

LA HERMENÉUTICA POLÍTICA DE PAUL RICŒUR

GUILLERMO ZAPATA DÍAZ S.J. *

“Soy una persona desplazada, errante, busco un lugar donde echar el ancla. No sé ya qué jerarquía estable de valores pude guiarme (...) se trata de empezar a pensar a partir del hecho de que hay crisis”

(Ricœur, 1985b: 225)

SIN LUGAR A DUDAS, EL NOMBRE DE PAUL RICŒUR es actual y mundialmente reconocido en el ámbito de la cultura, en general y, de la filosofía, en especial, bajo los consagrados rubros de un pensamiento fenomenológico y hermenéutico de enorme significación. Sin muchos tropiezos, puede decirse que su obra se halla a la altura de la de sus maestros Husserl y Heidegger, así como de la de Gadamer, Arendt, Derrida, entre otros contemporáneos. Con todo, sólo hasta ahora se empieza a reconocer cada vez más la relevancia que su copiosa obra tiene como filosofía política. La presente *Lección Inaugural* tiene, entonces, como propósito, destacar de manera necesariamente breve, varios de los hitos fundamentales que cristalizan las preocupaciones de este filósofo francés por la acción de los seres humanos en común, por la Política, en su significación fundamental.

Me referiré, en primera instancia, a su experiencia de la violencia que lo condujo de la indignación al pensar y, a un pensar comprometido. En segundo lugar, atenderé al complejo laberinto de la política y a su carácter paradójico que Ricœur no sólo acertó en descifrar y enunciar, sino que supo transcurrir críticamente a todo lo largo de su robusta producción filosófica

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

bajo el signo de una “ontología militante”. Paso, luego, a mostrar la relevancia de la acción y de la palabra, con sus semánticas y sus dialécticas, en las que su hermenéutica se define como una “forma avanzada de racionalidad” ciudadana, como tarea intrínsecamente política. Pero, esa acción y esa palabra remiten, tarde o temprano, a la pregunta por quién es el sujeto político, qué capacidades tiene para serlo, y cómo puede éste articular una “pequeña ética” en la que él mismo le apunte al blanco de “vivir una vida buena, con y por los otros, en medio de instituciones justas” y en lucha por el reconocimiento. Me referiré, en quinto lugar, a la fuerza de la discusión y al papel prioritario que ésta desempeña en una democracia de lo que está por venir; posteriormente, hablaré del destino históricamente realizable (*eskhaton*) de lo político, que involucra una resignificación de lo trágico y del obrar en la política para pasar, finalmente, a subrayar la importancia de la hermenéutica como resistencia política; como promesa y como esperanza genuina, activa y constructiva de toda racionalidad política.

De la indignación al pensar

MARCADO POR SU PERTENENCIA A UNA MINORÍA, amenazado por los vientos de las dos guerras mundiales, Paul Ricœur se presenta a sí mismo como “hijo de una víctima de la primera guerra mundial” (...) cuyo “bisabuelo era un artesano tejedor de telas”, y su padre un profesor de inglés de Valence, donde nació en 1913 (Ricœur, 1995: 11). Su reflexión filosófica se propone “tomar en serio la violencia de la historia [que] es ya trascenderla con el juicio” (Ricœur, 1990: 211); y es, precisamente, por ese “salto de indignación” que ésta nos produce, que este filósofo francés le fija “un objetivo a la historia: su supresión como violencia”. La reflexión filosófica le permite resistir ante la violencia de la que él mismo ha sido víctima.

Orientado por el pensamiento reflexivo de Gabriel Marcel y Jean Nabert, cautivo durante cinco años (1940-1945) en un campo de Guerra para oficiales franceses, Paul Ricœur ejerce su pensamiento mediante un diálogo con múltiples interlocutores y con grandes maestros del pensamiento occidental como: Diderot, Voltaire, Rousseau, Kant, Husserl, Jaspers, Heidegger. Asimismo, su pensamiento hace permanente referencia a sus contemporáneos: Jonas, Lèvinas, Gadamer, Brunschvicg, Lachelier, Lagneau. Es más, Ricœur asume la cátedra universitaria como escenario de su pensamiento y permite que aparezcan en éste los eventos nacionales y mundiales en sus múltiples circunstancias; él mismo nos lo asevera: “mi trabajo filosófico ha estado

ligado siempre a la enseñanza” (Ricœur, 1995: 12). Sabemos de su labor de profesor universitario en La Sorbonne, Nanterre, Lovaina, Chicago; frente de lucha que lo condujo, además, a ser el fundador de la Universidad de Nanterre, en Francia, en la que registra alguna ironía de los estudiantes que posiblemente le hizo abandonar el claustro francés y trasladarse a los Estados Unidos, aunque él mismo nos advierte que “fui tratado con dureza [...] porque me consideraban terco, lo que seriamente era cierto” (Ricœur, 1995: 25). Y, en otro lugar recuerda: “Yo tenía la impresión de ser considerado hereje por la mayoría” (Ricœur, 1995: 18); sin embargo, se dejó seducir más tarde por su esposa Simone, de procedencia anarco-sindicalista. Tuvo, además, grandes amigos del partido Socialista francés.

