

## HUSSERL Y RICOEUR

### SOBRE LA INTERSUBJETIVIDAD Y LO POLÍTICO

**Roberto J. Walton**

Universidad de Buenos Aires, Argentina  
grwalton@fibertel.com.ar

#### **Resumen**

El propósito de este artículo es mostrar la importancia de los análisis políticos de Ricoeur para la interpretación de la teoría del Estado en Husserl. En primer lugar considera el énfasis de Ricoeur en la significación del uso husserliano de la analogía como una vía de acceso a la intersubjetividad. El trabajo pasa luego a considerar la distinción husserliana entre sociedades de coordinación y subordinación a fin de mostrar que este contraste puede ser conectado con lo que Ricoeur llama la estructura ortogonal de lo político, esto es, el hecho de que abarca tanto el vínculo horizontal del querer vivir en conjunto en una organización razonable como el vínculo vertical en que una autoridad conduce los asuntos políticos. Ricoeur argumenta que el carácter enigmático de lo político reside en la falta de equilibrio entre la forma y la fuerza. El siguiente paso es un análisis de la teoría husserliana del Estado. La relación entre el Estado y la comunidad del amor es enlazada con la dialéctica ricoeuriana de la justicia y el amor, y el doble carácter natural y artificial del Estado es referido a la mediación que Ricoeur establece entre la idea de la finalidad política en Aristóteles y la noción de un voluntad general dirigida hacia el bien general en Rousseau. Finalmente, los puntos de vista de Husserl sobre el mal político como una expresión de irracionalidad se confrontan con el examen de Ricoeur acerca de un mal político específico que surge de la desproporción entre el vínculo vertical y el vínculo horizontal.

#### **Abstract**

The purpose of this article is to show the importance of Ricoeur's political analyses to the interpretation of Husserl's theory of the state. It first considers Ricoeur's emphasis on the significance of Husserl's use of analogy as the way of access to intersubjectivity. The paper then goes on to consider Husserl's distinction between societies of coordination and subordination in order show how this contrast can be connected with what Ricoeur calls the orthogonal structure of politics, i.e., the fact that it encompasses both the horizontal link of living together in a reasonable organization and the vertical link in which an authority conducts political affairs. Ricoeur argues that the enigmatic character of politics lies in the lack of balance be-

tween form and force. The next step is an analysis of Husserl's theory of the state. The relationship between the state and a community of love is linked to Ricoeur's dialectic of justice and love, and the twofold natural and artificial character of the state is referred to Ricoeur's mediation between Aristotle's idea of political finality and Rousseau's notion of a general will directed towards the general good. Finally, Husserl's views on political evil as an expression of irrationality are confronted with Ricoeur's examination of a specific political evil that arises from the lack of proportion between the vertical and the horizontal link.

Así como Paul Ricoeur ha examinado la relación entre G. W. F. Hegel y Edmund Husserl a fin de poner de relieve convergencias y complementaciones en torno de la intersubjetividad, intento una tarea similar respecto de los dos fenomenólogos a través de los siguientes temas. Ante todo, un análisis de la intersubjetividad pondrá de relieve la valoración por parte de Ricoeur de la analogía del *ego* como principio trascendental de todas las relaciones intersubjetivas e instancia crítica respecto de la hipóstasis de las entidades sociales y políticas. En segundo lugar, consideraré el análisis husserliano de las sociedades de coordinación y subordinación a fin de establecer una relación con lo que Ricoeur, en su análisis de la paradoja política, denomina estructura ortogonal de lo político. Luego me referiré al examen husserliano del papel del Estado en relación con la sociedad del amor a la luz de la visión de Ricoeur sobre el amor y la justicia. En cuarto lugar me ocuparé del doble carácter del Estado en tanto natural y artificial en Husserl a fin de trazar un paralelo con nociones ricoeurianas. Por último, examinaré el problema del mal político con el objeto de subrayar con Ricoeur su carácter específico. Al tratar estos temas, asigno a Ricoeur el papel que él confiere a Max Weber respecto de Husserl, esto es, el de ofrecer una plenificación a una dimensión trascendental vacía —vacía porque es siempre explicitable—, que, por

su parte, "abre un campo de realidades y de experiencias accesibles a descripciones empíricas"<sup>1</sup>.

## 1. La intersubjetividad

Según Ricoeur, la intersubjetividad le plantea a Husserl un problema comparable al de los múltiples sentidos del ser, es decir, aquel problema que, desde Aristóteles hasta la escolástica, había encontrado una solución inteligible en un uso particular de la analogía<sup>2</sup>. Este mismo problema reaparece ya no en un contexto teológico sino en un marco egológico con la transferencia de sentido de un primer *ego*, es decir, mi propio *ego* al *ego* que yo no soy. Ricoeur se pregunta si la extensión del privilegio egológico a un *ego* extraño al mío depende del mismo tipo de analogía que los escolásticos trataron de distinguir respecto de la analogía de proporción<sup>3</sup>. Si Husserl necesitaba un concepto no proporcional de analogía, surge la pregunta acerca de si la pluralidad de los egos no plantea el mismo problema que la pluralidad de los sentidos del ser, esto es, que el sentido del *ego* se encuentra total e íntegramente en un primer término, que es mi propio *ego*, aun

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 295.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 292-295; y Paul Ricoeur, "Analogie et intersubjectivité chez Husserl d'après les inédits de la période 1905-1920", en Anton Monshouwer (ed.), *Einige facetten over opvoeding en onderwys*, Den Bosch, Malmberg, 1975, pp. 163-170. Como señala Aristóteles, las categorías no constituyen ni una serie genérica que permite una denominación unívoca ni una diversidad heterogénea que implica una denominación equívoca. Se trata de una serie a la cual se puede aplicar la idea de una denominación analógica. Ahora bien, la analogía tiene que ser definida en términos distintos de los términos matemáticos según los cuales designa una igualdad de relaciones que permite un razonamiento con un cuarto término proporcional: X es a C lo que B es a A. En contraste con la analogía de proporción, la analogía de atribución consiste en una transferencia directa de sentido desde el primer término a los restantes términos de la serie. Tal es la unidad no genérica que podría existir entre los términos de la serie, es decir, la cualidad, la cantidad, la relación, etc., con respecto al primer término, es decir, la sustancia. Ricoeur recuerda que el problema encontró un terreno fértil en el discurso teológico respecto de la cuestión acerca de si los mismos predicados podían aplicarse a Dios y las criaturas. En caso positivo, desaparece la trascendencia de Dios. En caso negativo, el discurso sobre Dios es imposible. Por tanto, la atribución ha de ser analógica, es decir, ni unívoca ni equívoca.

<sup>3</sup> Ricoeur sugiere que se considere este uso de la analogía como el equivalente de la analogía de proporción en Aristóteles y los escolásticos. El razonamiento por analogía descansa en una comparación que implica cuatro términos: *tu* experiencia vivida X es al comportamiento que percibo *allí* lo que *mi* experiencia vivida es al comportamiento de *mi* cuerpo semejante al tuyo. Husserl critica el razonamiento por analogía porque no me conozco a mí mismo desde afuera como conozco las expresiones corporales de los otros, y por eso no se pueden comparar en un plano homogéneo conductas o expresiones vividas con conductas o expresiones observadas. Así, la crítica del razonamiento da lugar a un uso fenomenológico de la analogía.

cuando ese sentido se repite en todo otro *ego*. Es la pregunta acerca de si entre mi propio *ego* y lo que le es extraño no se da también la ausencia de una unidad genérica sin caer por ello en una pura y simple diseminación del sentido. Si los otros fueran simplemente otros, serían inaccesibles y no habría intersubjetividad. Y si los otros fueran accesibles por algún tipo de percepción o intuición emocional directa serían simples extensiones de mi mismo. En el primer caso, el sentido "yo" se aplicaría de un modo puramente equívoco. En el segundo caso, se utilizaría de un modo unívoco. La solución no reside ni en la equivocidad ni en la univocidad del término "yo", sino en una transferencia analógica de lo propio a lo extraño que excluye tanto la irreductibilidad del otro como la reducción del otro a mí mismo.

