

El pensamiento de Paul Ricoeur en torno a la violencia

Xabier Etxeberria

Xabier Etxeberria es profesor de Ética en la Universidad de Deusto (Bilbao). Responsable del Área de Educación para la Paz de Bakeaz, miembro del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe y colaborador de Justicia y Paz en el ámbito de la cooperación al desarrollo, ha publicado numerosos artículos y cuadernos sobre educación para la paz. Su investigación filosófica se centra en los campos de la hermenéutica, la ética y los derechos humanos, sobre los que ha escrito igualmente diversos artículos, cuadernos y libros, entre los que cabe citar: *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur* (IDTP-DDB), *Ética periodística* (UD), *La ética ante la crisis ecológica* (Bakeaz, UD), *Ética básica* (UD), *Ética de la desobediencia civil* (Bakeaz), *Ética de la diferencia* (UD), *Perspectivas de la tolerancia* (UD) y el ensayo "Identidad nacional y violencia. El caso vasco", incluido en el libro *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*, vol. I (Bakeaz).

El presente trabajo comienza con el estudio de la distinción entre el mal como lo puesto por el hombre (vertiente ética) y lo ya ahí que seduce (vertiente hiperética), apoyándose para ello en la hermenéutica de los símbolos y mitos del mal. Continúa con el análisis de una nueva distinción entre violencia cometida y violencia padecida, pasándose seguidamente a ver las conexiones que lo político tiene con la violencia cometida (dándose aquí la paradoja de que la mayor violencia se adhiere a la mayor racionalidad), para acabar resaltando el acercamiento debido, a través de la memoria activa, a los que padecen la violencia.

1. LA VIOLENCIA COMO TAL: LO 'PUESTO' POR EL HOMBRE Y LO 'YA AHÍ'

El tema de la violencia es uno de los que más ha ocupado la atención de Ricoeur,¹ pero él ha preferido situarlo, sobre todo en su primera etapa, al interior de otro tema clásico en filosofía: el del mal. Aunque es conveniente que no nos despiste este apelativo: al abordar el problema del mal, Ricoeur no pretende una nueva versión de la teodicea, pretende en medida decisiva hacer una luz lo más amplia posible sobre lo que solemos entender por violencia —el sufrimiento y las limitaciones que los hombres nos causamos—, puesto que trata en definitiva de clarificar el mal que el hombre hace desde su libertad. Que esto sea así nos lo dice el contexto mismo en que Ricoeur sitúa su primera gran investigación sobre el tema, la que vamos a tener en cuenta en este primer apartado y que él realiza en especial entre los años 1960 y 1962. Al interior de su filosofía de la *voluntad*, en la que, tras hacer una descripción fenomenológica pura de las articulaciones volitivas —*Le volontaire et l'involontaire*— y levantando precisamente el paréntesis que había puesto a la experiencia del mal *humano*, pasa a preguntarse por éste en un doble momento: cuál es su condición de posibilidad —*L'homme faillible*— y cómo y desde dónde entender el hecho de su existencia —*La symbolique du mal*—.

■ Al plantearse así las cosas, Ricoeur se sitúa en una perspectiva kantiana pero para desbordarla luego. Con Kant, como dice

1. Por expresarlo con palabras de O. Mongin que esperamos se confirmarán y clarificarán a lo largo de la exposición: “La cuestión del mal resuena a través de toda la obra de Ricoeur, es el nervio más tenso de su pensamiento, pero éste es más o menos visible pues el mal no se piensa directamente, no constituye un terreno objetivable” (1990: 37).

el mismo Ricoeur, adquiere madurez por primera vez una *visión ética* del mal, es decir, el esfuerzo por comprender lo más estrechamente posible libertad y mal el uno por el otro, el esfuerzo por ir lo más lejos posible en esa dirección. Con Kant, efectivamente, acaba la confusión entre el mal y la sensibilidad, lo afectivo pasional: “La libertad del libre albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad)” (Kant, 1969: 33). El mal reside de ese modo en la subversión de una relación, cuando el hombre invierte el orden moral de los motivos del puro respeto a los motivos sensibles. El mal no es, por eso, tanto —como comenta Ricoeur— la infracción burda de un deber cuanto la justificación fraudulenta de la máxima. “Kant ha orientado por primera vez, me parece, el problema del mal hacia el de la mala fe, hacia el de la impostura” (Ricoeur, 1961: 299). Esta reducción del mal a una máxima del libre albedrío representa la esencia misma de la visión ética del mal.

