
Una lectura política de la noción de “crisis” a partir del programa hermenéutico de Paul Ricoeur

Silvia Gabriel

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

gabriel.silvia@gmail.com

Resumen: Nos proponemos en primer lugar pasar revista al recorrido que hace Paul Ricoeur en torno a la extrema polisemia del término “crisis” en su artículo titulado “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?” A continuación, nuestra intención es rastrear las nociones de “cri-sis”, “acontecimiento” y “sentido” tal como las presenta Ricoeur en su programa hermenéuti-co. El desafío consistirá en ensayar una lectura política de esos conceptos hermenéuticos cla-ves. Nuestra hipótesis es que mientras el locus del “sentido” o de la “estructura” razonable sirve para definir lo político como tal, los conceptos de “crisis” y de “acontecimiento” quedan confinados al ámbito de la política, entendida como el conjunto de las actividades cuyo objeto es la conquista, el ejercicio, la conservación y el reparto del poder. Por último, presentaremos en la conclusión el resultado de nuestra empresa orientada a leer en clave política el programa hermenéutico de Ricoeur sin por ello imponer una correspondencia mecánica entre sus refle-xiones políticas y su propuesta hermenéutica.

Palabras clave: acontecimiento, sentido, lo político, la política, sedimentación-innovación

Abstract: First, we propose reviewing Paul Ricoeur’s journey around the extreme polysemy of the term “crisis” in his article entitled: “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?” Secondly, we aim to trace the notions of “crisis”, “event” and “sense” as presented by Ricoeur in his hermeneutical program. The challenge will be to develop a political reading of those key her-meneutical concepts. Our hypothesis is that while the locus of reasonable “sense” or “struc-ture” serves to define the political as such, the concepts of “crisis” and “event” are confined to the field of politics, understood as the set of activities whose object is the conquest, the exer-cise, the conservation and the distribution of power. Finally, we will present in the conclusion the result of our enterprise oriented to a reading of Ricoeur’s hermeneutical program in politi-cal terms, without imposing a mechanical correspondence between his political reflections and his hermeneutical proposal.

Keywords: event, sense, the political, politics, sedimentation-innovation

En su diario como oficial prisionero durante la II Guerra Mundial, Paul Ricoeur (1913-2005) escribió en 1942: “[v]eo el tiempo, los años que me hacen falta para integrar los contrarios en metafísica (es incluso toda mi vida); ahora bien, no soy capaz de *crear* esta unidad en política” (Ricoeur, 1942). Eso no obsta a que su principal biógrafo, François Dosse, sostenga que “sus trabajos siempre se nutrieron de la filosofía política” (Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, 2013: 561). Sirva la observación de Dosse al solo efecto de mostrar que si bien Ricoeur no elaboró una filosofía política metódica, que su investigación se detuvo en el umbral de *lo político* en el sentido preciso de una teoría del Estado y que existe escasísima bibliografía secundaria sobre el tema, su interés por la filosofía política no estuvo ausente en su obra. De aquí que ensayar una lectura política del concepto de “crisis” a partir de la vasta obra de quien no sólo fue testigo, sino también partícipe de los grandes acontecimientos que han marcado el siglo XX, se presenta un verdadero desafío.

Luego de pasar revista al recorrido admirable que hace Ricoeur en torno a la extrema polisemia del término “crisis” en su artículo titulado “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?”¹, nuestra empresa consistirá en rastrear las nociones de “crisis”, “acontecimiento” y “sentido” tal como se presentan en su programa hermenéutico. Para esta tarea nos concentraremos básicamente en su obra acaso capital, *Temps et récit* (Ricoeur, 1983-1985) sin dejar de hacer alguna que otra alusión a ciertos escritos previos y posteriores. Su noción de “crisis” se liga a las de “acontecimiento” y de “sentido”, ambas tributarias de la noción aristotélica de *mythos* (construcción de la trama) revisitada por Ricoeur al modo de una “*concordancia-discordante*”. El imperio de la concordancia sobre la discordancia propia del *mythos*, ya presente en Aristóteles, nos lleva a la hipótesis que la noción de “crisis”, más latente que patente en la obra de Ricoeur, se yuxtapone con la noción de “discordancia” entendida como “cambio” (*metabolè*), subordinada siempre a la “integración” que supone el primer término del binomio: la “concordancia” (sección II). A continuación nos proponemos el reto de ensayar, como anticipamos, una lectura política de esos conceptos hermenéuticos claves. Desde que ese ensayo partirá de su célebre artículo “La paradoja política” (Ricoeur, 1990: 229-250) hasta llegar a *La critique et la conviction* (Ricoeur, 1995), pasando por *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique I* (Ricoeur, 2003), *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II* (Ricoeur, 2000) y *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990), el soporte textual de esta sección será más profuso y extendido en el tiempo. Aquí la hipótesis es que mientras el *locus* del “sentido” o de la “estructura” razonable sirve para definir *lo político* como tal, los conceptos de “crisis” y de “acontecimiento” quedan confinados al ámbito de *la política*, entendida como el conjunto de las actividades cuyo objeto es la conquista, el ejercicio, la conservación y el reparto del poder (sección III). En efecto, en “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté” (Ricoeur, 1969: 46-76), Ricoeur explícitamente resemantiza las categorías esenciales de lo político que en *L’essence du politique* Julien Freund (Freund, 1965) retoma de *El concepto de lo político* de Carl Schmitt (Schmitt, 2009) donde “*lo político*” quedaba definido por la lógica amigo-enemigo, mientras “*la política*”, a excepción de períodos de guerra civil, era confinada al interior de las fronteras del Estado teorizada como una lógica supresora de aquel conflicto que constituía el núcleo de *lo político* y así entraba