Husserl establece una distinción comparable a aquella que condujo a los escolásticos a diferenciar la analogía de atribución y la analogía de proporción. Un uso trascendental y no argumentativo de la analogía permite la explicitación del *como* en el *como yo*: "Significa que el *alter ego* es otro *ego como yo* y que esta analogía es el último e insuperable principio constituyente"<sup>4</sup>. Este "como" significa que el sentido primero del *ego* debe ser constituido ante todo en la experiencia de cada uno y luego transferido. El sentido *ego* no es un género común, y, por tanto, no es unívoco. Pero tampoco es equívoco. No cae en una diseminación radical porque puedo decir *alter ego*. Se trata de un sentido análogo, es decir, de un sentido que es transferido analógicamente del yo al tú de modo que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía es un "principio trascendental" para el conocimiento de las múltiples experiencias perceptivas, imaginativas o culturales del otro:

Este trascendental regla el razonamiento jurídico, así como la imputación moral de la acción a un agente considerado como su autor. No es un razonamiento empírico sino un principio trascendental. Significa que todos los otros conmigo, antes de mí, después de mí, son yoes como yo. Como yo, pueden imputarse su experiencia. La función de la ana-

---

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 292.

logía, en tanto principio trascendental, es preservar la *igualdad* del significado 'yo' en el sentido de que los otros son *igualmente* "yoes".<sup>5</sup>

Con otras palabras, tanto la tercera como la segunda persona son también primeras personas y de ese modo análogos.

La analogía es un principio constituyente que opera desde la transferencia de sentido entre cuerpos propios hasta los grados superiores de las comunidades sin que sea necesario recurrir a una entidad suplementaria que se despliegue a través de los sujetos. Ricoeur considera que el análisis husserliano de la comunidad intermonádica implica una crítica de aquella reificación de las relaciones sociales que pasa por alto la constitución primordial de las comunidades. Éstas se comprenden por analogía con mis actos específicamente personales de modo que la analogía es el principio trascendental para la comprensión de todas las relaciones intersubjetivas. En lugar de partir de las comunidades humanas como el sociólogo o el antropólogo, Husserl avanza hacia ellas como una etapa final cuyos presupuestos es necesario aclarar previamente.

La analogía como principio trascendental permite el siguiente paralelo. La pragmática trascendental sostiene que, como parte de un proceso de argumentación-comunicación, el que argumenta reconoce implícitamente el presupuesto de una comunidad de comunicación ilimitada y crítica junto con las reglas que la rigen. Entre ellas se encuentra la norma del recíproco reconocimiento de las personas como interlocutores que tienen iguales derechos y deberes para utilizar actos lingüísticos argumentativos a fin de proponer y cuestionar pretensiones de verdad. Análogamente, como parte de un proceso de experiencia recíproca, el que experiencia al otro reconoce implícitamente el presupuesto de una comunidad de experiencia junto con la regla que la rige, esto es, el principio trascendental de la analogía. A la regla del reconocimiento de las personas como interlocutores que, en virtud de la argumentación, tienen iguales derechos en la comunidad de comunicación antecede la regla del reconocimiento de las personas como sujetos que, en virtud de la analogía, tienen iguales derechos en una comunidad de

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 294.

experiencia. Por tanto, cada uno debe asignar al otro la misma dignidad de sujeto absoluto. Así, Husserl escribe:

[...] Cada uno de estos otros vale para mí como el que por su parte es yo para sí y centro de la misma comunidad de comprensión (como humana, práctica), del mismo nosotros como válido a partir de él. Al sentido del nosotros es inherente esta capacidad del intercambio identificante como una capacidad, que, teniendo yo como la mía, a la vez debo atribuir (*zumessen muss*) viceversa a los otros, y así en todo momento, los aprehendo, los co-comprendo.<sup>6</sup>

## 2. Coordinación y subordinación

Husserl distingue diversos tipos de sociedades. Ante todo, diferencia las sociedades simbióticas que tienen una base impulsiva e instintiva y las sociedades orientadas por metas. En las segundas operan fines que responden a actos sociales, y se encuentra el siguiente contraste: "Relaciones de coordinación y de subordinación. Unificaciones según la subordinación y la supraordinación. Señor-servidor, amo-esclavo"<sup>7</sup>. Según Husserl, las sociedades de igual rango o de coordinación encuentran su unidad en un interés o meta común hacia la cual se dirige la voluntad de quienes integran la comunidad. La meta es externa a los miembros de la sociedad, y permite una condición igual de ellos. La coordinación consiste en la igual subordinación de todos a la meta. Por eso se puede decir que el punto de unidad de las sociedades de coordinación, como una asociación, se encuentra fuera de ellas mismas. Por otro lado, las sociedades de subordinación y supraordinación tienen su punto de unión en la voluntad de los sujetos mismos y en el carácter dominante de una de las voluntades: "La vida con objetivos de los seres humanos: los objetivos del ser humano singular. Orden de los objetivos, supra- y subordinación. El objetivo de una comunidad 'cerrada' como orden de dominio"<sup>8</sup>. Este tipo de nexo puede ser el resultado de la estructu-

---

<sup>6</sup> Hua XV, 208. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana* I-LX, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff; Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers), 1950-2009.

<sup>7</sup> Hua XIV, 213.

<sup>8</sup> Edmund Husserl, Manuscrito A IV 12, 15a. Citado según Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1988, p. 72. Trad. cast. de Julia V. Iribarne: *Husserl y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 69.

ra histórico-genética o de una decisión consciente de la voluntad. En el segundo caso, las personas se orientan de acuerdo con una persona dominante y conductora de modo que un sujeto se convierte en tema de la voluntad de las otras: “[...] yo asumo la voluntad del otro en mi voluntad, le sirvo. Lo que hago, no lo hago solamente desde mí, sino por su encargo, en mi operar repercute su querer”<sup>9</sup>.

La subordinación puede presentarse en una comunidad de coordinación con la salvedad de que tiene una vigencia provisoria y revocable porque se trata de un convenio entre personas que de antemano deben ser consideradas como iguales: “Relaciones semejantes en una sociedad de coordinación. Uno asume la ‘dirección’ en un entendimiento con el otro, en un caso singular o en general”<sup>10</sup>. En relación con las figuras conductoras en la subordinación, Husserl señala que, en una comunidad histórica, se tiene el recuerdo de grandes personalidades que en épocas anteriores fueron conductores del pueblo que “se ha dejado determinar en la acción comunitaria”<sup>11</sup>. Además, hay un caso de desigualdad que responde a la estructura generativa de la sociedad. Se trata de los niños que están subordinados a la voluntad de los adultos que conducen su desarrollo hasta la madurez. Husserl se refiere a “el señalado ámbito de los niños que crecen, aún inmaduros, aún no incluidos en la comunidad de los plenamente hombres, y que para estos son solo niños que se han de educar”<sup>12</sup>. En una tribu o aldea se produce una situación comparable a la de los niños con sus padres porque los mayores y los ancianos están destinados a ser portadores naturales de la autoridad.

Ricoeur enriquece el análisis de la coordinación y la subordinación a través de lo que denomina el “doble rostro”<sup>13</sup> de lo político. Se trata de una estructura ortogonal con un plano horizontal y un plano vertical. Por un lado se encuentra el lazo horizontal del querer vivir en conjunto de acuerdo con una racionalidad que se manifiesta en la regulación del Estado por una constitución. Este aspecto responde a la definición que Hannah Arendt da de lo político. Por otro lado, se encuentra el lazo vertical según el cual los go-

---

<sup>9</sup> Hua XIV, 269.