Sus muy numerosas publicaciones en los campos de la teología, la filosofía, la epistemología, la ética, la política, la narración histórica y literaria, revelan un pensamiento siempre crítico con su presente. Pero, no menos, le vemos tomar parte activa en las reflexiones sobre la nueva universidad en el Mayo francés del 68; en la defensa de los derechos humanos amenazados en Argelia; en su indignación causada por la así denominada primavera de Praga en 1956. Ricœur desarrolla su filosofía política confrontando la violencia con la fuerza argumentativa de la discreción, cuyo mérito consiste en no ceder ante el racionalismo hegeliano, pese a su admiración por Eric Weil; y, sin detenerse ante la querrela entre los Antiguos y los Modernos, dejando claro que su pensamiento es una forma de resistencia ante la violencia.

“Ninguna violencia tiene la razón”; así lo confirman algunos de sus textos no traducidos aún al castellano como, por ejemplo: *Lecturas I: Sobre lo político*, dedicado al filósofo checo Jan Patočka, a quien le denomina: “el filósofo de la resistencia” y de quien, con ocasión de su muerte, Ricœur subraya la “fuerza del carácter (...) que ha podido conducir a un discípulo de Husserl, el fundador de la filosofía fenomenológica, a la cabeza de un movimiento exclusivamente consagrado a la defensa de los derechos cívicos y políticos” (Ricœur, 1991: 69). Su postura política está, asimismo, consignada en la llamada “Carta 77”, en la que encontramos términos muy cercanos a los que Husserl empleó al escribir sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Como bien sabemos, estos razonamientos y los de todos los saberes teóricos, se afinan “en el mundo de la vida”, el mundo de la política; en el espacio del vivir en común. Desde este mundo de la vida se interpela al sujeto perdido entre los objetos donde él mismo se ha olvidado de que es autor, y se invita a la cultura para que recupere la razón

crítica convocando a la responsabilidad personal, a la reivindicación de la libertad y de los derechos humanos; reivindicaciones que contrastan con el gran racionalismo europeo de la época clásica, y con el socialismo del siglo XIX. En este cuestionamiento cultural –anota Ricœur–, es preciso imaginar la “increíble corrupción espiritual generada por la normalización política” en la que “cada ciudadano es obligado a ser hipócrita” (Ricœur, 1991: 70), en franca contraposición con el espacio público. Este “orden” impuesto ha sido restablecido al precio del “servilismo del espíritu”, de la insensibilización del corazón y el vacío de la existencia aunque, en apariencia, se presenta como la consolidación de la crisis espiritual y moral de la sociedad. “La violencia – escribe Ricœur– no supone el rasgo más característico de la política, aunque sí el más oscuro. La violencia implica una permanente amenaza pero, en mi opinión – escribe– no es constitutiva del Estado” (Ricœur, 1995: 146) porque es pre-política.

El laberinto de la política

LA VIOLENCIA, PARA RICŒUR, ES LA MANIFESTACIÓN DE LA CRISIS espiritual y moral de una sociedad. En uno de sus textos más relevantes: *Les flames de Budapest –Budapest en llamas–*, publicado en 1957 por la Revista *Esprit*, de la que fue también fundador, aparece esta crisis espiritual y moral justo después de la invasión a Budapest por el ejército soviético. Ricœur se refiere allí al “laberinto de la política” o a “la paradoja política” (Ricœur, 1990: 229-250) que se articula cuando desde la política, la más grande racionalidad del vivir en común, surge el “más grande mal” producido por la misma política. “Con ocasión de este terrible acontecimiento – escribe en *Crítica y Convicción–*, me preguntaba cómo era posible que [los socialistas] aprobaran con tanta facilidad la violencia política” (Ricœur, 1995: 134). Para la política, la violencia es un escándalo, una amenaza de irracionalidad, “aunque no podemos dejar de contar con ésta, ya que le impone al ciudadano cierto deber de vigilancia, vigilancia en relación con los estados de violencia inscritos en la estructura misma de la política” (Ricœur, 1995: 138).

