

DIÁNOIA

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

GABRIEL, SILVIA CRISTINA

Razón práctica y violencia en Paul Ricœur

Diánoia, vol. LVI, núm. 66, mayo, 2011, pp. 59-79

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433538003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Razón práctica y violencia en Paul Ricœur

SILVIA CRISTINA GABRIEL

Facultad de Derecho

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

gabriel.silvia@gmail.com

Resumen: Dada la polaridad entre las teorías “legitimistas” (Weber) e “ilegitimistas” (Arendt) respecto de la violencia en la arena política, en este artículo se explora el aporte de Paul Ricœur en torno al tema. Puesto que para este autor lo político es la realización de la intención ética, primero se abordará la dimensión *ética y moral* de la violencia. Después se ingresará en el dominio propiamente *político* donde Ricœur defiende una dialéctica “asimétrica” entre los argumentos “ilegitimistas” y “legitimistas” en la cual los primeros adquieren razonabilidad dentro de un concepto “amplio” de violencia próximo al de Arendt. Por último, se abordará la dimensión *temporal* de la violencia presente en la memoria colectiva y en la historia. Se concluirá con un balance de los méritos y de las cuestiones parcialmente irresueltas en la obra de Ricœur.

Palabras clave: ética, lo político, historia, perdón difícil

Abstract: Given the polarity between the “legitivist” (Weber) and the “illegitivist” (Arendt) theories of violence in the political field, I will explore the philosophical contributions of Paul Ricœur to this issue. Since the political field is for the author the accomplishment of the ethical intention, I will first explore the *ethical and moral* dimension of violence. Secondly, I will enter in the proper *political field* where we will see Ricœur defends an “asymmetrical” dialectic between the “legitivist” and “illegitivist” arguments in which the former acquire reasonability within a “broad” concept of violence akin to Arendt’s. Thirdly, I will approach the *temporal* dimension of violence as it appears in collective memory and in history. I will conclude with an account of the merits and partially unresolved questions within Ricœur’s work.

Key words: ethics, political field, history, difficult forgiveness

Toda reforma impuesta por la violencia
no corregirá nada el mal: el buen juicio
no necesita de la violencia.

LEÓN TOLSTOI

1. Introducción

La palabra “violencia” cubre un amplio espectro de significados. En términos generales la violencia es vista como una acción física y/o psicológicamente agresiva e intencional sea contra uno mismo, sea contra otro individuo. En el campo específicamente político es posible trazar,

sin embargo, dos conceptos polares de violencia. Por un lado, encontramos la concepción de Hannah Arendt, para quien —a diferencia del “poder” que es un fin en sí mismo y consiste en la capacidad humana de actuar concertadamente—, como “[l]a violencia es, por naturaleza, instrumental [. . .], siempre precisa de una guía y una justificación”.¹ En esta línea de pensamiento, la autora concluye lo siguiente: “La violencia puede ser justificable pero nunca legítima.”² Esta teoría que bien podríamos calificar de “ilegitimista” respecto de la violencia se enfrenta a los llamados argumentos “legitimistas”. El más destacado defensor de estos argumentos sería Max Weber al sostener que el “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio [. . .], reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*”.³ De acuerdo a la definición de Weber, la violencia quedaría circunscrita en sentido estricto al uso ilegítimo de la fuerza.⁴

En vista de esta polaridad, me propongo trazar en este trabajo el legado filosófico de Ricœur en torno a la violencia. Para ello la inscribiré, primero, en el terreno de la *ética* y la *moral*. Si elijo partir de este dominio es, por un lado, porque sin negar la *autonomía de lo político* —defendida tempranamente por Ricœur en su célebre artículo “*Le paradoxe politique*” (1957),⁵ como también en “*Éthique et politique*” (1958)⁶ y mucho más tarde en *Soi-même comme un autre* (1990)—,⁷ Ricœur propone hablar en términos de *intersección* entre ética y política. En este sentido advierte que “[l]o político prolonga [. . .] la ética dándole una esfera de ejercicio”⁸ a punto tal que “[e]l Estado de derecho es la realización de la intención ética en la esfera de lo político”.⁹ Y por el otro, porque veremos este terreno de la ética y la moral desembocar en el debate en que confluyen las discusiones éticas y también políti-

¹ H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 62.

² *Ibid.*, pp. 71–72.

³ M. Weber, “La política como vocación”, p. 83.

⁴ Véase C.A.J. Coady, “Violence”.

⁵ P. Ricœur, “La paradoja política”, pp. 229–250. Ricœur sostiene en este texto fundacional de su reflexión política que aun cuando el sentido de lo político es el Bien y la Felicidad, *telos* en el que lo político y la ética se coimplican, eso no obsta para que la primera marca de la autonomía y de la especificidad de lo político sea que sólo puede encontrarse en la Ciudad, en el Estado. Y la segunda marca de esta autonomía es la oposición entre lo político y lo económico, es decir, la irreductibilidad de lo político a los conflictos de clase.

⁶ P. Ricœur, “Ética y política”, pp. 361–373.

⁷ P. Ricœur, *Sí mismo como otro*.

⁸ P. Ricœur, “Ética y política”, p. 370.

⁹ *Ibid.*, p. 371.

cas. Me referiré al conflicto entre las pretensiones universalistas y las limitaciones contextualistas que afecta los fundamentos filosóficos de los *derechos humanos* (sección 2). En segundo lugar abordaré la dimensión propiamente *política* de la violencia. En este punto mi hipótesis es que Ricœur propone una suerte de “dialéctica asimétrica” o “imperfecta” entre lo que di en llamar la teorías “ilegitimistas” y las “legitimistas”. Pienso que el carácter asimétrico o imperfecto de esta dialéctica consiste en que las teorías “legitimistas” en torno a la violencia sólo adquieren inteligibilidad y sensatez en el marco de un concepto más amplio de violencia que Ricœur comparte parcialmente con la postura “ilegitimista” que antes atribuí a Arendt. Asimismo, observaremos que el “espacio público de aparición” —término acuñado por Arendt— caracterizado por el pluralismo propio de un Estado democrático —como el que veremos defender a Ricœur— reposa en última instancia en una convergencia frágil entre el “poder”, tal como lo entiende Arendt, y la “violencia legítima” weberiana (sección 3).¹⁰ En tercer término, y en vista de que para Ricœur la filosofía política queda atrapada en la filosofía de la historia, presa, a su vez, de la aporía del mal político,¹¹ rastrearé los dilemas de la violencia en relación con el *tiempo*. Me referiré en particular a los acontecimientos fundadores de toda comunidad histórica calificados como actos violentos¹² y al destino de la violencia en el “olvido impuesto” frente al “perdón difícil”¹³ (sección 4). Concluiré este artículo ensayando un balance de los méritos y de las cuestiones parcialmente irresueltas en torno a la violencia en la obra de Ricœur (sección 5).

