

Retórica, política y hermenéutica

Paul Ricœur y los acuerdos razonables

Gabriel Aranzueque

INTRODUCCIÓN

Nos da que hablar en estas líneas, como condición de posibilidad de las mismas y, simultáneamente, como motivo de reflexión, el espacio que abre el discurso. Un espacio que, no sólo convoca nuestro decir, como sostiene Ricœur a lo largo de buena parte de su obra, sino que, de ese modo, pone de manifiesto la imposibilidad de pensar un lenguaje clausurado. El modo de ser del lenguaje constata, como trataremos de mostrar, la inviabilidad ontológica de convertirlo en su mera hipóstasis y, por ende, la necesidad de corresponder a su invocación, la necesidad de «estar a la escucha» de su embestida¹.

Se trata, pues, de hablar del lenguaje en el seno del mismo, es decir, de posibilitar que él mismo cobre conciencia de sí en el curso de su ejecución. Se trata, por consiguiente, de llevarlo a nosotros mismos. Esta actitud, que supone, para Ricœur, uno de los elementos constitutivos del arte de la retórica², se encuentra, a su vez, en el eje que vertebra la hermenéutica contemporánea. Encontramos, de este modo, un primer punto de intersección entre la retórica y la hermenéutica filosófica, que Gadamer ha subrayado en varios escritos³ y que Ricœur, por su parte, ha tratado de matizar en diversas ocasiones.

Lo que sigue es el intento de aclarar las relaciones existentes entre la retórica y la hermenéutica en el marco de la interpretación textual y de la práctica discursiva, incidiendo a continuación en la complementariedad dialéctica que vincula ambas disciplinas en el seno de la acción social y de lo jurídico. En ese recorrido, atenderemos al carácter paradójico de lo político para Ricœur y a la analogía que éste señala entre el ámbito del uso discursivo del lenguaje y los fenómenos de la ideología y de la utopía. Estaremos, de este modo, en condiciones de mostrar cómo la obra del pen-

¹ Cf. M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 30.

² P. Ricœur, P., *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975, p. 14.

³ Vid. H. G. Gadamer, «Retórica y hermenéutica» y «¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica», en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 267-291.

sador francés, en el contexto que nos ocupa, está animada por un mismo modelo de pensar, inserto en la comprensión del texto, de la acción y de lo político.

I. RETÓRICA, POÉTICA Y HERMENÉUTICA

¿Cuál es el sentido medular que vertebra las relaciones habidas entre las tres disciplinas que aquí nos ocupan?, ¿cuál es el dominio que, entre sí, se reparten y reclaman? Para Ricœur, como es sabido, la experiencia del sentido se inaugura con la tensión que articula entre sí los elementos de la frase. Un signo no tiene significado independientemente de la frase de la que forma parte, de la tensión semántica que ésta constituye. La frase, al tener la intención de decir algo verdadero, es la unidad básica en virtud de la cual el discurso se cumple como acontecimiento lingüístico o se inserta en la realidad circunstancial. Ello implica que el lenguaje sólo hace referencia a un mundo en un nivel frástico o hiperfrástico, es decir, en un nivel discursivo. El discurso actualiza la función simbólica del lenguaje, hace que éste último describa, represente o exprese un mundo determinado.

Ahora bien, esta función referencial del lenguaje no se lleva a cabo de igual modo en todo el dominio discursivo. Retórica, poética y hermenéutica ocupan determinadas áreas restringidas en función de los elementos diferenciales que constituyen cada una de estas tres disciplinas.

La retórica, como técnica del discurso persuasivo, comporta, para Ricœur, una teoría general de la argumentación, una teoría de la elocución y una teoría de la composición del discurso. Esta concepción de la retórica, deudora de la lectura de Aristóteles, no pone el acento en el *nexus* (*paraphyés*) que ligaba la retórica aristotélica a la dialéctica filosófica y a la filosofía primera —caso de Gadamer, que subraya la relación histórica habida entre el *ars bene dicendi* y el *ars bene legendi* a lo largo de toda la tradición hermenéutica—, sino en los *loci communes* y en la intención persuasora que constituyen el núcleo distintivo o *focus* de este uso del discurso. El foco de irradiación de lo retórico viene definido por las situaciones típicas de interlocución en las que se pronuncia el discurso, es decir, por los lugares (*tópos koinós*) en los que tiene lugar el uso público de la palabra (la asamblea, el tribunal o las conmemoraciones) y por las reglas generales de relación destinadas a demostrar la validez de reglas de carácter particular en un caso concreto (*sedes argumentorum*).

El segundo elemento específico de la retórica con respecto a las otras dos disciplinas que nos ocupan es, para Ricœur, su naturaleza argumentativa. La retórica entra en juego siempre que se presenta la necesidad de elegir entre discursos enfrentados en una situación conflictiva, es decir, siempre que la acción social se mueve dentro del esquema habilitado por la bina «controversia/decisión». La argumentación, operando mediante la lógica de lo probable (*eikós*, es decir, lo que sucede «la mayoría de las veces» (*bós epì tò polý*), lo plausible (*éndoxos*))⁴, se emplaza, a juicio de Ricœur, entre lo necesario de la prueba y el arbitrio de lo contingente, que acaba

⁴ Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990, I, 1357 a 34-36, pp. 185-186.

desembocando en la violencia de la seducción⁵. Entre la deducción lógica propia del silogismo y la patología del sofisma, se intercala el ámbito del entimema, es decir, del silogismo retórico construido sobre premisas probables, sobre la base de los elementos (*stoicheia*) o lugares de la argumentación. La retórica, como ingrediente esencial de la razón práctica, canaliza la deliberación con vistas a lo preferible; como modo de ser del sujeto (*héxis*) –como modo de estar-en-el-mundo, puntualizaría Heidegger– señala un camino (*hodopoiein*) que posibilita la teorización de cualquier causa (*tèn aitian theorein*)⁶. La retórica, en este marco, como arte del discurso en acción, como praxis discursiva, es condición de posibilidad de la *theoría* y, como veremos, polo dialéctico de la interpretación en el plano de lo político.