<sup>10</sup> Hua XIV, 213.

<sup>11</sup> Hua XIII, 109.

<sup>12</sup> Hua XV, 413.

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 149.

bernantes se diferencian jerárquicamente de los gobernados. Es la diferencia entre quienes determinan las reglas del querer vivir en conjunto y quienes las padecen. Aun cuando elijan a sus gobernantes, los que no ejercen el poder se encuentran desposeídos de la capacidad de decidir. Este aspecto ha sido destacado por Max Weber. El carácter enigmático de la política, lo que Ricoeur llama "la paradoja política" —título de un escrito publicado en 1957 luego de la invasión soviética a Hungría— reside en el desequilibrio de esta estructura ortogonal. Por un lado, deseamos que todo el poder provenga del querer vivir en conjunto, es decir, que la relación vertical sea reabsorbida por la relación horizontal. Por otro lado, el lazo vertical no puede disolverse totalmente porque es necesario para la toma de decisiones. Su desaparición significa el fin de lo político porque implica la desaparición de los beneficios resultantes de la conciliación entre diferentes tradiciones y proyectos. La función rectora de lo político exige un compromiso entre la relación consensual horizontal y la relación jerárquica vertical<sup>14</sup>.

Ricoeur establece una diferenciación entre lo político y la política en tanto dimensiones por lo demás inseparables. Mientras que lo político es la organización razonable —es decir, el plano horizontal más la necesidad del plano vertical con su momento de decisión y de poder—, la política es la toma de decisión y el ejercicio del poder en el plano vertical. La política se asocia con el momento voluntario de la decisión, y el tema de la decisión se vincula con el tema del poder, es decir, con el lazo jerárquico de la estructura ortogonal de lo político. La decisión se ajusta al análisis probable de la si-

---

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 152s. Marc Crépon ha planteado el problema de la condición de la paradoja política, es decir, si se trata de 1) un dato esencial que deben tener en cuenta toda reflexión política y toda lectura o interpretación de los acontecimientos, 2) un principio necesario para la lectura crítica porque establece una línea divisoria entre aquellas teorías políticas que tienen en cuenta la paradoja y aquellas que la pasan por alto, y 3) la razón más profunda de la inquietud política que exige nuestra vigilancia y responsabilidad. Admitiendo que puede ser todo esto a la vez, su conclusión es la siguiente: "Más allá del análisis de la esencia de lo político a la que contribuye, vale también como un principio de vigilancia y de responsabilidad que se opone a toda apreciación unilateral y parcial de las cuestiones, y que procura resistir a dos estancamientos recíprocos (las dos caras, puede ser, de la irresponsabilidad): la del carácter difícilmente soslayable del lazo vertical y, más aún, la del carácter primero del lazo horizontal" (Marc Crépon, "Du 'paradoxe politique' a la question des appartenances", en *Cahiers de L'Herne. Paul Ricoeur*, Lonrai, Éditions de L'Herne, 2004, vol. II, p. 277). Sobre la significación de la paradoja política, véase también Bernhard P. Dauenhauer, "Ricoeur's Early Political Thought", en Kevin Thompson / Lester Embree (eds.), *Phenomenology of the Political, Contributions to Phenomenology*, Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 78.

tuación y a la apuesta probable sobre el porvenir. Mientras que lo político no tiene interrupciones, la política está ligada a la discontinuidad porque se enlaza con un desciframiento incierto de la situación y la firmeza de la decisión. Mientras que lo político se descubre con posterioridad por medio de una reflexión, la política se enlaza con la prospección. Al pasar de lo político a la política, se pasa de la soberanía al soberano, del Estado al gobierno, de la razón histórica al poder. Ricoeur define la política como

el conjunto de las actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder, y, por tanto, también la conquista o la conservación del poder; poco a poco será política toda actividad que tenga por fin o aun simplemente por efecto influir en la repartición del poder.<sup>15</sup>

Otra manera de ingresar en el análisis de la paradoja política es a través de la confrontación entre la forma y la fuerza en la definición del Estado<sup>16</sup>. Ricoeur señala que lo político puede definirse por el papel que ocupa el Estado en la vida si se entiende, con Eric Weil, que el Estado "es la organización de una comunidad histórica; organizada en Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones"<sup>17</sup>. A su vez, define la comunidad histórica como una comunidad que tiene una identidad narrativa sustentada en el contenido de las costumbres, las normas aceptadas y los múltiples simbolismos cuya mediación articula la relación de los agentes a través de una significación añadida a la mera interacción. Y por comunidad organizada en Estado se refiere a "la articulación introducida entre una diversidad de instituciones, de funciones, de papeles sociales, de esferas de actividades, que hacen de la comunidad histórica un todo orgánico"<sup>18</sup>. Tal organización y articulación convierten a la acción humana en una acción sensata o razonable. En tanto órgano de decisión, el Estado tiene la finalidad de ayudar a la comunidad histórica a hacer su historia, es decir, a que sea centro de decisiones que conciernen a su supervivencia frente a todas las amenazas exteriores e in-

---

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 269.

<sup>16</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 400.

<sup>17</sup> Éric Weil, *La philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956, p. 131.

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 398.

teriores. Como organización y articulación, el Estado puede ser analizado en términos de forma o de fuerza.

Considerar el Estado en términos de forma conduce a poner el acento en el aspecto constitucional característico de un Estado de derecho, es decir, de un Estado que establece las condiciones reales y las garantías de la igualdad de todos delante de la ley: "La racionalidad de lo político se expresa esencialmente por el hecho de que el Estado es regido por una constitución"<sup>19</sup>. El énfasis se coloca en el control parlamentario, la independencia de los jueces, la existencia de una burocracia íntegra al servicio del Estado, y la educación de todos para la libertad por medio de la discusión: "Todos estos criterios constituyen el lado razonable del Estado: es un Estado de derecho cuyo gobierno observa ciertas reglas legales que limitan su arbitrio"<sup>20</sup>. Desde el punto de vista de la forma, la función razonable del Estado es conciliar la racionalidad técnico-económica con lo razonable acumulado por las costumbres y la tradición. En esta tarea ejerce la virtud de la prudencia en un sentido griego y medieval que consiste en encontrar el justo medio entre dos criterios: el del cálculo eficaz y el de las tradiciones vivientes que proporcionan a cada comunidad una independencia y una duración, es decir, el carácter de un organismo particular: "El Estado será entonces la síntesis de lo racional y de lo histórico, de lo eficaz y de lo justo"<sup>21</sup>.

Poner el acento en el Estado como una fuerza implica subrayar que tiene el monopolio de la violencia legítima, es decir, del poder. Este monopolio ha sido adquirido a través de confiscación y pacificación de la violencia privada<sup>22</sup>. Si bien el Estado no se ha de definir por la violencia porque se trata

---

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, p. 150.

<sup>20</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 400.