2. *La violencia en el espacio de la ética y de la moral. El enclave de los derechos humanos en el marco de los “universales potenciales”*

Antes de ingresar en las determinaciones que adquiere la violencia en la dimensión ética y moral hay que tener claro que, por convención, ambos términos no son intercambiables, sino que adquieren un carácter técnico en la obra de Ricœur. Mientras que con “ética” el autor quiere significar “la *intencionalidad* de una vida realizada”,¹⁴ la “moral” apuntará a “esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez

¹⁰ *Ibid.*, p. 370.

¹¹ Véase Ricœur, *Lo justo*.

¹² Véase Ricœur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*.

¹³ Véase P. Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*.

¹⁴ P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 174.

por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción”.¹⁵ Este convencionalismo inmediatamente se aclara cuando Ricœur enseña que:

Reconocemos fácilmente en la distinción entre objetivo y norma la oposición entre dos herencias: una herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza por una perspectiva *teleológica*, y otra kantiana, en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista *deontológico*.¹⁶

Lejos de adherir a una ortodoxia estricta, Agustín Moratalla acierta al sostener que “su teleologismo es, a la vez e indisolublemente, deontologismo”.¹⁷ Un deontologismo moral que si bien queda *subordinado* al objetivo ético de la “*vida buena*’ con y para otros en instituciones justas”,¹⁸ no por ello deja de operar como su complemento indispensable.

¿De dónde nace esta necesidad del objetivo ético de pasar por el tamiz de la idea kantiana de norma, de ley moral? Precisamente aquí es donde Ricœur responde que se origina en “el *daño* que los seres humanos se infligen los unos a los otros al enfrentarse dos voluntades”,¹⁹ o en otras palabras, “el hecho de la violencia constituye la *circunstancia* mayor de transición desde el punto de vista teleológico al punto de vista deontológico”.²⁰

¿Qué se debe entender por “violencia” como para que sea ella la que vuelva exigible que la “vida buena” —meta del nivel teleológico— tenga que atravesar el plano del “deber”, de lo “obligatorio” —bastión del nivel deontológico—? En este punto se manifiesta la deuda de Ricœur con Arendt, para quien, como ya anticipé, “la *Violencia* [...] se distingue por su carácter instrumental”.²¹ Como explica John Wall, también “[l]a violencia es vista [por Ricœur] como un término amplio para referir a cualquier práctica en la que las personas son ‘instrumentalizadas’ por un propósito teleológico extraño o fragmentador”.²² Frente a la amenaza de este instrumentalismo fragmentador propio de la violencia, cuya

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ A. Moratalla, “Introducción”, en Ricœur, *Lo justo*, p. 13.

¹⁸ P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 176.

¹⁹ P. Ricœur, *Lo justo*, p. 30.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Arendt, *op. cit.*, p. 63.

²² J. Wall, “Moral Meaning. Beyond the Good and the Right”, p. 53. La traducción es mía.

posibilidad aflora en el nivel teleológico —donde pueden darse situaciones de cooperación pero también de enfrentamiento—, se alza el respeto debido a las personas planteado en la segunda formulación del imperativo categórico kantiano. Recordémoslo: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.”²³ La finalidad de este tránsito de la ética —que en esta instancia recibe el calificativo de “ingenua”— por el ámbito de la moral es establecer la *reciprocidad* allí mismo donde con el solo recurso a esta ética podrían desencadenarse todas las figuras de la violencia. En efecto, en este primer nivel de la ética, y en función de que en toda interacción existiría una *disimetría* básica entre el poder ejercido por una voluntad *sobre* otra, quedaríamos expuestos, según Ricœur, a la explotación, a la tortura y, en última instancia, al homicidio, pasando por el robo y la violación, la crueldad psíquica, el engaño, la astucia, etcétera.

Pero para Ricœur la moral kantiana de ningún modo sustituye a la ética aristotélica, porque la idea universal de “humanidad”, presente en la segunda formulación del imperativo categórico, “parece —dice el autor— como si impidiese a la alteridad desplegarse por la universalidad que la contiene”.²⁴ Esto es, el rodeo kantiano por la idea comprehensiva de humanidad vuelve difícil la apertura a la *intersubjetividad*, a la *alteridad*, en definitiva, a la *pluralidad* de las personas. Pluralidad que, como afirma Arendt en *La condición humana*, resulta antinómica en tanto es la condición de la acción humana puesto que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y a la vez nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.²⁵ “Paradójica pluralidad —concluye la autora— de los seres únicos.”²⁶

Esta dificultad intrínseca de las reglas kantianas hace que la moral constituya tan sólo una instancia de efectuación limitada que debe perfeccionarse “por el recurso final de la moral a la ética”.²⁷ Este recurso final de la moral deontológica a la teleología ética —devenida ahora una ética “crítica”— es el que garantizaría “el reconocimiento de los valores positivos —sostiene Ricœur— que se refieren a los *contextos históricos y comunitarios* de efectuación de esas mismas reglas”.²⁸

²³ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 84.

²⁴ P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 241.

²⁵ Véase H. Arendt, *La condición humana*, pp. 200 y ss.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 175.

²⁸ *Ibid.*, p. 300.

El autor se enfrenta así a un “antagonismo” que ya puede verse anticipado en la paradójica *pluralidad* de seres *únicos* observada por Arendt. Me refiero a la “antinomía” entre las tesis *universalistas* y las tesis *contextualistas* vinculada a la búsqueda de un fundamento filosófico para los *derechos humanos*. Los actores del supuesto antagonismo son, por un lado, la *exigencia de universalización* supuestamente ciega a la “alteridad” racial, cultural, sexual, etc., atribuida tanto a las éticas discursivas de Karl-Otto Apel²⁹ y Jürgen Habermas³⁰ como al neocontractualismo que John Rawls extiende al derecho internacional.³¹ Por otro lado, el reclamo de las *limitaciones históricas y contextuales* presuntamente ciegas a su vez a nuestra “mismidad” en cuanto humanos, propia de los neoaristotélicos como Alasdair MacIntyre³² y de los neohegelianos como Charles Taylor,³³ entre muchos otros. Es aquí donde Ricœur propone asumir la siguiente paradoja:

por una parte, mantener la pretensión universal vinculada a algunos valores en los que lo universal y lo histórico se entrecruzan; por otra, ofrecer esta pretensión a la discusión, no en un plano formal, sino en el de las convicciones insertadas en formas de vida concreta. Esta discusión resulta inútil si cada parte acreedora no admite que otros universales en potencia se ocultan en culturas consideradas exóticas.³⁴

Ricœur apuesta así a una suerte de “mediación práctica” que será la encargada de superar la “antinomía” del universalismo y del contextualismo entre los que oscila la discusión actual sobre los derechos humanos. Derechos que “son realmente el producto —advierde el autor— de una historia singular que es, en grandes líneas, la de las democracias occidentales”,³⁵ por lo que pueden ser objeto de “la acusación de etnocentrismo”.³⁶ Por último, esta mediación práctica queda confiada

²⁹ Véase K-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*.