Sin embargo, tanto para Ricœur como para Hegel, el objetivo perlocucionario o persuasivo propio de la retórica orienta el discurso hacia un auditorio determinado, lo cual impide «el acuerdo del auditorio universal como cuestión de derecho»⁷ pretendido por Perelman, y muestra la inviabilidad de elevar la persuasión al rango del desinterés filosófico. El cuerpo de la persuasión (*sôma pisteos*), inseparable, por otra parte, del conocimiento de las cosas (*rerum cognitio*), cae, como subraya Hegel, bajo el paradigma de la intencionalidad, del deber-ser, es decir, su acción está siempre orientada conforme a un fin, a la consecución de un efecto práctico. Para Hegel, el orador, al tener que movernos a convicción, toma la ocasión y el contenido de su arte de la realidad efectiva dada, de una situación concreta, y dirige su labor argumentativa a un fin subjetivo. Nos atreveríamos a decir que, tanto en Ricœur como en Hegel, es esto justamente lo que separa la retórica de la poética y de la filosofía. Mientras que lo poético aúna la circunstancia y el fin determinado, en la medida en que su fin es ya la propia producción, a saber, el núcleo *mimesis-mýthos-poiesis*, en lo retórico la meta pretendida está ya fuera del discurso mismo, pues sólo es el objetivo subjetivo del orador⁸. Esta ley práctica de la conformidad a un fin, propia de la retórica, choca en Ricœur con la libertad de lo imaginario cuyo objeto no es reiterar el conjunto de presupuestos previos compartidos por un auditorio singular con vistas a la persuasión, sino alterarlos, recrearlos a través de la ficción. La retórica trata de hacer amable y plausible lo probable, la poética trata de subvertirlo. La retórica apunta en las conclusiones las mismas ideas que dieron inicio a la argumentación, pone de relieve el carácter recurrente de sus presupuestos, es decir, no sale a lo largo del proceso argumentativo de los lugares comunes inscritos en las premisas y, por consiguiente, no comporta innovación semántica alguna; algo que sí tiene lugar en el terreno de la poética. El modo estático de entender la retórica por parte de Ricœur se constata significativamente en su análisis de la metáfora. Para Ricœur, la retórica tradicional, al describir la metáfora como un mecanismo de sustitución por semejanza, no sólo la entiende de forma errónea, sino que no da cuenta de la riqueza del

⁵ P. Ricœur, «Rhétorique, Poétique, Herméneutique», en M. Meyer (ed.), *De la métaphysique à la rhétorique. Essais à la mémoire de Chaim Perelman*, Bruselas, Université de Bruxelles, 1986, p. 145.

⁶ Aristóteles, *Retórica*, op. cit., I, 1354 a 9-11, p. 162.

⁷ C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1989, p. 72. Para Ricœur, el conocimiento por parte del orador del auditorio que trata de persuadir no es sólo la condición previa de toda argumentación eficaz (vid. p. 56), sino una limitación constitutiva de lo retórico a la hora de ser extrapolado al dominio de lo propiamente filosófico.

⁸ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989, pp. 715-717.

fenómeno, pues no percibe el «incremento icónico» a que da lugar cada operación metafórica. La forma retórica de entender el lenguaje supone que las palabras están aisladas entre sí, que cada una rellena una laguna semántica en el código léxico, y entiende cualquier fenómeno de recreación lingüística como un accidente de la denominación, como un mero desplazamiento en el significado de las palabras, tal como ocurre con el procedimiento de la alegoría. La retórica, en su dimensión tipológica, sólo describe un *proceso* de sentido y es ajena a la *producción* de sentido que tiene lugar en una expresión o en una oración completa. La retórica ignora, para Ricœur, la *semántica oracional* de la poética, la creación de sentido surgida en el seno del discurso debido al acercamiento de lo irreconciliable, a la torsión de las palabras entre sí⁹. La soldadura de lo discordante da lugar, en el caso de la poética, a un nuevo campo semántico, susceptible de reescribir la trama simbólica que rige en la tópica. Cada «error categorial», comprendido fuera de la lógica sustitutiva de la retórica, puede dar pie a una resolución activa que haga surgir una nueva relación de sentido. La poética es, ante todo, producción del discurso, *poïesis* de una trama según los principios de lo verosímil, con el objeto de reconstruir imaginariamente (*mimesis*) la acción humana. De aquí su diferencia con la retórica: mientras que ésta hace hincapié en el fin de la persuasión, la poética subraya enfáticamente la primacía de la invención de la trama, cuyo fin, la *kátharsis*, no es externo al propio discurso, pues no se produce por la acción perlocucionaria del discurso, caso de la retórica, sino por la participación comprensiva en el *mýthos* ilocucionario de la fábula. Es más, la invención argumentativa propia de la retórica clásica, la *heúresis*, sólo es, para Ricœur, un punto de intersección de la poética con el dominio de la retórica, pues toda verdadera *inventio* (*aneúrema*) comporta un alejamiento de lo ya dicho (*rêma*) en pro de un decir (*rêsis*) innovador, a saber, supone un desplazamiento de los *tópoi* que subyacen a la argumentación retórica¹⁰. Este alejarse de lo dicho para configurarlo de otro modo es lo característico del arte de la poética. De ahí que, como veremos más tarde, Ricœur asocie la retórica, en el dominio político, a la ideología, y la poética al fenómeno de la utopía. A pesar de ello, cabe advertir que el modo de proceder de Ricœur no es, en este caso, tipológico o disyuntivo, sino que opera por composición de conceptos¹¹. Poética, retórica y hermenéutica se complementan e interrelacionan sin llegar a confundir sus dominios. Una de las tareas imprescindibles de la filosofía, para Ricœur, es la clarificación conceptual; matiz de estilo donde se percibe su deuda con respecto a la filosofía analítica anglosajona.

Este deseo de clarificación es el que motiva en *Tiempo y relato* su rechazo de la «retórica de la ficción» o de la «retórica de la lectura» como formas híbridas frente a una concepción de la acción de leer propiamente hermenéutica¹². Frente a la acción

⁹ Vid. P. Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 60-61; «Palabra y símbolo», en *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, pp. 9-10.

¹⁰ La etimología de 'heúresis' y 'rêsis' se desfonda en la raíz común '*wer', de tal manera que todo verdadero decir parece tener que ver con el descubrimiento o la innovación de lo dicho, con su efectivo alumbramiento. Vid. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1983, vol. I, pp. 325 y 387.

¹¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, París, Seuil, 1986, p. 237.

¹² Vid. P. Ricœur, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, París, Seuil, 1985, pp. 288-303, donde comenta y discute las obras de Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, y de Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, París, Seuil, 1977.