De allí que la racionalidad política, para nuestro filósofo francés, sea una racionalidad vigilante siempre en tensión, urgida por la “lucidez ante el mal del poder que no puede separarse de una reflexión total sobre la política... esta reflexión revela que la política no puede ser el lugar del mal mayor más que en virtud de su lugar *eminente* en la existencia humana” (Ricœur, 1990: 241).

El lugar eminente (arquitectónico) de la política, evita que se acreciente el vacío entre la política y lo jurídico, entre el poder y el derecho. Ricœur se esfuerza por pensar las condiciones que propicia la relación entre una ética, una teleología y una deontología inscrita en la ley moral kantiana. En este posible acceso a lo político a través de la “reflexión moral interior”,

podría entonces definirse el proyecto democrático como el conjunto de disposiciones tomadas para que lo racional prevalezca sobre lo irracional y, simultáneamente, para que el vínculo horizontal del deseo de vivir en comunidad, prevalezca, por lo general, sobre la relación irreductiblemente jerárquica propia del género de autoridad (Ricœur, 1995: 139).

Guiada por lo que él denomina su lazo horizontal, la filosofía política ricœuriana se comprende como una “paradoja viviente” entre una sabiduría trágica y una sabiduría política. Mas, este paso de lo trágico a lo político se da solamente en virtud y, a través de la sabiduría práctica –*sagesse pratique*– que surge de la vida en común –*visée de l’ensemble*–. El *homo politicus* tiene como intención el poder vivir juntos en el espacio público de la discusión; un poder vivir juntos que emerge de la antropología política del *homo capax* que nuestro pensador ha delimitado en sus obras más representativas: *Finitud y Culpabilidad*, *Caminos de reconocimiento*, *Sí mismo como otro*, etc. En esta concepción del *l’homme capable*, el sujeto se constituye como ser actante y sufriente; como ser capaz de hablar, de narrar; capaz de vivir junto a otros en la ciudad –la *polis*–. Capaz, también, de configurar el ámbito político donde los ciudadanos entrecruzan sus intereses, sus identidades, sus memorias, en la gestación de una posible historia común de sus acciones. La tarea del filósofo consiste en cuestionar dentro de esa historia común, la marcha de los acontecimientos, llamando a la conciencia para que el ciudadano interprete, reflexione, y llegue “a ser actante y sufriente, hasta el reconocimiento de aquello que él es en verdad, un hombre capaz de realización cierta”¹. Tal realización se revela en la historia como auténtico camino del ser, del ser desplegado y en movimiento. La ontología ricœuriana es así “ontología militante”, del ser comprendido como movimiento, que se revela fenomenológicamente a través de multiplicidad de planos y dialécticas (Ricœur, 1996: 328-397).

¹ Citamos desde la edición francesa: *Parcours de la Reconnaissance. Trois études*. Paris: Éditions Stock: “Le chemin est long pour l’homme «agissant et souffrant» jusqu’à la reconnaissance de ce qu’il est en vérité, un homme «capable» de certains accomplissements. (Ricœur, 2004: 110).

Semántica de la acción

EN EL INTERIOR DE ESTA ONTOLOGÍA MILITANTE –mostración que es de un ser en su pluralidad de dialécticas–, Ricœur define la política por la acción y la palabra. Al pensar la acción, nuestro autor es testigo de la perplejidad, la aporía, la discusión y la confrontación siempre abiertas e impulsadas por lo que él mismo denomina una “invención semántica”², que aprovecha las posibilidades de un pensar con metáforas vivas, símbolos, nuevos discursos; tan urgente para el mismo acto de pensar definido como la capacidad de crear lenguaje, así como para dinamizar la “semántica de la acción”. Dicha semántica puede, ciertamente, inspirarnos en un país como el nuestro, Colombia, sacudido por la urgencia irrenunciable de lo que podemos denominar como tarea nuestra: “pensar el país” habitado por pluralidad de violencias que delimitan lo pre-político, por la incapacidad de los ciudadanos para ejercer su poder decir, su poder de discusión, a través de la acción verdaderamente política que Ricœur articula en “la democracia que –que para él– es la discusión” (Ricœur, 1990: 249). En esta discusión, los intelectuales tienen un papel preponderante y decisivo por su actitud crítica y por su actitud vigilante de resistencia. Así nos lo asegura Ricœur a propósito de la rebelión de Hungría en 1956: “en la revolución lograda [en Budapest] ... los intelectuales, los escritores, los artistas han jugado un papel decisivo en los acontecimientos... porque lo que estaba en juego... no es lo económico, ni lo social, a pesar de la miseria y de los salarios bajos, sino lo más propiamente político” (Ricœur, 1990: 249); y, en ello consiste en propiedad, la racionalidad de la discusión, dilucidada como “la cuestión del poder” con su esencia paradójica (Ricœur, 1990: 207-277)³. En la discusión sobre el poder está implicado el poder del Estado. “Existe en los Estados –asevera– un poder de decisión, una capacidad de mando, un despotismo, de distinta naturaleza a la de ese deseo de vivir racionalmente en comunidad, propio de la sociedad civil. Le he dado muchas vueltas a este problema – afirma insistentemente–, porque creo que no podemos esquivarlo si lo que se pretende es pensar desde un punto de vista filosófico la política, es decir,

