



“LA PUESTA EN ESCENA DE LO TRÁGICO. LA HERMENÉUTICA DE LO TRÁGICO SEGÚN PAUL RICŒUR”*

Andris Breitling

TU.Berlín

Para Olivier Bollacher

Muchos filósofos modernos y contemporáneos -de Hegel a Nietzsche, Unamuno, Karl Jaspers y Gabriel Marcel- han insistido en la idea de que la vida humana está marcada por conflictos que no pueden resolverse usando sólo la argumentación racional, y a los que conviene designar con la palabra “trágico”. Pero, ¿qué permite la transferencia de la noción de lo trágico -que tiene su origen en la poética y, más concretamente, en el análisis aristotélico de la *catharsis*- a conflictos reales? ¿Acaso podemos definir lo trágico sin hacer referencia a las condiciones iniciales de su puesta en escena, es decir, a la dramatización de los mitos arcaicos en las tragedias griegas? Me gustaría ocuparme de esta cuestión en esta exposición examinando la hermenéutica de lo trágico según Paul Ricœur, hermenéutica filosófica que pretende destacar, a través de la interpretación de obras trágicas singulares, una noción generalizada de lo trágico para señalar el carácter irreductiblemente conflictivo de la interacción humana.

Voy a desarrollar mi argumentación en cuatro etapas: por un lado, me gustaría presentar el problema de lo trágico tal como es tratado en el contexto de la ética que Ricœur ha desarrollado en su libro *Soi-même comme un autre* –aparecido en 1950 (I). A continuación, mostraré de qué manera Ricœur introduce su noción hermenéutica de lo trágico a partir de una lectura de la *Antígona* de Sófocles (II). De ahí pasaré a la cuestión de saber cómo esta noción hermenéutica de lo trágico puede aplicarse a casos de conflictos reales (III). Finalmente, me propongo poner en

* El siguiente texto es una versión abreviada y revisada de mi artículo “Die Tragik der Handlung. Ricœurs Ethik an der Grenze zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie” en Andris Brietling, Stefan Orth & Birgit SCAF (eds.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999, pp.75-94.

perspectiva la filosofía hermenéutica con el fin de especificar en qué sentido establece lazos estrechos con una visión trágica de la existencia (IV).

I.

En *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur ha incluido, en el contexto de lo que él denomina -con modestia- su “pequeña ética”, una meditación sobre “Lo trágico de la acción”.¹ Bajo el título de “Interludio”, Ricœur desarrolla una interpretación de la *Antígona* de Sófocles con vistas a introducir la noción de una “sabiduría trágica” que opone a la “*hybris* de la razón práctica”. Como explica Ricœur, la sabiduría trágica, al manifestar la fatal eventualidad de conflictos irresolubles, “remite la sabiduría práctica sólo a la prueba del juicio moral en situación”.² Es decir, en ausencia de una regla práctica universal que prescribiría un juicio sin equívoco, los participantes en el conflicto únicamente tienen sus propias *convicciones* más o menos subjetivas, tradicionales, para orientar el curso de su acción. Así, la sabiduría trágica desmarca los límites de una ética normativa, universalista.

Ahora bien, aunque por un lado Ricœur habla de una “instrucción de la ético por lo trágico”, por otra parte, subraya con énfasis el carácter “no-filosófico” e “intempestivo” de la tragedia griega antigua. Este carácter no-filosófico de la tragedia es el más evidente cuando consideramos que no es sólo una obra de literatura ficticia, sino también un espectáculo teatral en el que los efectos dependen de las condiciones históricas y de las variables de su puesta en escena. Así, Ricœur insiste en que el efecto trágico de la *catharsis* “no puede ser despojado de su ámbito cultural bajo la égida de Dioniso”.³ Y, si es verdad que la tragedia se dirige directamente a las emociones de los espectadores suscitando, como dice Aristóteles, “terror y piedad”, la famosa “depuración de este tipo de emoción” únicamente se produce al precio de una “metaforización” del *phobos* y del *eleos*: por un proceso de identificación mimética con las pasiones de los protagonistas, las emociones del espectador están sometidas a un efecto de “ficcionalización”.⁴

Pero el carácter no-filosófico de la tragedia griega no sólo rehabilita las circunstancias de la representación teatral; también afecta a la acción representada. Como Ricœur muestra en su interpretación de *Antígona*, es un rasgo específico de la tragedia que las acciones de los protagonistas no se deduzcan de principios prácticos

¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, París, Ed. du Seuil, 1990, pp.281-290.