³⁰ Véase J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*.

³¹ Véanse, de J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, “The Law of Peoples”, *Political Liberalism* y “Reply to Habermas”.

³² Véanse, de A. MacIntyre, *Tras la virtud* y “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”.

³³ Véanse, de Ch. Taylor, “Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu”, “Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario”, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* y *La ética de la autenticidad*.

³⁴ P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 319.

³⁵ *Ibid.*, p. 318.

³⁶ *Ibid.*

a la labor aristotélica de la *phrónesis*, entendida aquí como la *sabiduría práctica del juicio moral en situación*.

En efecto, la teleología ética presente en la *phrónesis* de Aristóteles muestra ser una candidata fuerte para sortear la encrucijada entre las morales *universalistas* —fundadas en el “deber”— y las éticas *particularistas* —orientadas hacia lo “bueno”— en lo que respecta a los derechos humanos. Y esto porque entiendo que en la formalización de la *phrónesis* como silogismo práctico propuesto por Aristóteles queda de manifiesto, *mutatis mutandis*, el orden hegeliano de las categorías de la *universalidad* (premisa mayor o del Bien del silogismo práctico aristotélico) a la *particularidad* (premisa menor o de lo posible del silogismo práctico) y a la *singularidad* (conclusión del silogismo práctico).³⁷ Creo que esta intuición encuentra apoyo textual en el siguiente pasaje donde Ricœur aproxima la *Sittlichkeit* [eticidad] hegeliana a la *phrónesis* aristotélica en estos términos:

Reducida a la modestia, la *Sittlichkeit* se acerca a la *phrónesis* en el juicio moral en situación [...]. El juicio moral en situación se forma a través del debate público, el coloquio amistoso, las convicciones compartidas. De la sabiduría práctica que conviene a este juicio, podemos decir que la *Sittlichkeit* repite en ella la *phrónesis*, en la medida en que la *Sittlichkeit* “mediatiza” a la *phrónesis*.³⁸

3. La violencia en el espacio político. La estructura perpendicular de la política y su doble relación con la democracia

En *Soi-même comme un autre* Ricœur afirma, por un lado, que no es su “problema añadir una filosofía política a la filosofía moral”,³⁹ razón por la cual “[l]a *Sittlichkeit* no designa, pues, una tercera instancia superior a la ética y a la moral, sino uno de los lugares en los que se ejerce la sabiduría práctica, a saber, la jerarquía de las mediaciones institucionales”.⁴⁰ Por otro lado, a continuación confiesa lo siguiente: “El proyecto filosófico de Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho* me queda muy próximo, en la medida en que [...] esta noción de *Sittlichkeit* todavía sigue instruyéndonos.”⁴¹ Y añade:

³⁷ P. Ricœur, “La razón práctica”, p. 233.

³⁸ P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 330.

³⁹ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, pp. 276–277.

Separada de la ontología *Geist*, la fenomenología de la *Sittlichkeit* deja de legitimar una instancia de juicio superior a la conciencia moral [...]. Lo que da a la *Sittlichkeit* la apariencia de una trascendencia respecto de la moralidad formal es su vínculo con instituciones cuyo carácter irreducible a los individuos hemos admitido anteriormente.⁴²

Ahora bien, por una parte, Ricœur había sostenido muchos años antes, tal como vimos en la introducción, que lo político prolongaba la ética dándole una esfera de ejercicio al punto de definir el Estado de derecho como la realización de la intención ética en la esfera de lo político. Por otra parte, también tiempo atrás había suscrito la afirmación de Eric Weil sobre que “la filosofía política es el movimiento mismo que parte de la moral, la engloba como punto de partida y la sobrepasa en una teoría del Estado”.⁴³ De ambas afirmaciones es posible concluir que en la obra de Ricœur hay efectivamente elementos para una teoría del Estado y, en consecuencia, que su trabajo sobrepasa la ética y la moral en dirección a una filosofía política cuando menos incoativa.

¿Qué elementos cuentan como una teoría del Estado?⁴⁴ O mejor aún, ¿qué entiende Ricœur por “Estado”? En este punto hace suya la siguiente fórmula de Weil: “El Estado es la organización de una comunidad histórica; organizada como Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones.”⁴⁵ Sin detenernos en toda la riqueza que encierra esta definición —empresa que excede los límites impuestos a todo trabajo—, Ricœur es claro al sostener que la formulación de Weil pone el acento en la *forma racional* a la hora de definir el Estado. Esta forma racional destaca lo que Ricœur llama “el vínculo horizontal característico del deseo de vivir en comunidad”.⁴⁶ Esta horizontalidad es inmediatamente puesta en ecuación con la fórmula utilizada por Arendt para definir el poder —a la que aludí en la introducción— como “la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente”.⁴⁷

Ahora bien, Ricœur piensa que hay más en la fórmula de Weil que en los planteamientos de Arendt. Mientras Arendt contrapone a la definición del Estado propuesta por Weber —cuyo rasgo definitorio, recordemos, es el monopolio de la violencia física legítima— que “[e]

⁴² *Ibid.*, p. 278.

⁴³ P. Ricœur, “La ‘philosophe politique’ d’Eric Weil”, p. 96; la traducción es mía.

⁴⁴ Para ampliar esta cuestión véase S. Gabriel, “Elementos para una teoría del Estado en Paul Ricœur”.

⁴⁵ E. Weil, *La Philosophie politique*, p. 131; la traducción es mía.

⁴⁶ P. Ricœur, *Crítica y convicción*, p. 138.