² Esta expresión nos remite a *La metáfora viva* (Ricœur, 1977), especialmente, a las secciones sobre: La metáfora y la semántica del discurso (Tercer Estudio) y, La metáfora y la semántica de la palabra (Cuarto Estudio).

³ Allí Ricœur se refiere a la cuestión del poder, así como al hombre no violento y a su presencia en la historia.

esa *forma avanzada de la racionalidad* [cursivas nuestras] que comporta al mismo tiempo una forma arcaica de *irracionalidad*” (Ricœur, 1995: 138).

Subrayemos para nuestro propósito de encontrar la hermenéutica política ricœuriana, que ésta, en realidad, es una *forma avanzada de racionalidad*, que reflexiona sobre el poder desde el horizonte de una moral responsable no sólo del mal, sino también sobre los males específicos que son precisamente “males políticos, males del poder político; esos males no pueden reducirse a otros” –como el mal económico, o social– (Ricœur, 1990: 230). Ricœur es contundente; ningún filósofo se resigna a “excluir a la política del terreno de lo razonable” (Ricœur, 1990: 231), desafiado persistentemente por lo oscuro e irracional.

Es más, la política se va perfilando como una *paideia* crítica del discurrir; como formación de una actitud crítica de lo razonable, siempre amenazada por el peligro de lo irracional. De este modo “el pensamiento propiamente político va de la Ciudad –*la polis*– al ciudadano– y no al revés”. Desde el vivir en comunidad a la formación del juzgar político, como ejercicio de su poder: “Es el ciudadano –señala nuestro filósofo– aquel que, en el país en que habita, es admitido en la jurisdicción y en la deliberación”. El ciudadano queda así caracterizado por el atributo del poder: “puesto que lo definimos por la participación en el poder público” (Ricœur, 1990: 232).

El sujeto político

LA VIOLENCIA POLÍTICA ES NEGACIÓN DE LA PALABRA que empodera al ciudadano, suprime el discurso y la discusión constitutiva de la democracia. En este sentido, toda la obra ricœuriana es escrita desde su preocupación porque el sujeto se configure narrativamente en el espíritu de la *polis*, de la ciudad. La verdad sobre sí mismo sólo la encuentra el sujeto hermenéutico ricœuriano ejerciendo la más alta racionalidad. Inscrita en la *polis*, la racionalidad política forma al ciudadano para el juicio político y, a la vez, construye la civilización. El sujeto ricœuriano está así en permanente “renacimiento pluridimensional de la verdad... que corresponde a un movimiento histórico de explosión... que afecta el movimiento mismo de nuestra civilización” (Ricœur, 1990: 145). La política apunta a la construcción de una civilización, en la que “su mejor objetivo y eficacia, es la paz pública, es decir, la posibilidad de continuar el discurso en el orden tranquilo”, un *ordo pacis* de hombres civilizados dotados de sabiduría política o de juicio (Ricœur, 1999: 3).

El sujeto político –ciudadano que se fragua en la acción– emerge de las coordenadas trazadas en sus obras: *Tiempo y la Narración*; *La Memoria, la historia, el olvido*; y, emprende los *Caminos del reconocimiento*. En ellas, Ricœur elabora la importante noción de identidad hermenéutica que denomina subjetividad reflexiva (Zapata, 2007), configurada por la plural polaridad del *sí mismo* –*Soi-même*–, el *idem*, su *mismidad* reflexiva o *ipseidad*. Tal subjetividad hermenéutica es auto-constituida por los momentos ético, social y político. Nuestro pensador francés afirma: “El sí mismo puede decirse, refigurarse, por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas a diferencia de la identidad abstracta del Mismo; la identidad narrativa, constitutiva de la *ipseidad*, puede incluir el cambio, la mutabilidad, la cohesión de una vida” (Ricœur, 1985a: 355) en el llamado al vivir juntos en el espíritu político de la *polis*.

