

LA POSIBILIDAD DE LA NO-VIOLENCIA Y EL CARÁCTER TRÁGICO DE LA ACCIÓN HISTÓRICA¹

Graciela Ralón de Walton
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Resumen/*Abstract*

El propósito de nuestra exposición reside en esclarecer, en primer lugar, en qué sentido la violencia incumbe a la condición encarnada del hombre. En segundo lugar, analizaremos cómo la violencia se inserta en la estructura de la historia. La explicitación de ambas temáticas pondrá de manifiesto que el carácter trágico de la acción histórica, es, desde una perspectiva histórico-mundana, ineludible. En tercer lugar, examinaremos, desde la posición de Paul Ricoeur, en qué medida la posibilidad de la no-violencia debe provenir de “*un en otra parte*”. Finalmente, concluiremos realizando una breve evaluación de las propuestas merleau-pontyana y ricoeureana a fin de elucidar el alcance de ambas posiciones.

Palabras clave: violencia, no-violencia, acción, historia.

The possibility of non-violence and the tragic character of historical action

The aims of our presentation are, first, to elucidate the sense in which violence pertains to the embodied condition of mankind; and, second, to analyze the manner in which violence is inserted into the structure of history. The development of these

two themes will show that, from a world-historical perspective, the tragic character of historical action is unavoidable. Thirdly, setting out from the posture of Paul Ricoeur, we examine the degree to which the possibility of non-violence must originate in “*an other place*”. Finally, a brief evaluation of Merleau-Ponty’s and Ricoeur’s views will be offered in order to elucidate the scope of these two positions.

Keywords: violence, non-violence, action, history.

Graciela Ralón de Walton

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora en la Universidad Nacional de San Martín. Directora del Proyecto de Investigación “Aportes para un diálogo entre fenomenología y ciencias humanas”, UNSAM (2012-2014). Autora de artículos sobre temas relacionados con el tópico cultura-naturaleza, entre ellos, “La tríada physis-logos-historia en Merleau-Ponty”, “Symbolic Matrices and the Institution of Meaning”, “El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura”, “Mundo y fe perceptiva”, “La lógica práctica y la noción de hábito”, “Existencia encarnada y libertad”. Miembro ordinaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Miembro ordinaria del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

En consecuencia, todo había terminado, y no quedaba nada más que hacer. Ya no tenía que aullar con los lobos; había pagado y su cuenta estaba saldada. Estaba como el hombre que perdió su sombra, liberado de toda atadura. Había seguido todos sus pensamientos hasta su conclusión lógica y obrado en consecuencia hasta el mismo final; las horas que le quedaban pertenecían al interlocutor silencioso, cuyo dominio empezaba justamente donde el raciocinio lógico acaba. Lo había denominado: "ficción gramatical", con ese rubor de hablar en primera persona del singular que el Partido inculcaba a sus discípulos.

*El cero y el infinito,
Arthur Koestler*

En un comentario dedicado al análisis de las principales tesis de *Humanismo y terror*,² Paul Ricoeur reconoce que "este libro es lo suficientemente inteligente y honesto para abrir un diálogo fecundo".³ Según nuestro criterio, el interés de Ricoeur por esta obra reside en la posibilidad de encontrar entre la actitud del "yogui", que olvida que la vida interior tiene que realizarse en el exterior, y la del "comisario" que, acosado por la dictadura del partido, se siente en la condición de confesar cualquier cosa, una forma de no-violencia que, sin caer en la evasión, opere una transformación en la historia. Más precisamente, Ricoeur afirma que si la no-violencia tiene un sentido, éste tiene que ser realizado *en* la historia, a la que, en principio, trasciende, es decir, "debe poseer una eficacia segunda, que compita con la eficacia de la violencia en el mundo, una eficacia que cambie las relaciones entre los hombres".⁴ En virtud de ello, Ricoeur intenta dilucidar en qué consiste esta eficacia y de qué tipo debe ser. La respuesta dada por el autor se articula con la cuestión de saber si el profeta tiene una tarea histórica y si esta tarea puede *insertarse* como bisagra entre la ineficacia del "yogui" y la eficacia del "comisario", cues-

tión que, como señalamos, constituye uno de los ejes de la lectura de *Humanismo y terror*. La realización de esta tarea exige una “fisiología de la violencia”⁵ y, conjuntamente, una elucidación de la historia, puesto que, según Ricoeur, “la figura del no-violento es la contrapartida esperanzada de la contingencia de la historia”.⁶

El propósito de nuestra exposición reside en esclarecer, en primer lugar, en qué sentido la violencia incumbe a la condición encarnada del hombre. En segundo lugar, analizaremos cómo la violencia se inserta en la estructura de la historia. La explicitación de ambas temáticas pondrá de manifiesto que el carácter trágico de la acción histórica es, desde una perspectiva histórico-mundana, ineludible. En tercer lugar, examinaremos, desde la posición de Ricoeur, en qué medida la posibilidad de la no-violencia debe provenir de “*un en otra parte*”. Finalmente, concluiremos realizando una breve evaluación de ambas propuestas con la finalidad de elucidar el alcance de ambas posiciones.