comunicativa de la ficción o a la construcción del lector por el texto (rasgos definitorios de las retóricas de la ficción y de la lectura respectivamente), la fenomenología hermenéutica sostenida por Ricœur pone el acento en la respuesta del lector a las estratagemas del autor implicado, en el acto de reconfiguración que inscribe la lectura en el texto. El paradigma de la lectura rompe con la situación de interlocución propia del enfrentamiento retórico y, por consiguiente, deja de referirse a una situación concreta (*Umwelt*) para pasar a poner de manifiesto el «mundo propio del texto» (*Welt*). La apropiación del texto en el proceso de lectura es, para Ricœur, irreductible a la situación conversacional basada en la inmediata reciprocidad existente entre el hablar y el escuchar. Posee una serie de rasgos que le son propios y que vienen determinados por la autonomía u objetividad del texto, es decir: a) por la fijación del texto en la escritura (don de los *grámmata*), b) por la disociación de la intención del autor, c) por su referencia no-ostensiva y d) por el carácter universal de sus destinatarios¹³. La lectura hermenéutica reactiva la trama del texto, amplía su horizonte de sentido. La distancia del texto respecto a su auditorio originario posibilita la descontextualización del sentido y motiva la innovación semántica propia del uso referencial de la ficción. Sin situación circunstancial original, el movimiento de la referencia hacia el acto de mostrar no se suspende, como proclama cierta semiótica estructural, sino que, por el contrario, es *interceptado*. La lectura, como interpretación, ejecuta la referencia inscrita en las frases del texto independientemente de su posible referencia ostensiva: convierte el mundo en el *aura* de las obras, en el paisaje abierto por la civilización de la escritura¹⁴. El «autor» no es, como en el caso de la retórica, el emisor de su discurso, sino algo instituido por el texto, algo labrado por la escritura, inmerso en el plano del significado. No hay interlocutor alguno ni comunicación en el proceso de lectura. La interpretación del texto genera el doble ocultamiento del lector y del escritor. La borradura del autor es paralela, en este caso, a la ausencia del lector de carne y hueso, a su despojamiento en la lectura, a su carácter desconocido e invisible. El acto de lectura, para Ricœur, es inconmensurable, por tanto, con la acción del diálogo o del conflicto retórico. No existe en él juego alguno de preguntas y respuestas, sino que, por el contrario, se toma el camino de pensamiento abierto por el texto (*vox significativa*), se encadena un nuevo discurso a su dinámica semántica, se reactiva su decir. La escritura crea por sí misma su propio auditorio, a saber, el conjunto de lectores potenciales capacitados para comprender el mundo designado por el texto, es decir, el conjunto de referencias abiertas en el proceso de la interpretación. El texto media a través de signos (*hermeneia*) en el esclarecimiento de nuestra propia situación, proyecta un modo de estar-en-el-mundo que ensancha el horizonte de nuestra autocomprensión. Refigura, mediante la reinscripción del sentido en el contexto del lector, la *obra abierta* en que consiste su vida. La «cosa del texto», sus referencias creadoras, hacen que el lector o, mejor dicho, el copartícipe de la acción lectora, que fragua la activación del texto como entidad interpretativa, pueda encontrarse a sí mismo en el modo posible de ser-en-el-mundo que el texto descubre y reclama. La apropiación (*Aneignung*) del espacio de signifi-

¹³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 199.

¹⁴ *Ibid.*, p. 141.

cado autónomo del texto permite que el lector haga suyo (*eigen*) lo que en un principio le era extraño; la labor de dejar-ser el mundo del texto labra nuestra propia comprensión, reconfigura la vida del lector e indica determinadas pautas de acción que acaban por alterar la dinámica interna de nuestra experiencia posible. «Comprenderse, para el lector —señala Ricœur—, es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones en las que puede surgir un sí mismo —distinto al yo— que suscita la lectura»¹⁵.

El acto interpretativo es susceptible, como vemos, de redescubrir la acción, lo cual supone que la interpretación desempeña, como en el caso de la retórica, un papel en el dominio de la razón práctica. Retórica y hermenéutica intervienen dialécticamente en el terreno de la praxis social, en el espacio consensuado o conflictivo que define lo público. La acción está articulada mediante signos, reglas y normas, es decir, está mediatizada simbólicamente, posee una legibilidad que le es propia. Es más, constituye una configuración que puede ser interpretada en función de sus conexiones internas. Existe, a juicio de Ricœur, un paralelismo entre la autonomía del texto y el talante autónomo de la acción. El significado de la acción adopta la forma de una huella inscrita en el curso de las cosas que acaba convirtiéndose en un archivo, en un documento, en una marca en el tiempo independiente de su acontecer fugitivo. Además, tiene la estructura de un acto ilocucionario cuyo contenido proposicional puede ser identificado en distintas circunstancias y desarrollar, al igual que el texto, sus propias consecuencias. La historia, para Ricœur, no es sino el informe en el que se consigna la acción humana, el depósito institucional en el que se sedimenta un tiempo social susceptible de ser reconstruido, reactivado en nuevos contextos o circunstancias¹⁶. Nuestras acciones conforman, según Ricœur, el archivo imaginario de nuestra *reputación* (que recuerda la *eudoxia* de la *Retórica* aristotélica), un *dossier* abierto a nuevos «lectores», es decir, a una interpretación práctica que mostrará la perdurabilidad o no de su pertinencia. Nuestra propia vida, enredada de continuo en historias, busca una especie de unidad narrativa, *juega* con lo sedimentado en la tradición en busca de las variaciones imaginativas del *ego* que mejoren su autocomprensión, que enriquezcan el horizonte de su acción.

Ahora bien, para ello, ha de decidir, ha de validar el carácter conjetural de sus interpretaciones y, en este marco, necesita aliarse con la retórica. Toda interpretación, para Ricœur, viene precedida por una deliberación argumentativa entre las conjeturas alternativas que se presentan con anterioridad a la decisión. Esta imbricación entre hermenéutica y retórica, que, en sus últimos textos, presenta la forma de un círculo dialéctico entre la argumentación y la interpretación en el seno de lo público, encuentra un punto de enlace común en el polo del principio de responsabilidad. La fragilidad del texto, de la acción social y de las instituciones democráticas depende de la responsabilidad de la comunidad de intérpretes que conforma el espacio comunitario, ya sea en el nivel de la lectura o en el de la acción política. La lectura se ve necesitada de nuestra responsabilidad en lo común, es siempre el acto responsable de alguien, como subraya el propio Ricœur¹⁷, y ese rasgo lo comparte con el

¹⁵ P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit, 1995, p. 60.

¹⁶ P. Ricœur, *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955, p. 35.

¹⁷ P. Ricœur, «Hermenéutique et sémiotique», en *CPED. Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, n.º 255, noviembre 1980, p. VIII.

uso del lenguaje llevado a cabo por la retórica¹⁸. Responsabilidad en la propia acción que no puede consistir en la tensión abierta entre la imputación y la retribución, en la contabilidad moral de los méritos y de los fracasos (*imputare/computare*), sino que ha de pasar de la desmoralización de la imputación a la remoralización —en su dimensión ética, no-normativa— de la espontaneidad libre, de la capacidad de obrar con independencia de la idea de obligación¹⁹. Éste es el foco en torno al cual se articula la dialéctica entre hermenéutica y retórica habida en el plano de lo social; éste es el núcleo de sentido que posibilita su mutua interrelación, pues, para Ricœur, el significado principal de la acción humana es, en todo momento, la búsqueda responsable del buen gobierno²⁰.

La ciudad, como comunidad de intereses y de fines en conflicto, como *politeia*, como *Sittlichkeit*, es el espacio labrado por el conjunto de nuestras actividades, no el espacio que determina el Estado. El sujeto sólo tiene derechos en el seno de lo comunitario, no hay un agente social libre fuera del medio asociativo que concede dicha autonomía. De aquí que el carácter autónomo que precisa toda interpretación se forje como un valor público constitutivo del hombre que actúa y defiende la esfera de sus intereses desde el uso común de la palabra. Es entonces cuando pone en juego su propia interpretación, es decir, cuando la apuesta en el conflicto que nutre y enriquece lo político. Para Ricœur, lo político no es algo distinto a su modo de usar el lenguaje: la esencia de lo político es ya la retórica. A saber: a) la deliberación política (necesariamente conflictiva), b) la discusión sobre los fines del buen gobierno y c) la controversia sobre el horizonte de valores que conformarían la vida buena²¹.