No existe para Ricœur un vivir juntos en el espacio de la *civitas*, que no se abra desde la preeminencia de la ética sobre la moral. El componente ético es el horizonte de la política: “la ética no está completa sino como política, ya que es en el vivir juntos del hombre donde la comunidad se orienta por el vivir bien” (Ricœur, 1999: 53-60). Este vivir bien relacionado con lo político, lo encontramos clara y explícitamente en *Sí mismo como otro*, en el estudio dedicado a la intencionalidad ética, que “pone el acento principal..., en el poder hacer, al que corresponde, en el plano ético, el poder juzgar” (Ricœur, 1996: 187) en el contexto de las instituciones; un poder juzgar implica el poder discutir de la política, empeñada en el bien vivir con los otros en el espacio público. “Llamamos ‘intencionalidad ética’ la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas” (Ricœur, 1996: 176). La intencionalidad política se anuda, entonces, en las instituciones justas a partir del poder instituyente de la coexistencia de libertades, donde aparece la exigencia de justicia: “si yo quiero que tu libertad sea” –se lee en “El yo, el tú y la institución como fundamentos de la moral y la intención ética”–,

la justicia es el esquema de acciones a cumplir para que sea institucionalmente posible la comunicación, o mejor, la comunidad, incluso la comunión de libertades... el deseo de analogar una libertad en otra libertad que encuentra un soporte en el conjunto de las acciones instituidas cuyo sentido es la justicia. Justicia quiere decir que tu libertad valga tanto como la mía (Ricœur, 1984: 81).

Es importante subrayar el papel de la libertad como fundamento del quehacer político, tema que retomaremos más adelante en esta intervención.

La fuerza política de la discusión, lo que está por venir

ESTA FUERZA POLÍTICA DE LA PALABRA, LA DISCUSIÓN (Zapata, 2011: 125-139), configura el poder político como “comunidad de libertades”, y expresa la preocupación de nuestro autor de “pensar en el espesor de la violencia” desde la razón paradójica que ha desactivado “la capacidad de narrar, la negativa a contar, la insistencia de lo inenarrable... fenómenos que van hasta la detestación del otro, hasta el menosprecio de sí” (Ricœur, 1996: 355) y, agregamos, hasta la violencia como supresión de la vida del otro. Es el final político de la *polis*, lo apolítico. Es preciso, ante este lado oscuro de la política que es la violencia, insiste nuestro pensador político, “ir liberando los recursos inagotables en el plano de la filosofía política, examinando la práctica política misma y (...) las formas específicas que en ella reviste lo trágico de la acción” (Ricœur, 1996: 279). Frente a la eliminación del espacio de discusión queremos presentar la fuerza política de la discusión, como apertura del espacio público para la polémica, la confrontación civilizada, a través de la construcción de una democracia como promesa que, en palabras de J. Derrida, delimita la democracia “que siempre está por venir”, como aquella “democracia que ha de venir”⁴; y, en términos ricœurianos, como ser adveniente, militante, que se dispone a una historia concreta, humana; y, desde su ambigüedad, reflexiona “sobre la esperanza activa del hombre, que aun cuando es supra-racional (teológica), guía el pensamiento y la acción. Los guía hacia esa finalidad esperanzadora, optimista y óptima que Ricœur ha llamado ‘la síntesis pospuesta’; pospuesta, porque siempre se nos da parcialmente, porque siempre queda mucho por hacer (Zuidema, 1988: 289ss). Tal síntesis no es otra que el bien común de una humanidad inconclusa (Beauchot, 1992: 137).

Dentro de esta trágica de la acción, en el horizonte de lo político, y enfocado desde su noción del hombre capaz –*l’homme capable*–, capaz de porvenir y de destino –de *éskhaton*, Ricœur observa que “la promesa se presenta a la vez como una nueva dimensión de la idea de capacidad y como la recapitulación de los poderes anteriores” (Ricœur, 2004: 189). Así, al poder narrar, hablar, obrar, le sobreviene el poder discutir la promesa. En

⁴ Cfr. Derrida, J. La democracia que ha de venir.
<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm> Recuperado 17.08.12.

efecto, poder prometer presupone poder decir, poder obrar sobre el mundo, poder narrar y formarse la idea de una “unidad narrativa de la vida” y “poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos” (Begué, 2009: 684); mas, ahora, presupone un estar comprometido con su capacidad de prometer y pactar la utopía política. En otros términos, el ser humano pone el juego su capacidad de esperanza inmanente, realizable, concreta históricamente, como proyecto inacabado, e inconcluso puesto que, según esta hermenéutica del vivir juntos, la política tiene un fundamento, un vacío de sí, en el olvido que avanza desde su razón paradójal. Es así como nuestro autor enriquece la hermenéutica política como sabiduría que supera las ambigüedades de la historia y las contradicciones. Hermenéutica política en cuanto sugiere la síntesis futura de la historia, de un destino “un *éskhaton* (como lo llamó la teología griega), que es supra-racional, a saber, el advenimiento de lo que la tradición cristiana ha llamado... la justicia, la paz y alegría” (Beauchot, 1992: 37). En este punto, es posible prever una relación entre la filosofía política y la teología del profesor de la Sorbonne, a quien también correspondió dirigir la cátedra de teología filosófica en la Universidad de Chicago⁵.