Kant se pregunta a continuación por el origen de ese mal. Rechaza, en primer lugar, asignarle un origen *temporal*, porque para él es una contradicción buscar el origen temporal de las acciones libres como tales “igual que si fuesen efectos de la naturaleza” (1969: 49), ya que el acto de la libertad no cae bajo la ley del tiempo. Preguntarse por el origen del mal es por eso preguntarse por su origen *racional*. Ahora bien, podemos explicar la condición de posibilidad del hecho indudable del mal, pero no podemos explicar el hecho mismo. La condición de posibilidad del mal está en nuestra *propensión innata* al mismo, que debe ser concebida no en perspectiva naturalista sino como un modo de ser de nuestra libertad. Pero “el origen racional de esta propensión al mal, permanece insondable para nosotros, porque él mismo tiene que sernos imputado” (ibídem: 53). Y continúa Kant inspirado por una sugerente —aunque para Ricoeur parcial— interpretación del mito adámico: “El mal sólo ha podido surgir del mal moral (no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza), y, sin embargo, la disposición original (que, además, ningún otro que el hombre mismo puede corromper, si esta corrupción debe serle imputada) es

una disposición al bien; por lo tanto, para nosotros, no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral puede haber llegado por primera vez a nosotros” (ibídem: 53). Es decir —y es importante—, hay que retener las dos conclusiones: 1) hay en el mal un ámbito de inescrutabilidad; 2) el mal es radical pero no absoluto: junto al corazón corrompido hay una voluntad buena. Kant lleva así hasta el límite la visión ética del mal, pero reconoce a la vez —desde ella y frente a cualquier teodicea de estilo leibniziano o hegeliano— su incógnita infranqueable.

■ Ricoeur, decíamos, ante el problema del mal tiene un arranque kantiano.² En propia confesión, su doble volumen *Finitude et culpabilité* podría subtitularse “Grandeza y límites de una visión ética del mundo”: grandeza, porque de algún modo hay que privilegiar este enfoque; pero ya, frente a Kant, también límites, por la imposibilidad de cubrir toda la problemática del mal con una visión ética que, por el precio de la claridad, amenaza perder la profundidad.

Ricoeur comulga con la visión ética al abordar el mal por el problema del hombre, como su lugar de manifestación y su autor. También él comienza preguntándose, como decíamos —y en la línea de la tradición reflexiva en la que se reconoce—, por el “lugar humano” del mal, por sus condiciones de posibilidad, y lo encuentra en la *labilidad* o debilidad constitucional que hace que el mal sea posible: apoyándose en el concepto platónico de *thymos*, Ricoeur concluye en la “fragilidad del corazón”, en que el hombre es un mixto, un conflicto, una síntesis frágil entre lo finito y lo infinito, una cierta no coincidencia consigo mismo. Dicho poéticamente: “El hombre es la Alegría del Sí en la tristeza de lo finito” (Ricoeur, 1960a: 156). Ése es el lugar desde el cual el mal es posible, es decir, la *posibilidad* de la violencia está inscrita en la constitución misma del hombre. Con ello nos hemos aproximado a “un umbral de inteligibilidad en el que es comprensible para el hombre el que el mal haya podido ‘entrar en el mundo’; más allá de este umbral —continúa Ricoeur— comienza el enigma de un surgimiento del que no hay más discurso que el indirecto y cifrado” (ibídem: 11).