¹ Véase Ricour, Paul. “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?”, *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120, Lausanne, La Concorde, 1988, pp. 1-19. (Sección I)

en ecuación con el poder de policía cuya meta es moldear una unidad política cerrada, pacificada y purificada en lo interno. Por último, y sin imponer una correspondencia demasiado mecánica, presentaremos en la conclusión el resultado de nuestra empresa: por un lado, que la dialéctica de la *concordancia-discordante* propia del *mythos* –donde el primer término prevalece claramente sobre el segundo– se deja acercar a la dialéctica de *lo* político y de *la* política, en la que la continuidad, la permanencia y la estabilidad de la “forma” imperaría sobre la irrupción de la “fuerza”. Por otro lado, sugeriremos que la relación tan enigmática como irresuelta que Ricoeur presenta entre “*fundación e innovación*” se deja aproximar a lo que él da en llamar “la tragedia insuperable de la acción” (sección IV).²

I. Hacia un concepto comprensivo de “crisis”

Ricoeur presenta en “La crise...” una fórmula pluralista sobre el concepto de “crisis” a partir de dos enfoques que considera unilaterales. Por un lado, el camino analítico o fragmentario que le servirá para dar cuenta de los modelos “regionales” de la crisis siempre en busca de una “generalización”. Por el otro, la perspectiva directamente holista ligada a las filosofías existenciales (Ricoeur, “La crise” 1).

Los hitos del enfoque analítico parten del origen médico de la “crisis”, para continuar con el modelo psicofisiológico o evolutivo de Erik Erikson, el cosmopolita de Immanuel Kant, el epistemológico ejemplificado por Thomas Kuhn –supuestamente elevado por Edmund Husserl al rango de transcendental– y finalmente el de la economía y el de la ideología del liberalismo económico. En esta vía, Ricoeur concluye que, sin recubrirse totalmente, el criterio médico es el que reviste mayor “generalidad” para caracterizar la crisis de la sociedad en su conjunto, como un “fenómeno social total” (Ricoeur: “La crise” 15-16). Al tiempo que el diagnóstico da cuenta de un “cambio” brusco o súbito en el desarrollo de un organismo, el pronóstico implica una salida salvífica o inevitable, pero siempre una “salida” de la crisis y un “tiempo” después de la crisis. En este sentido, entre los modelos “regionales”, aunque indirectos e incompletos, el ejemplo médico es el que mejor satisfaría, por un lado, el carácter “transitorio” de toda crisis y, por el otro, su inserción en una “estructura” temporal.

La imperfección del enfoque analítico conduce a Ricoeur a recorrer el extremo opuesto que abre la tradición existencialista de Max Scheler, Paul Landsberg y Emmanuel Mounier para la cual la “crisis” sería una disposición permanente de la condición humana. La ganancia del concepto existencialista de “crisis” es ligarla a la travesía de una vida propiamente *humana*, siendo su núcleo o nudo “la confrontación del futuro con el pasado en el proceso de personalización” (Ricoeur, “La crise” 14). La desventaja consistiría, sin embargo, en la disgregación de la crisis en una antropología filosófica ahistóricamente válida. “Si todo es crisis, nada es crisis” (14), sentencia Ricoeur.