⁴⁷ Arendt, *Sobre la violencia*, p. 60.

poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro”,⁴⁸ la toma de decisiones presente en la definición de Weil incorporaría una dimensión *voluntarista* del Estado. De aquí que Ricœur atribuya al Estado una estructura perpendicular. En ella el plano horizontal de la *forma racional* se interseca con uno vertical que es precisamente el de la *fuerza* o, para decirlo con Ricœur, el de “la violencia residual en que Max Weber estaba pensando al afirmar que el Estado supone el recurso a la fuerza legítima en última instancia”.⁴⁹ En efecto, aun cuando hacia el final de su vida, al teorizar sobre el reconocimiento mutuo, Ricœur hablará en *Parcours de la reconnaissance* (2004) de que “la relación vertical de autoridad [...] constituye una espina en el cuerpo para una empresa como la nuestra”,⁵⁰ no por ello renuncia a admitir que la violencia —que en esta obra se amortigua al ser denominada “derecho a mandar”—,⁵¹ si bien el más oscuro, es un rasgo definitorio del Estado y de la política.

Si bien en “La paradoja política” Ricœur ya advertía que la razonabilidad propia de *lo político* [*le politique*] —donde *lo político* es entendido como la estructuración de la realidad humana— no se da sin la decisión de *la política* [*la politique*] —esto es: la conquista, el ejercicio y la conservación de la autoridad, y que a su vez opera como *locus* del mal político—, en *La Critique et la conviction* (1995) refina esta idea al decir que “desde un punto de vista filosófico la política es [...] esa forma avanzada de racionalidad que comporta al mismo tiempo una forma arcaica de irracionalidad”.⁵²

De lo dicho hasta aquí cabe concluir, por un lado, que de estos desarrollos emerge un espíritu de reconciliación —muy propio de la filosofía de Ricœur— entre las teorías “ilegitimistas” y las “legitimistas” en torno a la violencia mencionadas en la introducción. Una suerte de reconciliación que se presenta, decía entonces, como una dialéctica asimétrica o imperfecta, en el sentido de que la inteligibilidad del recurso a la *violencia legítima*, es decir, el momento *irracional* dado por la decisión propia de *la política*, es tributario de la *forma racional* de *lo político* o del *poder* del que habla Arendt y que ella juzga como lo único verdaderamente inherente a la existencia de las comunidades políticas. Para decirlo en los términos empleados en la introducción, el Estado reposa en última instancia en una suerte de convergencia frágil donde la *fuerza* o “violen-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁹ P. Ricœur, *Crítica y convicción*, p. 138.

⁵⁰ P. Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, p. 220.

⁵¹ *Ibid.*, p. 219.

⁵² P. Ricœur, *Crítica y convicción*, p. 138.

cia legítima” weberiana adquiere sensatez al ingresar en una relación a la vez de subordinación y de complementariedad con la *forma* o “poder” arendtiano. Por otro lado, que la apelación a la *violencia legítima* sea vista como una “espina” en el deseo de “*aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas*”⁵³ —una “espina” por el hecho de importar una relación vertical-jerárquica propia del gobierno y de la autoridad—, no obsta para que Ricœur sostenga, tomando distancia de Arendt, que si “la relación vertical fuera completamente asimilada por la relación horizontal [...] tal vez esto supondría al mismo tiempo el final de *lo político*”.⁵⁴

¿Por qué la ausencia del plano jerárquico constituiría el acabamiento de *lo político* entendido, cabe insistir una vez más, como organización razonable? En primer lugar, porque para Ricœur el Estado supone al menos una forma elemental de la violencia: la violencia punitiva o el castigo penal. En torno a ella, el autor observa que “el ‘no matarás’ dibuja el límite que la violencia del Estado no puede transgredir, so pena de salirse él mismo de la esfera del ‘bien’ en donde su violencia sigue siendo razonable”.⁵⁵ En segundo, porque esta racionalidad del Estado tiene como reverso “el residuo de una violencia fundacional [...], el rastro de la violencia de los fundadores —declara Ricœur—; pues, en el fondo, quizá no exista ni un solo Estado que no haya nacido de la violencia”.⁵⁶ Este costado sombrío del Estado es lo que Ricœur llama la *tradición de la autoridad*; tradición que en “*Pouvoir et violence*” (1988)⁵⁷ atribuye a la propia Arendt al defenderla de la crítica de Habermas sobre que la *legitimidad del poder* procedería para ella, al igual que para Gadamer, de “la autoridad de la tradición”.⁵⁸ Por último, porque en “*Les paradoxes de l'autorité*” (1995) Ricœur observa que “el poder [del que habla Arendt] sólo adquiere duración si el eje horizontal cruza el eje vertical

⁵³ P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 186.

⁵⁴ P. Ricœur, *Crítica y convicción*, p. 139. Las cursivas son mías.

⁵⁵ P. Ricœur, “Estado y violencia” p. 224.

⁵⁶ P. Ricœur, *Crítica y convicción*, p. 137.

⁵⁷ Como advierte Johann Michel: “No obstante, a diferencia de Arendt, Ricœur se niega a retrotraer la fundación al modelo de la *Civitas* romana y prefiere así certificar el carácter ‘inmemorial’ (un ‘origen sin principio’) de la ‘tradición de la autoridad’” (J. Michel, “Paul Ricœur”; la traducción es mía). En efecto, una tradición de la autoridad a la que en “*Pouvoir et violence*” Ricœur atribuye el estatuto de lo *olvidado*; un olvido no relativo al pasado, un olvido sin nostalgia, muy próximo al modelo del olvido del ser del que habla Heidegger en el parágrafo 7 de *El ser y el tiempo*.

⁵⁸ Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 344–353.

de la autoridad [tematizado por Weber]”.⁵⁹ Frente al carácter frágil y cuasi evanescente de la acción y por ende, del poder —desde que vimos a Arendt definir el “poder” como un *actuar* concertadamente—, Ricœur ya advertía en “Pouvoir et violence” que “se espera del político que asegure la duración y la solidez que le falta a la acción”.⁶⁰ Es decir, frente al *poder* —entendido por Arendt, repito una vez más, como una *co-acción* nacida de la facultad humana de la acción— “la autoridad constituye el elemento más estable —piensa Ricœur—, ya que representa la permanencia, la duración o, podríamos decir, la resistencia”.⁶¹

Para cerrar esta sección, es en dicha línea en la que en *Crítica y convicción* nuestro pensador inscribe el proyecto democrático entendiendo por “democracia” lo siguiente:

el conjunto de decisiones tomadas para que lo racional prevalezca sobre lo irracional, pero simultáneamente para que el vínculo horizontal del deseo de vivir en comunidad prevalezca por lo general sobre la relación irreductiblemente jerárquica [*i.e.*, el lado vertical en el que pensaba Max Weber] propia del gobierno y la autoridad.⁶²