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> Aquí se plantea el problema de si la violencia legítima que pertenece a la definición del Estado en tanto pacificador de la violencia privada puede transferirse a una instancia internacional. Así como el Estado ha quitado a los ciudadanos el ejercicio de la violencia, nuevas instituciones políticas podrán hacer lo mismo en relación con los Estados. Ahora bien, puesto que toda comunidad política es diferente, todo Estado es particular, y, por tanto, contrasta con la estructura técnico-económica de carácter mundial. Por eso es necesaria una prudencia de carácter externo que debe componer en esta escala mayor la racionalidad técnico-económica y lo razonable acumulado por la historia de las costumbres. Cfr. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, pp. 402s. En relación con este problema, en un análisis de la construcción europea, M. Crépon. Señala que el escepticismo respecto de ella se refiere al efectivo deseo de querer vivir en conjunto, es decir, al lazo horizontal sin el cual no puede haber política común, y a la comisión europea, es decir, a la autoridad inherente al lazo vertical. La respuesta al escepticismo debe mostrar que el lazo horizontal trasciende ampliamente a las

de una violencia legítima, Ricoeur señala que todos los Estados modernos han surgido de la violencia de los apropiadores de tierras, los guerreros, etc. Por eso el Estado de derecho lleva la cicatriz de una violencia originaria, y, por tanto, lo arbitrario es consubstancial a la forma misma del Estado. El poder responde a una violencia fundadora que se convierte en violencia residual porque siempre hay en los Estados un poder de decisión de carácter vertical que puede caer en la arbitrariedad ante la amenaza externa o la imposición de una decisión de la justicia. El poder implica esta zona de oscuridad que no puede ser reabsorbida por la racionalidad. Al acceder al poder, un grupo adquiere una posición de dominación: "La lucha política permanece ineludiblemente marcada por la lucha por conquistar, conservar, retomar el poder, es una lucha por la dominación política"<sup>23</sup>. De modo que una violencia latente afecta la relación de todos con el poder aun en el Estado más próximo al ideal de Estado de derecho. Así, la política es una forma de racionalidad que encierra una forma arcaica de irracionalidad, y tenemos un deber de vigilancia ante la posible irrupción de la violencia.

Toda violencia se asocia con lo que Ricoeur denomina "el principio hegemónico"<sup>24</sup>, es decir, la pretensión de totalizar y excluir. A esta tentación se debe oponer el principio de que hay una verdad fuera de mí. Se ha de reconocer que el otro ve un aspecto de la verdad que permanece oculto para mí porque mi capacidad de comprender es finita. Así, la condición del

---

comunidades nacionales en virtud de una memoria y una cultura comunes, y debe cuidar, respecto del lazo vertical, que la autoridad no se ejerza con ignorancia del lazo horizontal del que proviene su legitimidad. El lazo horizontal se torna imposible si el lazo vertical supranacional se ejerce con la violencia de decisiones arbitrarias. Asimismo, en relación con la paradoja política se encuentra el problema de pertenencias culturales que comprometen la pertenencia de los individuos a un mismo cuerpo político. Se trata de una crisis que afecta a la democracia y que se manifiesta en el aumento de las abstenciones en las elecciones y en el éxito de partidos extremos que amenazan la democracia. Estas manifestaciones reflejan un desequilibrio entre el lazo horizontal y el lazo vertical de lo político en la medida en que las decisiones de los gobernantes son vividas como extrañas al querer constitutivo del lazo horizontal que tiende a fragmentarse en voluntades heterogéneas. Cuando el lazo vertical se separa de él, el lazo horizontal tiende a desintegrarse en una pluralidad de reivindicaciones. La pérdida de confianza en la autoridad de los gobernantes tiene su reverso en la crisis del sentimiento de pertenencia a una ciudadanía. Aquí emerge una doble exigencia de vigilancia y responsabilidad. La vigilancia debe impedir que el lazo vertical prevalezca sobre el lazo horizontal de modo que el querer vivir en conjunto pierda su carácter primero. Es necesaria una genuina atención a la multiplicidad de voces que componen el lazo horizontal sin pasar por alto el lazo vertical. Cfr. Marc Crépon, *op. cit.*, pp. 268-277.

<sup>23</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 401.

<sup>24</sup> Paul Ricoeur, "Pour une éthique du compromis", *Alternatives non-violentes* 80 (1991), p. 5.

pluralismo y la sabiduría democrática reside en el intento, que nos evoca a Husserl, de colocarse en el lugar del otro mediante un esfuerzo de la imaginación: "La tolerancia no es una concesión que hago al otro, es el reconocimiento del principio de que una parte de la verdad se me escapa"<sup>25</sup>.

La democracia puede definirse como el conjunto de disposiciones que permiten la primacía de lo racional sobre lo irracional. Esto se enlaza con la preponderancia del lazo horizontal del querer vivir en conjunto sobre el lazo jerárquico del mando y la autoridad de acuerdo con las ideas de libertad e igualdad. La libertad significa negativa o destructivamente que el poder no es absoluto sino relativo, y positiva o constructivamente que no viene de arriba sino que depende de ciudadanos activos que actúan concertadamente. Este doble carácter se enfrenta con una doble amenaza. En relación con el aspecto negativo se encuentra el peligro del despotismo o poder absoluto, y en relación con el aspecto positivo aparece el vicio del anarquismo que procura eliminar el poder político. Por eso la libertad tiene la doble tarea de la vigilancia contra la tiranía que surge del poder y contra la anarquía que procede de ella misma. Al esquema descendente de un poder que se impone contraponen el esquema ascendente de una autoridad que emana del pueblo, y al esquema dispersivo de la ausencia de poder opone el esquema cohesivo de una presencia de poder. Así como el despotismo y la anarquía son los enemigos de la libertad, la igualdad tiene sus contrarios en el privilegio y en la crítica estéril de las inevitables desigualdades que surgen de la organización de los poderes en razón de que, aun en el régimen más democrático, no se distribuye igualmente la autoridad<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> "Paul Ricoeur: concilier notre devoir de justice", *L'événement du jeudi*, 6-12-1955, p. 71. Cfr. "La tolérance, la mémoire et le pardon. De l'édit de Nantes au procès Papon, un entretien avec le grand philosophe Paul Ricoeur", *Ouest France*, 31-5-1998.

<sup>26</sup> Cfr. Paul Ricoeur, "La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne", *Christianisme social* 4 (1947), pp. 320ss. Que la libertad y la igualdad tengan como contrario una amenaza indica que la democracia es una práctica con el sentido de una acción o un combate. Por eso se asocia con instrumentos que le dan un sentido concreto como la constitución, las libertades y el arte de gobernar. En primer lugar, no hay democracia sin constitución, es decir, una ley orgánica que armoniza los poderes y asegura el equilibrio entre las exigencias del poder y las actividades de los ciudadanos, y, recíprocamente, entre las exigencias de los ciudadanos y las actividades del Estado. En segundo lugar, no hay libertad política sin una multiplicidad de libertades: la libertad de pensamiento, de reunión, de voto, de asociación, etc. En tercer lugar, el arte de gobernar debe llenar el intervalo entre la constitución que define de modo general el poder y las libertades que encarnan de un modo concreto la libertad. Implica la organización de una verdadera representación, el ejercicio del poder por la mayoría, y el papel crítico de la minoría. La primera exigencia se opone tanto a "una representa-

La crisis de la democracia es doble. Por un lado, se encuentra la complicada situación del crecimiento que implica posibilidades nuevas y mejores. Esto significa un progreso en que la oportunidad de Occidente reside en rechazar el dilema entre el ejercicio de la democracia política y la adquisición de derechos sociales. El "gran acontecimiento"<sup>27</sup> de mediados del siglo veinte ha sido la extensión de los "droits de" (pensar, expresarse, reunirse, etc.) a los "droits à" (la vida, la salud, la educación, etc.) o derechos sociales. Por otro lado, se encuentra la crisis de la decadencia, es decir, la crisis totalitaria que corrompe la democracia. El totalitarismo proviene del interior de cada hombre que renuncia tanto a la libertad negativa por la que se defiende del demonismo del poder como a la libertad positiva que contribuye a establecer la autoridad a través de una voluntad esclarecida. Esta enfermedad del hombre moderno tiene varias causas. Una de ellas es el cambio de la estructura espiritual del hombre mediante la sustitución de la fe religiosa por una nueva conciencia religiosa de tipo político, que, a diferencia de la fe religiosa, no se asocia con una totalidad trascendente sino con una totalidad de índole humana como el Partido, de modo que lo que engloba el todo del hombre no está más allá del hombre. Otras causas son el modo de vida gregario de las ciudades, la invención de la técnica de masas —es decir, el recurso a la propaganda, la mentira y las consignas—, y el Partido como maquinista de esta técnica. Recordando afirmaciones de Jan Patočka y Václav Havel, Ricoeur subraya que el poder de la palabra en la doble forma de la intimidación y de la adulación es fundamental en los sistemas totalitarios. A estas razones debe añadirse la complicidad de la democracia misma que sucumbe a sus propias pasiones, es decir, las querellas, el odio, la envidia, la cólera, etc.<sup>28</sup>

### 3. Comunidad ética y Estado

En la comunidad del amor, las relaciones de coordinación y subordinación armonizan unas con otras. La comunidad del amor es similar a la co-

---

ción camuflada del déspota a la manera del parlamento hitleriano" como a "una dictadura de agrupamientos artificiales que establecen una barrera entre el ciudadano y el Estado a la manera de los partidos modernos" (p. 323).