La necesidad de elegir, preferir o excluir determinadas interpretaciones se ve necesitada de una *buena* retórica. La plurivocidad de la acción puede dar lugar a equívoco o a actitudes anómicas si no se muestra como un conflicto de interpretaciones, es decir, si no contamos con una disciplina argumentativa, que, operando en conformidad con la lógica de lo probable, permita su interpretación, es decir, la validación o no de un acto determinado. El ejemplo más evidente lo tenemos en la jurisprudencia: el conflicto de interpretaciones habido en la tensión de un proceso, conflicto que se ajusta evidentemente al uso discursivo de la retórica, ha de resolverse con una toma tajante de decisión que instituya una justa distancia entre las partes enfrentadas. Esta decisión, que adopta asimismo la forma de una interpretación, es el resultado de una serie de fases retóricas que contribuyen positivamente a la consecución de la interpretación final y que vienen reguladas u orientadas por el principio de responsabilidad. Para Ricœur, sólo hay política y, conforme a lo dicho, podría decirse que sólo hay retórica cuando hay ciudad, es decir, ciudadanía, ciudadanos que superan su violencia privada y la subordinan a una regla de derecho. Atestiguar la violencia inherente a la acción es ya un modo de poder reconocerla e incluso de recurrir a ella, cuando sea preciso, desde el ejercicio de la moral de la convicción y de la responsabilidad²². La dialéctica existente, en este contexto, entre argumenta-

¹⁸ Vid. P. Ricœur, «Langage politique et rhétorique», en *Lectures 1. Autour du politique*, París, Seuil, 1991, p. 161.

¹⁹ P. Ricœur, «Le concept de responsabilité», en *Le juste*, París, Esprit, 1995, p. 52.

²⁰ P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, op. cit., p. 162.

²¹ *Ibid.*, p. 166.

²² *Ibid.*, p. 139-140.

ción e interpretación conlleva, no una anatomía, sino una fisiología de la palabra, del uso discursivo del lenguaje leído de este modo, es decir, no en un sentido meramente topológico, sino en su dimensión tropológica. El momento de incertidumbre característico de la apertura del proceso jurídico no puede ser superado mediante un ejercicio meramente procedimental de la justicia, sino por una palabra que haga justicia, por una interpretación consistente en la aplicación de la norma al litigio. La argumentación que da paso a dicha interpretación se encuentra en el ámbito de lo discutible, de lo plausible, y no se reduce a la subsunción del caso bajo una regla, sino al reconocimiento del carácter apropiado de la aplicación de la norma a tal caso²³. El sentido de la ley ha de buscarse en el texto que la articula y en sus conexiones intertextuales, no en la intención del legislador. La autonomía de la ley motiva, de este modo, una disyunción entre el sentido de la ley y la situación legislativa que la vio nacer. Ello pone de manifiesto la historicidad de toda empresa jurídica y la fragilidad de las conclusiones a las que llegue un juicio determinado. Entre lo demostrable de la deducción lógica que daría lugar a la rigidez jurídica de la regla unívoca y la arbitrariedad del decisionismo se intercala el círculo nunca clausurado de la interpretación y de la argumentación, que es análogo en el ámbito jurídico al círculo hermenéutico habido entre explicación y comprensión en el terreno de la interpretación.

Esta implicación dialéctica encuentra debido parangón en la relación habida entre la función integradora de la ideología y la función subversiva de la utopía. Un mismo modelo de pensar articula en Ricœur la construcción del imaginario social. Frente a la ideología de la conciliación y del diálogo que trata de obliterar todo conflicto y frente a la ilusión de la disidencia, que concibe lo social como un bloque indivisible de poder y represión que sólo puede originar una estrategia de polarización, Ricœur propone el círculo práctico abierto por el carácter reflejo de la ideología, que se sustenta en la reduplicación de los *tópoi* que mediatizan el lazo social, y por la deambulación de la utopía, que inserta en lo político un elemento potencialmente excéntrico, un efecto de distanciamiento con respecto a los patrones socialmente incentivados. Sólo en dicho círculo, dinamizado por la búsqueda continua de sentido que define la lógica de la reescritura, puede labrarse un acuerdo *razonable*, un discurso que integre frágilmente en una unidad comprensiva la relación del hombre con la naturaleza (referencialidad), con los otros (comunicabilidad) y consigo mismo (autocomprensión), es decir, allí donde la inteligencia instrumental y el entendimiento calculador de la razón técnica resultan, cuando menos, insuficientes.

II. IDEOLOGÍA, UTOPIA Y REESCRITURA

Comentábamos con anterioridad la relación existente, para Ricœur, entre las parejas «retórica/poética» e «ideología/utopía». A nuestro juicio, el esquema puede ampliarse si introducimos, en este modelo, la hermenéutica y lo vinculamos a los mecanismos de reescritura que operan en la esfera de lo político. Advertiremos, enton-

²³ P. Ricœur, «Interprétation et/ou argumentation», en *Le juste, op. cit.*, p. 178. Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método II, op. cit.*, p. 269: «La jurisprudencia está en realidad al servicio de la recta interpretación de la ley (y no sólo de su aplicación correcta)».

ces, la existencia de un mismo esquema conceptual en el análisis de los focos de constitución y de los objetivos del lenguaje discursivo, de la constitución imaginaria de la identidad social y de los tres momentos que definen, para Ricoeur, la *mimesis* en el dominio de la narratividad. Comprobemos la fecundidad de esta analogía.

Ricoeur entiende por *mimesis* I la comprensión previa que tenemos del mundo de la acción, es decir, de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos o de la red conceptual que posibilita la comprensión de la trama de un relato. El nivel o momento de la *mimesis* I corresponde a los rasgos estructurales que conforman una narración. Tenemos, pues, en este punto, el conjunto de simbolizaciones admitidas que articulan el dominio de la acción. Ahora bien, ¿no entiende Ricoeur por ideología, de la mano de Mannheim, el conjunto de creencias, representaciones y símbolos que constituyen la identidad social y que posibilitan cualquier forma de conocimiento y, con ello, cualquier relato utópico; relato necesariamente regulado? ¿Y no parte la retórica, asimismo, de esta inercia recurrente de los *idola* propia del nivel de la *mimesis* I? A decir verdad, encontramos la misma relación entre *mimesis* II, poética y utopía, y entre *mimesis* III, hermenéutica y lo que aquí llamaremos reescritura. La *mimesis* II supone, para Ricoeur, la apertura del reino del «como si», del dominio de la ficción; es, en sentido propio, la operación de configuración narrativa, aquello que Aristóteles entendía por *mýthos*, es decir, el núcleo constitutivo de la poética y también del relato utópico como invención de una fábula social capaz, en principio, de modificar la forma de vida de una sociedad determinada. Por su parte, la *mimesis* III conlleva la restitución del relato al tiempo de la acción, es decir, su aplicación o ejecución en el proceso de lectura con el objeto de refigurar las configuraciones simbólicas de las que se partía en la *mimesis* I; función en la que coincide de nuevo con la hermenéutica y con el proceso de reescritura sociopolítico²⁴. Como vemos, un mismo modelo de pensar alienta en las tres esferas que venimos estudiando. Modelo que el propio Ricoeur resume en el esquema *prefiguración/configuración/refiguración*.

