



NÚMERO 26

ABRIL 2018

BUENOS AIRES

ISSN 1669-9092

**“LE PARADOXE POLITIQUE” DE PAUL RICOEUR.
UNA RECONSTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICA.¹**

Silvia Gabriel²

A la memoria viva de Julia Iribarne

¹ Publicado originalmente en *Escritos de Filosofía*, Segunda Serie, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, N° 2, Año II, Enero-Diciembre 2014.

² Posdoctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Doctora en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata), Licenciada en Filosofía (Universidad de Buenos Aires) y Abogada (Universidad de Buenos Aires). Profesora Regular Adjunta (Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires) y Jefe de Trabajos Prácticos (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Autora del libro Ricoeur y lo político (Buenos Aires, Prometeo, 2015), de numerosos artículos en revistas especializadas y de capítulos de libros sobre temas vinculados a la obra de Paul Ricoeur. Miembro de proyectos de investigación UBACyT. Ex becaria CLACSO, de Perfeccionamiento y de Iniciación en la investigación (Programa UBACyT). Conferencista y expositora en múltiples eventos científicos. Jurado de tesis doctorales y de licenciatura. Organizadora, coordinadora, miembro de comités científicos, académicos, de publicaciones y ejecutivos en varias actividades de Ciencia y Técnica

Abstract

Engaged Ricoeur's philosophical thought with the reflective tradition under the influence of the variant hermeneutics of phenomenology, the paper proposes a phenomenological-hermeneutics reconstruction of "Le paradoxe politique" (1957). This requires introducing some phenomenological and hermeneutical presuppositions that precede and succeed, respectively, the publication of this seminal political reflection. To rebuild their phenomenological side we will appeal mainly to his *Philosophie de la volonté* where in his analysis of the voluntary, freedom unfolds in three stages, decision, action and consent, which back is the experience of evil. Regarding the hermeneutic reconstruction, his proposal revolves around basically a textual hermeneutics which main features are: 1) the fixation of meaning; 2) its dissociation from the mental intention of the author; 3) the non-ostensive references; and 4) the universal range of its recipients. Applied to the concept of "l'action sensée" these features will enable the textualization of the events that gave rise to the article in question: the Hungarian Revolution of 1956.

Keywords: phenomenology, hermeneutics, freedom, action, textualization.

Resumen

Inscrito el pensamiento filosófico de Ricoeur en la tradición reflexiva bajo la influencia de la variante hermenéutica de la fenomenología, el trabajo propone una reconstrucción fenomenológico-hermenéutica de "Le paradoxe politique" (1957). Esto exige introducir algunos presupuestos fenomenológicos y hermenéuticos que preceden y suceden, respectivamente, a la publicación de esta reflexión política seminal. Para reconstruir su costado fenomenológico se apelará fundamentalmente a su *Philosophie de la volonté* donde en su análisis de lo voluntario, la libertad se despliega en tres momentos, la decisión, la acción y el consentimiento, cuyo reverso es la experiencia del mal. Respecto de la reconstrucción hermenéutica, su propuesta gira en torno a una hermenéutica básicamente textual cuyos rasgos principales son: 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. Aplicados al concepto de "l'ac-

tion sensée” estos rasgos posibilitarían la textualización de los acontecimientos que dieron origen al artículo en cuestión: la Revolución húngara de 1956.

Palabras clave: fenomenología, hermenéutica, libertad, acción, textualización.

1. “Le paradoxe politique”: contexto histórico

“Le paradoxe politique” (1957)³ 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 su principal biógrafo, François Dosse, “conmueve a los intelectuales comprometidos de una u otra manera en el combate socialista”.⁴ Atento a las enseñanzas de Gabriel Marcel –en cuyo “salón” de reflexión filosófica Ricoeur había sido introducido en 1935–⁵ sobre que la filosofía está llamada a responder las interpelaciones de la actualidad,⁶ este artículo es el que determina de manera decisiva, según declara el propio autor, sus “incursiones en el campo de la filosofía política”.⁷

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*),

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

⁴ François Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)* (trad. Pablo Corona), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 113.

⁵ Cf. *ibíd.*, pp. 37-41.