Inscrita en la estructura ortogonal o perpendicular del Estado a la que se hace referencia, la democracia implicaría un régimen que alienta la participación creciente de los ciudadanos en las decisiones de la autoridad, del gobierno.⁶³ En este sentido, y como anticipara en “La paradoja política”, la democracia consistiría en el *control* del Estado por parte del pueblo para hacer imposible el abuso de poder. Ilustra el autor: “La noción de ‘control’ [. . .] es la resolución *práctica* a esta paradoja; se trata realmente de que el Estado sea y de que no sea demasiado; se trata de que dirija, de que organice y decida, para que pueda ser el mismo animal político; pero se trata de que el tirano se haga improbable”.⁶⁴

Sin embargo, la definición de democracia, en rigor, es doble. Si en lugar de relacionarla con la idea jerárquica de autoridad la vinculamos con la idea arendtiana de *poder*, Ricœur piensa que un Estado democrático “no se propone eliminar los conflictos, sino inventar procedimientos que les permitan expresarse y seguir siendo negociables [. . .]; es el

⁵⁹ P. Ricœur, “Les paradoxes de l'autorité”, p. 8. La traducción es mía.

⁶⁰ P. Ricœur, “Pouvoir et violence”, p. 40. Las traducciones de este trabajo aquí incluidas son de Carlina Vajlis.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² P. Ricœur, *Crítica y convicción*, p. 139.

⁶³ P. Ricœur, “Ética y política”, p. 373.

⁶⁴ P. Ricœur, “La paradoja política”, p. 242.

Estado de la libre discusión organizada”.⁶⁵ ¿Por qué? Porque tanto para Ricœur como para Arendt, “La opinión y no la verdad es una de las bases indispensables de todo poder.”⁶⁶ La pretensión epistemológica de que el orden práctico sea objeto de un saber y tenga un grado de exactitud y de cientificidad requeridos en el orden teórico es considerada por Ricœur como “la idea más peligrosa de todas”,⁶⁷ “la idea mortal”.⁶⁸ Fiel a Aristóteles en éste como en tantos otros temas —para quien, recordémoslo, como “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones [...] hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático”—,⁶⁹ Ricœur sostiene que “nada es más ruinoso teóricamente, ni más peligroso prácticamente, que esta pretensión de saber en el orden ético y político”.⁷⁰ Que el eje vertical de la autoridad encuentre su legitimación en la opinión de los ciudadanos, y no en una supuesta “verdad”, exige entonces la libre discusión organizada en los partidos políticos, los sindicatos, los grupos de prensa, etc. En suma, exige un régimen democrático que cultive y a la vez fomente el discurso y la comunicación hasta lograr “la formación de una opinión pública libre en su expresión”.⁷¹

A estas alturas opto por concluir este apartado con la siguiente interpelación de Ricœur: “¿Argumentaríamos en política si dispusiéramos de un saber intelectualmente obligatorio? Vayamos más lejos, ¿no es el error, algunas veces el crimen, y siempre la falta de los regímenes totalitarios el pretender saber, y saber por todos y en lugar de todos?”⁷² A lo que añado: ¿no se ha afirmado la democracia precisamente en contraposición al totalitarismo en el que un hombre o un partido se arroga el monopolio del saber de la *praxis* y en virtud de ello el derecho a hacer el “bien” de los ciudadanos a pesar de ellos mismos?

⁶⁵ P. Ricœur, “Ética y política”, p. 371.

⁶⁶ Arendt, *La Crise de la culture*, citado por Ricœur, “Pouvoir et violence”, p. 32. Añade Arendt: “Esto es lo que Madison quería significar cuando decía que ‘todos los Gobiernos descansan en la opinión’ no menos cierta para las diferentes formas de monarquías como para las democracias” (*Sobre la violencia*, p. 56).

⁶⁷ P. Ricœur, “La razón práctica”, p. 230.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁶⁹ Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1094b 15–22, p. 131.

⁷⁰ P. Ricœur, “La razón práctica”, p. 237.

⁷¹ P. Ricœur, “Ética y política”, p. 371.

⁷² P. Ricœur, “Pouvoir et violence”, p. 34.

4. La violencia en el tiempo. La “memoria herida”, el “olvido impuesto” y el “perdón difícil”

En el apartado precedente hice una referencia tan sólo marginal a la “violencia fundacional” por la que Ricœur básicamente entiende la conquista, la usurpación, el matrimonio forzado o las hazañas guerreras de algún acumulador de tierras. Este tema lo retomó años más tarde en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (1999). Al abordar las figuras de la “memoria herida” en relación con la crisis de identidad, Ricœur observa que una de las fuentes de vulnerabilidad es “el lugar de la violencia en la fundación de las identidades, principalmente colectivas”.⁷³ Tras vincular la memoria colectiva —y también la historia— con la violencia y tras convenir asimismo con Hobbes en fundar la filosofía política sobre la violencia,⁷⁴ Ricœur sostiene lo siguiente:

no existe ninguna comunidad histórica que no tenga su origen en una relación que podemos comparar con la guerra. Celebramos como acontecimientos fundadores, esencialmente, actos violentos legitimados más tarde por un Estado de derecho precario. La gloria de unos supuso la humillación de otros. La celebración de un lado corresponde a la execración del otro.⁷⁵

En contraste con las heridas principalmente simbólicas provenientes de las amenazas reales o imaginarias a nuestra identidad personal o colectiva derivadas de la alteridad, la memoria colectiva archiva, piensa Ricœur, un conjunto de heridas resultantes de la violencia fundacional que no siempre son simbólicas.

Estos acontecimientos instauradores de la conciencia de identidad de una comunidad y de sus miembros constituyen, a la vez, un *tremendum fascinosum* cuyo reverso, ya había anticipado el autor en *Temps et récit III* (1985), es el *tremendum horrendum* porque la execración es el negativo de la veneración.⁷⁶ “El horror —concluye Ricœur— es una

⁷³ P. Ricœur, *La lectura del tiempo pasado*, p. 31.

⁷⁴ Dice Ricœur: “Hobbes no se equivocó al comenzar su filosofía política con una situación originaria en la que el miedo a la muerte violenta conduce al hombre del ‘estado de naturaleza’ a los vínculos de un pacto contractual que le asegurará, en primer lugar, la seguridad” (*ibid.*, p. 32).

⁷⁵ *Ibid.* En este punto Ricœur se aproxima a Jacques Derrida cuando sostiene que: “Todos los Estados-naciones poseen esa historia laboriosa, contradictoria, complicada, de descolonización-recolonización. Todos tienen un origen violento; y como éstos consisten en fundar su derecho, no lo fundan en ningún derecho previo, pese a lo que pretendan o (se) enseñen luego al respecto” (J. Derrida, “Deconstruir la actualidad”, p. 75).