Ahora bien, ¿cuál es la lectura que hace Ricoeur de los procesos de configuración social ligados a la dialéctica ideología/utopía, análoga de la coimplicación retórica/poética? Para presentar en toda su riqueza esta polaridad entre utopía e ideología, consistente, en última instancia, una vez trabados sus dominios, en un círculo práctico, es preciso, a nuestro juicio, analizar el concepto de reescritura: tercero en discordia que media en una antítesis que, planteada aisladamente, desemboca por sí sola en un *regressus in infinitum* o, mejor, en un *regressus in indefinitum*. Desarrollemos detalladamente lo que hasta ahora sólo hemos podido esbozar.

Para Ricoeur, toda valoración de una ideología tiene a la base un discurso que presenta elementos utópicos, va dirigida desde los mismos. La única posibilidad de salir de la indefinición *ad infinitum* en que nos sume el conflicto ideológico en su vertiente retórica es la toma de posición declarada por una utopía específica, puesta de relieve explícitamente, desde la que enjuiciar las distintas ideologías. Tal postura, lejos de salvar la circularidad de la praxis, la enriquece. A saber, no es posible un espectador absoluto de la dinámica social; pero sí es viable la valoración crítica de la

²⁴ Para el estudio de los tres momentos de la *mimesis*, véase *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, París, Seuil, 1983, pp. 105-162.

propia postura, la asunción de la responsabilidad inherente a todo enjuiciamiento propio. Ningún punto de vista está fuera del juego abierto por la dialéctica interpretación/argumentación. Por el contrario, se encuentra tan inmediatamente implicado en el entramado social del que forma parte que sólo puede reconsiderar y reescribir su propio posicionamiento desde su confrontación y trabazón con el resto de perspectivas. Asumir la responsabilidad de la propia postura es asumir su continuo diferenciarse, su fragilidad estructural frente al resto de estilos y modelos de pensar. Las posiciones utópica e ideológica no son trascendentes la una respecto a la otra, sino que se imbrican dialécticamente en el juego continuo de la praxis; juego en el que cada frágil síntesis, cada interpretación, no es sino el inicio de su reconsideración, el relato de una identidad siempre ya diferida.

El posicionamiento utópico, en el sentido en que aquí lo abordamos de la mano de Ricœur, no se ajusta al modelo estructural-funcional descrito por Ralf Dahrendorf en el que «cada uno y cada cosa tienen su sitio fijo, representan su papel y desempeñan su función; la sociedad en la que todo sigue su marcha a la perfección y nada tiene por ello que alterarse; la sociedad perfectamente ordenada para siempre»²⁵. Nos encontramos, más bien, con el fenómeno contrario: toda utopía vive de su continuo diferenciarse, de su estar fuera de sí, proyectada hacia la reconstrucción y valoración del orden preservado por la ideología. Un orden que, no obstante, cumple una función positiva a la hora de posibilitar la autoidentidad de un determinado grupo social. Sin embargo, el aspecto más enriquecedor del problema surge de la interacción entre el orden estructurado ideológicamente y su continua reconstrucción. Esta interacción, que, por el lado ideológico, adopta la forma de la recurrencia²⁶ y, por el polo utópico, supone un desenmascaramiento, no es otra cosa que una tarea abierta de reescritura.

Reescritura: juego de la recurrencia y del desenmascaramiento; círculo práctico en el que se configura constantemente la identidad de un determinado grupo social. La reescritura, por tanto, no es una vuelta a un presunto origen primigenio, a una síntesis conceptual absoluta, sino «un 'abrirse camino', una *Durcharbeitung*, un proceso de pensar sobre los significados y los hechos que se esconden, no sólo en los *prejuicios*, sino también en los *proyectos*, *programas*, *perspectivas* y *similares*»²⁷. No se da, pues, el observador absoluto, ni lo real absoluto: lo «real en sí» no es sino el fruto de su elaboración histórica. La reescritura supone, por tanto, una decisión práctica acerca de la validez de los distintos modelos de pensar, del orden generado por los mismos. La reescritura es la «de-construcción de la retórica [...] de los conjuntos preorganizados de significantes»²⁸ que condicionan la vida como destino: la reconstrucción utópica del entramado social legitimado ideológicamente, cabría argüir en este contexto. Esta tarea persistente de recreación elude los mecanismos habituales de justificación y desvela la incongruencia oculta interesadamente en las distintas

²⁵ R. Dahrendorf, *Sociedad y libertad*, Madrid, Tecnos, 1971, p. 121.

²⁶ Entendemos por *recurrencia* el mecanismo de control del azar histórico mediante el cual se logra una estabilidad ordenada, es decir, mediante el cual las conductas son emplazadas en sistemas clasificatorios estables. Emilio Lamo de Espinosa opone esta noción a la de *reflexividad*, garante de un cambio social dinámicamente encauzado. Cf. Lamo de E. Espinosa, *La sociedad reflexiva*, Madrid, C.I.S., 1991, cap. 2.

²⁷ J. F. Lyotard, «Reescribir la modernidad», en *Revista de Occidente*, nov. 1986, n.º 66, p. 25.

²⁸ *Ibid.*, p. 31.

formas de pensamiento. Es precisamente esta potencia de cambio, ínsita en la utopía, lo inviable para el pensar ideológico: todo defensor del *statu quo* considera irrealizable en cualquier circunstancia aquello que la utopía enuncia. La tipificación de la utopía misma es fruto de un análisis conducido ideológicamente: «Es siempre el grupo dominante, que está siempre de completo acuerdo con el orden existente –argumentaba Mannheim–, el que determina lo que debe ser mirado como utópico o no, mientras que el grupo en ascenso, que también se halla en conflicto con las cosas tal como son, es el que determina lo que debe ser considerado como ideológico»²⁹.

