazi Germany and the genocide of the Jews*, New York, Schocken Books, 1989, pp. 54-70.

Schmitt, Carl,

El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios (trad. R. Agapito), Madrid, Alianza, 2002 y *Il concetto di politico* (trad. P. Schiera), Bologna, Il mulino, 1972

Schuhmann, Karl, *Husserl y lo político* (trad. Julia Valentina Iribarne), Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Searle, John R., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje* (trad. Luis M. Valdés Villanueva), Madrid, Cátedra, 1980.

Solomon, R. C., "Hegel's Concept of 'Geist'", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 23, No. 4, jun. 1970, pp. 642-661.

Spiegel, Irving, "Kravchenko Kills Himself Here; He Chose Freedom From Soviet", en *The New York Times*, 19-12-2009, p. 9.

Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el modo geométrico* (trad. Oscar Co-han), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985.

Strawson, P.F., *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Taurus, 1987.

Sunstein, Cass, R., *República.com: Internet, democracia y libertad* (trad. Paula García Segura), Barcelona, Paidós, 2003.

Taylor, Charles,

“Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 181-203.

Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna (trad. Ana Lizón), Barcelona, Paidós, 1996.

“El atomismo”, en *La libertad de los modernos* (trad. Horacio Pons), Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 225-255.

“Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu”, en *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos* (trad. Graziella Baravalle), Barcelona, Unesco, 1985, pp. 52-61.

“The Politics of Recognition”, en *Philosophical Arguments...*, pp. 225-256.

Todorov, Tzvetan, *Les abus de la mémoire*, Arléa, Paris, 1995.

Vachet, André, *La ideología liberal* (trads. P. Fernández Albaladejo, V. Fernández Vargas y M. Pérez Ledesma), Madrid, Fundamentos, 1972.

Vallespín, Fernando, “El neocontractualismo: John Rawls”, en Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética, Vol. III*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989, pp. 577-600.

Vidal-Naquet, Pierre, *Los asesinos de la memoria* (trad. León Mames), México, Siglo XXI, 1994.

von Clausewitz, Carl, *De la guerra* (Daniel Naville), Editions de Minuit, París, 1955.

von Wright, Georg Henrik, *Explicación y comprensión* (trad. Luis Vega Reñón), Madrid, Alianza, 1987.

VVAA,

Alan Murphy (coord.), *Southern Africa*, Hong Kong, Lonely Planet, 2010.

“Democratización desde arriba y desde abajo”, en *Historia 16*, N° 29, 1978, pp. 87-113.

Wall, John, “Phronesis, Poetics, and Moral Creativity”, en *Ethical Theory and Moral Practice*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003, pp. 317-341

Walton, Roberto J., “La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXII N° 2, Primavera 2006, pp. 327-353.

Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (trad. H. Rubio), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993.

Weber, Max,

“Capítulo I: Conceptos sociológicos fundamentales”, en *Economía y sociedad* (trad. José Medina Echavarría), México, FCE, 1944, pp. 3-57.

“La política como vocación”, en *El político y el científico* (trad. F. Rubio Llorente), Madrid, Alianza, 1996, pp. 81-179.

Weil, Eric,
Hegel y el Estado (trad. María Teresa Poyrazian), Córdoba, Ediciones Nagelkop, 1970.

Philosophie politique, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

White, Hayden,
El texto histórico como artefacto literario (trads. Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino), Barcelona, Paidós, 2003.

“Historical Emplotment and the Problem of Truth”, en Friedländer, Saul, *Probing the Limits...*, pp. 37-53.

“La estructura de la narrativa histórica”, en *La ficción narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría. 1957-2007* (trad. María Julia de Ruschi), Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.

“The Modernist Event”, in Sobchack, Vivian (ed.), *The Persistent of History. Cinema, Television, and Modern Event*, New York, Routledge, 1996, pp. 17-38.

Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX (trad. Stella Mastrangelo), México, FCE., 1992.

Winnicott, Donald W., *Realidad y juego* (trad. Floreal Mazía), Gedisa, Barcelona, 1986.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas* (trads. A. García Suárez y U. Moulines), Barcelona, Crítica, 1988.