<sup>27</sup> Paul Ricoeur, "Déclaration universelle des droits de l'homme. Une nouveau souffle", *Courier ACAT* (Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture) 191-192 (1999), p. 24.

<sup>28</sup> Cfr. Paul Ricoeur, "La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne", pp. 323-328; y Paul Ricoeur, "L'éthique du Verbe", *Le mode de l'éducation, de la culture et de la formation*, 249 (1997), p. 26.

unidad de coordinación porque los yo es son considerados iguales. Pero no se ajusta a una meta exterior porque el momento unificador debe encontrarse en la voluntad misma como en la comunidad de subordinación<sup>29</sup>. Si tengo el carácter de un sujeto de valor absoluto, debo asignar al otro esta misma dignidad en una actitud que no puede ser meramente teórica sino que tiene que reflejarse en los ámbitos de la valoración y la voluntad: "Es, pues, inherente a mi auténtica vida humana que debo desearme no solo a mí como bueno, sino desear a toda la comunidad como una comunidad de buenos, y, en la medida en que puedo, recibirla en mi círculo práctico de voluntad y fines"<sup>30</sup>. Por tanto, es la humanidad toda la que ha de alcanzar una felicidad progresiva y mayor posible en la que cada hombre tiene su parte en la medida en que contribuye al creciente valor y armonía del todo:

Solo puedo ser completamente feliz si la humanidad como un todo puede serlo. Digna de vivirse es la vida en todas las circunstancias, ya como ética; [...]. Digna de vivirse con mayor derecho, cuando yo, el que obra, veo un horizonte abierto de vínculo social de amor y comunidad de trabajo, en el que todos nosotros en término medio avanzamos y podemos ayudarnos en la elevación de la existencia.<sup>31</sup>

Según Husserl, la comunidad del amor necesita una garantía de su realización a fin de asegurar un acuerdo en medio de los conflictos que surge de las aspiraciones divergentes de las mónadas. La posibilidad de realizarla tiene su reverso en la posibilidad del fracaso:

La infinitud como horizonte vital de cada hombre, en la medida en que su horizonte vital abarca la infinitud de la humanidad generativa, y como horizonte abierto para él, tiene muerte y destino en el horizonte y la posibilidad del suicidio, y también la posibilidad de un "suicidio" intersubjetivo.<sup>32</sup>

Por lo tanto, es necesario un poder que descarte las desarmonías sociales y permita a las mónadas llevar a cabo su movimiento teleológico. La

<sup>29</sup> Cfr. Karl Schuhmann, *op. cit.*, pp. 56-87 (trad. pp. 53-80).

<sup>30</sup> Hua XXVII, 46.

<sup>31</sup> Edmund Husserl, "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit", *Husserl Studies* vol. 13, 3 (1997) 201-235.

<sup>32</sup> Hua XV, 406.

conclusión es que el Estado emprende la tarea negativa de asegurar la paz excluyendo lo que podría frustrar la meta final de la comunidad monádica:

Comunidades para el ordenamiento de una vida intersubjetiva (que ha de ordenar una vida individual libre lo más posible y en formas sociales). Comunidades que excluyen lo más posible el conflicto y dirimen el conflicto en forma ordenada, de modo que se posibilite un pacífico vivir y obrar de todos. Estado<sup>33</sup>.

La relación entre comunidad del amor y Estado es considerada por Husserl como una relación en que la comunidad ética se asocia con una fuerza teleológica impulsora y el Estado tiene la función de eliminar los obstáculos en el camino a la meta. El conjunto configurado por el Estado y la comunidad ética debe hacer frente a los obstáculos que se ciernen sobre la teleología. Por consiguiente, el Estado actúa al servicio de los objetivos de la comunidad ética. A esta oposición entre la teleología racional y la irracionalidad, Ricoeur añade una tensión adicional entre el Estado y la comunidad ética, entre la justicia estatal y el amor, en virtud de reivindicaciones distintas que emergen del contraste entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la sobreabundancia. La primera lógica se expresa en la igualdad de todos ante la ley, trata en forma análoga los casos análogos, e instaura una reciprocidad y reversibilidad entre el agente y el paciente. En cambio, la lógica de la sobreabundancia renuncia de antemano a la reciprocidad mediante comportamientos paradójales como el amor a los enemigos. Sus signos se advierten no solo en la experiencia interior sino también en la exterioridad, esto es, en las instituciones que promueven la condición humana. Por eso se han de "descifrar en la vida cotidiana, en el trabajo y en el ocio, en la política y en la historia universal"<sup>34</sup>.

Ricoeur estima que la relación entre ambas lógicas ha de ser considerada de un modo dialéctico sin renunciar ni a los requerimientos de la justicia ni a los del amor. La lógica de la sobreabundancia exige avanzar más allá de la reciprocidad, pero, si la máxima de no esperar nada a cambio se erige

---

<sup>33</sup> Hua XIV, 213.

<sup>34</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 401 y 428. Cfr. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, p. 123.

en regla universal, no podría haber una distribución de tareas, papeles y posiciones. Toda caridad que pretende sustituirse a la justicia y a su principio de equivalencia resulta sospechosa. Así, la confrontación con la lógica de la equivalencia impide una interpretación perversa de la lógica de la sobreabundancia. La economía del don tiene que operar en el interior de la reciprocidad introduciendo cautamente sus requerimientos en ella. Por su parte, la lógica de la equivalencia escapa a su propia degradación en virtud de esta confrontación mutua que la obliga a una justicia elevada por la economía del don:

Sin el correctivo del mandamiento de amor, en efecto, la Regla de oro sería sin cesar arrastrada en el sentido de una máxima utilitaria cuya fórmula sería *do ut des*, doy para que tú des. La regla "da porque te ha sido dado" corrige "el a fin de que de" la máxima utilitaria y salva a la Regla de oro de una interpretación perversa siempre posible.<sup>35</sup>

La perspectiva de la lógica de la sobreabundancia tiene la función de educar la intención ética en cada uno de los tres planos que Ricoeur le asigna: intención de la vida buena, con y para los otros, en instituciones justas. De este modo contribuye a regenerar la propia libertad, a restituir la atención al otro, y a apuntar a una institución previa al orden ético que se simboliza como Reino de Dios<sup>36</sup>. Permite explorar y abrir un campo de posibilidades inéditas en el orden ético e institucional. Porque el énfasis unilateral en el consenso y la deliberación democrática, o "una sobreelevación de la autonomía moral"<sup>37</sup> en las éticas del discurso o de la comunicación, revela aquí su carácter incompleto. Lo que no se toma en cuenta es la capacidad y buena voluntad de los protagonistas de la discusión pública para el diálogo, es decir, la capacidad humana para someterse a las reglas de la argumentación. En virtud de esa capacidad se ingresa en el discurso en lugar de optar por la violencia. Es necesaria una motivación y una disposición a fin de

---

<sup>35</sup> Paul Ricoeur, *Amour et Justice. Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, p. 21. Cfr. Paul Ricoeur, "Pour une éthique du compromis", *Alternatives non violentes* 80 (1991), p. 5.