La reescritura nos orienta prácticamente de continuo a través de los conflictos habilitados y sostenidos por y contra el orden social. La potencialidad de oposición constante de la utopía, su naturaleza entrópica, posibilita la toma de posición propia y, con ello, el surgimiento de nuevas perspectivas. El juicio utópico es saludable «sólo en la medida en que contribuye a la interiorización de los cambios»³⁰, en la medida en que hace viable una lectura crítica de los mismos. No sucede así cuando el utopista pretende la reificación positiva, efectiva, de aquello que fraguó imaginariamente. La *tensio* continua en que consiste la existencia no está sujeta a cierre efectivo alguno, no puede ser reemplazada por la «pretensión de dominar el tiempo en una síntesis conceptual»³¹. La identidad de un determinado grupo social está siempre en trance de ser constituida. Su constitución plena desembocaría en una especie de acronía, en negación temporal, en algo similar a lo que entendemos con la noción de «apocalipsis». Por contra, la reescritura supone un flujo incesante, una *creatio continua* de imágenes, cuya característica esencial es su «capacidad de ser siempre re-creada, sin clausurarse nunca sobre sí misma, como unívocamente fijada de una vez por todas»³².

La reescritura utópica es la poética siempre *in fieri* de la voluntad. Tras cada estilo de pensamiento existen tensiones y orientaciones volitivas que condicionan también las formas en que se forja la identidad de un determinado grupo social. Sin embargo, esta pretensión *poiética*³³ de modificar el estado de cosas dado en pro de una futurible realidad, en último término inasequible, sólo puede darse en el marco previo del orden que cuestiona. Todo grupo social reescribe desde sí mismo, desde el precario orden que configura su identidad, las posibilidades de su acción: «[...] los grupos sociales surgidos en el proceso de devenir social son capaces de dar lugar desde sí mismos a las distintas tendencias básicas que en cada caso componen la *tensio* en la que constantemente se vive, se piensa y se actúa»³⁴.

Dicha oposición vive justamente de la inviabilidad de su realización plena y del abanico de posibilidades abierto y limitado por el orden de cosas dado en un momento concreto. Sin embargo, como ha indicado Max Horkheimer, «la imposibilidad de realizar inmediatamente este objetivo y la utilidad del orden combatido, no significan desde luego la justificación de las contradicciones existentes en éste»³⁵.

²⁹ K. Mannheim, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 206.

³⁰ P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 328.

³¹ J. F. Lyotard, «Reescribir la modernidad», *art. cit.*, p. 32.

³² J. L. López Aranguren, «Utopía y libertad», en *Revista de Occidente*, Extraordinario IX, nº 33-34.

³³ Cf. R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruselas, Université de Bruxelles, 1979, p. 19.

³⁴ K. Mannheim, *El problema de una sociología del saber*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 98. Cf. *Ideología y utopía*, *op. cit.*, p. 270.

³⁵ M. Horkheimer, «La utopía», en A. Neusüss *et al.*, *Sociología de la utopía*, Barcelona, Hacer, 1992, p. 132.

Por el contrario, la utopía-praxis es esencialmente inconformista con los mecanismos de resignación recibidos de continuo vía presión social; subvierte el desarrollo presentemente *normal* de lo que acontece; configura a modo de «demiurgo» otro mundo posible conforme a las directrices del deber ser: lo «trascendente» de la utopía es «el *debiera ser* que está oculto por el *es*»³⁶. La reescritura, por tanto, trata de estar más allá del espíritu dominante; pero sólo surge desde la reflexión acerca de dicho espíritu. Puede decirse que éste último es su condición de posibilidad.

La dialéctica de la reescritura, como vemos, plantea por sí misma la necesidad de reconsiderar la propia identidad, confrontando el mapa de nuestros posibles con aquello que efectivamente somos. La utopía es, en buena medida, «voluntad para la propia acción»³⁷.

A través de la lectura de Ricœur, los conceptos prácticos de *ideología* y *utopía* cobran una nueva dimensión al ser inscritos en el análisis de la dinámica del cambio social o en el problema de la configuración de la propia identidad. «Utopía» y «reescritura», en tanto que compositibles, se coligan, al igual que la retórica y la poética, para dar cuenta de aquello que íntimamente somos: juego continuo de lo prefigurado y su transfiguración. «El hombre [...] *él mismo es utopía*, él mismo es lo que no es (aún), él mismo está en un lugar –*tópos*– (todavía) inexistente. [...] Frente a la utopía impuesta, la utopía que *se es*»³⁸. Frente a la trama cerrada, el *suspense* de lo posible venidero; cabría atestiguar.

III. FRAGILIDAD DE LO POLÍTICO

Tratemos de perfilar, por último, los rasgos que definen la esfera de lo político desde el análisis que venimos haciendo del fenómeno de las ideologías y de la poética de lo utópico.

Para Ricœur, la lectura del enfrentamiento social ha de asumir, a un tiempo, su dimensión política y la responsabilidad pública de su ejercicio, pues sólo desde ese talante es posible una experiencia de lo social que atienda a la diversidad y a la contingencia constitutivas de la práctica del poder. La búsqueda de dicha experiencia, a su vez, sólo puede llevarse a cabo a través del diálogo y del conflicto habidos en el seno de la comunidad, a través de la deliberación pública. Por ello, los ensayos de Ricœur en torno al fenómeno de lo político poseen una estructura dialógica. Son interpretaciones de la propia condición política, surgidas del intercambio de opiniones con otros pensadores (Hannah Arendt, Jan Patočka, Max Weber, Eric Weil, Karl Jaspers o John Rawls). En todos ellos se vislumbra un fondo común de preocupaciones, cuyo centro podría concretarse en torno al fenómeno de la dominación política o en la atención prestada a los problemas internos de la vida comunitaria. La presente sección tiene por objeto articular las ideas compartidas, los nexos y disensiones existentes entre los planteamientos de Paul Ricœur y algunas de las perspectivas habilitadas tradicionalmente por la filosofía política. Lo dicho hasta ahora cobrará una

³⁶ P. Ricœur, *Ideología y utopía*, op. cit., p. 209.

³⁷ E. L. Polak, «Cambio y tarea persistente de la utopía», en A. Neusüss, *Utopía*, op. cit., p. 174.

³⁸ J. L. López Aranguren, «Utopía y libertad», *art. cit.*, pp. 34-35.

mayor claridad conforme vayamos desglosando el núcleo de convicciones que dan un cuerpo propio a su pensamiento.

¿Cuáles son los rasgos definitorios de la actividad política? Para Ricœur, la esencia de lo político es en principio paradójica. A lo político corresponden una racionalidad y un mal específicos. A saber: la esfera política puede entenderse, a un tiempo, como comunidad (espacio público de conflicto y decisión) y como ámbito de dominación (definido por las relaciones existentes entre la ciudadanía y el estado). ¿Cómo caracterizar la autonomía propia de *lo político*, si el propio concepto se ve inmerso en esta equivocidad radical, si ni siquiera es posible deslindar su definición positiva, comunitaria, de su contradefinición? Para Ricœur, la tarea de la filosofía política, en este marco, consiste en generar las condiciones de posibilidad que permitan distinguir los diversos sentidos de un mismo concepto, separarlos y eliminar las confusiones existentes en el discurso y en la acción. El modelo de pensar que, según Ricœur, nos capacita para llevar a cabo esta empresa consiste en evitar el surgimiento de dicotomías que impidan su posterior conciliación o que hagan inviable la mediación dialéctica de los sentidos enfrentados. La filosofía de la acción aquí proyectada tiene por objeto el logro de una experiencia práctica que permita superar la clásica distinción existente entre lo teleológico y lo deontológico, entre la esfera ética (impelida hacia el bien) y el plano normativo propio de la moral. Para Ricœur, la tendencia hacia la vida buena y virtuosa propia de lo ético ha de poseer siempre cierta primacía respecto a la obligación moral³⁹. Sin embargo, el paso de la ética a la moral resulta igualmente necesario, según Ricœur, una vez que introducimos en el análisis de lo político el fenómeno de la violencia.