2. Es también muy significativa su referencia a J. Nabert, pero aquí no entraremos en ello (cf. Ricoeur, 1960a: 15-17).

■ Como en Kant, pues, el pensamiento reflexivo nos ha conducido a las condiciones de posibilidad del mal —aquí la labilidad—; como en Kant, nos hemos encontrado con el enigma del mal —el enigma, específicamente, del mal *cometido*—; frente a Kant, que trata de ceñirse a la visión ética, Ricoeur propone en cambio avanzar en comprensión a través del discurso cifrado de la simbólica, única vía para acceder no ya a la posibilidad sino a la *realidad* del mal. El pensamiento reflexivo debe así sufrir una revolución metodológica, representada por el recurso a la *hermenéutica* de símbolos y mitos. Ahora bien, frente al ideal de claridad y necesidad que busca el pensamiento reflexivo, el símbolo sólo parece ofrecer la opacidad de la analogía, la contingencia cultural de ser simbólica de una cultura, la dependencia de desciframientos siempre problemáticos (en la medida en que la hermenéutica no es ciencia). ¿Por qué, pues, recurrir al lenguaje simbólico? Porque, dirá Ricoeur, si bien la filosofía es reflexión sobre el sí mismo que se pone, esa reflexión no es intuición; el *ego* se encuentra en sus objetos, a través de las *obras* que testimonian nuestro esfuerzo por existir y nuestro deseo de ser, y que piden ser *interpretadas*. Estas *obras*, por lo que se refiere al mal, son privilegiadamente los grandes símbolos y mitos de nuestra cultura. Se renuncia, pues, con ello, a plantear una filosofía sin presupuestos —que revela ingenuidad porque no es posible— y se asume como tarea “explicitar estos presupuestos, enunciarlos como creencia, elaborar la creencia en apuesta e intentar recuperar su apuesta en comprensión” (Ricoeur, 1960b: 332).

Esta tarea Ricoeur la sintetiza en su aforismo “el símbolo da que pensar”, expresión de una filosofía que se pretende ilustrada por los mitos, promotora de sentido mediante la interpretación creadora de los mismos, en la convicción de que el hombre no accede a la profundidad más que por la vía de la analogía: “La reflexión pura no recurre a ningún mito, a ningún símbolo; en este sentido es un ejercicio directo de la racionalidad; pero para ella la comprensión del mal está cerrada” (ibídem: 323). Ésta es una tarea compleja, porque, a la vez, hay que respetar la especificidad del modo simbólico de expresión y tratar de pensar *a partir* del símbolo; tarea que Ricoeur plantea en tres etapas, pero que preferimos ilustrar, aunque sea parcialmente, desde su análisis de la simbólica del mal.

■ ¿Qué nos dice, pues, sobre el mal su simbólica?³ Es imposible resumir aquí los complejos análisis de Ricoeur, por lo que nos

limitaremos a resaltar lo más significativo para nuestro tema. La simbólica nos va a decir precisamente aquello que ha desparecido en la visión ética, nos va a subrayar lo tenebroso de la experiencia del mal, el núcleo de su inescrutabilidad, que “consiste precisamente en que el mal que siempre comienza *por* la libertad está siempre ya ahí *para* la libertad, que sea acto y hábito, surgimiento y antecedente” (Ricoeur, 1961: 304).

Ricoeur comienza analizando lo que considera más a la base, los símbolos primarios del mal. Por símbolo entiende “toda estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero” (1969: 16). El trabajo de interpretación es concretamente el desciframiento de ese sentido oculto en el sentido aparente.

Pues bien, Ricoeur propone que hay tres grandes símbolos del mal, implicados en una dinámica que va de la máxima exterioridad a la máxima interioridad. El sentido literal de los mismos viene expresado por la *mancha*, la *desviación*, la *carga*; la intencionalidad segunda a la que remiten es *ser manchado*, *ser pecador*, *ser culpable*.

- La mancha es, así, el “esquema” primordial del mal; en ella no se disocia el orden ético del orden cósmico; la impureza viene de fuera —“contagio”—, pero el que se considera manchado se siente vagamente acusado y todos se ven claramente amenazados.
- Con la simbólica de la desviación y la pérdida del vínculo —la simbólica del pecado— se introduce una dimensión nueva (se pasa de lo espacial a lo temporal y se concibe el mal como pecado *ante* Dios), pero, si bien avanzando por la vía ética, se mantiene la simbólica de la mancha y su dimensión de exterioridad en la figura de la cautividad.
- Desde la carga y la culpabilidad es evidente la interiorización del pecado y la acentuación del *yo ético*: es la conciencia la que pasa a ser la medida del mal, pues soy culpable en la medida en que me siento culpable (pecado