1. La violencia y la condición encarnada del hombre

Lo que hace posible la historia humana, según Merleau-Ponty, es “el hecho de que el hombre se exterioriza, que tiene necesidad de los otros y de la naturaleza para realizarse, que se particulariza tomando posesión de ciertos bienes y que, por eso, entra en conflicto con los otros hombres”.⁷ De esta afirmación podemos inferir que el carácter situado de la existencia, la intersubjetividad y la praxis en el mundo constituyen los tres tópicos básicos de la condición encarnada del hombre. Desde el momento en que la violencia sólo se plantea como un problema para una conciencia originalmente comprometida con el mundo es necesario partir de la condición encarnada de la existencia. La violencia, afirma Merleau-Ponty, es “nuestro mundo en tanto que estamos encarnados, por lo tanto, la violencia es el punto de partida común a todos los sistemas políticos. La vida, la discusión y la elección política sólo tienen lugar sobre ese fondo”.⁸ El mundo social es

“el campo permanente o dimensión de la existencia: yo puedo apartarme, pero no cesar de estar situado en relación con él”.⁹ Más precisamente, hay una existencia funcional y generalizada que convierte a los hombres en sujetos históricos, y que obliga a reconocer que las iniciativas personales emergen de esta existencia generalizada en la que han sedimentado otras iniciativas y otros proyectos, significaciones que la conciencia no extrae a partir de la nada sino que se deslizan entre los hombres y las cosas por su trato con ellas. Así, la historia se presenta como la consecuencia del modo en que los hombres responden a su situación personal y colectiva y la retoman en sus proyectos expresivos: “soy todo cuanto veo, soy un campo intersubjetivo, no a pesar de mi cuerpo y mi situación histórica, sino, por el contrario, por ser este cuerpo y esta situación, y todo lo demás a través de ellos”.¹⁰ En la noción de situación se conjugan tres instancias que Merleau-Ponty expresa de la siguiente manera: “yo no pienso ni según lo verdadero solamente, ni según yo solo, ni según el otro solamente, puesto que cada uno tiene necesidad de los otros dos”.¹¹ Resulta, pues, claro que la conciencia merleau-pontyana de la encarnación no se limita sólo a la encarnación en un cuerpo sino que atañe a un compromiso en una situación común, la cual hace imposible concebir una conciencia pura.

Lo mismo que en el amor, en el afecto, en la amistad, no tenemos frente a nosotros ‘conciencias’ cuya individualidad absoluta pudiésemos respetar a cada instante, sino seres calificados –‘mi hijo’, ‘mi mujer’, ‘mi amigo’–, que arrastramos con nosotros en proyectos comunes donde reciben (como nosotros mismos) un papel definido, con poderes y deberes definidos, del mismo modo en la historia colectiva los seres espirituales que arrastran tras sí sus papeles históricos, están unidos entre ellos por el hilo de sus acciones, más aún: se confunden con la totalidad de las acciones, deliberadas o no, que ejercen sobre los otros y sobre el mundo; hay, no una pluralidad de sujetos, sino una intersubjetividad, y por eso existe una común medida del mal que se hace a unos y del bien que se obtiene para los otros.¹²

Es propio de la acción humana avanzar por encima del presente hacia el porvenir o traspasar la esfera del yo hacia el otro. Esta intromisión en la vida del otro, que no es ajena a un cierto grado de violencia, no es sola-

mente un hecho de la vida privada sino que alcanza a la vida política. La intromisión en la vida del otro (*empiétement*) que, en cierto sentido, evoca la transgresión intencional utilizada por Husserl; nos sitúa en el terreno de una conflictividad que es necesario desentrañar para comprender que las relaciones interpersonales resultan de una acción recíproca pero no transitiva entre el yo y el otro. Tanto en el lenguaje como en la acción nuestros pensamientos invaden la esfera del otro de tal modo que nos inmiscuimos en sus vidas.¹³ Más precisamente, la palabra pasa de un espacio de conciencia a otro por un fenómeno de intromisión (*empiétement*) o de propagación. Como sujeto hablante y activo el yo invade al otro que escucha y, a su vez, como sujeto que escucha y pasivo, yo dejo que la palabra del otro me invada.

En el prefacio de *Humanismo y terror* aparece una formulación paradigmática de esta forma de inmiscuirse en la vida de los demás:

Lo que cuenta y pues es necesario discutir, no es la violencia, es su sentido o su porvenir. Es ley de la acción humana sobrepasar (*enjamber*) el presente hacia el porvenir y el yo hacia el otro [...] Si se condena toda forma de violencia, uno se coloca fuera del dominio donde hay justicia e injusticia, se maldice al mundo y a la humanidad –maldición hipócrita, puesto que el que la pronuncia, desde el momento que ya ha vivido, ha aceptado ya la regla del juego.¹⁴

Desde el momento en que el conflicto y la violencia están en el corazón de la intersubjetividad, el problema de lo político no es el conflicto del bien contra el mal, nace porque la condición humana exige actuar sin poder prever, de manera acabada, las consecuencias que repercutirán en el mundo y en los otros. Así, Merleau-Ponty dice con toda claridad que cuando se afirma que hay una historia:

se quiere decir que cada uno en lo que hace no actúa en su nombre, no dispone solamente de sí, sino compromete a los otros y dispone de ellos, de manera que, desde que vivimos, nosotros perdemos el pretexto de las buenas intenciones, somos lo que hacemos a los otros, renunciamos al derecho de ser respetados como almas bellas.¹⁵