Si la constatación de la paradoja de lo político había sido fruto de la confrontación de las lecturas de Eric Weil y Jean Nabert, la distinción paralela desarrollada por Ricœur entre el poder y la violencia es el resultado del profundo análisis de los textos de Hannah Arendt⁴⁰. El poder, para Arendt, surge allí donde la acción comunitaria está regulada por un lazo institucional reconocido por los miembros del grupo, que asumen así conjuntamente una tarea perdurable (lo político). El poder procede, por tanto, de la capacidad de obrar en común, en vías de un proyecto político que permita al individuo implicado en tal empresa cierto grado de inmortalidad histórica. La institución política surge de resultados de esta acción comunitaria; es la encarnación de lo perdurable, de los rasgos transhistóricos propios de la acción social. Sin embargo, este carácter invariable de lo político se ve acompañado por la fragilidad propia de toda actividad práctica, por su contingencia, por su finitud. La acción comunitaria es, para Ricœur, esencialmente trágica, pues conjuga en sí misma, como muestran los análisis de Arendt, lo perdurable con lo frágil, lo transhistórico de nuestra condición política con la naturaleza volátil de la acción. El límite de lo político viene dado por la dimensión humana, demasiado humana, de toda institución. Es este carácter bipolar de lo político el que puede dar pie a su corrupción, a la dispersión del obrar en común, a su perversión. La violencia explota esta debilidad propia de la acción, reconvirtiéndola a un proyecto a corto plazo de tipo instrumental. Es

³⁹ Vid. P. Ricœur, «Le soi et la visée éthique», en *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, pp. 199-236.

⁴⁰ Vid. P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, op. cit., pp. 15-66.

más, fragua su dominio mediante la impostura del discurso coherente que obra en la acción social, es decir, a través de su inversión. Con ella, lo perdurable se convierte en instrumental; la regla aceptada (*pacta sunt servanda*) pasa a ser impuesta; lo directivo se confunde con lo coercitivo; la moralidad trata de implantarse prescindiendo de su dimensión ética. Es decir, en manos de la violencia se olvida que el sujeto de derecho es, a un tiempo, ciudadano potencial, y que el espacio público ha de construirse a través del intercambio de palabras entre los individuos que lo conforman, a saber, mediante la fuerza de las opiniones puestas en conflicto⁴¹. Sin embargo, el hecho de mostrar la existencia de este olvido no va ligado, en modo alguno, a un sentimiento de nostalgia o a la necesidad de recuperar un pasado que se quiere ideal. No se trata de promover una vuelta a un pasado que habría de ser vivido de nuevo como presente. El olvido no es del pasado, de un presunto origen prístino de nuestras sociedades, sino de lo que constituye nuestro presente modo de vida. Olvido, pues, del consentimiento que, a través del fenómeno de la promesa y del intercambio de opiniones, *hace* comunidad; olvido de la potencia de *ser conjuntamente* que nosotros mismos somos sin ser conscientes de ella. Lo más próximo de nuestras sociedades resulta ser así lo más escondido. Esto motiva, para Ricœur, que del poder puro, olvidado, sólo seamos capaces de ofrecer interpretaciones históricas. Podría decirse que el acceso fenomenológico a la conciencia de la comunidad se ve, por ello, conducido a acometer una hermenéutica de la acción social. No es factible, en consecuencia, un saber o ciencia (*epistème*) de lo político, sino una *phrónesis* constante que atienda a la retórica de la argumentación política que constituye la ciudad, a la *léxis* apropiada para la praxis social, a esa energía del poder que, surgida del enfrentamiento de opiniones, perdura tras el acto de fundación de la ciudad (acto siempre presumido y siempre inabordable).

Esta energía es ya la base de toda reconstrucción de un espacio político perdurable. Ahora bien, ¿dónde radica la naturaleza transhistórica de lo político? Para Ricœur, como para Arendt, reside en la constitución propia de la condición humana, en su capacidad para abrir, reganar o preservar un espacio público de conversación⁴². La tarea de la filosofía política, convertida, en este contexto, en antropología de la acción, ha de posibilitar la controversia entre iguales, es decir, entre miembros de la comunidad diferentes e insustituibles. Ello pasa por pensar la posibilidad de lo no-totalitario. Todo sistema totalitario reposa, para Ricœur, en la disolución de las distintas clases sociales, es decir, en la eliminación de los diversos grupos de interés y de opinión, en la erradicación del conflicto social⁴³. Es decir, se nutre de la violencia, de su incapacidad para generar nada a largo plazo. Corresponde a todo totalitarismo la fabricación de una masa social, atomizada a través de la organización burocrática. Dicho sistema hace obrar a sus miembros conforme a las reglas de un mundo ficticio, en el que la acción se encuentra sometida íntegramente a leyes naturales o históricas. El hombre pasa a ser en este marco *animal laborans*, es decir, se trata de amoldar su condición a la dimensión económico-instrumental de la acción. Sin embar-

⁴¹ Cf. P. Livet, «Sens commun et politique», en *Esprit* (Paul Ricœur), n.º 7-8, 1988, pp. 50-55.

⁴² Vid. J. Roman, «Entre Hannah Arendt et Eric Weil», en *Esprit* (Paul Ricœur), *op. cit.*, pp. 38-49.

⁴³ Vid. P. Ricœur, «Politique et totalitarisme», en *La critique et la conviction*, París, Calmann-Lévy, 1995, pp. 147-175.

go, la dimensión temporal de todo ser mortal, guarda en sí misma la posibilidad de pensar lo perdurable, la inmortalidad. A través de la acción política, el hombre es consciente de que puede llegar a trascender la transitoriedad de lo consumible, su relación instrumental con lo real. Mediante la empresa política, la propia mortalidad puede cobrar una dimensión trágica, naciendo así a algo perdurable, humanizado, deslindado de la repetición insoslayable de la *physis*. Desde esta dimensión política de la acción, la noción de *hombre* cobra un nuevo sentido. De productor pasivo, pasa a ser agente y portador de su propia acción. El ciudadano, animal político y hablante, es ahora aquel que comienza responsablemente algo en el mundo, aquel que trata de desplegar su propia historia en el contexto antecedente de lo público.