3. Ricoeur se limita a la simbólica de un área cultural particular, la que tiene su raíz en nuestra memoria griega y judía. Queda, por eso, abierta la cuestión de las diferencias que se darían con un proceso hermenéutico-reflexivo hecho a partir de otras simbólicas (por ejemplo, la de contexto hinduista y budista).

ante mí); pero la simbólica de la infección y el cautiverio no desaparecen, sino que se interiorizan; se hacen *puros* símbolos para designar precisamente a la libertad esclava de sí misma.

La meta intencional de esta simbólica es así el *siervo albedrío*, algo insoportable para el pensamiento (que no puede concebir la paradoja de un libre albedrío esclavo), y que nos recuerda que en el mal hay: positividad, exterioridad irreductible, infección. “El mal no es mal más que en cuanto yo lo pongo, pero en el corazón mismo de la posición del mal por la libertad se revela un poder de seducción por el ‘mal ya ahí’, que la antigua mancha había dicho ya en el modo simbólico” (Ricoeur, 1961: 287).

Esta experiencia del mal como mal *ya ahí*, potente en mi impotencia, es subrayada igualmente por los símbolos secundarios o mitos. Ricoeur distingue cuatro tipos de mitos, animados por una oposición fundamental: por un lado, los que refieren el origen del mal a una catástrofe anterior al hombre, por otro los que sitúan ese origen en el propio ser humano. Entre los primeros tenemos: el drama de creación en el que el mal es el caos originario contra el que debe luchar el acto creador de Dios (por ejemplo, el mito sumerio-acadio *Enuma elish*, con el combate entre Tiamat y Marduc); los mitos trágicos griegos, en los que es el propio Dios el que tiente, obceca y extravía y en el que la predestinación al mal choca con la grandeza de un héroe, que es culpable sin haber cometido culpa, hasta aplastarlo (quizá el más significativo podría ser *Prometeo encadenado*, pero también *Edipo rey*); el mito órfico, por fin, del alma desterrada en un cuerpo malo, siendo este exilio previo a toda posición del mal por un hombre responsable y libre. Frente a ellos, el relato adámico, en el que el mal ocurre por iniciativa del hombre, como un acontecimiento irracional sobrevenido en una creación buena, como un salto de la inocencia a la culpabilidad. En principio, los tres primeros tipos de mitos refieren el mal más allá de lo humano, mientras que el último lo concentra en la elección del hombre. Pero las cosas no son tan simples: la tensión interior/exterior al hombre recorre, aunque con intensidades diferentes, cada tipo de mito. Concentrándonos en los que sentimos más próximos, podemos decir que “en esta relación circular entre el mito adámico (que subraya lo puesto por el hombre) y el mito trágico (que subraya lo no puesto, ambos sin exclusiva), el mito adámico representa el anverso y el trágico el reverso” (Ricoeur, 1960b: 468).

Y yendo más específicamente al mito adámico, que es el que Ricoeur va a privilegiar, vemos cómo junto a Adán/Eva aparece la figura mítica de la serpiente, que representa la otra cara del mal, el mal ya ahí que seduce. En conclusión, si “el mito de la caída es la matriz de todas las especulaciones posteriores concernientes al origen del mal en la libertad humana” (Ricoeur, 1960a: 17), hay que destacar, por un lado, que no es el único, que en parte deja fuera de sí la riqueza de otros mitos reveladores de una dimensión hiperética del mal, y, por otro lado, que en él se encuentran también huellas de esos mismos mitos, con lo que sigue sin suprimirse la tensión entre dos significaciones: “el mal entra en el mundo en cuanto el hombre lo *pone*, pero el hombre no lo pone más que porque *cede* al cerco del Adversario” (ibídem: 17). Es esta seducción del Otro lo que la visión ética no puede comprender.

■ Si éstos son, pues, nuestros grandes mitos y símbolos del mal, ¿cómo hacer una filosofía ilustrada por ellos? En parte, ya ha sido apuntado, pero especifiquemos ahora los tres pasos que propone Ricoeur para ello.