⁷⁶ Véase P. Ricœur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, p. 910.

veneración invertida.”⁷⁷ Tanto es así que aquí la neutralización ética de la historia no es ni posible ni deseable. Entre otras, esta violencia fundacional en la que la admiración y la gloria de unos es el anverso del horror y la humillación de otros es una razón fuerte por la que Ricœur propone en esta obra la “ficcionalización de la historia”. Frente a la poco feliz pretensión de neutralidad axiológica o valorativa del saber histórico, el autor proclama que “La ficción da ojos al narrador horrorizado. Ojos para ver y para llorar.”⁷⁸ Es decir, si tanto como en *La métaphore vive* (1975) había dicho que lo más propio del tropo metafórico era “mostrar, hacer ver”,⁷⁹ “colocar ante los ojos”⁸⁰ porque “la metáfora pinta lo abstracto bajo los rasgos de lo concreto”,⁸¹ ahora vemos que la ficción extiende la labor de la metáfora al paradigma narrativo. Ambas coinciden en presentar los acontecimientos bajo la forma sensible, viva e intuitiva de la *imagen*, y de este modo interceptan “el carácter evasivo de la dimensión pasada del pasado”⁸² de aquellos acontecimientos violentos que “no se deben olvidar jamás”.⁸³

En *La Mémoire, l’histoire, l’oubli* (2000), esta “memoria herida” encuentra su paralelo en el “olvido impuesto”. Frente a las guerras civiles, los episodios revolucionarios, los cambios violentos de regímenes políticos, en suma, los desórdenes políticos que son experimentados como amenazas a la paz social, la *amnistía* se presenta como una suspensión de la violencia. Pero Ricœur destaca que en virtud de esta interrupción, la amnistía implica un “olvido institucional, [que] alcanza a las raíces mismas de lo político y, a través de éste, a la relación más profunda y más oculta con un pasado aquejado de interdicción”.⁸⁴ Si antes vimos a la neutralización ética coadyuvar a la negación de la memoria de la “violencia fundacional”, ahora vemos a la amnistía guardar afinidad fonética y hasta semántica con la *amnesia* impuesta respecto de los delitos y los crímenes cometidos durante los periodos de violencia facciosa.

Ahora bien, Ricœur piensa que si como proyecto reconocido la amnistía busca la reconciliación, la paz civil, su proximidad con la amnesia, con el “olvido impuesto”, intercepta la dialéctica de la violencia facciosa y del “perdón”. Un perdón que para contribuir a la curación

⁷⁷ *Ibid.*, p. 911.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 912.

⁷⁹ P. Ricœur, *La metáfora viva*, p. 57.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² P. Ricœur, *Tiempo y narración III*, p. 914.

⁸³ *Ibid.*, p. 910.

⁸⁴ P. Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 578.

de la “memoria herida” no puede ser complaciente ni benévolo ni indulgente,⁸⁵ sino un “perdón difícil”. Lejos del “olvido impuesto” por la amnistía, este “perdón difícil”, dice Ricœur:

se encuentra vinculado [...] al olvido activo: no al de los *hechos* [se apresura a aclarar Ricœur], realmente indelebles, sino al olvido de su *sentido* presente y futuro. Se trata de aceptar la deuda impagada, de aceptar ser y seguir siendo un deudor insolvente, de aceptar que haya pérdidas [...] y [así] establecer una sutil frontera entre la amnesia y la deuda infinita.⁸⁶

En suma: el “perdón difícil” expresaría, pienso, una suerte de acto de fe situado entre el “olvido impuesto” y la “deuda infinita” que podría leerse como un “crédito” que otorgamos a la violencia facciosa del pasado para evitar su reproducción en el presente y en el futuro.

5. Conclusión

Tal como anticipé en la introducción, concluiré este trabajo con un balance de los logros y de las cuestiones parcialmente irresueltas en torno a la violencia en la obra de Ricœur.

Primero, entre los méritos se cuenta el intento serio de *mediar* en el terreno de la moral y de la ética entre los reclamos universalistas y las limitaciones comunitaristas que afectan los fundamentos filosóficos de los derechos humanos a través de su postulación de los “universales potenciales” o de los “universales en contexto”. Entre los temas que no se terminan de resolver yace el carácter esquivo de estos “universales incoativos”. Pienso que la equivocidad que afecta a los “universales potenciales”, cuyo modelo es la *phrónesis*, corre el riesgo de volverlos impotentes a la hora de resolver los conflictos trágicos reales entre valores unilaterales contrapuestos. En este sentido, creo pertinente la interpe-lación que le dirige Martha Nussbaum a la pretensión de Ricœur de “conciliar la *phrónesis* de Aristóteles, a través de la *Moralität* de Kant, y la *Sittlichkeit* de Hegel”.⁸⁷ Cuestiona con acierto Nussbaum: “¿Cuál es la lección que nos enseña la apelación final al juego de la sabiduría práctica (*to phronein*)? ¿Cómo puede haber “buena deliberación” en

⁸⁵ Mientras el perdón *complaciente* prolongaría el olvido evasivo, el perdón *benévolo* buscaría la impunidad y el perdón indulgente borraría mágicamente la columna de deudas, desempeñando el papel del olvido profundo. Véase P. Ricœur, *La lectura del tiempo pasado*, pp. 62–65.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 320.

una situación en la cual todas las alternativas importan ejercer violencia a un valor⁸⁸ importante?”⁸⁹ Máxime, cabría agregar, cuando es la propia Nussbaum quien recuerda que “Lo primero que nos muestra la *phronēin* trágica, tanto para Ricœur como para Hegel, es la unilateralidad o la parcialidad de los principios en competencia.”⁹⁰