² *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.281.

³ *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.281.

⁴ Cf. Paul Ricœur, “Une reprise de La Poétique d’Aristote”, en: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, París, Ed. du Seuil, 1992, pp.464-478; cf. también *Temps et récit 1. L’intrigue et le récit historique*, París, Ed. du Seuil, 1983, p.101 y ss.

racionales, universalizables, sino el que sean ordenadas por grandezas espirituales arcaicas. La visión política de Creonte así como la fidelidad de Antígona a los *théôn nomima* que invoca –los “decretos divinos, que jamás han sido escritos y que son inmutables”⁵– remite a “un fondo tenebroso de motivaciones que ningún análisis de la intención moral agota”.⁶ Privando de sepultura a Polínice, el hermano de Antígona que se ha rebelado contra su propia ciudad, Creonte busca honrar los fundamentos divinos, mientras que Antígona se consagra al servicio de las divinidades de abajo y transforma el lazo familiar en un pacto tenebroso con la muerte (“Oh tumba, oh tálamo...”) En este punto, Ricœur advierte que “la manera totalmente discordante en la que los dos protagonistas trazan la línea entre amigo y enemigo, entre *philos* y *ekhtros*, está tan sobrecargada de sentido que esta determinación práctica no se deja reducir a una simple modalidad de la elección y de la deliberación, tal como es descrita por Aristóteles y por Kant.”⁸ En la medida en que la visión de los dos protagonistas aparece oscurecida por este “exceso de sentido” mítico, religioso, la *Antígona* desemboca, como *Edipo* y otras muchas tragedias griegas, en “una teología, inconfesable especulativamente, de la ceguera divina”.⁹

¿Cómo, pues, la tragedia podría “enseñar”, “instruir” al filósofo? Ricœur parece dar una respuesta negativa a esta cuestión cuando constata que, en razón de sus rasgos no-filosóficos, “lo trágico resiste a una ‘repetición’ integral en el discurso de la ética y de la moral”.¹⁰ Por eso, ubica su meditación sobre lo trágico de la acción bajo el título de un “interludio” que interrumpe el curso de su argumentación filosófica. De este modo, la reflexión sobre los límites de la ética normativa universalista es llevada a los límites, a la frontera de la filosofía y de la “no-filosofía”. Ahora bien, Ricœur jamás hubiese escrito textos sobre lo trágico si no hubiese tomado en serio la enseñanza de la sabiduría trágica, tal como ésta se expresa en una oda célebre del coro del *Agamenón* de Esquilo que proclama que “sufrir es comprender”: *pathos mathos*.¹¹

⁵ Sófocles, *Antígona*, v.450-457.

⁶ *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.282.

⁷ *Antígona*, v.892.

⁸ *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.282.

⁹ Ibid. Esta “teología trágica que sólo puede ser mostrada”, ha sido analizada por Ricœur en dos textos publicados con anterioridad: Cf. Paul Ricœur, “Sur le tragique(1953)”, en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, París, Ed.du Seuil, 1994, pp.187-209; y “Le Dieu méchant et la vision ‘tragique’ de l’existence” en *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1. L’homme faillible 2. La symbolique du mal*, París, Aubier, 1960, pp.355-373.

¹⁰ *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.281.

¹¹ Esquilo, *Orestie. Agamemnon*, parodos.

II.

Sin embargo, después de haber puesto en cuestión todo el proyecto de una “repetición” o “recuperación” de la tragedia en la filosofía, Ricœur declara a propósito de la *Antígona* que “esta tragedia dice algo único sobre el carácter ineluctable del conflicto en la vida moral”.¹² Además, afirma que la sabiduría (*phronèsis*) que esboza –y de la que el coro hace el elogio al final del drama¹³– es capaz de orientarnos en conflictos “de una naturaleza totalmente diferente”: aquellos que se afrontan hoy en día, en realidad y no sólo en la escena de los teatros de la antigüedad. Ahora bien, antes de plantear la cuestión de en qué sentido el término “trágico” puede ser aplicado a casos de conflictos reales, es necesario examinar la manera en la que Ricœur desarrolla una noción hermenéutica de lo trágico que toma su punto de partida en la interpretación de la *Antígona*.