Primero hay que hacer una *fenomenología de los símbolos*, una descripción de los mismos propia de un observador distante y desinteresado en la que el comparatismo debe ocupar un lugar fundamental. Básicamente es lo que se ha hecho hasta ahora.

En segundo lugar, hay que hacer una *hermenéutica*. Ésta comienza cuando se plantea la cuestión de la verdad, pues “el mundo de los símbolos no es un mundo tranquilo y reconciliado” (Ricoeur, 1960b: 329). El primer paso para ello es apropiarse de una simbólica determinada (no se puede ser “el don Juan de todos los mitos”, dice plásticamente Ricoeur), y desde ahí asumir creativamente el círculo hermenéutico: hay que creer para comprender, es decir, hay que vivir en el aura del sentido interrogado; y hay que comprender para creer, porque no podemos creer más que interpretando. Ricoeur se apropiará en concreto del mito adámico, que va a tener como referente de interpretación.

En tercer lugar, hay que *pensar a partir del símbolo*. La anterior apropiación y creencia debe ser convertida en *apuesta* que genera la tarea de ser verificada y saturada en cierto modo de inteligibilidad, poniendo así el “poder revelador del símbolo a la prueba de la comprensión de sí; comprendiéndose mejor, el filósofo verifica hasta cierto punto la apuesta de su fe”

(Ricoeur, 1960b: 287). Ésta es una tarea delicada, porque hay que hacerla luchando entre el rigor reflexivo y la riqueza simbólica. Para ello, en primer lugar, hay que avanzar entre los abismos de la alegoría (la que piensa *detrás* de los símbolos) y la gnosis (la que reifica el mal en una naturaleza y hace mitología dogmática)⁴ en los que no hay que caer. En segundo lugar, hay que hacer una reflexión desmitologizante, que elimine el falso *logos*, las pretensiones explicativas —etiológicas e históricas— de los mitos, y que clarifique las relaciones distorsionadoras que mitos y símbolos pueden implicar.⁵ Pero, en tercer lugar, eso no debe significar desmitificación, destrucción pura del mito. Pues bien, la reflexión así apoyada en los mitos debe afirmar por lo que al mal se refiere:

- Hay que pensar *contra* el mal como sustancia y *según* el mal como caída; atravesar así de parte a parte una interpretación ética, la que afirma el mal como invención de la libertad y la libertad como plenamente revelada en el mal.
- Hay que resistirse a la reducción alegorizante del enfoque ético para abrirse a la cara no ética del mal: “En su fondo, la simbólica del mal no es jamás pura y simplemente simbólica de la subjetividad, del sujeto humano separado, de la toma de conciencia, del hombre escindido del ser, sino símbolo de la sutura del hombre al ser. Hay que acceder a este punto en el que el mal es la aventura del ser, forma parte de la historia del ser” (Ricoeur, 1961: 305-306). Siendo conscientes, con todo, de que no se puede especular (gnosis) sobre el mal ya ahí fuera del mal que nosotros ponemos.
- Hay que tener en cuenta, en fin, que lo impenetrable de la caída no es lo último. Símbolos del mal y mitos de su comienzo reciben su sentido completo en relación con los símbolos y mitos del fin: purificación, remisión de los pecados, justificación. El simbolismo de la salvación es así

4. El “pecado original” como propuesta explicativo-dogmática de ese mal “ya ahí”, entraría también dentro de este enfoque gnóstico, aunque su reificación sea inferior a otras propuestas.

5. Éste es un tema que en Ricoeur se precisa unos años más tarde de su confección de *Finitude et culpabilité*, y a partir de su confrontación con Freud en *De l’interprétation. Essai sur Freud* (1965). Desde ese momento insistirá en que debe mantenerse una tensión entre el orden progresivo de los símbolos y el orden regresivo de los fantasmas.

la contrapartida del simbolismo del mal, y el sentido procede, en realidad, del fin hacia el comienzo.