Una de las convicciones básicas del existencialismo de Merleau-Ponty es el hecho de que la existencia humana es, fundamentalmente, praxis de la conducción de la vida, a la que el pensar reflexivo acompaña y dirige aclarándola. La praxis es el proceso en el que los pensamientos alcanzan eficacia en el mundo material de las cosas: “Asumimos nuestra suerte, nos tornamos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión en la que comprometemos nuestra vida, y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose”.¹⁶ Sin embargo, es necesario aclarar que nuestra praxis nunca logra todo lo que ella se propone, pues, a veces, “la ironía de la suerte nos hace hacer lo contrario de lo que pensábamos hacer”,¹⁷ lo cual significa, por una parte, que nuestro poder sobre el mundo se ve restringido y, por otra, desde la perspectiva de los efectos en el mundo, las intenciones que orientan la acción, al realizarse en el exterior, se desnaturalizan de manera que los efectos de la acción adquieren, en cierto sentido, vida propia, y producen más de lo que hubiésemos imaginado, ampliando el efecto de nuestras propias acciones. En el artículo publicado en *Sentido y sin sentido* con el título “La guerra tuvo lugar”, Merleau-Ponty afirma que, mientras que los acontecimientos hacían cada día menos probable el mantenimiento de la paz, los intelectuales franceses, entre los que se incluye, “habíamos secretamente decidido ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia porque vivíamos en un país demasiado feliz y demasiado débil para poder ni tan sólo avizorarlas”.¹⁸ Esto da prueba de que cuando el hombre político se limita a administrar un régimen o un derecho establecido, se puede esperar una historia sin violencia, pero si por el contrario le toca la suerte o la desgracia de vivir una época en que el fundamento tradicional de una sociedad se hunde y donde el político debe reconstruir por sí mismo las relaciones humanas, en este caso, la libertad de cada uno amenaza de muerte la de los otros y la violencia reaparece.

2. La condición trágica de la acción histórica

A partir de estas reflexiones, queda claro que la historia no se realiza por anticipado, sino que “depende de la voluntad y de la audacia de los hombres en ciertas ocasiones”,¹⁹ y se halla vinculada indisociablemente a “un elemento de contingencia y de riesgo”.²⁰ En este punto es importante tener en cuenta no sólo la desproporción entre lo querido y lo alcanzado en el orden de la intervención humana sino también el hecho de que hay un movimiento espontáneo de la historia que no puede ser reducido a la voluntad personal. La historia es ambigua y la pregunta por el sentido de la historia debe tener presente el hecho irrefutable de que no sólo son los hombres los que hacen la historia, sino también que hay un sentido que no depende de la voluntad de los hombres. Con otras palabras, más allá de lo que los hombres pueden producir, “hay sentido, dimensiones, figuras” y, sin embargo, “son hombres los que hablan, piensan, ven”.²¹ Estas dos instancias que no implican una contradicción ponen de manifiesto el carácter paradójico de la historia. Por una parte, la historia se nos volvería incomprensible si ella no estuviera recorrida por un sentido, por la otra, la historicidad misma correría el riesgo de desaparecer si la historia dejara de ser una aventura imprevisible.

El movimiento de la historia pone de manifiesto que la contingencia no significa un destino oscuro o una fatalidad impenetrable, no existe una fuerza o un genio maligno que dirige la vida humana hacia el caos porque cada una de nuestras acciones, al tener en cuenta las otras, las recobra orientándolas hacia un sentido universal: “el mundo humano es un sistema abierto o inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden”.²² Desde esta perspectiva, la ambigüedad de la historia, del mundo y de la condición humana no implica una identificación total con el carácter trágico de la acción histórica. Frente a los reproches dirigidos contra *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty responde que sus críticos no querían aceptar que con su acción el hombre puede producir consecuen-

cias distintas de aquellas que se propone porque necesitaban concebir la libertad como “buena conciencia”, esto es, como “un hablar francamente sin consecuencias”.²³ Según Merleau-Ponty, esta sensatez de la conciencia significa, en el fondo, una *regresión* del pensamiento político que reside en querer olvidar un problema que Europa ya sospechaba desde los griegos y que nuestro autor pone al descubierto a través de los siguientes interrogantes: “¿No existe algo así como una desconfianza de la vida en común? ¿Toda acción no nos compromete en un juego que no podemos controlar totalmente? ¿Existe una especie de maleficio de la vida en común?”.²⁴ Sin embargo, la vida política, a la que no se trata de renunciar, “¿no comporta un mal fundamental, que no impide, sin embargo, distinguir entre los sistemas políticos y preferir el uno al otro, pero que prohíbe concentrar la reprobación sobre uno solo y ‘relativiza’ el juicio político?”.²⁵ Como lo señala Merleau-Ponty, la cultura griega está literalmente acosada por ese problema:

Toda la tragedia griega sobreentiende esta idea de un azar fundamental que nos hace a todos culpables y a todos inocentes puesto que nosotros no sabemos eso que nosotros hacemos. Hegel ha expresado admirablemente la imparcialidad del héroe que ve muy bien que sus adversarios no son necesariamente ‘malos’, que, en cierto sentido, todo el mundo tiene razón y que cumple su tarea sin esperar ser aprobado por todos ni totalmente por sí mismo.²⁶