Resimbolización y *éskhaton*; completud del obrar

RESISTIR LA VIOLENCIA CONSTITUYE UN PASO CRUCIAL desde lo pre-político a lo político. Éste nos exige re-simbolizar la política con una nueva y mayor densidad simbólica que exprese el *éskhaton* o destino realizable históricamente, y que tiene como propósito la reapropiación de la *polis*, del “poder en común”. Según Hannah Arendt, afirma Ricœur, este poder en común “procede directamente de la categoría de acción (...). Esta categoría reviste una significación política, en el sentido amplio del término, irreductible a ‘escatología’, si subrayamos, por una parte, la condición de pluralidad y, por otra, la de concertación” (Ricœur, 1996: 201). La *praxis*, definida en Ricœur como el obrar, iluminado por la pluralidad, la concertación, y la acción misma, conllevan “una *visión escatológica*”⁶ (...) la de una completud en el obrar” (Ricœur, 2008: 99). La acción, de esta manera concretada, es “marca [sello de] una política sublimada” (Ricœur, 2008: 99); este obrar sigue siendo posibilidad, *dynamis*, *enérgεια*, es decir, la

⁵ Cfr. Paul Ricœur on “Confrontation des heritages”. <http://www.fondsriceur.htm/fr>

⁶ Cursivas nuestras, para señalar que este término tiene relación con la teología filosófica, tema de su cátedra en la Universidad Chicago.

reescritura del verbo ser a la manera de Aristóteles, y la ontología militante que quiere implementar nuestro filósofo.

La hermenéutica política ricœuriana expresada en la razón paradójica que se perfila con esta reescritura del verbo ser como porvenir, como llegar a ser, significa también posibilidad de un futuro distinto para el hombre. Es importante hacer notar, como ya lo hemos esbozado, que una de estas posibilidades políticas que está por venir, es la democracia, como tendencia política de un “todavía no”. La democracia se manifiesta como vacío democrático. En otros términos, la democracia nunca es actual, siempre se encuentra ausente. Derrida expresa esta idea de la manera siguiente: “La democracia es promesa, y entonces no puede ser sometida al cálculo, ni ser objeto de un juicio del saber que lo determine”⁷. En su interior mismo, la reflexión política encuentra que la democracia participa de un vacío fundacional, algo que Ricœur denomina “el enigma del origen fugitivo, o para ser más preciso, de la dialéctica entre un origen inmemorial y un comienzo datado” (Ricœur, 1995: 142). Entre tales extremos se abre el espacio de la discusión pública a través de la fragilidad del lenguaje político⁸.

Esta incalculabilidad del raciocinio político, paradójica, y frágil, aunque emerge de la lógica misma, necesita un camino para resolverse. No permanece en el nivel de una utopía vacía, si bien, “es cierto que la paradoja, aun cuando es algo insoluble, se pasea como por su casa en la lógica. Pero hay que recordar que la paradoja –en el discurso ricœuriano– no sólo tiene carácter lógico, sino que también reviste un aspecto ontológico, ético [y político]: como tensión vivida” (Beauchot, 1992: 138).

Esta no calculabilidad paradójica de lo político, es lo enigmático, que puede llegar hasta lo que nuestro autor denomina el *tremendum horrendum*, capaz de conmocionar el espíritu. Así encontramos descrito el pensar político en *Crítica y convicción*: “el pensamiento balbucea ante lo que he dado en llamar *tremendum horrendum*” (Ricœur, 1995: 152); lo totalmente irracional del mal político, el espectro del totalitarismo, aquella fuerza “incalculable

⁷ Cf. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm>

⁸ Puede consultarse más ampliamente en: Ricœur, P. (1989). La fragilidad del lenguaje político. En: Revista *Signo y Pensamiento*, Vol. 8, No. 15: (pp. 33-43). También: Zapata, G. (2001). Violencia, poder, palabra. Revista *Papel político* No. 12, Enero-Junio: (pp. 61-77).

de conmoción...” que nos sacude en todos los niveles de nuestra existencia (Ricœur, 1990: 229), responsable de producir un mal y una racionalidad específicamente políticas.