Dicha historia, en la que el ciudadano se revela agente de la acción social, es, sin embargo, opaca para su propio héroe, pues es siempre el resultado de su incursión en la totalidad de las relaciones humanas. La vida, para Ricœur, es el relato de un héroe sin autor, de un héroe incapaz de hacer su propia historia. La historia y el destino de la propia vida pasan por el cuerpo de la ciudad, son el resultado de la acción social y, por ello, cada ciudadano está incapacitado *ab initio* para determinar los avatares de su propio obrar. Sin embargo, asumiendo la responsabilidad política de su acción, todo ciudadano afronta el desafío de la fragilidad de las relaciones humanas; se esfuerza en el logro de lo perdurable a sabiendas de la imprevisibilidad e irreversibilidad de su actividad. Dicho hombre, agente y víctima, queda así religado a la vida de la comunidad, implicándose activamente, desde su convicción, en la toma de decisiones. Adoptar una determinada posición, para Ricœur, es admitir que su significado se encuentra en su ejercicio, que es el resultado de su interacción conflictiva con otras instancias ante las que adopta una resistencia determinada. Esta resistencia de la convicción, que Ricœur retoma de su lectura de Patočka⁴⁴, permite al ciudadano identificarse con un orden de valores que orienta su actividad social. Puede decirse, de este modo, que el individuo sólo se convierte en humano a través de la mediación de las instituciones sociales, es decir, perteneciendo autónomamente a un espacio político, caracterizado por la convergencia de diversos intereses en conflicto. Dicho espacio de deliberación pública se construye a través del uso responsable del lenguaje. La libre discusión es siempre fruto de la articulación conjunta del consenso y del conflicto a través de argumentos probables. A la base del bien público está, por tanto, el carácter abierto y negociable de los problemas planteados; algo que sólo resulta llevadero a través de una retórica apropiada que conozca la fragilidad de su empeño, es decir, que, sin caer en el ámbito de la violencia, abra paso a una interrogación permanente sobre los temas que debate. Este tipo de retórica no es sino el reflejo del carácter trágico de la existencia humana; la cual, persiguiendo los fines del buen gobierno, no puede nunca atender a todos los valores a un tiempo: viéndose conminada a la acción, se enfrenta, al mismo tiempo, a la inconmensurabilidad existente entre las distintas decisiones posibles. La fragmentariedad esencial de lo político, cuando atiende a la dimensión ética de los valores, consiste en la

⁴⁴ O. Mongin, «De la justice à la conviction», en J. C. Aeschlimann, *Paul Ricœur. Éthique et responsabilité*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1994, pp. 51-85.

inviabilidad de una concepción unívoca de la vida buena, en la indeterminación del fundamento del poder, de la ley y del saber.

La interpretación de uno mismo en el seno de lo social se ve definida siempre, por tanto, en términos de crisis y conflicto. El individuo, según Ricœur, toma conciencia del carácter histórico de la moral, abriendo un espacio de libertad razonable que hace posible la meditación acerca de sí mismo y de los otros. Sólo de este modo aprecia la falta de una mediación constructiva entre lo racional y lo histórico, entre la organización técnica de la sociedad y la tradición viviente de lo comunitario. Dicha mediación ha de ser llevada a cabo según el ideal regulativo de la justicia. La ausencia de lo justo, como pauta orientadora de las relaciones humanas, es precisamente aquello que, para Ricœur, pone en movimiento el pensar político. La racionalidad de lo político es, en consecuencia, indisociable de un *télos*, de una finalidad, y la filosofía política no puede deslindarse de una teleología, de una representación del bien⁴⁵.

La teoría de la justicia de Ricœur, deudora de su lectura de Rawls, enfatiza aún más la naturaleza distributiva de lo social. Desde esta perspectiva, a todo individuo le corresponde un conjunto de beneficios y de cargas, de obligaciones y de derechos. El norte referencial de la justicia consistirá, desde este enfoque, en atribuir a cada uno su parte, en lograr el consenso y el reconocimiento de los agentes sociales a pesar de la inevitabilidad del conflicto, cuya ausencia, por otra parte, resultaría indeseable a la hora de lograr acuerdos razonables que agilicen la dinámica social. Lo justo, para Ricœur, se encuentra emplazado entre lo legal y lo bueno. Hacer justicia no es sino el intento de conciliar, como veíamos anteriormente, lo deontológico con lo teleológico. En consecuencia, la idea de justicia no puede ser sometida a una lectura puramente moral, en la medida en que posee una significación ética que le es propia. La formalización del principio de justicia no puede ser, por tanto, perfecta, en la medida en que nunca pueden desvincularse lo justo y la idea de bien: una convicción responsable está ya siempre dirigida a la consecución de lo bueno. La primacía del bien público ha de estar siempre presente en el acto de juzgar y, en un sentido amplio, en toda acción política⁴⁶.

Este acto, dentro de la fragilidad propia de todo discurso político, puede, de este modo, lograr un consenso conflictivo en el seno de la comunidad, eliminando tanto la violencia del estado (su falta de sometimiento a los principios con los que se ha comprometido) como la violencia del individuo o de un grupo de individuos. Para Ricœur, la democracia es el único espacio social en el que la apertura al conflicto puede ser compatible con el respeto de las diferencias y con la pluralidad irreductible de lo humano.

Según se desprende de sus planteamientos, todo ámbito político puede ser abordado desde dos planos diferentes, aunque mutuamente imbricados. A saber: a) desde su dimensión estática, institucional, según la cual lo político sería una forma de la existencia social en la que las relaciones habidas entre los individuos se regulan de modo normativo; y b) desde su concepción dinámica, que relaciona la praxis política con el ejercicio de la decisión y de la fuerza en el contexto de la comunidad. Esta

⁴⁵ Cf. D. Jervolino, «L'herméneutique de la 'praxis'», en J. Greisch (ed.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, París, Beauchesne, 1995, pp. 261-281.

⁴⁶ P. Ricœur, *Le juste*, París, Esprit, 1995, pp. 185-193.

polaridad dialéctica de lo político, abierta siempre por la pinza trágica existente entre la ética y la moral⁴⁷, motiva la imposibilidad de una experiencia adquirida de las relaciones de poder, susceptible de progresión o de regresión. La experiencia del poder político es siempre histórica, está marcada por crisis diversas, por su propia finitud, por su carácter frágil o incierto. No existe, por tanto, una hipótesis evolutiva que muestre a las claras el fenómeno de lo político, sino un constante ejercicio de interpretación y de memoria, a través del cual cada grupo histórico, poseedor de un *éthos* peculiar, de un poder de creación ligado a la tradición, reconstruye –mediante la dialéctica del consenso y del conflicto– su propia identidad política. La obra de Ricœur supone, en consecuencia, la aceptación de las contradicciones de la acción y de su fragilidad constitutiva, hasta el punto de llegar a «institucionalizar» la propia dinámica del conflicto social. Nos atreveríamos a decir que el recorrido llevado a cabo en sus textos no es sino la experiencia del paso de la constatación de la fragilidad de lo político a la política de lo frágil. Y algo más...

⁴⁷ Vid. O. Abel, *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1996, p. 36.