⁶ 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”. Gabriel Marcel, *En Chemin vers quel évil*, París, Gallimard, 1971, p. 265.

⁷ P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 54.

contra el entonces Secretario General del Partido Comunista Húngaro, Mátyás Rákosi.⁸ Es un hecho conocido que la rebelión fue cruentamente sofocada por la maquinaria militar soviética 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”⁹ es en gran parte porque el levantamiento húngaro de 1956, de acuerdo con el analista húngaro Denes Martos, dejó como legado:

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.¹⁰

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 vir-

⁸ Cf. Martín de la Guardia, Ricardo M., Pérez Sánchez, Guillermo A., István Szilágyi, *La Batalla de Budapest. Historia de la insurrección húngara de 1956*, Madrid, Actas, 2006.

⁹ P. Ricoeur, “Le paradoxe politique”, p. 260.

¹⁰ Denes Martos, *La revolución húngara de 1956*, Buenos Aires, Virtual, 2011, pp. 129-130.

tud 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’.¹¹

Más allá de las lecturas “románticas” o “escépticas” a las que dio lugar este levantamiento –y que se mencionarán sucintamente hacia el final de este trabajo–, lo cierto es que estos acontecimientos han sido la piedra de toque para la reflexión de Ricoeur sobre la paradoja política. Paradoja que, dicha en sus palabras y como su modo de esgrimir una crítica al supuesto reduccionismo marxista-leninista aunque conservando el núcleo de la economía socialista,¹² consiste en “un doble progreso, en la racionalidad y en las posibilidades de perversión”¹³ de la *esfera política*, esfera 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*.¹⁴ 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*).¹⁵

Para completar este contexto habría que sumar aquel rechazo de Ricoeur a todo tipo de colonización, y en particular en este período, a la colonización francesa es-

¹¹ *Ibíd.*, p. 131.

¹² Cf. P. Ricoeur, “*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*”, pp. 450-451.

¹³ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 261.

¹⁴ Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, pp. 128ss.

¹⁵ Cf. Ricoeur Paul, “L'image de Dieu et l'épopée humaine”, en *Histoire et vérité*, pp. 112-131, pp. 117-122. Agradezco muy especialmente a Marie-France Begué su asociación explícita entre estas tres esferas y las tres grandes pasiones humanas, el *poder*, el *tener* y el *valer*, trabajadas por Ricoeur en el artículo citado.

tablecida 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 francesa¹⁶ –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,¹⁷ su posición se prolongará colectivamente en el llamado a la opinión para una paz negociada en Argelia (1960). Petición que firmará y por la que se inclinará la izquierda en su conjunto¹⁸ 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.

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 [...]*¹⁹

¹⁶ Cf. P. Ricoeur, “L’insoumission”, en *Christianisme Social*, Nº 7-9, 1960, reproducido en *Esprit* 28, Nº 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.

¹⁷ Cf. F. Dosse, op. cit., p. 295.

¹⁸ Cf. Ramón Cayuelas Robles y otros, *La guerre d’Algérie*, Alicante, Editorial Club Universitario, 2005, p. 110.

¹⁹ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 260. [El resaltado es mío: S.G.]

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 voluntad²⁰ –*Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (1950) y en el ya citado *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*– apuntan a que “[l]a acción es el acontecimiento mismo. Inaugura lo nuevo en el mundo”.²¹ O sea que como advierte con coherencia en su “Réponse à Olivier Mongin”²² – en ocasión del trabajo de este último titulado “Les paradoxes du politique”,²³ 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 la reflexiones sobre la voluntad, que fue, en efecto, mi primer centro de reflexión”.²⁴ Segundo, porque este enfoque fenomenológico sobre la acción será enriquecido más tarde desde el punto de vista hermenéutico. 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)–,²⁵ y también porque le dedicará a la filosofía de la acción una obra completa titulada *Le discours de l'action* (1977).²⁶

²⁰ 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. Cf. P. Ricoeur, op. cit., en *A l'École de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, pp. 59-86.

²¹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960. p. 293.

²² Cf. P. Ricoeur, “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.

²³ Cf. Olivier Mongin, “Les paradoxes du politique”, *ibíd.*, pp. 279-302.

²⁴ P. Ricoeur, “Réponse...”, p. 303.