Sólo que, desde esta última veta, la reflexión puede implicarse en un camino peligroso, y tratar de hacer que el mal tenga un sentido en la totalidad de lo real. Junto a los sistemas no dialécticos que intentan esto —como el de Plotino o Spinoza—, hay que resaltar en especial el intento de Hegel que “representa a la vez la mayor *tentativa* para rendir cuenta de lo trágico de la historia y la mayor *tentación*” (Ricoeur, 1961: 308). Pero hay que rechazarlo porque en él no queda nada de lo injustificable del mal, lo trágico queda asumido en lo lógico.⁶ Esta inteligibilidad buscada para el avance de la caída hacia la redención, Ricoeur intuye —y sólo intuye— que debería ir en la línea de sostener conjuntamente tres categorías bíblicas: “a pesar de” el mal, “gracias a” con el mal, “cuánto más” la redención; como igualmente propone que es la figura del “Siervo doliente” de Isaías la que supera la contradicción entre mal cometido y mal padecido al hacer “del mal padecido una *acción* capaz de rescatar el mal cometido” (Ricoeur, 1960b: 301). Ricoeur intenta así explorar hasta el límite los mitos como *revelantes* —campo de la antropología filosófica— distinguiéndolos de los mitos como *revelados* —ámbito de la teología— en un equilibrio a veces difícil en el que progresivamente irá ganando en sobriedad. Pero nunca pretenderá una salida religiosa al tema que confunda esperanza con teo-

6. Hegel es plenamente consciente de la magnitud de la tragedia histórica: “Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar” (1989: 80). Y sin embargo, hay un fin último al que sirve ese enorme sacrificio: la plena realización del espíritu. Incluso desde esas circunstancias hay que afirmar que “el mundo real es tal como debe ser, y la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto realizándose” (ibidem: 78). La famosa “astucia de la razón” es una especie de teodicea realizada. La filosofía no es así para Hegel un consuelo —ni la historia el lugar de la felicidad—, pero gracias a ella podemos reconciliar la tragedia y la injusticia con la razón. Ideas éstas que Ricoeur apostillará así: “En una reconciliación sin consolación, esta parte de la particularidad que sufre, sin razón conocida por ella misma, no recibe satisfacción” (1985: 228). Y es ahí donde está la cuestión, como veía Benjamin.

dicea realizada; así, escribe unos años antes: “Lo espero en la noche. Y luego ¿estoy en la esperanza? Por eso, aunque la esperanza sea el verdadero contrario de la angustia, no difiero apenas de mi amigo desesperado: yo estoy clavado al silencio *como él* ante el misterio de iniquidad. Nada es más próximo a la angustia del no-sentido que la tímida esperanza” (texto de 1953, en Ricoeur, 1964: 334).

2. LA VIOLENCIA ‘COMETIDA’ Y LA VIOLENCIA ‘PADECIDA’

Las reflexiones que anteceden pueden ser consideradas muy iluminadoras, pero puede caer sobre ellas la sospecha de que en aras de la complejidad y profundidad difuminan una distinción que debe mantenerse con firmeza: la que acabamos de mencionar entre el mal cometido y el mal padecido. Ricoeur, con todo, trata de no descuidarla. Veamos cómo la recoge en dos ensayos publicados con bastante posterioridad (1986) a las publicaciones que hasta ahora hemos tenido en cuenta.

■ Ricoeur comienza afirmando la disparidad de principio entre el mal *cometido*, el mal moral, el mal que hace de la acción humana y de su agente un objeto de acusación desde la violación de un código ético; y el mal *padecido* o sufrimiento de una víctima desde el que la lamentación se opone a la reprensión y la no responsabilidad a la desviación moral. Pero, continúa en la línea de las anteriores reflexiones, las divergencias no deben ocultar los lazos profundos entre mal moral y sufrimiento; en primer lugar, hay entre ellos una reciprocidad en oposición: “el mal cometido por uno encuentra su réplica en el mal padecido por el otro, y es en este punto de intersección mayor en donde el grito de lamentación es el más agudo, cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre” (Ricoeur, 1986b: 13); en segundo lugar, hay también una fragilidad de fronteras, como la hermenéutica de los símbolos lo mostró: el culpable vive un cierto sentimiento de haber sido seducido por fuerzas que le desbordan, de haber sido víctima de ellas, y la víctima puede considerar su sufrimiento como punición por algo que ignora. Ahora bien, a pesar de ello, hay que resistirse a la tendencia a la igualación entre mal cometido y mal padecido, hay que resistirse al olvido de la *injusticia* del sufrimiento de la víctima.