Segundo, cabe subrayar la virtud que reviste el planteamiento de Ricœur en cuanto a evitar la unilateralidad en que recaen las propuestas de Arendt y de Weber en torno a lo político y al Estado. En ese sentido, hay que destacar el realismo del autor de no desechar de un plumazo, a diferencia de Arendt, las teorías “legitimistas” de la violencia, sino más bien adoptarlas para subordinar su razonabilidad o sensatez a la *forma racional* dada por el “poder” tal como lo entiende Arendt. En este mismo orden de pensamientos, resulta plausible su falta de inconvenientes a la hora de defender una estructura ortogonal o perpendicular de lo político y del Estado donde esta forma racional del “vivir-con” o de la “co-acción” [*le politique*] se interseca con la “espinas” irracional de la *fuerza legítima* [*la politique*]. Y si nos resulta plausible y hasta loable es porque su programa no puede ser unilateralmente asociado ni a las teorías más amplias o “ilegitimistas” ni a las “legitimistas” respecto de la violencia. Entre las cuestiones que quedan abiertas se encuentran, primero, la pretensión de articular desde sus trabajos tempranos una filosofía política cuya efectuación queda entre paréntesis en su producción tardía de una manera que resulta enigmática. Máxime cuando llega a advertir que “Si un día el Estado debe declinar, ¿por qué no servirse una última vez de su violencia? ¿Cómo resistir la tentación de una violencia que pondría fin de una vez por todas a la violencia? ‘¡Muerte a los tiradores!’”, gritamos, pero en cada oportunidad la violencia renace de sus cenizas.”⁹¹ Es en el marco de su defensa continua de la paz mundial, de la eficacia de la no violencia⁹² y de su ideal regulativo del Estado-educador desde donde Ricœur nos insta a servirnos aquí de la violencia legítima del Estado precisamente para poner fin de una vez

⁸⁸ Donde por “valor” Ricœur entiende precisamente los universales en potencia o incoativos cuyo estatuto oscila oscuramente entre lo semitrascendental, lo semiempírico, lo semiapriorístico, lo semihistórico... y cuyo tenor moral verdadero lo confirmará la historia posterior al diálogo intercultural. Véase P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 319 n.

⁸⁹ M. Nussbaum, “Ricœur on Tragedy. Teleology, Deontology, and *Phronesis*”, p. 272.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ P. Ricœur, “El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad”, p. 191.

⁹² Véase P. Ricœur, “La cuestión del poder. El hombre no violento y su presencia en la historia”.

por todas a la violencia. Segundo, el reconocimiento de una *tradición de la autoridad* en “Pouvoir et violence” y en *Crítica y convicción* en fuerte contraposición a la “autoridad de la tradición” que Gadamer respalda y Habermas critica. Oposición que entra en “cierta tensión” con sus tesis de *Tiempo y narración III*.⁹³ En esta obra, Ricœur se acerca a Gadamer al hablar de la *superioridad* de la tradición al punto de concederle una presunción de verdad y un estatuto próximo a la *Sittlichkeit* hegeliana. Pero si hablamos de “cierta tensión”, y no de “tensión” a secas, es porque esta reivindicación de la tradición gadameriana también es sometida, en un segundo momento crítico, a la idea-límite de verdad dialógica o comunicativa propuesta por Habermas.

Por último, hay que destacar su originalidad al plantear la “ficcionalización de la historia” como un resorte icónico capaz de impedir el olvido de la “violencia fundadora” de las comunidades históricas; es decir, el olvido de aquella violencia instauradora legitimada a la postre por los respectivos Estados de derecho. Esta ficcionalización también opera como remedio para restablecer la política, no a costa de la amnistía-amnesia o del “olvido impuesto” de la violencia facciosa, sino del “perdón difícil”, al que Ricœur trata como una suerte de “crédito” concedido a esta violencia, sea que provenga de la autoridad o de la comunidad, seguramente inspirado en su ideal pacifista de llevarla a su fin de una vez y para siempre. Entre los inconvenientes nos resulta, si bien sugestivo, demasiado exigente su intento de fundamentar directamente el “perdón difícil”, visto como un acto de fe, en una dimensión supraética que Ricœur vincula a la figura de “don”; figura que resulta caracterizada por la victoria de la “lógica de la sobreabundancia” sobre la “lógica de la equivalencia” o de la reciprocidad propia de la ética cotidiana.⁹⁴ Por un lado, quedaría por compatibilizar este triunfo de la *ausencia* de reciprocidad propia de la regla de la sobreabundancia —“dar sin recibir nada a cambio”—,⁹⁵ que se alza por encima de la lógica de la equivalencia, con aquella defensa de la reciprocidad por la cual lo vimos oportunamente postular el tránsito de la teleología ética por el ámbito de la deontología moral a fin de alcanzar una ética crítica. Por otro lado, esta *disimetría* propia del “don” hace del “perdón difícil” un acto supererogatorio cuyo atributo termina siendo la “incondicionalidad”.⁹⁶ Creo que esta “poética del amor” (*agape*) en la que Ricœur asienta el “perdón difícil” debería cuando menos ser precedida

⁹³ Véase P. Ricœur, *Tiempo y narración III*, especialmente las pp. 969–970.

⁹⁴ Véase P. Ricœur, “Amor y justicia”.

⁹⁵ P. Ricœur, *La lectura del tiempo pasado*, p. 65.

⁹⁶ P. Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 610.

por el lenguaje de la “justicia”,⁹⁷ tal como el propio autor propone en “Amor y justicia” al erigir esta última en el medio necesario para que el amor ingrese en la esfera práctica. Pero en lugar de inscribir el “perdón difícil” en la dialéctica del amor y de la justicia, en *La lectura del tiempo pasado* Ricœur concluye que “el perdón introduce así la gracia en la dura labor del *trabajo* del recuerdo y del *trabajo* del duelo”.⁹⁸ Pienso que un modo viable de aproximar el “perdón difícil” a la justicia antes que a la benevolencia gratuita de la “gracia” estaría dado por la “memoria ejemplar” teorizada por Tzvetan Todorov en su célebre conferencia titulada “Los abusos de la memoria”. Junto a la neutralización del dolor causado por el recuerdo merced al trabajo del duelo del que trata Ricœur, la “memoria ejemplar” también exige para Todorov abrir ese recuerdo a la analogía, a la comparación y a la generalización. Al permitir a las situaciones nuevas separarse de su singularidad cerrada, la analogía abre el camino a la comparación y a la generalización entre los acontecimientos pasados y presentes a fin de extraer del pasado una lección que opere como principio de acción para el presente.⁹⁹ De aquí que frente a la “incondicionalidad” del perdón de la que da cuenta Ricœur, “condicionar” el perdón a la “memoria ejemplar” de Todorov, que en rigor no es más que otro nombre para la “justicia”, bien podría ser el paso obligado para restablecer la política por mediación del “perdón difícil”. Lo que resta pensar es si sería exigible que este “perdón difícil” mirara efectivamente hacia dos frentes: al ideal de justicia teorizado por Todorov mediante la noción de “memoria ejemplar” y a la “poética del amor” propuesta por Ricœur y ausente en el pensador búlgaro. En

⁹⁷ En *Caminos del reconocimiento* queda claro que, para Ricœur, mientras el *agape* es expresión de la generosidad, la justicia es regla de equivalencia.