Siguiendo a George Steiner, ahora Ricœur habla de un “fondo agonístico de la prueba humana”. Como Steiner muestra en su libro *Les Antigones* –en el que recapitula las múltiples interpretaciones suscitadas por esta tragedia–, la *Antígona* es única en la medida en que las cinco “constantes fundamentales del conflicto en la existencia humana” se entrecruzan en una sola acción: las polaridades del hombre y de la mujer, de la vejez y de la juventud, de la sociedad y del individuo, de la vida y de la muerte, de lo humano y de lo divino.¹⁴ Según Steiner, la persistencia de estas polaridades se debe al hecho fundamental de que el hombre sólo puede apropiarse de una identidad por la vía de una confrontación dialéctica con el otro. En este punto, Ricœur advierte que la universalidad de estos conflictos persistentes es “inseparable de su localización siempre insuperable”.¹⁵ A primera vista, esta manera de enlazar lo universal con la “localidad” parece paradójica. Pero podemos encontrar una solución a esta paradoja en Steiner cuando éste se empeña en analizar el uso divergente que los protagonistas de la tragedia hacen de ciertas palabras claves. Destacan las nociones de *diké* y de *nomos* –de justicia y de ley– que constituyen, según él, “el campo en el que los mundos de Creonte y de Antígona entran en colisión”. Así, el diálogo central de los dos protagonistas aparece como un “diálogo de sordos” en el que nadie puede comprender lo que el otro dice. De este modo, Steiner reconduce la situación trágica al carácter conflictivo del lenguaje. Pero, puesto que el lenguaje también contiene la promesa de la comunicación exitosa, sólo es un hecho contingente que a partir de un malentendido “local” sobre el sentido de algunas palabras fundamentales se urda el “nudo trágico” de un conflicto mortal.

¹² *Soi-même comme un autre*, op.cit.,p.283.

¹³ *Antigone*,v.1347-1352.

¹⁴ Cf. George Steiner, *Antigones*, Oxford/New York, 1984.

¹⁵ *Soi-même comme un autre*,op.cit.,p.283.

Que Ricœur asocia esta aproximación “lingüística” al problema de lo trágico deviene claro cuando contrasta las teorías de lo trágico de Hegel y de Martha Nussbaum. Del análisis hegeliano retiene la idea de que es la unilateralidad (*Einseitigkeit*) de las posiciones la que resulta en la “colisión” trágica.¹⁶ Hegel mantiene en *Phénoménologie de l'esprit* que en la esfera de la vida ética inmediata (la *Sittlichkeit*), la relación de los individuos con la ley a la que sirven es una relación “simple”. Por el contrario, Martha Nussbaum busca mostrar en su libro *The Fragility of Goodness* que la simplicidad de esta relación es el resultado de una determinada estrategia de *simplificación*.¹⁷ En las palabras de Creonte y de Antígona destinadas a justificar sus acciones, Nussbaum descubre estrategias de evitación respecto a conflictos internos de sus respectivas causas.

Como en la teoría de Steiner, el conflicto trágico resulta del modo en que los actores interpretan el sentido de sus propias acciones. Así, podemos decir que el conflicto trágico toma la forma de un “conflicto de las interpretaciones”, tal como Ricœur lo ha analizado en su primera recopilación de ensayos de hermenéutica¹⁸. En ésta, Ricœur describe el conflicto de interpretaciones como un conflicto que no sólo aflora entre interpretaciones divergentes –aunque comparables–, sino entre aproximaciones interpretativas fundamentalmente opuestas como sucede, por ejemplo, con la fenomenología de lo sagrado y el psicoanálisis freudiano de la religión. Es verdad que Ricœur declara, a propósito de este conflicto paradigmático –como lo hará posteriormente a propósito de la oposición diltheyana entre la explicación y la comprensión– que, en principio, la reflexión es capaz de reubicar estas aproximaciones interpretativas heterogéneas “sobre un único *arco hermenéutico*”.¹⁹ Pero, a pesar de esta perspectiva teórica optimista, sigue en pie la posibilidad de que tal conflicto pueda provocar graves desavenencias en situaciones fácticas o “locales” que atañen a las convicciones más íntimas de los hombres poniendo en juego su propia visión del mundo. Adoptando una distinción de Jean-François Lyotard habría que decir que alrededor de las diferentes interpretaciones que los hombres proyectan del mundo y de sí mismos, pueden surgir “discrepancias” [“différends”] que no siempre es posible convertir en “litigios” racionalmente reglados.²⁰ Si el mundo de la interacción humana exige, según Ricœur, una