Sin pretensión de dar a este problema una resolución definitiva, que desde esta perspectiva no la tiene, consideraremos la forma en que Paul Ricoeur plantea el conflicto. En su hermenéutica del *Sí mismo*, antes de finalizar su recorrido por el carácter ético-moral de la acción humana, el autor introduce un interludio titulado “Lo trágico de la acción”.²⁷ Según este autor, la sabiduría trágica exige el reconocimiento del carácter “ineluctable del conflicto en la vida moral”. Por ese motivo, uno de los rasgos centrales para una hermenéutica de la ipseidad en el ámbito del obrar es el denominado “fondo agónico de la prueba humana”,²⁸ es decir, el carácter invencible del conflicto en las opacidades de la existencia. Ricoeur se pregunta hasta dónde se puede hablar de “una ense-

ñanza de lo ético por lo trágico”.²⁹ La *Antígona* de Sófocles es tomada como ejemplo de este aspecto. Tanto Antígona como Creonte trazan las distinciones que guían su obrar, sobre el trasfondo de valores aparentemente irreconciliables: la ley divina y la ley humana, la *polis* y los lazos familiares. Cada uno obra según estos dos órdenes y contra el otro. Si el comportamiento de Antígona, comenta Ricoeur, puede capturar nuestros sentimientos es porque ella apela a ese fondo ineluctable de la acción; más precisamente, “ha amoldado a su exigencia fúnebre las leyes no escritas. Pero, al invocarlas para fundamentar su íntima convicción, ha establecido el límite que revela el carácter humano, demasiado humano, de cualquier institución”.³⁰ La enseñanza de lo ético por lo trágico reside, pues, en el reconocimiento de este límite y la posibilidad de reorientar la acción.

Al negarse a aportar una ‘solución’ a los conflictos que la ficción ha hecho irresolubles, la tragedia, tras haber desorientado la mirada, condena al hombre de la praxis a reorientar la acción, por su cuenta y riesgo, en el sentido de una sabiduría práctica en situación que responda lo mejor posible a la sabiduría trágica.³¹

No es el objetivo de este trabajo detenerse a analizar en qué sentido la “sabiduría práctica en situación” puede ofrecer una instancia de comprensión a la sabiduría trágica, nuestra intención es corroborar que lo trágico alecciona a lo político en el sentido de que enseña que: “aceptando, con un rol político, una posibilidad de gloria (el hombre) acepta también un riesgo de infamia, uno y otro ‘inmerecidos’”.³² Desde esta perspectiva, la acción humana es, como interpreta Merleau-Ponty, un compromiso que, en razón del desconocimiento total de sus efectos, a veces obliga a cumplir más de lo que se ha prometido y, por otra parte, es frágil, ya que desde el momento en que se encarna en la historia corre el riesgo de devenir un sin-sentido.³³

3. La no-violencia desde la perspectiva ricoeuriana

En un artículo titulado “El hombre no-violento y su presencia en la historia”, P. Ricoeur realiza una serie de anotaciones destinadas a reflexionar acerca de la siguiente cuestión: ¿bajo qué condiciones el no-violento puede ser algo distinto de un puro principista al margen de la historia? Esta cuestión aparece íntimamente ligada con la convicción de que existe el valor de la no-violencia, la que, a la vez, se une con una convicción más fundamental: “El *Sermón de la Montaña* concierne a nuestra historia y a la totalidad de la historia, con sus estructuras políticas y sociales, y no sólo a actos privados y sin proyección histórica”.³⁴ A esta convicción, Ricoeur le introduce una exigencia *difícil*, que coloca a quien ha sido tocado por ella en una extrema incomodidad. Al igual que Merleau-Ponty, Ricoeur descarta la posibilidad de partir de una conciencia pura, no-situada y desencarnada. Es sólo a través de la acción realizada por el hombre en la historia que las acciones humanas adquieren un rostro visible. En otros términos, “si la no-violencia debe ser éticamente posible es necesario ponerla en relación con la acción efectiva, efectuada, tal como ella resulta de todas las incidencias mutuas, por las que se elabora una historia humana”.³⁵

Según Ricoeur, la primera condición para hablar auténticamente de la no-violencia es que ésta debe atravesar el mundo de la violencia. Sólo de esta manera se podrá saber “si la reflexión revela un *excedente (surplus)*, una grandeza mayor que la facticidad de la historia”.³⁶ Para ello, Ricoeur comienza por investigar los vínculos que ligan la afectividad humana a lo terrible de la historia, lo cual exige una *fisiología de la violencia*. A nivel individual, por ejemplo, frente a situaciones injustas, brota por debajo de la conciencia un sentimiento de salvajismo que no admite ninguna mediación jurídica y que, a menudo, finaliza en un motín o en una guerra. Sin embargo, Ricoeur señala que un ahondamiento en la psicología de la violencia no es suficiente. Es necesario remitirse a “las estructuras de lo terrible”.³⁷ El autor reconoce que la lectura marxista

de la historia permite comprender “la articulación de lo psíquico con la historia en la dialéctica de la lucha de clases: en este nivel, lo terrible deviene historia, al mismo tiempo que la historia, bajo el aguijón de lo negativo, se nutre de lo terrible”.³⁸ Sin embargo, no debe olvidarse que el Estado es “el foco de concentración y transformación de la violencia” ya que, si la lucha de clases es “la primera elaboración social de lo terrible”, ella sólo penetra en la zona del poder como fenómeno político. Es en el plano del Estado donde se pone de manifiesto la lucha por la soberanía. Así, el enfrentamiento de dos soberanías con iguales pretensiones es el motivo que hace que la violencia adquiera la figura “de la guerra”³⁹ y es, fundamentalmente, el otro quien aparece afectado por la consigna: “eliminar”.