²⁵ Cf. P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions Le Seuil, 1986.

²⁶ P. Ricoeur, *Le discours de l'action*, París, Scientifique, 1977.

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* [...]”.²⁷

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.²⁸ 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”.²⁹ 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 la acción es: ¿qué hacer

²⁷ P. Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, en *Du texte...*, pp. 55–73, p. 55.

²⁸ Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Édition du Seuil, 1983, pp. 139cc.

²⁹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II...*, p. 242.

contra el mal?”³⁰ 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 Gadamer³¹ deviene *Schriftlichkeit* (escrituridad).³² 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.”³³

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”.³⁴ Del mismo modo que se propuso en el enfoque fenomenológico, hay que reservar también estos cuatro criterios a fin de ligar

³⁰ P. Ricoeur, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1986, p. 39.

³¹ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca, Sígueme, 1991.

³² Cf. P. Ricoeur, “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey” (1975), en *Du texte...*, 75-100.

³³ P. Ricoeur, “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en *Du texte...*, pp. 183-211, p. 199.

³⁴ Cf. P. Ricoeur, *ibíd.*

“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 propuesto–, habría que señalar que la *mediación* entre 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).³⁵ Aún cuando este trabajo se aplica a buscar el “punto medio” entre una lingüística de la *langue*, de la lengua o del código lingüístico –propia del estructuralismo de Ferdinand de Saussure–³⁶ y una hermenéutica de la *parole*, del discurso o del habla –tal como se propone Ricoeur–, lo que resulta interesante en función de nuestra temática específica es que nuestro pensador 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* [...]³⁷

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” convoca a no “tener prisas por asimilar los acontecimientos, si de verdad queremos que nos instruyan”;³⁸ a adentrarnos “en el nivel de la reflexión prolongada sobre las estructuras políticas de la existencia humana”.³⁹

³⁵ Cf. P. Ricoeur, “*Événement et sens*”, en *Archivio di Filosofia (Rivelazione e Storia)*, 41, n° 2, 1971, pp. 15-34.

³⁶ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (trad. Amado Alonso), Buenos Aires, Losada, 1945.

³⁷ P. Ricoeur, “*Événement et...*”, pp. 18-19. [El resaltado es mío: S.G.]

³⁸ P. Ricoeur, “*Le paradoxe...*”, p. 260.

El desafío ahora es, pues, reconstruir las tesis fundamentales de “Le paradoxe politique”, en primer término, a partir de los estudios fenomenológicos que lo 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*”.

3. Una 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 consignadas en su artículo “Phénoménologie et herméutique: en venant de Husserl” (1975)–,⁴⁰ el referido lema condensa la oposición de Husserl a toda dialéctica especulativa por parte del filósofo que “al principio fue un realista”.⁴¹ 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”–,⁴² queda explícito desde el comienzo de “Le paradoxe politique” cuando afirma que “[t]oda gran filosofía quiere comprender la realidad política para

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ Cf. P. Ricoeur, “Phénoménologie et herméutique: en venant de Husserl”, en *Du texte à l’action...*, pp. 54-69.

⁴¹ Gustav Bergmann, “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.

⁴² P. Ricoeur, *Réflexion faite...*, p. 12.

comprenderse a sí misma”.⁴³ 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.⁴⁴

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 citada “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 efectua-
ción de la *libertad* sirven las palabras que elige para cerrar su reflexión sobre la para-

⁴³ Paul, Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 262.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (trad. Jaime Aspiunza Elguezábal), Madrid, Alianza, 2006, p. 104.

doja 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”.⁴⁵

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”.⁴⁶

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”.⁴⁷

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 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”.⁴⁸

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

⁴⁵ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 285.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 261.

⁴⁷ *Ibíd.* pp. 268. [El resaltado es mío: S.G.]

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 269.

del consentimiento es singularmente difícil”,⁴⁹ veremos que se torna más accesible al aplicarla a la arena política. Si como él mismo sugiere, “[e]n el fondo Rousseau es Aristóteles”,⁵⁰ no es sino porque en “el *consentimiento* político, que hace la unidad de la comunidad humana organizada y orientada por el Estado, [...]”⁵¹ donde Aristóteles dice ‘naturaleza’, fin, Rousseau dice ‘pacto’, ‘voluntad general’”.⁵² 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* (ζoon πολιτικόν)⁵³ en el *telos* que es vivir dentro de la *polis*.