La racionalidad política en el horizonte de la promesa

PARA FINALIZAR, QUIERO RESALTAR CÓMO LA HERMENÉUTICA POLÍTICA DE RICŒUR se dispone en el contexto y en el horizonte de la promesa y adquiere así un punto de vista superior. En efecto, sostiene Beauchot, uno de sus críticos:

La reflexión avanza cuidadosamente. Esta reflexión filosófica sobre el porvenir del hombre abarca tres niveles estructurales: el de una ontología, el de una ética y el de una política” que está en relación con lo plenamente histórico de tal manera que “abarca los símbolos del pasado, como *arqueología*, los símbolos del presente, como *filosofía reflexiva*, y los símbolos del futuro, como *escatología*” (Beauchot, 1992: 139).

Insistamos, ahora, en este dinamismo escatológico de la promesa política.

La política es promesa incumplida a las víctimas que lucharon apoyadas en su poder debilitado por defender con su vida su esperanza inmanente incumplida de justicia. La utopía política de los héroes, de los pueblos, de todos quienes han muerto por defender su esperanza, abre un sentido histórico no agotado todavía, una bandera política que puede ser reactivada por las futuras generaciones. Evocamos el infinito número de víctimas que los poderes políticos han descartado de la historia, y el sentido de sus luchas políticas que ha reforzado la esperanza política de las nuevas fuerzas que encarnan la memoria de los vencidos. La política también tiene que ver con la esperanza. Con la inmortalidad, como llama Hannah Arendt, no con la eternidad, “allí donde el íntimo significado de lo actuado y de la palabra pronunciada es independiente de la victoria y de la derrota y debe permanecer intocado por cualquier resultado final... [allí] donde la acción sólo puede juzgarse por el criterio de grandeza, debido a que en su naturaleza radica el abrirse paso entre lo comúnmente aceptado y alcanza lo extraordinario” (Arendt, 1993: 228). Eso extraordinario que como acertó a formular Walter Benjamin, es “la esperanza [y que] nos ha sido dada en favor de aquellos que carecen de ella” (Benjamin, 1989: 20).

De manera decisiva, la hermenéutica política ricœuriana guarda relación con la esperanza, la cual asume como límite la libertad. Encontramos en nuestro autor la resonancia kantiana de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, como respuesta a la pregunta por lo que me está permitido creer y esperar (Kant, 1978: B833), inscrita en las posibilidades de la razón misma y, en Ricœur, inscrita en las posibilidades de una libertad escatológicamente situada en el horizonte de la libertad.

Este es el panorama que nos hemos propuesto señalar; desentrañar la fuerza política desde el entrelazamiento entre la historia guiada por la promesa de un *eskathon* político, circunscrito a la racionalidad política dentro de los límites de la promesa y, por consiguiente, del riesgo. La política, entonces, se configura más allá de una lógica de probabilidades, en el ámbito mismo del riesgo. Y, la racionalidad inherente a éste no puede ser sino reflexiva y hermenéutica (Dauenhauer, 1998), y no puede tener otra *praxis* que la resistencia ante lo que Ricœur llama: “el anti-advenimiento invertido, en donde lo horrible, lo abominable, vendrá a sustituir lo admirable, lo venerable (...). Es aquí donde el pensamiento balbucea (...) ante el *tremendum horrendum*” (Ricœur, 1995: 152) del mal específicamente político.

Tal vez, aún no hemos sido tocados por la fecundidad de este pensar reflexivo hermenéutico instaurado por Ricœur, que quiere responder a los interrogantes más profundos sobre la condición humana de “esa paradoja viviente” que nos constituye, hoy tan amenazada por los poderes políticos, por el poder de los horrores de la violencia y de la guerra. Pero, ante este horror, Ricœur siempre gritó con fuerza en defensa de la humanidad desarraigada; ese pensador errante que él mismo fue, cuando nos testimonia con vehemencia: “Soy una persona desplazada, errante, busco un lugar donde echar el ancla. No sé ya qué jerarquía estable de valores pude guiarme (...) de lo que se trata cuando se ha decidido empezar a pensar a partir del hecho de que hay crisis” (Ricœur, 1985a: 225).

Pensar la crisis, pensar la posibilidad, desde la ontología escatológica del ser en movimiento que discute sobre la promesa en el horizonte de una esperanza activa, siempre en camino, no expresa otra cosa que la grandiosidad de la humanidad. Mediante la acción política, considerada como la actitud más humana, va aconteciendo ese llegar a ser que se atreve a balbucear, es decir, a pensar, entre la esperanza y la promesa incumplida.