¹⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1988, p.308; *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p.524,527; y *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p.132.

¹⁷ Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp.51-82.

¹⁸ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.

¹⁹ Cf. Paul Ricœur, “Qu'est-ce qu'un texte?” en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Ed. du Seuil, 1986, pp.137-159 (p.155).

²⁰ Lyotard –que defiende, por otra parte, una filosofía de tendencia antihermenéutica– define “differend” del modo siguiente: “A diferencia de un litigio, una discrepancia [différend] sería un caso de conflicto

hermenéutica general que considera la acción sensata como un texto a interpretar,²¹ es porque ese mundo es rico en determinaciones semánticas y simbólicas que los mismos actores no son siempre capaces de controlar.

Desde el punto de vista de la hermenéutica ricœuriana, pues, el conflicto entre Creonte y Antígona puede ser comprendido como respuesta a este espesor del mundo que hace que los valores hacia los que los hombres orientan sus acciones aparezcan, a menudo, altamente simbolizados. En efecto, la noción de “conflicto de las interpretaciones” –reemplazada por la de “discrepancia” [“différend”] factual– proporciona un modelo de conflicto trágico en general. En este punto se hace claro que el “exceso de sentido”, la “sobrecarga” mítica de las determinaciones prácticas que, a primera vista, parecen obstaculizar una “repetición” de la tragedia griega en el discurso filosófico ofrece, por el contrario, un punto de anclaje para la “recuperación” de lo trágico en el cuadro de una filosofía de la interpretación. Ricœur puede extraer una noción generalizada de lo trágico de su lectura de la *Antígona* de Sófocles en la medida en que esta lectura –ella misma ya hermenéutica– se inscribe en la perspectiva más vasta de una hermenéutica general del hacer humano.

III.

Ahora podemos intentar aplicar esta noción hermenéutica de lo trágico a conflictos reales. Aunque en el “Interludio” de *Soi-même comme un autre*, Ricœur continúa insistiendo en la extrañeza de lo trágico subrayando que persiste una “diferencia entre sabiduría trágica y sabiduría práctica”, sin embargo, muestra que “lo insuperable trágico de la acción” despliega algunas de sus “figuras ejemplares” en la vida moral y política actual.²² Según Ricœur, el universalismo ético que está en la base del Estado de Derecho Moderno, y de la mayoría de las concepciones morales contemporáneas, engendra conflictos análogos a los representados en las tragedias griegas antiguas. Teniendo en cuenta el modelo hermenéutico del conflicto trágico que venimos de explicitar, podemos decir que esta analogía dependerá de en qué medida los casos de conflicto en cuestión puedan ser reconducidos a los conflictos de la interpretación sobre el sentido de una acción, ver las determinaciones simbólicas implicadas.

entre dos partes (al menos) que no podrá ser resuelto equitativamente a falta de un juicio que se pueda aplicar a las dos argumentaciones.” Jean-François Lyotard, *Le différend*, París, Minuit, 1983, p.9.

²¹ Cf. Paul Ricœur, “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte” en *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, París, Ed. du Seuil, 1986, pp.183-212.

²² *Soi-même comme un autre*, op.cit., pp.288,298,291.

En el marco de su esbozo de una ética de la “sabiduría práctica”, Ricœur considera un gran número de conflictos –según él, irresolubles usando sólo los medios de la argumentación racional– que surgen al nivel de las instituciones políticas así como al nivel de la confrontación individual con el otro. De estos conflictos, me gustaría presentar algunos ejemplos que, a mi parecer, se prestan a una reformulación en los términos de una hermenéutica de lo trágico.