Hasta aquí vimos operar a la libertad en su triple dimensión de la decisión, la acción y el 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”,⁵⁴ 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 del poder, y por tanto la conquista y la conservación del poder”.⁵⁵ Para retomar los términos de Ricoeur:

⁴⁹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II...*, p. 323.

⁵⁰ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 266.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 265. [El resaltado es mío: S.G.]

⁵² *Ibíd.*, pp. 267.

⁵³ Cf. Aristóteles, *Política* (trads. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez), Madrid, Alianza, 1986, 1253 a 7-29.

⁵⁴ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 267.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 269.

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.⁵⁶

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 *le politique*, 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*.⁵⁷ 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*]”.⁵⁸ La eficacia de este “texto fetiche”, como lo bautiza Dosse,⁵⁹ es que la experiencia del mal nunca pone en duda el carácter ineludible de lo político.

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ Resulta interesante destacar que 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”, F. Dosse, op. cit., p. 237.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 303. [El resaltado es mío: S.G.]

⁵⁹ F. Dosse, op. cit., 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].⁶⁰

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 *sentido* 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*,⁶¹ y publicado inicialmente en *La Rationalité aujourd'hui*.⁶² Allí se propone llegar a un concepto complejo de “rai-

⁶⁰ P. Ricoeur, “Réponse...”, p. 303.

⁶¹ Cf. P. Ricoeur, “La raison pratique”, en *Du texte...*, pp. 237-259.

⁶² Cf. T. Geraets (comp.), *La Rationalité aujourd'hui*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, pp. 225-241.

son pratique” –que lo conducirá al umbral de “*l’action senseé*” 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 lingüístico 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*– 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?”,⁶³ 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* 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

⁶³ P. Ricoeur, “*La raison pratique*”, en *Du texte...*, p. 220.

(fines, agentes, medios, etc.) y que la sintaxis de la acción se encarga de integrar en una “concordancia-discordante”.⁶⁴

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 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*”.⁶⁵ Con este recorrido 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 sobre las que no es posible detenerse aquí.

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*.⁶⁶ 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, orien-

⁶⁴ 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 discordancia, 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. Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit I...*, pp. 71ss.

⁶⁵ P. Ricoeur, “La raison pratique”, en *Du texte...*, p. 243.

⁶⁶ Cf. Max Weber, *Economía y sociedad* (trad. José Medina Echavarría), México, FCE, 1944, “Capítulo I: Conceptos sociológicos fundamentales”, pp. 3-57.

tándose 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*”.⁶⁷ 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 “regla 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–⁶⁸ 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. 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 recludido en la individualidad, en la interioridad, sin necesidad alguna de mediación de lo político y lo social, cuya consecuencia sería una “libertad abstracta”.

⁶⁷P. Ricoeur, “La *raison pratique*”, p. 225. [El resaltado es mío: S.G.]

⁶⁸ Cf. Francisco Samuel Naishtat, *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.

Por el otro, y como se vislumbró en “Le paradoxe politique”, se yergue 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”.⁶⁹ 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”.⁷⁰ 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’individualisme”. Paradoja “según la cual –siguiendo la interpretación de Mongin– la identidad del derecho individual, la supremacía *de iure* del individuo, no lo sustrae a la comunidad histórica ni a la experiencia de socialización intersubjetiva”.⁷¹

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 co-táneos. En vista de que sus desarrollos hermenéuticos cobran toda su relevancia aproximadamente dos décadas después de la publicación de “Le paradoxe politique”,

⁶⁹ Cf. P. Ricoeur “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.

⁷⁰P. Ricoeur, “La raison pratique”, p. 254. [El resaltado es mío: S.G.]

⁷¹ Cf. O. Mongin, op. cit., p. 293.

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.”⁷² 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:

[...] 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.⁷³

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.⁷⁴ Los dos significados parecen yuxtaponerse en esta afirmación de Ricoeur. Para poder *fijar* los acontecimientos de Budapest se propone enlazarlos con otros que él juzga afines a fin de textualizarlos y desentrañar así,

⁷² P. Ricoeur, “Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte”, en *Du texte....*, pp. 183-211. pp. 191-192.