No me canso de insistir –anota persistentemente– en ‘el llegar a ser de la persona’ y podemos agregar, en el llegar a ser de una humanidad civilizada –en la *fecundidad política* –, (...) que bien puede evocar algún problema como el de los derechos del hombre... o el del derecho de los prisioneros, el de los detenidos en nuestro país –afirma (Ricœur, 1983: 197-198).

La dimensión política de este hijo de las dos guerras, asume lo trágico de la existencia política afrontando el mal revelado en lo agonal, conflictual e inconcluso, a partir de un pensamiento que se resiste ante el poder de lo irracional, en permanente desequilibrio estable que entiende tanto la “persona”, como la sociedad, la ciudad, la historia, el destino político, “como aquella entidad por la cual la noción de *crisis* es el sello –*repère*– esencial de su situación” (Ricœur, 1983: 199).

Referencias

- ARENDDT, H. (1993). *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- BEAUCHOT, M. (1992). El porvenir político cultural y escatológico del hombre según Paul Ricœur: utopía y ontología. *Revista Isegoría* No. 5 (1992): (pp. 134-142).
- BEGUÉ, M.F. (2009). El proyecto y la promesa. Aportes de P. Ricœur a la fenomenología del querer. *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III. Buenos Aires: Universidad del Salvador: (pp. 677-690)
- BENJAMIN, W. (1989). *Gesammelte Schriften (GS: Œuvres completes)*, T. I, Vol. I, *Paris, capital du XIXe siècle: le livre des passages*. (Trd. J. Lacoste). Paris: Cerf.
- DAUENHAUER, B.P. (1998). *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- DERRIDA, J. (2012). *La democracia que ha de venir*. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm>
- Kant, E. (1978). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Ed. Alianza Editorial.
- RICŒUR, P. (2008). *Vivo hasta la muerte*. Seguido de *Fragments*. (Trad. H. Pons). México: FCE.
- RICŒUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. (Trd. A. Neira). Madrid: Ed. Trotta.
- RICŒUR, P. (2004). *Parcours de la Reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock.

RICŒUR, P. (1999). L'unique et le singulier –entretien avec Edmond Blattchen: Noms de dieux– Le SYMBOLE. *Le philosophe, le poète et le politique*. Bruxelles: Alice Editions: (pp. 53-60).

RICŒUR, P. (1996). *Sí mismo como otro*. (Trd. A. Neira). Madrid: Siglo XXI Editores.

RICŒUR, P. (1995). *Crítica y convicción*. Madrid: Editorial síntesis.

RICŒUR, P. (1991). *Lectures I: Autour du politique*. Paris: La couleur des idées, Seuil.

RICŒUR, P. (1990). *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro Ediciones.

RICŒUR, P. (1989). La fragilidad del lenguaje político. *Revista Signo y Pensamiento*, vol. 8, No.15: (pp. 33-43).

RICŒUR, P. (1985a). Mounier philosophe. *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain*. Paris: Seuil.

RICŒUR, P. (1985b). *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*. Paris: Seuil.

RICŒUR, P. (1984). El yo, el tú y la institución. Los fundamentos de la moral: la intención ética. *Educación y Política*, Bs. Aires: Ed. Docencia.

RICŒUR, P. (1983). Meurt le personnalisme, revient la personne. *Lectures 2, La contrée des philosophes*. Paris: La couleur des idées, Seuil. (pp. 195-202).

RICŒUR, P. (1977). *La métaphora viva*. La metáfora y la semántica del discurso (Tercer Estudio) y, La metáfora y la semántica de la palabra (Cuarto Estudio). Buenos Aires: Megápolis.

ZAPATA, SJ., G. (2011). La fuerza política de la palabra. *Filosofía y Ética: Deliberaciones sobre la política y globalización*. Bogotá: Ed. Universidad Libre.

ZAPATA, SJ., G. (2007). La subjetividad hermenéutica en Paul Ricœur. *Revista de Ciencias Humanas: Subjetividad política*. Universidad Tecnológica de Pereira. Año 12, Julio: (pp. 27-42).

ZAPATA, SJ., G. (2001). Violencia, poder, palabra. *Revista Papel político* No.12, enero-junio: (pp. 61-77).

ZUIDEMA, S.U. (1988). Original Affirmation and Theological Eschatology. Paul Ricœur's Thought, Especially in his *Historie et vérité. Communication and Confrontation*. Kampen, (Nederland): J.N. Kok, Ltd.