1º A nivel institucional, Ricœur afirma, con Claude Lefort, que la democracia es “el régimen que acepta sus contradicciones hasta el punto de institucionalizar el conflicto.”²³ Ahora bien, esto no sólo concierne a la concurrencia reglada entre las partes políticas, sino al sistema representativo en cuanto tal: por principio, la reivindicación de la autonomía moral de los individuos puede entrar en conflicto con los procedimientos de la autolegislación colectiva. Esta crisis de legitimación permanente procede de una controversia interminable sobre los fines últimos del “buen” gobierno; y, como subraya Ricœur, esta controversia se juega alrededor de palabras clave como “libertad”, “igualdad”, “solidaridad”. Ahora bien, como la *diké* y el *nomos* de la tragedia antigua, cada uno de estas “grandes palabras” altamente simbólicas admiten varias interpretaciones divergentes. Las florituras de la retórica política están a merced de la propaganda ideológica. Desde el punto de vista de la hermenéutica ricœuriana, no hay distinción clara entre el discurso “derecho” y las formas del discurso “pervertido”, así que, en general, toda idea puede transformarse en ideología –lo que vale, incluso, para el proyecto de una crítica de las ideologías que, habiendo fundado una tradición particular, ha devenido apta para erigirse en dogma.²⁴ En este punto, el debate político –como el de Creonte y Antígona– con frecuencia está en peligro de devenir un “diálogo de sordos” y las consecuencias son, a veces, fatales hasta el extremo de aparecer como “trágicas”.

2º A nivel de la confrontación individual con el otro se plantea el problema de la aplicación de las normas universales a situaciones concretas. Aquí, Ricœur pone el ejemplo de la verdad que se le dice a los moribundos.²⁵ ¿No es cierto que el imperativo categórico de decir la verdad admite excepciones, como en el caso en el que nos arriesgamos a transformar en tortura la agonía del enfermo al describirle la verdad sobre su precario estado de salud? A primera vista, tal conflicto moral no parece surgir de un conflicto de interpretaciones. Parece que aquí estamos ante una colisión de dos principios éticos verdaderos, el del respeto hacia la persona capaz de afrontar conscientemente su propio destino, y el de la piedad hacia la pobre criatura que sufre. Y, sin embargo, la dimensión de la interpretación se anuncia si se

²³ *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.303.

²⁴ Cf. los ensayos consagrados por Ricœur al problema de la ideología en *Du texte à l'action* op.cit., pp.303-392; cf. también *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, 1986, y *Soi-même comme un autre*, op.cit, p.333, n.2.

²⁵ *Soi-même comme un autre*, op.cit, p.313 y ss.

considera el penoso trabajo de especificaciones que podemos considerar necesario para determinar, en una situación concreta, lo que es un acto de decir verdadero y lo que cuenta como una mentira. Desde luego, podemos rehusar este sofisticado juego de especificaciones, denunciado ya por Kant en su famoso ensayo de 1797 titulado “Sur un prétendu droit de mentir par humanité”.²⁶ Pero, queda el hecho de que las actitudes que adoptamos hacia el otro dependen esencialmente de un trabajo de interpretación. Y es que el respeto y la piedad, por muy originarios que sean estos principios éticos, suponen, no sólo una sensibilidad moral desarrollada, sino también definiciones divergentes del hombre: o bien el hombre es considerado, principalmente, como una persona, una voluntad libre, o bien los aspectos afectivos de su naturaleza psíquica y corporal son tomados como lo más fundamental.