<sup>36</sup> Cfr. Paul Ricoeur, "Le problème du fondement de la morale", *Sapientia*, vol. 28, 3 (1975) 313-337.

<sup>37</sup> Paul Ricoeur y André LaCoque, *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 185.

dar cuenta del hecho de que los protagonistas de la discusión se deciden a recurrir a la argumentación<sup>38</sup>.

#### 4. El doble rostro del Estado

Husserl presenta dos modelos para pensar el Estado. Por un lado, el Estado está constituido concomitantemente con la naturaleza humana, es decir, es la manera concreta que adopta la organización natural de un pueblo. Por el otro, el Estado es un producto artificial de la actividad humana y de la historia, esto es, el resultado de la decisión conjunta de querer ocupar posiciones más o menos iguales. Mientras que el aspecto natural es un tronco o descendencia étnica y una tradición común, el aspecto artificial es el pacto que da lugar a la institución del Estado. K. Schuhmann señala que Husserl no se decide en favor de uno de los polos de la alternativa:

*El Estado natural y el Estado artificial.* Lo último: el Estado surgido artificialmente de una unificación estatal, de una asociación que configura un Estado. Lo primero: un Estado que surge de una comunidad natural que desciende de un mismo tronco, que surge como comunidad de la subordinación de la voluntad bajo una autoridad del jefe del tronco, del déspota, tirano, etc.<sup>39</sup>

Lo que debería separar el Estado artificial del natural —esto es, una orientación de la voluntad— está incorporado en la determinación del Estado natural. Y lo que debería separar el Estado natural del artificial —es decir, que ha surgido de una comunidad de ascendientes— configura un motivo suficiente para pasar a la institución artificial del Estado<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 185-188.

<sup>39</sup> Hua XIII, 110.

<sup>40</sup> Por un lado, Husserl coloca el Estado entre las "comunidades que han llegado a ser naturalmente" (Hua XIII, 110) y subraya que un "pueblo solo puede querer decir pueblo de un Estado, unidad de una comunidad de vida generativa como personalidad de orden superior [...] dominio y servicio, etc. En lo más alto unidad política referida a todos los 'ciudadanos' [...] Cada persona vive según esto en un horizonte conjunto personal como un horizonte de funciones reales y posibles en la unidad de una comunidad de funciones, y esta tiene en cada caso como forma personal superior la del Estado, la de la personalidad gobernante y la ciudadanía gobernada (lo que no es ninguna separación en virtud de la autorreferencia de la personalidad a sí misma)" (Ms A IV 12, 34; citado según Karl Schuhmann, *op. cit.*, p. 91 [tr. p. 83]). Por el otro, Husserl señala que el poder político no se deja derivar de un mismo tronco por vínculos de ascendencia: "La comunalización de las personas en una comunidad permanente puede, en el primer nivel, haber llegado a ser a partir del vivir-uno-con-otro natural y a partir de fuentes originariamente instintivas como una habitualidad de los senti-

Schuhmann subraya que es necesario mediar entre los dos puntos de vista y llegar a una síntesis porque el problema del origen del Estado descansa en su darse fenomenológico. No es una cuestión genético-empírica acerca de su surgimiento a partir de una comunidad genealógica o una voluntad consciente, de modo que se tenga que optar por uno de los dos polos de la alternativa:

Aquí se muestra un círculo como consecuencia del cual lo que puede ser Estado en general para determinados sujetos en el marco de sus diversas tesis volitivas, depende de lo que él haya sido siempre y sea todavía. Y, a la inversa, su comprensión del Estado depende en general de la correspondiente situación histórica a partir de la cual ellos vivencian el Estado y lo tienen ante los ojos<sup>41</sup>.

Esta estructura formal circular abarca en una dependencia recíproca tanto el origen como la herencia establecida. Una tradición o institución depende tanto de una herencia que condiciona su reinstitución —lado natural— y de una reinstitución que posibilita su continuación —lado artificial. Un lado natural o predado se ha de encontrar en el Estado porque surge de una teleología que siempre opera dentro del universo de mónadas que lo compone con anterioridad a las acciones fortuitas como una condición de posibilidad. Pero el Estado es mantenido por sujetos conscientes y espontáneos, y, por tanto, se le debe atribuir también un carácter convencional<sup>42</sup>. En términos más generales, una institución depende tanto de la herencia

---

mientos y de la operación típica correlativa (familia, pueblo), o, en un nivel superior, ha surgido de una institución de la voluntad (*aus willkürlicher Stiftung*), de un arbitrio que tiene él mismo el sentido de un arbitrio comunalizado de las personas instituyentes (asociación, institución del Estado)" (Hua XV, 57). "Si, por ejemplo, fueran exterminados todos los ciudadanos y solo quedaran meros menores de edad, no habría más Estado a no ser que los niños fueran educados de tal modo que, mediante la información histórica y otras cosas semejantes, les pudiera ser de nuevo inculcada la conciencia del Estado, y ellos alcanzaran la voluntad de asumir la tradición del viejo Estado. Pero existiría una ruptura, la tradición no se propagaría naturalmente, sino que sería asumida racionalmente de modo volitivo (*willkürlich*)" (Hua XIII, 110). "Una asociación, una humanidad de Estado, unificada por medio de un gobierno de Estado, el pueblo de un Estado, unido por medio de una constitución y un gobierno unitario, son ejemplos de personalidades de orden superior. Pues en un sentido efectivo y acaso no impropio pertenece al Estado, o mejor, al pueblo de un Estado, una voluntad de Estado diferenciada de la voluntad individual de los ciudadanos, y esta voluntad del Estado es una dirección de la voluntad y en general de los actos de carácter permanente, que tiene su repercusión de manera habitual y está centrada de modo yoico en analogía con el yo singular" (Hua XIV, 405s.).

<sup>41</sup> Karl Schuhmann, *op. cit.*, p. 96 (tr. 85).

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 115.

que condiciona su conservación como de la reinstitución que posibilita su continuación.

El doble rostro natural y artificial del Estado aparece también en Ricoeur cuando remite tanto al modelo antiguo que se expresa principalmente en la *Política* de Aristóteles como al modelo moderno que se expresa en el *Contrato social* de Rousseau. Del lado natural, el análisis debe poner de relieve la destinación comunitaria del ser humano, es decir, su ingreso en la humanidad por medio de su pertenencia a la *pólis*, y la orientación teleológica por la que el Estado contribuye a la humanidad del hombre. Del lado artificial, se debe poner de manifiesto que el cuerpo político nace también de un consentimiento virtual que no es un acontecimiento histórico sino una motivación profunda descubierta por medio de la reflexión:

[...] Pertenece a la naturaleza del consentimiento político, que hace la unidad de la comunidad humana organizada y orientada por el Estado, no poder ser recuperada sino en un acto que no ha tenido lugar, en un contrato que no ha sido contraído, en un pacto implícito y tácito que solo aparece en la toma de conciencia política, en la retrospectión, en la reflexión.<sup>43</sup>

Así, el lazo político tiene la realidad que corresponde a la idealidad de la igualdad de cada uno frente a todos. Esta idealidad configura la verdad de lo político y la realidad del Estado, es decir, el advenimiento de una legalidad. Asociando expresamente estos dos momentos de su reflexión sobre lo político con la artificialidad y la naturalidad, Ricoeur escribe:

En el fondo Rousseau es Aristóteles; el pacto que engendra el cuerpo político, es, en lenguaje voluntarista y en el plano del pacto virtual (del "como si"), el *telos* de la Ciudad según los griegos. Ahí donde Aristóteles dice "naturaleza", fin, Rousseau dice "pacto", "voluntad general", pero fundamentalmente expresan la misma cosa; en los dos casos aparece la especificidad de lo político, reflejada en la conciencia filosófica. Rousseau ha reconocido el *acto* artificial de una subjetividad ideal, de una "persona pública", ahí donde Aristóteles discierne una *naturaleza* objetiva; pero la voluntad general de Rousseau es objetiva y la naturaleza objetiva de Aristóteles es la de un hombre que aspira a la felicidad. El acuerdo funcional de estas fórmulas aparece en su reciproci-

---

<sup>43</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 264.

dad misma. En los dos casos, a través del *telos* de la Ciudad y el *pacto* general de la voluntad general, se trata de hacer reaparecer la coincidencia de una voluntad individual y pasional con la voluntad objetiva y política, en una palabra, de hacer pasar la humanidad del hombre por la legalidad y la constrictión civiles.<sup>44</sup>

El tema de la virtualidad del pacto y el *telos* de la ciudad que permite el pasaje a la humanidad del hombre reaparece en un escrito posterior de Ricoeur, pero enriquecido por medio de la distinción entre capacidad y realización. Una cosa es la etapa antropológica de las capacidades humanas —es decir, el poder decir, el poder hacer, el poder relatar y el poder imputar— como condiciones necesarias pero no suficientes de la humanidad, y otra cosa es la mediación de las instituciones que da lugar a la realización efectiva de los individuos. Lo importante es que Ricoeur asocia esta distinción con dos versiones del liberalismo. De acuerdo con la versión ultraindividualista que se expresa en la tradición del contrato social, el individuo precede al Estado y es ya un sujeto de derecho completo antes de entrar en la relación contractual, de modo que, pasando del Estado de naturaleza al Estado de derecho, cede derechos en favor de su seguridad a través de una asociación que, por tanto, es contingente y revocable. De acuerdo con la otra versión del liberalismo, a la que adhiere Ricoeur, el individuo necesita de la mediación institucional para el pasaje del mero “yo puedo” a la realización efectiva, de modo que su pertenencia al cuerpo político es necesaria para su desarrollo, y, por tanto, no es revocable si se pone el acento en su humanidad plena:

El ciudadano surgido de esta mediación institucional no puede sino desear que todos los seres humanos gocen como él de esta mediación que, añadiéndose a las condiciones *necesarias* que surgen de la antropología filosófica, se convierte en una condición *suficiente* de la transición del hombre capaz al ciudadano real.<sup>45</sup>

Ricoeur enriquece su anterior punto de vista porque señala un motivo para el consentimiento virtual inherente al pacto y lo asocia con la destina-

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 266s.

<sup>45</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 40. Otra referencia a estas cuestiones se encuentra en Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 298ss.

ción comunitaria inherente al *telos*. El motivo reside en que la mera capacidad requiere la mediación de las instituciones para permitir su efectivización. Por tanto, el pacto implícito se manifiesta en la toma de conciencia retrospectiva de la mediación institucional que vincula necesariamente a todos los seres humanos en tanto hombres que se desarrollan plenamente como tales. Y la igualdad ideal de cada uno frente a todos reside entonces en la igualdad en el acceso a y en la participación en esta mediación. Se trata de una virtualidad ideal asociada con el consentimiento y fundada en la toma de conciencia de la condición suficiente de la humanización. La transición al ciudadano real no hace desaparecer el pacto implícito sino que traslada su lugar de supuestos sujetos plenos de derechos a la instancia por la cual se adquiere una ciudadanía real a fin de desentrañar una condición ideal de esta adquisición. Se trata ahora más bien de la ficción que ignora las diferencias en la mediación real de las instituciones en favor de una mediación ideal, es decir, de una ficción que "funda la libertad de los ciudadanos, una libertad que ignora los casos particulares, las diferencias reales de poder, las condiciones verdaderas de las personas, pero que vale por su abstracción misma [...]"<sup>46</sup>.

## 5. El mal político

Husserl observa que el mundo circundante es un ámbito abierto de sucesos imprevistos: "Tengo la evidencia del poder, de la libertad, a una con la evidencia, que no la abandona, de la posible perturbación de mi libertad, etc."<sup>47</sup>. Los sucesos imprevistos representan obstáculos, desvíos, resistencias o perturbaciones en relación con nuestra acción. Esta contingencia irracional tiene que ver con la necedad, el desvarío, el egoísmo y la maldad. Husserl plantea la pregunta por la posibilidad de vivir en medio de las contingencias que configuran un destino. Al destino cabe oponer el "heroísmo de la razón" (Hua VI, 348), como dice en el pasaje final de la Conferencia de Viena. Las contingencias son precisamente un medio para el desenvolvimiento de nuestra libertad, y por eso tienen la función de conferir dignidad

---

<sup>46</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, p. 266.

<sup>47</sup> Edmund Husserl, "Wert des Lebens", p. 213.

y justificación a la vida en tanto esta se ocupa de abarcarlas dentro de un ámbito de racionalidad.

Por un lado, el mal se presenta como obstáculo externo para la realización de la teleología racional. Esta modalidad se asocia con el destino como contingencia contrapuesta a lo racional. Por el otro, el mal aparece como abandono interno del sentido racional de la vida. Esta segunda modalidad se opone al destino como disposición racional que se asocia con la teleología a la que la subjetividad racional está enderezada. Consiste en el fracaso del racionalismo que reside "en su *externalización*, en su absorción en el 'naturalismo' y el 'objetivismo'"<sup>48</sup>. Por eso significa un desvanecimiento de la diferencia entre el concepto de persona y el concepto de objeto natural, y conduce, en términos de Husserl, a la mutua exterioridad de las personas en lugar de "un interior ser-uno-en-otro y uno-para-otro". Con este segundo modo del mal aparece la crisis en tanto desviación del racionalismo respecto del sentido con que fue instituido originariamente en tanto fuerza motora de una comunidad trascendental de la verdad y el amor. Como lo expresa Pierre Trotignon, la interrogación acerca de "la interioridad del hombre como portadora del sentido posible del mundo" es sustituida por "la inmanencia exterminadora de lo mecánico y lo maquinal", es decir, por el ingreso en "un mundo en que los robots torturan otros robots en una atmósfera infernal de lenguaje sin significación"<sup>49</sup>.

Ricoeur analiza el mal político en términos de la especificidad o autonomía que lo político tiene en virtud de la mencionada estructura ortogonal. Critica al marxismo-leninismo por haber ignorado la finalidad específica de lo político. Se ha sobreestimado el papel de los modos de producción al considerar que las alienaciones políticas solo reflejan alienaciones económicas. Esta ausencia de una reflexión política autónoma deja el campo libre a las experiencias totalitarias porque permite justificar la tiranía como medio para la supresión de la apropiación privada de los medios de producción. Ello es posible en razón de que la apropiación es considerada como el único criterio de la alienación humana. Según Ricoeur, "la existencia de muchos partidos

---

<sup>48</sup> Hua VI, 347.

<sup>49</sup> Pierre Trotignon, *Le coeur de la raison. Husserl et la crise du monde moderne*, Paris, Fayard, 1986, pp. 282 y 285. Cfr. pp. 214 y 279-285.

se impondría incluso en una sociedad sin clases porque ella traduce el hecho de que la política no es una ciencia sino una opinión [...]”<sup>50</sup>. Si lo político es irreductible a los fenómenos económicos y sociales, no se puede ser indiferente a las políticas por medio de las cuales se ha de erradicar la explotación económico-social. Ricoeur analiza la patología específica de lo político de acuerdo con el crecimiento del Estado a lo largo de la historia. Este desarrollo se presenta simultáneamente en las dos líneas de la forma o institución y de la fuerza o poder<sup>51</sup>.