■ Continuando con un filosofar ilustrado por los relatos, Ricoeur, para ahondar en lo que significa el ser humano víctima, vuelve a retomar la figura de Job, figura más de la sabiduría que de la mítica, que ya había sido trabajada en *La symbolique du mal*. Si desde el símbolo de la mancha hablábamos de que el manchado se siente vagamente acusado y vive su sufrimiento como necesario para la restauración de un orden quebrado, Job es el extremo de una tendencia en la que, dando origen a la ética, el reo comienza a sentirse acusado injustamente, el reo comienza a sospechar —¿qué pecado he cometido?— frente a las tesis retributivas de que “si sufres es que has pecado”. En Job, el exceso de sufrimiento es tan evidentemente injusto que la tesis se quiebra y el hombre pone a Dios en proceso: “Destruyendo así la tesis de la retribución, la sabiduría pone al desnudo el escándalo del mal: la víctima no quiere ser consolada —al menos en la línea del pensamiento mítico—” (Ricoeur, 1986c: 60).

¿Qué implica esta actitud? 1) Que se renuncia al porqué del mal, a la explicación de su origen en la línea mítica, con lo que el mal pasa a ser “una categoría de la acción y no de la teoría. El mal es aquello contra lo que se lucha, cuando se ha renunciado a explicarlo [...]. El mal es lo que no debería ser, aunque no sepamos decir por qué es” (ibídem: 60 y 62). 2) Que —y sólo después de ser vigorosamente afirmado ese “contra el mal”— se abre el espacio secreto de una sabiduría personal que se experimenta sin que pueda ser enseñada, en la que es dado acoger el sufrimiento, saliendo así radicalmente del ciclo de la retribución, una sabiduría que podría encontrar lazos con el budismo oriental. “Yo no querría con todo —concluye Ricoeur— separar estas experiencias solitarias de sabiduría de la lucha ética y política contra el mal, que puede reunir a todos los hombres con voluntad para ello. Respecto a esta lucha, la experiencia puramente personal de renuncia se semeja a esas acciones de resistencia no violenta que son anticipaciones, en forma de parábolas, de una condición humana en la que, habiendo sido suprimida la violencia, el enigma del verdadero sufrimiento sería puesto sencillamente al desnudo” (ibídem: 63).

3. LA VIOLENCIA DESDE EL PODER POLÍTICO

Avancemos ahora hacia esa centralidad que va a ir adquiriendo la víctima, a partir del análisis de uno de los grandes núcleos de violencia que la causan: el de la política. Ricoeur lo tenía ya

muy presente cuando al escribir *Finitude et culpabilité* anunciaba una tercera parte —la “empírica de la voluntad sierva”— que tendría como uno de sus núcleos la filosofía política: “Cuando se ha asistido y tomado parte en la espantosa historia que ha conducido a las hecatombes de los campos de concentración, al terror de los regímenes totalitarios y al peligro nuclear, no se puede dudar ya de que la problemática del mal pase por la problemática del poder” (1960a: 13). Y de hecho, el tratamiento de esta tercera parte, nunca realizada sistemáticamente, lo había comenzado unos años antes, al abordar el problema de la paradoja política y sus conexiones con la violencia, en una reflexión a la que va a ir aportando elementos a lo largo de toda su producción intelectual posterior.

■ Ricoeur siempre se ha negado a identificar lo político y la política como lugar sin más de violencia. Lo ha identificado como el lugar de la paradoja, al interior de la cual la violencia, la gran violencia, se cobija. Su primera reflexión en torno a esto es temprana. En sendos artículos de 1957, marcados por el “acontecimiento de Budapest”, Ricoeur formula, de acuerdo con el título de uno de ellos, lo que debe entenderse por paradoja política: que en este campo “el mayor mal se adhiere a la mayor racionalidad” (1957b: 262). Esto significa, en primer lugar, que hay que comenzar resaltando el polo de la racionalidad de lo político, que no hay que comenzar por la oposición entre Estado y ciudadano, reduciendo el primero a la violencia, que hay que reconocer que el umbral de la humanidad es el umbral de la ciudadanía, que hay que retener de los antiguos griegos que “por el bien político los hombres persiguen un bien que no podrían conseguir de otro modo y este bien es una parte de la razón y la felicidad” (ibídem: 263).