⁷³ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 260. [El resaltado es mío: S.G.]

⁷⁴ Cf. *Gran diccionario la Lengua Española*, Madrid, Larousse Editorial, S.L., 2007.

por una parte, su “sentido *a posteriori*, en la reflexión, en la ‘retrospección’”,⁷⁵ y por la otra, proceder al “desciframiento incierto de los sucesos contemporáneos y al mismo tiempo a la firmeza de sus resoluciones”.⁷⁶ 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”⁷⁷ 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”⁷⁸ 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*)”,⁷⁹ por lo que “una acción se desprende de su agente y desarrolla sus propias consecuencias”.⁸⁰ 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 Torbellino” que la sofocó, que en las acciones simples, como por ejemplo, sonreír o levantar la mano. Y en los términos de *Temps et récit 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 opera-

⁷⁵ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 268.

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 294.

⁷⁸ *Ibíd.* 303.

⁷⁹ P. Ricoeur, *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.

⁸⁰ *Ibíd.*

ción reductora que, según Ricoeur –y aquí en contra del individualismo epistemológico del Weber “oficial”–⁸¹, “nunca puede llevarse a término efectivamente”.⁸²

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* [...] ⁸³

Problemática que, según Ricoeur, “no tiene, por así decirlo, historia, [por] que la historia del poder no hace más que repetirse y arrastrarse”.⁸⁴ 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

⁸¹ Respecto de la problemática que encierra el individualismo metodológico weberiano, cf. F. Naishtat, “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.

⁸² P. Ricoeur, *Temps et récit I...*, p. 270.

⁸³ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 260.

⁸⁴ *Ibíd.* p. 295.

simplemente aditivo”⁸⁵ –tal como explicará Ricoeur más de veinticinco años después en *Temps et récit II* (1984). 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”⁸⁶ –sobre las que se volverá sumariamente en la conclusión– sea que estemos, de acuerdo con Ricoeur, en un “Estado socialista” o un “Estado burgués”.⁸⁷

Para ir concluyendo, 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”.⁸⁸ 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”.⁸⁹ 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”⁹⁰ 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, y a las que se aludió al comienzo de este trabajo, están encarnadas tanto en la lectura “romántica” propuesta por Peter Fryer, para quien:

⁸⁵ P. Ricoeur, *Temps et récit II. La configuration du temps le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 28.

⁸⁶ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 276.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 277.

⁸⁸ P. Ricoeur, “Le modèle du texte...”, p. 197.

⁸⁹ P. Ricoeur, *Hermenéutica y acción...*, p. 93.

⁹⁰ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 260.

[A]un cuando los resultados de la Revolución 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.⁹¹

Como también en la lectura “escéptica” de Charles Gati, quien afirma que el pueblo húngaro se encontraba dividido entre revolucionarios y defensores de las posturas prosoviéticas, lecturas invocadas al comienzo y que sirven para ir ultimando este trabajo.⁹²

6. Conclusión

Ahora sí para concluir, se vislumbran en “Le paradoxe politique” múltiples cuestiones de las que se destacarán sólo cuatro, bien sea porque resultan interesantes y problemáticas desde el punto de vista político-filosófico, bien sea porque serán reanudadas por Ricoeur en los años inmediata y mediatamente subsiguientes.

La primera cuestión, es que 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”–⁹³, 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

⁹¹ Peter Fryer, “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

⁹² Cf. Charles Gati, *Failed Illusions: Moscow, Washington, Budapest and the 1956 Hungarian Revolt*, California, Stanford University Press, 2006.

⁹³ P. Ricoeur, “Réponse...”, p. 304.

“*vigilancia* política [...] [y] el *control* del Estado por parte del pueblo, por la base democráticamente organizada”.⁹⁴ 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 *libertad*. Esto, por un lado, debido al “dogmatismo” que imperaría en el Estado socialista, hijo de la “ortodoxia marxista”. Y por otro lado, porque a diferencia 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”.⁹⁵ Estas técnicas institucionales para limitar el abuso y la perversión del poder político, que se sientan las bases de su teoría del Estado – y cuyo despliegue excede los límites impuestos a este trabajo– 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.