⁹⁸ P. Ricœur, *La lectura del tiempo pasado*, p. 69.

⁹⁹ Véase T. Todorov, *Los abusos de la memoria*. Todorov contraponen básicamente dos modalidades de memoria: la “memoria literal” y la “memoria ejemplar”. La primera preservaría el pasado que conduce más allá de sí mismo, mediante la búsqueda de causas y consecuencias, descubriendo y acosando a los culpables, y estableciendo una continuidad entre el pasado y el presente al punto de extender las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia. Frente al riesgo de esta “memoria literal” de someter el presente al pasado y reprimir al primero, se alza la “memoria ejemplar”. Hago un uso ejemplar de la memoria cuando utilizo el acontecimiento pasado, según Todorov, como modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes. Para hacerlo, tengo, por un lado, que neutralizar, como en el trabajo de duelo, el dolor causado por el recuerdo, y, por otro lado, abrir ese recuerdo a la analogía y a la generalización para extraer una lección. A diferencia de la “memoria literal”, la “memoria ejemplar” se vuelve así una memoria liberadora porque permite utilizar el pasado con vistas al presente y al futuro.

otras palabras, lo que queda por resolver es si el restablecimiento de la política únicamente a través de la “memoria ejemplar” no nos haría recaer en alguna variedad sublimada de la competencia o el enfrentamiento, que Ricœur asocia a la “lógica de la equivalencia” propia del lenguaje de la “justicia”. Y de ser así, si este lenguaje debería entrar efectivamente en dialéctica con los ideales de la cooperación y de la generosidad que caracterizarían a la dimensión supraética regida por la “lógica de la sobreabundancia” reivindicada por Ricœur.¹⁰⁰

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, trad. Norberto Smilg, Paidós, Barcelona, 1991.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993.
- , *La Crise de la culture*, Gallimard, París, 1972.
- , *Sobre la violencia*, trad. Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2006.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993 (Biblioteca Clásica Gredos, 89).
- Coady, C.A.J, “Violence”, en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, versión 1.0, ed. Edward Craig, Routledge, Londres, 1998.
- Derrida, Jacques, “Deconstruir la actualidad”, *El Ojo Mocho. Revista de Crítica Cultural*, no. 5, Primavera 1994, pp. 47–89.
- Gabriel, Silvia Cristina, “Elementos para una teoría del Estado en Paul Ricœur”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 32, no. 2, Primavera 2006, pp. 287–315.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1991.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, vols. I y II, Taurus, Madrid, 1990 (Ensayistas, 278, 279).
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 10a. ed., trad. Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1994.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1989.
- , “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *Listenings*, no. 26, 1991, pp. 96–110.

¹⁰⁰ Una versión parcial y modificada de este trabajo fue expuesta en la 4th Global Conference: Evil, Law and State. Issues in State Power and Violence, que tuvo lugar en Salzburgo del 12 al 14 de marzo de 2010.

- Moratalla, Agustín Domingo, "Introducción", en Paul Ricœur, *Lo justo*, pp. 9–15.
- Michel, Johann, "Paul Ricœur" en V. Bourdeau y R. Merrill (directores), *Dicopo. Dictionnaire de théorie politique*, 2007, disponible en <<http://www.dicopo.org/spip.php?article46>>, consultado el 6 de agosto de 2009.
- Nussbaum, Martha C., "Ricœur on Tragedy. Teleology, Deontology, and *Phronesis*", en Wall, Schweiker y Hall (comps.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, pp. 264–276.
- Rawls, John, "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, vol. 20, no. 1, 1993, pp. 36–68.
- , *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993. [Versión en castellano: *El liberalismo político*, trad. Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 2004.]
- , "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3, marzo de 1995, pp. 132–180.
- , *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993.
- Ricœur, Paul, *Amor y justicia*, trad. Tomás Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid, 1993.
- , "Amor y justicia", en *Amor y justicia*, pp. 13–34.
- , *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, trad. Agustín Neira, Trotta, Madrid, 2005.
- , *Crítica y convicción*, trad. Javier Palacio Tauste, Síntesis, Madrid, 1995.
- , *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. Pablo Corona, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- , "El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad", en *Política, sociedad e historicidad*, trad. N. Corona, R. García y M. Prelooker, Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 173–192.
- , "Estado y violencia", en *Historia y verdad*, pp. 217–228.
- , "Ética y política", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, pp. 361–373.
- , *Historia y verdad*, trad. Alfonso Ortiz García, Encuentro, Madrid, 1990.
- , "La cuestión del poder. El hombre no violento y su presencia en la historia", en *Historia y verdad*, pp. 207–216.
- , *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, trad. Gabriel Aranzueque, Arrecife, Madrid, 1999.
- , *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.
- , *La metáfora viva*, trad. Graziella Baravalle, Megápolis, Buenos Aires, 1977.
- , "La paradoja política", en *Historia y verdad*, pp. 229–250.
- , "La 'philosophe politique' d'Eric Weil", en *Lectures 1 —Autour du politique*, pp. 95–114.
- , "La razón práctica", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, pp. 219–239.

- Ricœur, Paul, *Lectures 1 —Autour du politique*, Seuil, París, 1991.
- , “Les paradoxes de l’autorité”, *Philosophie: Bulletin de Liaison des Professeurs de Philosophie de l’Académie de Versailles*, no. 7, febrero 1995, pp. 6–12.
- , *Lo justo*, trad. Agustín Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid, 1999.
- , “Pouvoir et violence” en *Lectures 1 —Autour du politique*, pp. 20–42.
- , *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, Siglo XXI, México, 1996.
- , *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira, Siglo XXI, México, 1996.
- Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, trad. Pablo Carbajosa Pérez, Paidós, Barcelona, 1994.
- , “Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu”, en A. Diemer *et al.*, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, trad. Graziella Baravalle, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1985, pp. 52–61.
- , *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- , “Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario”, en Nancy L. Rosenblum (comp.), *El liberalismo y la vida moral*, trad. Horacio Pons, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, pp. 177–201.
- Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, trad. Miguel Salazar, Paidós, Barcelona, 2000.
- Wall, John, “Moral Meaning. Beyond the Good and the Right”, en Wall, Schweiker y Hall (comps.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, pp. 47–63.
- Wall, John, William Schweiker y David Hall (comps.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, Londres, 2002.
- Weber, Max, “La política como vocación”, en *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1996 (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades, 71), pp. 81–179.
- Weil, Eric, *La Philosophie politique*, Vrin, París, 1956.

Recibido el 12 de agosto de 2009; aceptado el 28 de abril de 2010.