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur distingue entre el “*poder-en-común*” y el “*poder-sobre*”,⁴⁰ el primero concierne a la capacidad que tienen los miembros de una comunidad histórica de efectivizar el querer-vivir-juntos, que caracteriza a las instituciones. Es en el segundo, en “*el poder-sobre*”, donde se injerta “la disimetría inicial entre lo que uno hace y lo que se hace a otro”,⁴¹ dando lugar a la violencia. Es importante destacar que, desde la simple amenaza hasta el asesinato, “la violencia equivale a la disminución o la destrucción del poder-hacer de otro”.⁴² Esta “disminución del poder de actuar, experimentada como una disminución del esfuerzo por *existir*”⁴³ pone de manifiesto el corolario de la violencia: el sufrimiento. En el reconocimiento de la carne, uno de los pilares que constituyen “el trípode de la pasividad”, Ricoeur reconoce que es necesario ir más allá del relato, que une agentes y pacientes, y tener en cuenta las formas disimuladas del sufrir como, por ejemplo, la incapacidad de narrar, la negativa a contar o la insistencia de lo inenarrable. Asimismo, el fenómeno de la pasividad debe estar atento a que, más allá de la disimetría entre el agente y el paciente de la acción, hay que considerar también “las formas de menosprecio de sí y de detestación del otro, donde el sufrimiento supera al dolor físico”.⁴⁴ La mayor parte de estos sufrimientos son consecuencia de la violencia ejercida por los hombres. En este punto

se entremezclan la pasividad del sufrir uno mismo con la pasividad del ser-víctima del otro, de manera que la víctima aparece como “el reverso de pasividad que enluta la ‘gloria’ de la acción”.⁴⁵

La inserción de la violencia en las estructuras de la historia y del sufrimiento en la pasividad nos advierten que el fenómeno del pacifismo no es algo fácil. Ricoeur insiste en que el pecado del “pacifismo ingenuo” es creer que la no-violencia brota de la bondad natural del hombre. Por el contrario, la no-violencia es difícil porque tiene como contraparte la realidad de la historia y su condición trágica. Por eso, frente a la violencia de la historia, frente a lo terrible, es necesario que la no-violencia aparezca como una forma de acontecimiento que viene de *otra parte*.⁴⁶ En un artículo titulado: “El yogui, el comisario, el proletario y el profeta. A propósito de *Humanismo y terror* de Maurice Merleau-Ponty”,⁴⁷ que aparece como complemento del artículo “El hombre no-violento y su presencia en la historia”, Ricoeur introduce su tesis respecto de la alternativa planteada por Merleau-Ponty: mientras que

el yogui se exilia de la historia [...], el profeta hace fuerza sobre la historia, irrumpe ahí, exige la conversión de lo interior y de lo exterior, llama a la justicia sobre la tierra. Él significa en carne y en acto la tensión de lo inmanente y de lo trascendente, de lo histórico y de lo escatológico, *gracias a lo cual lo inmanente tiene un sentido humano*.⁴⁸

Esta cuestión, como ya dijimos, está vinculada al problema de saber si el profeta tiene una tarea histórica, y si esta tarea puede insertarse como cuña entre la ineficacia del “yogui” y la eficacia del “comisario”. Para Ricoeur, la profecía relata un acontecimiento al término de la historia. Lo que la profecía descubre son encuentros como, por ejemplo, el del Samaritano y el desconocido golpeado por los bandidos:

dar de comer y de beber, recoger al extranjero, vestir a los que están desnudos, cuidar a los enfermos, visitar a los prisioneros, son otros tantos gestos simples en los que se muestra al hombre acuciado por situaciones-límites, socialmente despojado, reducido al desamparo de la simple condición humana.⁴⁹

Ricoeur llama al hombre que padece estas conductas “un pequeño” porque en el fondo es la “persona desplazada”, víctima de los grandes conflictos y las grandes revoluciones. Sin embargo, el autor sostiene que hay un sentido que “reagrupa a todos los encuentros imperceptibles dejados de lado por la historia de los grandes; es otra historia, una historia de los actos, de los acontecimientos, de las compases personales, tejida en la historia de las estructuras, de los acontecimientos, de las instituciones”.⁵⁰ Lo paradójico es que este sentido y esta historia están *ocultos*, y este es el significado de la profecía: “los ‘pequeños eran la figura de Cristo’, y ni los justos ni los injustos lo sabían, el último día los sorprende: *Señor, ¿cuándo te hemos visto tener hambre y sed?*”.⁵¹ A partir de estas reflexiones la fe del no-violento, que en apariencia reside en su desobediencia, responde al hecho de otorgar una presencia real a valores que los hombres vislumbran al término de una larga historia. Asimismo, se espera que la acción realizada por hombres no-violentos posea un doble sentido: que alimente la perspectiva de los valores y, simultáneamente, sostenga la tensión de la historia hacia el reconocimiento del hombre por el hombre.⁵²