3º Esta cuestión de la definición del hombre se plantea de una manera más directa en el caso de otro ejemplo que Ricœur ofrece para ilustrar el problema de la aplicación de las normas morales a situaciones concretas, a saber: en el caso de las actualísimas discusiones sobre la “vida incipiente”, es decir, el tratamiento de los embriones humanos.²⁷ Incluso si, en general, convenimos que hay que respetar la humanidad de la otra persona –como lo prescribe la tercera fórmula del imperativo categórico kantiano–, queda la tarea de determinar en virtud de qué criterios esta cualidad de persona puede ser atribuida a seres en los que las potencialidades aún no han sido desarrolladas. Esto también implica la exigencia de definir en qué consiste la esencia de la humanidad. Los conceptos hermenéuticos de la “conciencia histórica” (*geschichtliches Bewußtsein*) y del “ser afectado por la historia” (*Wirkungsgeschichte*) –que Ricœur toma de Hans-George Gadamer– nos recuerdan que las definiciones del hombre vienen de lejos: más que derivarlas de un razonamiento puro, las recibimos de la tradición a la que pertenecemos por lo que devenimos herederos de todos los valores simbólicos que comportan. Posiblemente, es por esto que los conflictos originados por la biotecnología y por la cuestión de la vida incipiente son llevados con tanto fervor. En la medida en que estos conflictos son también, hasta cierto punto, conflictos de la interpretación parece legítimo situarlos bajo el signo de lo trágico, noción hermenéutica que Ricœur ha extraído de su lectura de la *Antígona* de Sófocles.

²⁶ Cf. Immanuel Kant, “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, p. 423 y ss.

²⁷ *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 314 y ss.; Cf. Martin W. Schnell, “Narrative Identität und Menschenwürde. Paul Ricœur Beitrag zur Bioethikdebatte” en Brietling, Orth & Schaaf (eds.), *Das herausgeforderte Selbst* op.cit., pp. 117-129.

IV.

Después de esta breve incursión en el vasto campo de los conflictos que estamos tentados de designar con la palabra “trágico”, me gustaría concluir reconduciendo la meditación ricœuriana sobre lo “trágico de la acción” al contexto de su proyecto de una fenomenología hermenéutica con el fin de poder especificar en qué sentido esta aproximación filosófica está profundamente ligada a una visión trágica de la existencia. A este respecto, es un hecho significativo que ya Hans-Georg Gadamer eligiese “El ejemplo de lo trágico” para dilucidar los conceptos fundamentales de su hermenéutica filosófica en *Vérité et méthode*.²⁸ Gadamer cita la *catharsis* trágica como testimonio de la “necesidad del ser estético de ser representado” (*die Angewiesenheit des ästhetischen Seins auf Darstellung*), insistiendo, además, en que hay una “continuidad de sentido que liga la obra de arte con el mundo del ser-ahí” (*eine Sinnkontinuität, die das Kunstwerk mit der Daseinswelt zusammenschließt*). Es decir, la “metaforización” de las emociones que, según Ricœur, es operada por la representación –la puesta en escena– de lo trágico, sólo es el reverso de una identificación exitosa entre el espectador y los protagonistas de la tragedia. De este modo, el espectador, como el lector de un texto literario o histórico, tiene acceso al “mundo de la obra” en el que puede proyectar, incluso a través de la diferencia que constituyen la ficción y la “distancia temporal” (*Zeitenabstand*), “uno de [s]us posibles más propios”.²⁹

Ahora bien, aunque la *catharsis* es para Ricœur –al igual que para Gadamer– el *topos* clásico testimonio de la continuidad de sentido entre la experiencia viva de los hombres y las obras de arte y de poesía que le dan las representaciones, sin embargo, esta continuidad está marcada por efectos de “distanciación” o de “distanciación alienante” (*Verfremdung*) que impiden que la experiencia humana jamás se cierre sobre sí misma. “Ser afectado” por el espectáculo trágico, y más generalmente “ser afectado por la historia” –es decir, por todas las significaciones culturales que son transmitidas en el curso de la “historia efectiva”, término que sirve también para traducir el alemán *Wirkungsgeschichte*– significa para Ricœur que no es posible adoptar un punto de vista exterior a esta experiencia histórica en la que estamos implicados. En consecuencia, la idea de que la historia forma un todo, de que la experiencia humana se organiza teleológicamente en una totalidad, es estrictamente inconcebible. En el contexto de sus reflexiones sobre la historia, Ricœur siempre ha insistido sobre las discontinuidades, las rupturas –a las que se opone la fe racionalista en el progreso– que, a menudo, toman la forma de conflictos políticos

²⁸ Cf. Hans Georg Gadamer, “Das Beispiel des Tragischen” en *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1990⁶, pp.133-139.