Más allá de las conclusiones que el pensador presenta en “La crise...”, y haciendo una suerte de filosofía “negativa”, podría pensarse a esta altura que la crisis *es* crisis en tanto no quede suprimida en la ahistoricidad del programa existencialista, ni unilateralmente reducida a los enfoques “regionales” que

²Agradecemos los aportes eruditos del director del proyecto UBACyT titulado “El sentido de la política en el horizonte ‘posthistórico’. Perspectivas de la teoría social y la filosofía”, Prof. Dr. Francisco Naishtat, así como de los miembros integrantes del citado proyecto, por haber enriquecido gracias al diálogo la versión original de este trabajo.

guardan entre sí tan solo semejanzas de familia. Y desde una filosofía “positiva” y pluralista, simplemente adelantar lo que desarrollaremos en el apartado siguiente: que toda crisis nace al modo de un “acontecimiento” que por estar vinculado al “tiempo” y al “cambio” se liga al existente humano, operando la trama (*mythos*) aristotélica como aquella instancia encargada de integrar estos ingredientes heterogéneos en una “estructura” inteligible susceptible de ser narrada.

II. La “crisis” en la hermenéutica de Ricoeur: “acontecimiento” y “sentido”

A riesgo de haber avanzado demasiado rápido y demasiado lejos, nuestra hipótesis, tal como anticipamos, es que la noción de *mythos*, tal como Ricoeur la elabora a partir de su reinterpretación de la *Poética* de Aristóteles (véase Aristóteles, *Poética*), es decir, como “construcción de la trama”, es un instrumento indispensable –aunque curiosamente dispensado en su artículo de 1988– a la hora de dar cuenta del concepto de “crisis”. En efecto, tanto como el autor nos recuerda en *Temps et récit I* que la definición aristotélica de *mythos* subraya, en primer lugar, la *concordancia* caracterizada por los rasgos de plenitud, totalidad (principio, medio y fin) y extensión apropiadas, en segundo lugar, el *mythos* alude también a la *discordancia*. El corazón de esta discordancia lo constituye precisamente el “cambio” (*metabolè*) característico de la trama compleja bajo la triple modalidad de la peripecia (*peripéteia*), la agnición (*anagnórisis*) y el lance patético (*pathos*). En síntesis, repitiendo el gesto de Aristóteles, el arte de componer consiste para Ricoeur en mostrar *concordante* la *discordancia* que provoca el “cambio” (Ricoeur, 1987a 94 y ss). La razón de esto es que además de integrar factores heterogéneos para lograr la concordancia (entendida básicamente como una “integración” sobre la que no creemos necesario abundar aquí), la construcción de la trama transforma el conjunto de incidentes *en* una historia una y completa. O dicho de otro modo, extrae una *historia sensata* de “acontecimientos” organizándolos en una totalidad inteligible o configuración.

De lo dicho hasta aquí surge que la noción de “crisis” que trabaja Ricoeur se liga a la *discordancia* cuyo núcleo es el “cambio” –explícito, como vimos, en el uso médico del vocablo “crisis”– y que este “cambio” se vincula a su vez al concepto de “acontecimiento”. A lo que hay que agregar que, inspirándose en Paul Veyne, Ricoeur propone hablar de “acontecimiento-estructurado-en-trama” (Ricoeur, *Tiempo y narración I* 342) es decir, de “acontecimientos [...] que reciben una inteligibilidad derivada de la progresión de la trama” (341) o del *mythos* aristotélico.

Al volverse la trama única medida del acontecimiento, nuestro pensador persigue, por un lado, esa suerte de “superación” (pensamos que en el sentido hegeliano de *Aufhebung* donde superar es al mismo tiempo conservar y elevar) del *acontecimiento* en una “estructura” significativa que adopta el nombre de disposición configurante o directamente de *configuración*,³ tal como que se había propuesto varios años antes en su conocido artículo “Événement et sens” al decir: “No es el acontecimiento en tanto que fugitivo lo que nosotros queremos comprender sino su sentido en tanto durable [...] De esta manera la

³ Hay que recordar que para Ricoeur la “estructura [...] es a la obra compleja lo que el sentido es al enunciado simple”, Ricoeur, 1977, p. 331.

hermenéutica procede básicamente de este ir más allá del acontecimiento hacia el sentido” (Ricoeur, *Política* 154-155).

Por otro lado, y precisamente gracias a esa “superación” del acontecimiento en el sentido, la *discordancia* que el “cambio” acontecitivo introduce en el paradigma de la trama no haría peligrar la exigencia de *concordancia* sobre la que teorizara Aristóteles, y en particular, no negaría el rasgo de totalidad característico del *mythos*: principio, medio y fin. Tanto es así que en *Temps et récit II*, tras suscribir los trabajos de Frank Kermode a fin de justificar su tesis sobre la capacidad de “metamorfosis” de la trama frente a los críticos literarios que defienden su desaparición del horizonte literario, Ricoeur vuelve sobre su visión de la “crisis” al sostener lo siguiente:

[...] la “crisis” no señala la ausencia de todo fin, sino la conversión del fin inminente en fin inmanente [...] De este modo, los golpes más audaces asestados a las expectativas paradigmáticas no salen del juego de “deformación regulada”, gracias al cual la innovación ha replicado continuamente a la sedimentación. Un salto absoluto fuera de cualquier expectativa paradigmática es imposible [...] Es inimaginable que la narración pueda prescindir de toda configuración. (*Tiempo y narración II* 50-51)

Ricoeur piensa que uno de los rasgos epistemológicos que la historiografía francesa le había otorgado acaso acriticamente a la noción de “acontecimiento”, el de “desviación” o de “innovación”, lo haría insignificante –en el sentido propio de la palabra– o incapaz de ser aprehendido, si los acontecimientos no fueran tributarios del paradigma de la trama sobre el cual ejercen precisamente ese fenómeno de desviación o de innovación. A lo que añade:

O el discurso coherente o la violencia [...] Dicho esto, siempre es posible rechazar el discurso coherente [...] Aplicado a la esfera de la narración, este rechazo significa la muerte de todo paradigma narrativo, la muerte de la narración. Es esta posibilidad lo que Walter Benjamin evocaba con pavor en su famoso ensayo *Der Erzähler* [...] Y sin embargo...Y sin embargo. Quizá sea preciso, pese a todo, confiar en la exigencia de concordancia [...] y creer que nuevas formas narrativas [...] están naciendo ya, que atestiguarán que la función narrativa puede metamorfosearse, pero no morir. Ignoramos totalmente lo que sería una cultura en la que ya no se supiera lo que significa *narrar*. (Ricoeur, *Tiempo y narración II* 47-48)

Ahora bien, por un lado, si tomamos en serio aquel “paso decisivo en el trayecto de la poética a la política” (Ricoeur, *Fe y filosofía* 120) del que el autor hablara en 1977, o dicho en otras palabras, su pretensión de “preservar la preciosa dialéctica de la poética y lo político” (*ibid.* 120), el desafío que se nos presenta es cómo leer en clave política la reapropiación ricoeuriana de la *Poética* de Aristóteles.

III. Una lectura política de la “concordancia-discordante” ricoeuriana

El texto fundacional del pensamiento político de Ricoeur es sin lugar a dudas “Le paradoxe politique” (escrito en 1957). Nacido en ocasión de la represión por parte de las fuerzas soviéticas a la revolución húngara de 1956 mediante la cual el pueblo húngaro pretendía elegir su propia vía al socialismo,

el autor distingue claramente *lo* político de *la* política. Es en este contexto histórico que sostiene lo siguiente:

Si *lo* político existe sin intermitencias, puede decirse en cierto sentido que *la* política no existe más que en los grandes momentos, en las “crisis”, en los “torbellinos”, en las encrucijadas de la historia [...] De *lo* político a *la* política se pasa del advenimiento [de un sentido] a los acontecimientos [...] de la Razón histórica al Poder. (Ricoeur, “La paradoja” 236)

Tanto como en este pasaje la ligazón entre “crisis” y “acontecimientos” resulta explícita y confinada al ámbito de *la* política, presa a su vez del *mal* político que hunde sus raíces en las pasiones humanas al servicio de la conquista, el ejercicio, la conservación y el reparto del poder, el vínculo entre *lo* político, el “sentido” y la “estructuración” significante de la realidad humana surge con igual claridad de su libro *La critique et la conviction* (Ricoeur, 1995). Ahí afirma que “*la* política, entendida como maniobra del poder, está dentro de *lo* político, entendido como estructuración de la realidad humana.” (Ricoeur, *Crítica y convicción* 141).

Insistimos, de querer dar aquel paso decisivo de la poética a la política y al mismo tiempo tomar en serio la afirmación que hace en *Sí mismo como otro* sobre que “ninguna acción es sólo *poiesis* o sólo *praxis*. Debe ser *poiesis* con miras a ser *praxis*” (Ricoeur, 1996: 181), nuestra hipótesis es que mientras la *concordancia*, vista aquí como organización o estructuración razonable, es el ideal regulativo de *lo* político, *la* política es el *locus* de la *discordancia* que bajo el rostro del *mal* político remite a las pasiones humanas como la gloria, el orgullo de poder, la mentira, etc. Ahora bien, por un lado, y del mismo modo que en Aristóteles el *mythos* hace hincapié en la concordancia pero también en el juego de discordancia dentro de la concordancia, Ricoeur sostiene que la razonabilidad de “*lo* político no se da sin *la* política” (Ricoeur, “La paradoja política” 236). Por otro lado, al igual que en Aristóteles la *concordancia* prevalece sobre la *discordancia* en la configuración de la trama, Ricoeur define el sistema democrático como aquel en que la inteligibilidad de *lo* político prevalece sobre la “fuerza” propia de *la* política. Para decirlo con sus palabras:

Podría [...] definirse el proyecto democrático como el conjunto de disposiciones tomadas para que lo racional prevalezca sobre lo irracional, pero simultáneamente para que el vínculo horizontal del deseo de vivir en comunidad [*lo* político] prevalezca por lo general sobre la relación irreductiblemente jerárquica propia del gobierno y la autoridad [*la* política]. (Ricoeur, *Crítica y convicción* 139)

Con la prevalencia de la estructuración razonable de *lo* político –enraizado en el “*aspirar a la vida verdadera con y para el otro en instituciones justas*” (Ricoeur, *Sí mismo* 186)–, sobre la fuerza característica de *la* política, Ricoeur persigue, primero, esa suerte de “superación” o de “asimilación” de la “fuerza” en una estructura significante que aquí adopta el nombre de “forma”. Dice el autor en “*Éthique et politique*” (1985):

[...] el análisis se bifurca en dos direcciones que definen dos estilos diferentes de la filosofía política, según se ponga el acento en la *forma* o en la *fuerza*. Las filosofías racionalistas, como todas las del siglo XVIII, como también las de Hannah Arendt y Eric Weil [a las que claramente se dirigen sus preferencias filosóficas] ponen el acento más decisivamente sobre la *forma* que sobre la fuerza, los marxistas y los pensadores del totalitarismo, sobre la fuerza [...] No vacilo en decir que

la paradoja política [entre *lo* político y *la* política] consiste precisamente en esta confrontación entre la forma y la fuerza [...]. (Ricoeur, “Ética y política” 367-368)

Segundo, Ricoeur se apresura a decir que precisamente merced a la conservación de esta dialéctica de la “forma” y de la “fuerza” —o dicho en términos hermenéuticos, de la dialéctica de la *concordancia* y de la *discordancia* característica del *mythos* aristotélico—, si efectivamente la “fuerza” que *la* política introduce en la organización de una comunidad histórica fuera completamente absorbida por la “forma” en una suerte “de impulso autogestionario [...] tal vez esto supondría al mismo tiempo el final de lo político” (Ricoeur, *Crítica y convicción* 139). Afirmación que reformulada en términos hermenéuticos implicaría sostener que si el acontecimiento inductor del “cambio” y, en última instancia, productor de la “crisis” fuera totalmente asimilado por la trama, esto supondría al mismo tiempo el fin de la narración evocado por Benjamin, porque el *mythos* mismo es, insistimos una vez más, concordancia-discordante.

Sea como fuere, de querer aplicar, por un lado, esta misma hipótesis al campo de la historia, vemos que ella se corrobora en *Temps et récit III* cuando frente al privilegio asignado por Michel Foucault a la *discontinuidad* (que entraría en ecuación con la “discordancia”) de la historia asociada a su arqueología del saber, Ricoeur replica que:

[...] la discontinuidad correspondería al momento de la innovación, y la continuidad al de la sedimentación. Fuera de esta dialéctica, el concepto de transformación, totalmente pensado en términos de *corte*, corre el riesgo de conducir de nuevo a la concepción eleática del tiempo que, en Zenón, desemboca en la composición del tiempo de los *minima* indivisibles. Es preciso decir que *La arqueología del saber* asume este riesgo como elección de método. (*Tiempo y narración I* 957)

Por otro lado, la hipótesis también queda ilustrada cuando en el campo antropológico. Después de afirmar en su artículo “Una interpretación filosófica de Freud” (1966) que “La lectura de Freud es al mismo tiempo la crisis de la filosofía del sujeto” (Ricoeur, 2003: 150), Ricoeur no trata esta “crisis” como la “desaparición” del “sujeto”, a la manera que acaso profetiza Foucault en *Les Mots et les choses* cuando advierte, por ejemplo, que “el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1969: 375). Por el contrario, Bernhard Waldenfels resume la intención de *Soi-même comme un autre* diciendo que con su propuesta de un *Cogito* militante y herido —en la que si bien debido a los límites que impone la brevedad de este artículo no podemos examinar aquí, remitimos el estudio pormenorizado de Begué, 2002— se condensa la intención de la “hermenéutica del sí” que nuestro autor despliega en *Soi-même*. Según Waldenfels, Ricoeur “intenta salvar de la filosofía del *cogito*, inclusive de la teoría del sujeto de Husserl, tanto cuanto sea posible y el mínimo que sea necesario [...] dirigiéndose hacia una adscripción práctica y finalmente hacia un testimonio ético” (80).