Finalmente, Ricoeur se pregunta si la no-violencia puede sustituir totalmente a la violencia. A lo cual responde señalando los límites no fortuitos de la no-violencia. En primer lugar, no es por casualidad que la violencia tenga una carga negativa: se desobedece a una autoridad que no se reconoce. Pero Ricoeur insiste en que la eficacia de la no-violencia procede de su articulación con actividades positivas constructivas como, por ejemplo, cuando se da el salto del “no matarás” al “tú amarás”. En segundo lugar, la no-violencia es del orden del gesto. Tales gestos, como los ya citados, atestiguan por su intermitencia exigencias sobrehumanas que pesan sobre la historia y que apelan a la humanidad del hombre. Finalmente, la no-violencia, al afectar a las estructuras históricas —como el colonialismo, la condición pequeña del hombre o el peligro atómico— opera en el plano de lo institucional, esto es, en el plano de las mediaciones anónimas entre hombre y hombre. Para Ricoeur, “los hombres

no-violentos deben ser el núcleo *profético* de los movimientos propiamente *políticos*, es decir, centrados sobre una técnica de la reforma, de la revolución o del poder”.⁵³

Conclusiones

La tesis de Ricoeur acerca de una eficacia de la no-violencia se vincula estrechamente, como hemos señalado, con la posibilidad de “*un llamado profético que irrumpe verticalmente en la historia*”.⁵⁴ Más precisamente, se pregunta “de qué manera el profeta podrá no ser el yogui”.⁵⁵ Ahora bien, la actitud del no-violento sólo es válida, comenta Ricoeur, si se encarna en una acción que tenga peso en el curso de la historia. Así, por ejemplo, que un hombre se niegue a matar, tal como es el caso de Roubachov en la novela *El cero y el infinito* de Koestler, y acepte morir para no ensuciar su reputación, no resuelve el problema, ya que de nada sirve su pureza si de todos modos las consecuencias de su acción vuelven a la historia produciendo efectos no queridos. Con otras palabras, “la violencia que él repudia es acreditada a otra violencia que no ha podido impedir y que incluso ha incentivado”.⁵⁶ Se podría decir, violencia nominal.⁵⁷ Por el contrario, la fe del no-violento reside en que su negativa a no obedecer debe otorgar una presencia real a los valores que los hombres vislumbran. Ahora bien, su eficacia es inactual, actúa al modo de una idea regulativa, esto es, una presencia anticipada de aquello que queda por hacer, que aún no se ha hecho carne en las instituciones y en los modos de sentir y obrar, pero que tiende y llama a su cumplimiento como una “tarea infinita”.

Si bien desde la perspectiva merleau-pontyana no hay lugar para la figura del profeta ya que implica una lectura trascendente de la historia, la posición de Merleau-Ponty hace visible, en primer lugar, el justo punto de la resolución humana, y en segundo lugar, que las acciones mediante las que el hombre logra captar un sentido, a primera vista disperso, adquieren un peso decisivo porque la acción humana expresa

la tensión entre la atestación de un sentido y la incertidumbre de los hechos. El carácter situado y finito de la existencia, lejos de hacernos caer en un escepticismo sin salida, nos enseña a valorar aquellos momentos en que la vida humana, en la medida en que se interpreta, logra recuperar el valor y el sentido de sus acciones, ya que *algunas veces*, en el amor, en la plenitud de la obra o en las acciones políticas, los hombres se reúnen y los acontecimientos responden a su voluntad: “Algunas veces se da este abrazo, esta luz, este momento de victoria o, como dice la María de Hemingway, esta *gloria* que lo borra todo”.⁵⁸

En otros términos, el acto histórico se inventa y posee un carácter paradójico: por un lado, responde a la realidad de la iniciativa humana y, por el otro, responde a la red de significaciones abiertas e inacabadas que le ofrece el presente. Así, la historia nos envuelve y nosotros nos realizamos a través de esta inherencia de ella en nosotros, no por medio de una creación absoluta, sino por un deslizamiento o desviación de sentido. Del mismo modo que poseo la certeza de la facticidad poseo también la certeza de su transformación. A primera vista, puede resultar llamativo que, en la discusión con Sartre, Merleau-Ponty introduzca la categoría maquiaveliana de “lo probable”, pero justamente lo que se quiere resaltar con ella es que la acción tiene un tiempo propio; en otros términos, “la ocasión oportuna” en la que se unen el sentimiento de la contingencia con el gusto de la conciencia lúcida. A pesar de que en la *Ética a Nicomaco* Aristóteles había dejado constancia de la significación de la fortuna para la acción, la filosofía clásica política no le prestó la suficiente atención a esta noción. Sin embargo, Klaus Held⁵⁹ señala que la única excepción a esto es Maquiavelo con su pertinente observación respecto de la “ocasión”, “la fortuna” o “la cualidad del tiempo”. “Si la fortuna parece favorable y a veces desfavorable, es que el hombre a veces comprende y a veces no comprende a su tiempo, y las mismas cualidades según los casos le llevan al éxito o al fracaso, pero no por casualidad”.⁶⁰ Merleau-Ponty interpreta que cuando hemos comprendido “en los posibles del momento”, lo humanamente válido, “los signos y los presagios nunca faltan”.⁶¹