Por un lado, un crecimiento institucional del Estado se manifiesta a través de cuatro signos. En primer lugar, se produce una evolución desde un estadio autocrático a la constitucionalidad. La violencia o fuerza inicial tiende a asumir una forma que involucra cada vez más individuos en el ejercicio del poder. De modo que el poder irracional se racionaliza por medio de la legalidad. En segundo lugar, tiene lugar una ulterior racionalización del poder por medio de la administración pública como cuerpo político neutral. Esta parte del poder no tiene responsabilidad política porque consiste en funcionarios que ejecutan las decisiones tomadas por otros. De modo que el poder irracional se racionaliza a través de la tecnicidad. En tercer lugar, hay una organización de la discusión pública como una nueva clase de realidad que es administrada por militantes y funcionarios de partidos y sindicatos, periodistas, publicistas, especialistas en opinión y en relaciones humanas, y editores de periódicos. Por último, aparece una planificación en gran escala con el rechazo del azar en beneficio de la previsión.

Por otro lado, el crecimiento de la institución es un crecimiento del poder y de la amenaza de tiranía. Ricoeur considera que los mismos cuatro fenómenos analizados desde la perspectiva de la racionalidad pueden ser examinados desde el punto de vista del mal. En primer lugar, respecto de la evolución de la autocracia a la democracia, la constitución ofrece al déspota moderno medios legales para su tiranía. En segundo lugar, en lo que atañe a la racionalización del poder, una administración central extendida a todo el cuerpo social brinda al tirano los medios técnicos para la opresión organi-

---

<sup>50</sup> Paul Ricoeur, “Les aventures de l’État et la tâche des chrétiens”, *Christianisme Social*, 6-7 (1958), p. 459.

<sup>51</sup> Cfr. Paul Ricoeur, “Les aventures de l’État et la tâche des chrétiens”, pp. 452-463.

zada y duradera. En tercer lugar, en lo que concierne a la organización de la discusión pública, las técnicas de la opinión exponen al público a las ideologías. Por último, en relación con la planificación en gran escala, el poder central encuentra métodos de presión sobre el individuo. En particular, los planes socialistas en gran escala introducen métodos de presión de los que no ha dispuesto ningún Estado burgués.

Estas dos tendencias simultáneas relacionadas con la dimensión institucional y la dimensión del poder convierten al Estado en un enigma en tanto contradicción no resuelta entre la forma y la fuerza, es decir, entre lo político y la política. Por consiguiente, se debe mejorar la institución política en el sentido de alcanzar una mayor racionalidad y a la vez ejercer una vigilancia contra el abuso del poder<sup>52</sup>. El poder no es el mal sino una dimensión humana eminentemente sujeta al mal. Ricoeur estima que tal vez sea "la más grande ocasión del mal y la más grande demostración del mal"<sup>53</sup>. Hay un mal del poder que debe ser analizado tanto en el plano individual como en el plano colectivo. La reflexión sobre el poder no se agota en una meditación puramente moral sobre las pasiones del poder porque hay una pato-

---

<sup>52</sup> Con respecto a la mayor racionalidad, Ricoeur propone proseguir la evolución constitucional transformando el Estado centralizador en Estado federal, adaptar la realidad constitucional a la realidad histórica, cultural y humana del mundo moderno, renovar la vida de los partidos, inventar nuevas formas de lograr que los ciudadanos participen en el poder más allá del sistema de las elecciones y las representaciones parlamentarias, fortalecer la autoridad del poder civil, etc.: "Pero esta tarea razonable en vista de la meta de un Estado razonable no excluye sino que más bien incluye una vigilancia siempre lista, orientada contra la amenaza también creciente de un Estado irrazonable y violento" (Paul Ricoeur, "Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens", p. 460). Por su parte, la vigilancia debe adoptar varias formas. En primer lugar, en el nivel de la filosofía política, ha de ser una vigilancia crítica con respecto a las perversiones o alienaciones de lo político, es decir, los males peculiares de lo político y las pasiones del poder. En segundo lugar, en relación con un fundamento ético, se debe juzgar al Estado en relación con los valores sobre los que se basa a fin de despertar y reafirmar ese fundamento ético. En tercer lugar, desde un punto de vista específicamente político, se debe fortalecer al Estado y a la vez limitar su poder. Fortalecer al Estado en asuntos económicos y políticos significa avanzar por el camino del Estado socialista. Limitar el poder del Estado significa continuar la tarea del liberalismo político y oponer un movimiento de soberanía desde abajo hacia arriba al movimiento del gobierno desde arriba hacia abajo, es decir, controlar la tendencia del poder a eliminar las fuerzas de las que proviene, y dividir el poder entre varios poderes. Esta división implica tal vez una invención de poderes que la tradición liberal no ha conocido: "[...] el Estado socialista requiere, más que cualquier otro, tal separación de poderes, precisamente en virtud de la concentración del poder económico que realiza; más que cualquier otro Estado, necesita la independencia del juez y la de la universidad y la prensa. Si los ciudadanos solo tienen acceso a las fuentes de información que proporciona el Estado, el poder socialista gira ineluctablemente hacia la tiranía; y lo mismo ocurrirá si la investigación científica y la creación literaria y artística no son libres" (*ibidem*, p. 462).

<sup>53</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, p. 269.

logía del poder irreductible a la mala voluntad de los individuos, es decir, a la violencia del que manda y a la debilidad de los subordinados. En virtud de la autonomía de lo político, no solo hay un mal de los individuos sino de lo colectivo, esto es, hay un mal específico de la política. Ha sido condenado por el profeta Amós al denunciar crímenes políticos y no faltas individuales, y por Platón en el *Gorgias* al poner de manifiesto el vínculo entre política y no verdad en virtud de la conjunción de la perversión de la filosofía representada por los sofistas y la perversión de la política representada por los tiranos. Platón esclarece otro aspecto del mal político más allá de lo que está ligado al poder: la mentira y la adulación, o sea, el arte de persuadir por medios ajenos a la verdad. Maquiavelo describe en *El príncipe* la lógica de la acción política como una lógica de los medios o pura técnica de la adquisición y conservación del poder con su violencia calculada y limitada por el proyecto de instaurar un Estado durable. En suma: la crítica bíblica, platónica y maquiavélica muestran que el problema del poder subsiste a través de la variedad de regímenes, la evolución de las técnicas y la transformación de las circunstancias económicas y sociales: "La cuestión del poder, de su ejercicio, de su conquista, de su defensa, de su extensión tiene una asombrosa estabilidad y hace creer naturalmente en la permanencia de una naturaleza humana"<sup>54</sup>.

Debe quedar claro, según Ricoeur, que el análisis del mal político no conduce a un pesimismo o derrotismo político. Una lucidez respecto del mal del poder, o de la política, no debe separarse de una reflexión total sobre lo político que revela que "la política solo puede ser el lugar del mayor mal en razón de su lugar eminente en la existencia humana"<sup>55</sup>. Con otras palabras, todo análisis del mal de la política en relación con el lazo vertical de la estructura ortogonal presupone un análisis de lo político como dimensión de la racionalidad humana porque se trata del mal específico de esta racionalidad. Además, es posible imaginar una situación ajena al mal político:

Puedo representarme una autoridad que se propondría educar al individuo para la libertad, que sería poder sin violencia; en una palabra,

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 274.

puedo imaginar la diferencia entre el poder y la violencia. La utopía de un reino de Dios, de una ciudad de Dios, de un imperio de los espíritus, de un reino de los fines, implica una tal imaginación del poder no violento.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960, p. 136.