La segunda cuestión reside en con las distancias que se han dejado tan solo sugeridas aquí y que por razones de espacio no se pueden terminar de 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”⁹⁶ se agudiza a finales de la década del ‘60 en su artículo titulado “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté” (1969)⁹⁷ y reaparece, con mayor o menor intensidad, en diversos trabajos de las décadas posteriores.

La tercera cuestión, que no es ajena a la primera, es la co-implicancia entre ética y política. Si como dice en “Le paradoxe politique”, el *sentido* de la filosofía política

⁹⁴ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, 284.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 278.

⁹⁶ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p 267.

⁹⁷ Cf. P. Ricoeur, “Le philosophe et le politique...”.

es el bien y la felicidad, necesariamente tendrá que sostener que “[l]o político y lo ético se implican mutuamente gracias al ‘bien-vivir’”.⁹⁸ 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” (1985)⁹⁹ donde la relación entre *la* política y *lo* político –tal como vimos se presentaba en “Le paradoxe politique”– será retomada bajo el modelo de la dialéctica entre la *fuerza* (*la* política) y la *forma* (*lo* político).

La última cuestión atañe a esta relación dialéctica que tanto en *Soi-même comme un autre* (1990)¹⁰⁰ como en *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (1995)¹⁰¹ lo conducen a hablar de una *estructura ortogonal* de la filosofía política. En esta estructura dialéctica, mientras *la* política (*la fuerza*), entendida como dominación, se alza como el eje “vertical” de ejercer autoridad sobre los demás, y en el límite, la ambición de tiranizar al público, *lo* político (*la forma*) es asociado al “poder” entendido a la manera de Hannah Arendt en el sentido de *co-acción* o acción conjunta, para terminar encarnando el eje “horizontal” nacido de la facultad humana de la acción de un grupo de actuar concertadamente, de querer vivir juntos.¹⁰² Y como vimos que *lo* político no se daba sin *la* política, queda abierta la cuestión de si ambos ejes no adquieren el estatuto de verdaderos trascendentales de la

⁹⁸ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 263.

⁹⁹ P. Ricoeur, “Éthique et politique”, en *Du texte...*, pp. 493-406.

¹⁰⁰ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

¹⁰¹ Cf. P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

¹⁰² Dice Arendt: “*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.” Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza Editorial, 2005-2006, p. 61.

filosofía política de Ricoeur, en el contexto de un uso del término “trascendental”¹⁰³ más “operativo” o “no-temático” que propiamente temático.¹⁰⁴

¹⁰³ Dada la polisemia intrínseca a la noción de “trascendentalismo”, podría tomarse como marco de referencia para dilucidar esta cuestión los desarrollos de Charles Taylor sobre que todo argumento trascendental reúne básicamente tres características: 1) comienza con un movimiento regresivo hacia algún rasgo constitutivo de nuestra experiencia que resulta indubitante, 2) sus pretensiones de indispensabilidad no están empíricamente basadas, sino que son *a priori*, apodícticas, y 3) estas mismas pretensiones confieren auto-evidencia a las etapas progresivas de la experiencia. Cf. Charles Taylor, “La validez de los argumentos trascendentales”, en *Argumentos filosóficos* (trad. Fina Birulés Bertrán), 1997, pp. 53-58.

¹⁰⁴ Agradezco al Prof. Dr. Roberto Walton esta interesante sugerencia de ver los ejes horizontal y vertical que conforman la estructura ortogonal de la filosofía política de Ricoeur a modo de “trascendentales”. Como también le agradezco el compartir su lectura detenida de la vasta obra de Ricoeur a fin de que focalice sus planteos trascendentales explícitos cuando, por ejemplo, en *Temps et récit I*, al momento de abordar la *mimesis II*, aproxima el acto configitante a la imaginación trascendental kantiana y en *Temps et récit III* apela nuevamente a la trascendentalidad kantiana al adoptar las categorías metahistóricas acuñadas por Reinhardt Koselleck – “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” – para dar cuenta de las condiciones de posibilidad de las historias posibles y de su conocimiento.