Por otra parte, vale la pena señalar que tanto Ricoeur como Merleau-Ponty realizan una fuerte crítica a “la moral de los principios”, esto es, a un “liberalismo agresivo” que adhiere al formalismo de los principios. Enfrentar al yogui con el comisario significa enfrentar la conciencia moral con la eficacia política. Entre estos dos antagonismos no es posible un terreno común; a lo sumo, lo único que puede ocurrir es que el mismo hombre se vea obligado a elegir, según el momento, por una u otra actitud y, esto, según Merleau-Ponty, es patético. Por el contrario:

lo verdaderamente trágico comienza cuando *el mismo hombre* comprendió al mismo tiempo que no podría negar la figura objetiva de sus acciones, que él es lo que es para los otros en el contexto de la historia, y que, sin embargo, el motivo de su acción sigue siendo el valor del hombre tal como él lo siente inmediatamente. Entonces, entre lo interior y lo exterior, la subjetividad y la objetividad, ya no tenemos sólo una serie de oscilaciones, sino una relación dialéctica, es decir, una contradicción fundada en verdad, y el mismo hombre trata de realizarse en ambos planos.⁶²

Notas

¹ Una primera versión de este trabajo se encuentra en la revista *Investigaciones fenomenológicas*. Cf. Fenomenología y política, Serie Monográfico 3, SEFE, Madrid, 2011, pp. 407-417.

² Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947. El presente trabajo intenta abrir un espacio de diálogo entre el pensamiento político de Merleau-Ponty y el de Paul Ricoeur con base, principalmente, en los comentarios suscitados por la novela de Koestler, *El cero y el infinito*. Según la opinión de Claude Lefort, el relato de Boukharine ejerció una profunda impresión sobre Merleau-Ponty y, sin lugar a dudas, también sobre Ricoeur, quienes encuentran en la novela los elementos para una reflexión acerca de la responsabilidad de los actores políticos en situaciones límites (Cf. Claude Lefort, “Introducción”, en Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, pp. 20-21). En el escenario político de los años de posguerra, la tragedia del hombre político es un tema común al pensamiento de ambos pensadores. Este es el motivo por el cual he decidido enmarcar el trabajo desde la perspectiva de *Humanismo y terror* y no avanzar hacia *Las*

aventuras de la dialéctica, donde si bien se pueden encontrar aportes sobre la cuestión, estos exigirían una exégesis que haría perder de vista la perspectiva de Ricoeur, quien agudamente observó que se trata de un libro “inteligente y honesto” que da lugar a un “diálogo fecundo” como el que hemos ensayado dar a luz en este artículo.

³ Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 153.

⁴ Paul Ricoeur, “L’homme non-violent et sa présence a l’histoire”, en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 241.

⁵ *Ibid.*, Cf. p. 237.

⁶ *Ibid.*, p. 242.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, pp. 204-205.

⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 415.

¹⁰ *Ibid.*, p. 515.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, p. 40.

¹² M. Merleau-Ponty, *Humanisme y terreur*, pp. 213-214.

¹³ Sobre este tema consultar el trabajo de mi autoría: “Acción e intersubjetividad: un esbozo del carácter carnal de la violencia como forma de usurpación o transgresión en la esfera del otro (*empiètement*)”, presentado en el VI Coloquio de Fenomenología (CLAFEN), Chile, 2011, en prensa. Con base en los textos citados por Emmanuel De Saint Aubert acerca de las conferencias dictadas por Merleau-Ponty en México (1949) se intenta mostrar que el entrelazamiento entre las libertades pone al descubierto el punto medio entre la acción voluntaria de quien actúa y la obediencia de quien padece la acción; sin embargo, nadie manda de manera absoluta ni nadie obedece absolutamente porque cada uno de nosotros se presenta a los demás desde un fondo de historicidad que no ha escogido (Cf. Emmanuel De Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l’être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, pp. 61-67).

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Humanisme y terreur*, pp. 213-214.

¹⁵ *Ibid.*, p. 213.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. xvi.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Humanisme y terreur*, p. 193.

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et no sens*, Paris, Nagel, 1963, p. 245.

¹⁹ *Ibid.*, p. 189.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 28.

- ²² *Ibid.*, p. 304.
- ²³ M. Merleau-Ponty, *Humanisme y terreur*, p. 68.
- ²⁴ *Cf. Ibid.*, p. 69.
- ²⁵ *Ibid.*
- ²⁶ *Ibid.*, pp. 69-70.
- ²⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 281-290.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 283.
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ *Ibid.*, p. 285.
- ³¹ *Ibid.*, p. 288.
- ³² M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 62.
- ³³ Sobre el tema de la fragilidad de la acción confrontar Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, pp. 307-310.
- ³⁴ Paul, Ricoeur, “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire” en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 235.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 236.
- ³⁶ *Idem.*
- ³⁷ *Idem.*
- ³⁸ *Ibid.*, p. 239.
- ³⁹ *Idem.*
- ⁴⁰ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 256. Sobre el tema consultar el artículo de Gloria Hilb, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, en *Revista Sociológica*, año 16, Núm. 47, pp. 11-44, Septiembre-diciembre, Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2001.
- ⁴¹ *Idem.*
- ⁴² *Ibid.*, pp. 233-234.
- ⁴³ *Ibid.*, pp. 370-371.
- ⁴⁴ *Ibid.*, 370.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 371.
- ⁴⁶ *Cf.* Paul Ricoeur, Paul, “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire”, p. 240.
- ⁴⁷ Paul Ricoeur, “Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète”, en *Autres temps. Cahiers d’éthique sociale et politique*, Volume 76, Núm.1, 2003, pp. 37-50.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 48.
- ⁴⁹ Paul Ricoeur, “Le socius et le prochain”, en *Histoire et vérité*, p. 101.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.
- ⁵¹ *Idem.*
- ⁵² Aunque no ha sido tratado explícitamente en este trabajo, es lícito señalar que, mientras P. Ricoeur acoge de buena gana la distinción weberiana entre la ética de la