²⁹ Paul Ricœur, “La fonction herméneutique de la distanciation” en *Du texte à l’action*, op.cit., pp.101-117 (p.115).

violentos. Como declara en uno de sus primeros textos sobre esta temática, la lectura de la historia “como irradiación de sentido a partir de una multiplicidad de centros organizadores, sin que ningún hombre sumergido en la historia pueda ordenar el sentido total de estos sentidos irradiados”, “conduce (...) a una visión trágica de la ambigüedad del hombre, que siempre recomienza y que siempre puede desertar”.³⁰ Esta posibilidad de que el hombre deserte, es decir, la posibilidad del mal moral, Ricœur la ha situado, en el segundo volumen de su primera gran obra, la *Philosophie de la volonté*, bajo el título de la “falibilidad”. Pero, uno de los símbolos más destacados de la caída en el mal es, según su tesis de *La symbolique du mal*, la teología de la cólera de los dioses y de la ceguera divina propagada por las tragedias griegas antiguas.³¹

En la medida en que las tragedias griegas representan la irrupción del mal en la vida de los hombres como una fatalidad inevitable pero contingente, injusta e imprevisible, marcan con fuerza el carácter finito de la existencia humana. Esta problemática de la finitud y de la contingencia ha sido un tema central en el pensamiento de Ricœur desde su primera concepción de una fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario.³² Ahora bien, con el giro hermenéutico de su filosofía –que, justamente, se produce a partir de las interpretaciones de *La symbolique du mal*– la contingencia pasa al rango de una implicación metodológica. El recurso a las mediaciones semánticas y simbólicas en las que la existencia se expresa, la atención a las modalidades de la interpretación que hacen que toda apropiación de un sentido pasa por el rodeo de una “distanciación alienante” y, sobre todo, la puesta al día metódica de los conflictos de la interpretación, son rasgos que caracterizan a la hermenéutica como una filosofía que sólo puede aproximarse a lo universal desde el punto de vista de su “localización siempre infranqueable”. En la perspectiva de una filosofía de este tipo, los fenómenos más fundamentales de la existencia son reconducidos a las condiciones contingentes de su aparición en la historia. De aquí se sigue, por una parte, que no se podrá jamás excluir la posibilidad de que surjan conflictos trágicos a partir de interpretaciones divergentes de los principios y de los valores tenidos por fundamentales; y, por otro lado, que jamás podríamos deducir estos conflictos de una lógica necesaria subyacente a la historia, como lo ha postulado la filosofía de la historia hegeliana.³³

³⁰ Paul Ricœur, “Objectivité et subjectivité en histoire” en *Histoire et vérité*, París, Ed. du Seuil, 1955, pp.23-44 (p.42 y ss.).

³¹ Cf. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible 2. La symbolique du mal*, París, Aubier, 1960.

³² Cf. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier, 1950.

³³ Para una discusión más detallada del pensamiento de la historia en Paul Ricœur, cf. del autor, Andrés Breittling, “Paul Ricœur et le sens de l'histoire” en Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, París, L'Harmattan, 2000, pp.327-354.

A modo de conclusión, podemos decir que la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur no es sólo solidaria de una visión trágica del mundo, sino que la implica en la medida en que aquélla insiste sobre la contingencia, la finitud y la “falibilidad” de la existencia, tematizando metódicamente los conflictos que pueden sobrevenir en la esfera de la interpretación. Sin embargo, hay que constatar que la filosofía hermenéutica no aboca en un “pantragismo”, tal como denunció Max Scheler en razón de lo que anularía el sentido fuerte de un acontecimiento singular, catastrófico... en definitiva, el fenómeno trágico mismo.³⁴ Al descubrir las piezas de la actividad interpretativa, la hermenéutica desarrolla también las potencialidades. Al subrayar el momento de la contingencia en la fatalidad trágica, la filosofía hermenéutica da sustento a la esperanza de que los conflictos de la interpretación pueden ser superados.

Traducción de Karina P. Trilles Calvo

³⁴ Cf. Max Scheler, “Zum Phänomen des Tragischen” en *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (Gesammelte Werke, Bd.3), Bern, 1955, pp.149-169 (160).