Tercero, y en razón de que en su hermenéutica vimos a los “acontecimientos” recibir una inteligibilidad derivada de la progresión de la trama, la irrupción de la “fuerza” acontecitiva siempre transgresora de la organicidad de la “forma” no haría peligrar, piensa Ricoeur apoyándose en Hans-Georg Gadamer, la “*preservación (Bewährung)* de una herencia cultural” (“Hermenéutica y crítica” 318), aún cuando esta tradición cultural quede inexorablemente sujeta a la labor creadora de la reinterpretación a fin de revelarla “como tradición *viva*” (Ricoeur, *Tiempo y narración III* 953). De aquí que nos resulte en principio

plausible la lectura propuesta por Johann Michel cuando advierte que Ricoeur “prefiere la reforma a la revolución. Toda experiencia de cambio político y social debe poder legitimarse a partir de fundamentos previos” (Michel, 2007). Estos fundamentos de los que habla Michel están dados por la “autoridad de la tradición” defendida por Gadamer, a condición de que el *reconocimiento* (*Anerkennung*) de esta autoridad – exigido por el filósofo alemán– esté mediado por cierto momento crítico, ausente en Gadamer pero reivindicado por Ricoeur a fin de posibilitar la articulación de la “autoridad de la tradición” con el interés emancipatorio proveniente de la crítica de las ideologías de Jürgen Habermas.

Por último, esta “autoridad de la tradición” que, insistimos, tendría que ser aprehendida, asumida y mantenida mediante un acto de razón crítica y que Ricoeur aproxima de modo explícito al costado razonable o sensato propio de *lo político* ya presente en la filosofía de Eric Weil (Ricoeur, 2000a: 319). tiene un costado sombrío: la “tradición de la autoridad” propia de *la política*. “La tradición de la autoridad, más que la autoridad de la tradición, [es] lo que constituye el lado oscuro de la soberanía” (Ricoeur, *Crítica y convicción* 137), advierte el autor.

Con la “tradición de la autoridad” Ricoeur quiere significar, por un lado, la preservación de un régimen cuya legitimidad depende de la repetición de fundaciones siempre anteriores: “...detrás de Roma estaba Troya, figurada por Eneas llevando a sus espaldas a su padre Anquises. Y debajo de Troya, ¿cuántas fundaciones enterradas?” (Ricoeur, *Lectures* 42).

Por otro lado, esta precedencia de la política respecto de sí misma remite, en última instancia, a la anterioridad de lo “*inmemorial*” teorizado por Emmanuel Levinas en *Humanisme de l'autre homme*⁴ o a lo olvidado radical del pensamiento occidental del que habla Jean-François Lyotard en su libro *Heidegger et “les juifs”*⁵ (Lyotard, *Heidegger et “les juifs”* 1988). Es este carácter a la vez intempestivo y misterioso de las fundaciones enterradas lo que termina por reorientar la atención de Ricoeur desde la dialéctica de la forma y de la fuerza, que vinimos tratando hasta ahora, en dirección a la relación entre “*fundación e innovación*” (Ricoeur, *Lectures* 42) a la que, de cara a la conmemoración de la Revolución Francesa, le termina por adjudicar el carácter de enigma irresuelto.

IV. A modo de conclusiones

Más allá de su reflexión sobre la “crisis” y el recorrido magistral que vierte en su artículo “La crise...”, pensamos, por un lado, que la “autoridad de la tradición” propia de *lo político* representa una “auto-estructuración transhistórica” –“transhistórica” en el sentido ricoeuriano de que recorre la historia más de un modo acumulativo que simplemente aditivo y aunque implique rupturas, cambios repentinos de paradigmas, estos mismos cortes forman parte del fenómeno de la tradición y de su estilo acumulativo (véase Ricoeur, 1987b: 34)– en la que los “cambios súbitos”, con lo cuales se significa usualmente la

⁴ Lo “*inmemorial*” es un término técnico utilizado por Levinas para dar cuenta de una experiencia de la que no es posible hacerse contemporáneo.

⁵ Lo olvidado para Lyotard encierra la forma de un “pasado radical”, anterior a la representación, que tiene diferentes nombres, aunque algunos parecen ser los más apropiados, lo informe, lo carente de forma, lo indeterminado.

“crisis”, tienen que leerse como “innovaciones” o “desviaciones reguladas” que forman parte del curso acumulativo de la tradición en cuestión. Expresa Ricoeur:

[...] ni la noción de paradigma, según Kuhn, ni la de corte epistemológico, según Foucault, contradicen de modo radical el análisis de las tradiciones de Gadamer. Los cortes epistemológicos se harían insignificantes [...] si no caracterizasen por el estilo mismo de la tradicionalidad el modo único con que esta se auto-estructuró (Ricoeur, 1987b, *ibíd.*)

Para variar los términos, los cambios repentinos ligados al concepto corriente de “crisis”, las reformas radicales, las rupturas o las discontinuidades revolucionarias de orden social y político, no podrían siquiera establecerse en un vacío paradigmático. Lo que equivaldría a decir que sólo serían pensables como *discordancias* o innovaciones siempre tributarias del paradigma de la *concordancia* propio de la auto-estructuración de la “autoridad de la tradición”.