convicción y la ética de la responsabilidad, Merleau-Ponty ve con cierta desconfianza esta distinción en la medida en que M. Weber, según Merleau-Ponty, “se niega a elegir” entre la moral de la fe y la moral de la responsabilidad” (Cf. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, pp. 70-72). Esta desconfianza subsiste en el curso titulado “Materiales para una teoría de la historia (1953-1954)”. Según Merleau-Ponty, Weber mantiene la separación entre el universo del saber y el de la práctica y, “en este último, las opciones opuestas de la ética de la responsabilidad y de la ética de la conciencia. Esta actitud es una constante de su carrera, que hace de la historia una suerte de maleficio” (*Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, p. 48). No obstante este señalamiento, no puede pasarse por alto el papel que la concepción de Weber juega para la interpretación de la historia. El mérito de M. Weber –según interpreta Merleau-Ponty– consistió en haber integrado los motivos espirituales y las causas materiales, lo cual produce una renovación en la concepción misma de la materia de la historia. Aunque no es el tema de este trabajo vale la pena señalar los enriquecedores análisis que Merleau-Ponty realiza de la racionalidad moderna a partir de los estudios del sociólogo alemán. Para el fenomenólogo francés, la historia no trabaja sobre un modelo porque a través de ella adviene un sentido que no es determinado unívocamente de antemano. Merleau-Ponty observa que la racionalización no aparece como una idea todopoderosa, sino que por el contrario se trata de “una especie de imaginación de la historia que siembra aquí y ahí los elementos capaces de ser integrados un día” (M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955, p. 29). La pluralidad de órdenes: económico, político, jurídico, moral y religioso pone de manifiesto la solidaridad entre los mismos y prohíbe una “interpretación unificadora de la historia”. La historia tiene un sentido, pero el sentido se constituye en el contacto con la contingencia, “en el momento en que la iniciativa humana funda un sistema de vida retomando datos dispersos” (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours-Collège de France 1952-1960*, p. 50).

⁵³ P. Ricoeur, “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire”, p. 244.

⁵⁴ P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p.154.

⁵⁵ P. Ricoeur, “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire”, en *Histoire et vérité*, p. 240.

⁵⁶ P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 154.

⁵⁷ Recordemos las palabras de Rubashov al terminar el interrogatorio: “No tengo que ofrecer más que una sola justificación, ciudadanos *juces*: no evité responsabilidades, ni busqué que todo esto fuese fácil para mí mismo. La vanidad y los últimos restos de orgullo me susurraban: ‘Muere en silencio’, ‘no digas nada’; o ‘muere con un rasgo noble, con un conmovedor canto de cisne en los labios; vuelca tu corazón y desafía a tus acusadores’. Hubiese sido más fácil para un viejo rebelde. Pero vencí la tentación.

Con eso mi tarea ha terminado. He pasado y queda saldada mi cuenta con la historia. Pedir misericordia sería un escarnio y una mofa para todos. No tengo nada más que decir” (Arthur Koestler, *El cero y el infinito*, Buenos Aires, Emecé, 1957, p. 243).

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 330. Cf. Ernest Hemingway, *Por quién doblan las campanas*, Claridad, Buenos Aires, 1944.

⁵⁹ Klaus Held, “Authentic Existence and the Political World”, *Research in Phenomenology*, Vol. xxvi, 1996, p. 49.

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 276. El texto de Maquiavelo es citado por Merleau-Ponty en su ensayo: “Note sur Machiavel”. Aunque se reproduce el núcleo central de la noción de “fortuna”, sin embargo, cotejando la cita con el original la reproducción no es textual. Cf. Niccolò Machiavelli, *Il Principe*. A cura di Luigi Firpo, Torino, Einaudi, 1961, p. 93. Sobre una interpretación de lo político como contingencia y conflicto recomendamos los agudos análisis de Leonardo Eiff en su libro: *Merleau-Ponty, filósofo de lo político* (Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014, pp. 92-126).

⁶¹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 274.

⁶² *Ibid.*, p. 156.

Bibliografía

- ARENDR, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- DE SAINT AUBERT, Emmanuel, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.
- EIFF, Leonardo, *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.
- HELD, Klaus, “Authentic Existence and the Political World”, en *Research in Phenomenology*, Vol. xxvi, 1996.
- HILB, Gloria, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, en *Revista Sociológica*, año 16, Núm. 47, Septiembre-diciembre, Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2001, pp. 11-44.
- KOESTLER, Arthur, *El cero y el infinito*, Buenos Aires, Emecé, 1957.
- LEFORT, Claude, “Introducción”, en Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard.
- MACHIAVELLI, Niccolò, *Il Principe*. A cura di Luigi Firpo, Torino, Einaudi, 1961, p. 93.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- _____, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.

- _____, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.
- _____, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953.
- _____, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- _____, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- _____, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.
- _____, *RICOEUR, Paul, Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.
- _____, “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire”, en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 235-245.
- _____, “Le socius et le prochain”, en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 99-111.
- _____, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- _____, “Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète”, en *Autres temps. Cahiers d’éthique sociale et politique*, Volume 76, Núm. 1, 2003, pp. 37-50.



Recepción: 4 de junio de 2014

Aceptación: 29 de noviembre de 2014