Por otro lado, lejos de pretender zanjar el misterio de la “tradición de la autoridad” y si bien es cierto que algunos estudios de Ricoeur toman la dirección atribuida por Johann Michel sobre que nuestro pensador prefiere el cambio o la reforma política a la revolución,⁶ creemos que no por ello invalida *in limine* la guerra civil y las revoluciones inevitables a condición de que estén mediadas por una instancia *crítica*, una *phronesis* crítica, que ante la opresión tenga el valor de reivindicar el interés emancipatorio. Enseña Ricoeur:

Al penetrar en la esfera política, la crisis dramatiza la crítica; aporta con ella su connotación médica: su poder revelador al respeto de un mal profundo y sobre todo su efecto de decisión entre la agravación o la mejora [...] La amenaza de la guerra civil reviste entonces el carácter de una acción punitiva ejercida por la instancia crítica creada en un tribunal para los tiranos. La utopía del progreso [enarbolada por la Ilustración] se cambia en justicia inmanente. (Ricoeur, “La crise” 5)

En el plano colectivo, esta acción punitiva se liga, entendemos, a la categoría de “iniciativa”⁷ que Ricoeur asocia a la responsabilidad ética y política de una comunidad histórica, y cuando el espíritu de un pueblo se ha pervertido, la “iniciativa” se liga a “un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción” (Ricoeur, *Sí mismo* 278) para hacer imposible el abuso del poder a fin de impedir la alienación política en manos de quienes detentan la autoridad, o mejor, la dominación. En otras palabras, en manos de quienes en ejercicio de *la* política contradicen los fines del “buen” gobierno produciendo básicamente un desequilibrio pernicioso entre las ideas de justicia, libertad e igualdad (véase Ricoeur, 1991: 161-175). Pero aún en estas hipótesis, Ricoeur es consecuente con su reivindicación de la *continuidad* o la sedimentación sobre la que opera el momento de la *innovación* en el marco de la tradicionalidad ya que no duda en sostener que:

Solamente tienen una chance de tener éxito, es decir, de instituir un régimen *durable*, las revoluciones que logran autorizarse desde fundaciones anteriores, y todas las revoluciones autorizándose así mutuamente, aumentan la ambición fundadora de las otras. Es en este sentido que hay una tradición de la autoridad (*Lectures* 42).

⁶ En este sentido, Ricoeur advierte que es imposible “pensar en una anomia radical, sino únicamente en un juego con reglas” (Ricoeur, “Narratividad, fenomenología” 485).

⁷ Agradecemos la invitación de Marie-France Begué de incluir la “iniciativa” en nuestro planteo en ocasión de la lectura de un esbozo preliminar de este trabajo.

Ahora bien, esta posición que vemos asumir al autor en el campo de la filosofía de la historia se mantendría aun al precio del desconsuelo que deja entrever en la arena que nos ocupa, la específicamente política. Y ello porque la propia legitimidad de la "autoridad", ligada de un modo u otro a la "tradicición", repetiría o recogería, insistimos, "el residuo de una violencia fundacional" (Ricoeur, *Crítica y convicción* 137), aquella que bien podría ser vista como "la tragedia insuperable de la acción" (Ricoeur, *Sí mismo* 278) sepultada bajo el estatuto de lo indeterminado, de lo informe, de lo olvidado radical. Violencia fundacional que operaría incluso como subsuelo de los regímenes democráticos.⁸

En efecto, lejos de Claude Lefort para quien la democracia consiste básicamente en una dinámica constante de autoinstitución, algo que surge frente al vacío de una instancia trascendente y cuya condición de posibilidad está dada por la disociación moderna entre el ámbito de lo teológico y el ámbito de lo político (véase Lefort, 1990), Ricoeur reniega de esta autofundamentación o de esta fundamentación de la democracia en el vacío cuando advierte que "en lo referente a su fundación las democracias recogen la herencia del pasado. La herencia de los regímenes de estructura jerárquica o, dicho de otro modo, de los teológico-políticos." (*Crítica y convicción* 147).

Y si esta afirmación no le impide sostener a continuación, sin autocontradicción alguna, que "La democracia se ha constituido primero como ruptura con esta tradición autoritaria, afirmándose inmediatamente después en contraposición con el totalitarismo" (Ricoeur, *Crítica y convicción* 149), es porque la noción misma de "ruptura" debe ser entendida a la manera de una "deformación regulada" que se limita a operar a modo de réplica al paradigma de la tradición y a su estilo acumulativo siempre en el marco del "fenómeno fundamental, el de la alternancia entre innovación y sedimentación; [...] fenómeno [que] es constitutivo de lo que llamamos una tradición." (Ricoeur, "Narratividad, fenomenología" 484) Para terminar, en lo que respecta a la equívocidad de nuestro presente, el diagnóstico de Ricoeur es, para emplear su lenguaje y expresado sintéticamente, que

[...] lo que mejor parece caracterizar la crisis de nuestro tiempo, es, por un lado, la ausencia de consenso en una sociedad dividida [...] entre tradición, modernidad y postmodernidad; a continuación, y más seriamente, está el retroceso general de las convicciones y de la capacidad de compromiso que este retroceso implica. ("La crise" 19)

Su pronóstico esperanzado y optimista en materia política queda plasmado, no obstante, en la siguiente apuesta: "está abierta una oportunidad inédita a la renovación de las herencias del pasado: una doble oportunidad de recurso y de reinterpretación" (Ricoeur, "La crise" 19). Recurso a, y reinterpretación de, pensamos, la tabla de virtudes, las figuras de excelencia clásicas de nuestra tradición cultural occidental cuyo potencial inagotable de sentido pugna por erguirse por debajo de los fenómenos de la modernidad y la postmodernidad (véase Ricoeur, 2001: 55-68).

⁸ Nuestro agradecimiento a Gabriela Rebok por su aporte sobre "lo trágico de la acción" durante la discusión del *paper* preparatorio de este artículo.

Obras citadas

- Aranzueque, Gabriel, editor. *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Traducido por G. Aranzueque, Madrid, Cuaderno Gris, 1997.
- Aristóteles. *Poética*. Traducido por Eilhard Schlesinger, Buenos Aires, Emecé Editores, 1947.
- Begué, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires, Biblos, 2002.
- Dosse, François. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Traducido por Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Foucault, Michael. *Las palabras y las cosas* Traducido por Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1969.
- Freund, Julien. *L'essence du politique*. Paris, Éditions Sirey, 1965.
- Lefort, Claude. *La invención democrática*. Traducido por Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo de otro hombre* Traducido por Daniel Enrique Guillot, México, Siglo XXI, 1974.
- Lyotard, Jean-François. *Heidegger et "les juifs"*, Paris, Galilée, 1988.
- Michel, Johann. "Ricoeur, Paul." *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*. Dirigido por V. Bourdeau y R. Merrill. 2007. Recuperado el 9 de julio de 2007 en www.dicopo.org/spip.php?article46
- Ricoeur, Paul. (1942) "Diario del 12 de julio de 1942", archivos del Fondo Paul Ricoeur, IPT.
- . "Una interpretación filosófica de Freud", *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Traducido por Alejandrina Falcón, México D.F., FCE, 2003, pp. 149-164.
- . "Le philosophe et le politique devant la question de la liberté". *La liberté et l'ordre social*, Genève, Promenade du Pin 1, 1969, pp. 46-76.
- . *La metáfora viva*. Traducido por Graziella Baravalle, Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1977.
- . *Política, sociedad e historicidad* Traducido por N. Corona, R. García y M. Prelooker, Buenos Aires, Docencia, 1986.
- . *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Traducido por Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987a.
- . *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Traducido por Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987b.
- . "La crise: un phénomène spécifiquement moderne?" *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120, Lausanne, La Concorde, 1988, pp. 1-19.
- . "La paradoja política." *Historia y verdad*. Traducido por Alfonso Ortiz García, Madrid, Encuentro Ediciones, 1990, pp. 229-250.
- . *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Traducido por Juan Carlos Gorlier, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1990.
- . *Lectures 1. Autour du politique*. Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- . *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launay*. Traducido por Javier Palacio Tauste, Madrid, Síntesis, 1995.
- . *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira Calvo, Madrid, Siglo XII, 1996a.

—. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Traducido por Agustín Neira, México, Siglo XXI Editores, 1996b.

—. "Narratividad, fenomenología y hermenéutica." *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, editado por Gabriel Aranzueque, VV.AA. Traducido por Gabriel Aranzueque, Madrid, UAM, Cuaderno Gris, 1997, pp. 479-495.

—. "Ética y política" *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducido por Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000a, pp. 361-373.

—. "Hermenéutica y crítica de las ideologías", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducido por Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000b, pp. 307-347.

—. "De la morale à l'éthique et aux éthiques", en *Le Juste 2*, Paris, Esprit (Philosophie), 2001, pp. 55-68.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Traducido por Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 2009.

Waldenfels, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Traducido por Wolfgang Wegscheider, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997.