En línea complementaria, hay que retener de teorías del contrato social como la de Rousseau, que es el consentimiento político el que nos organiza en Estado, consentimiento basado en un “pacto implícito y tácito que no aparece más que en la toma de conciencia política, en la retrospectiva, en la reflexión” (ibídem: 265). Esta igualdad de cada uno delante de todos es la *verdad* de lo político, antes de ser hipocresía tras la que se oculta la explotación. “Desde que hay Estado, cuerpo político, organización de la comunidad histórica, hay la realidad de esta idealidad; hay un punto de vista del Estado que no puede jamás coincidir totalmente con el fenómeno de dominación de clase” (ibídem:

266) o de cualquier otro tipo. Con todo, pueden verse ya desde ahí las debilidades inherentes a lo político: es un pacto virtual el que funda una comunidad real, una idealidad de derecho la que legitima la realidad de la fuerza.

Esto nos abre así a la otra cara de la paradoja política: la violencia. A una racionalidad específica corresponde un mal específico, desde el hecho de que el Estado es voluntad, avanza a golpe de decisiones (con impactos fuertes y durables en los grupos humanos), en las que aparece propiamente *la* política. Y la decisión política nos lleva al poder. “De lo político a la política, se pasa del *avènement* a los *événements*, de la soberanía al soberano, del Estado al gobierno, de la Razón histórica al Poder” (ibídem: 268). Y es aquí donde aparece el mal político. No porque el poder sea en sí el mal, sino porque es una grandeza sujeta al mal, la mayor ocasión del mal. “Y eso porque el poder es una gran cosa; porque el poder es el instrumento de la racionalidad histórica del Estado. No hay que aflojar en ningún momento esta paradoja” (ibídem: 269).

Es este mal específico del poder que ha sido reflexionado por los grandes pensadores políticos: los profetas de Israel y su denuncia del orgullo del poder y del mal de tener; el Platón del *Gorgias* con su denuncia del engaño sofístico y la tentación de la no-verdad; Maquiavelo y su descripción en *El príncipe* de la lógica de los medios, de la violencia *calculada* en función de la instauración y la duración del Estado (lo que muestra crudamente que el origen concreto del mismo es la violencia que triunfa); Marx y su desvelamiento de la pretensión racionalizadora de un Estado que encubre con la ideología la dominación de clase. Ahora bien, hay que insistir de nuevo, “es *porque* el Estado es una cierta expresión de la racionalidad histórica [...] por lo que es la grandeza humana más expuesta, la más amenazada, la más inclinada al mal. El ‘mal’ político es, en sentido propio, la locura de la grandeza” (ibídem: 275). De ahí precisamente que contra ese mal lo que se precisa es vigilancia y control: invención de técnicas institucionales destinadas a hacer posible el ejercicio del poder e imposible su abuso. El control es la resolución *práctica*, siempre inestable, de la paradoja política.

Esta paradoja política es reformulada por Ricoeur en dos ocasiones. En (1983), apoyándose en Weil, se referirá a los dos polos ya vistos como la *forma* y la *fuerza*: por un lado, la no violencia institucionalizada a la que se apunta y que significa una relación de reconocimiento mutuo, el objetivo de ayudar a la comunidad

histórica a hacer su historia; por otro, la violencia incontestable que late en el Estado más razonable, el Estado de Derecho; forma y fuerza que se conjugan en el uso legítimo de la violencia, tal como lo plantea Weber. En (1989) y (1990a) reformula de nuevo la paradoja apoyándose en las categorías de Arendt de *poder y dominación*. Ricoeur parte de que hay que entender por institución la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica, debiendo resaltarse así un primado de ese vivir-juntos sobre las constricciones jurídico-organizativas, en la línea de Arendt cuando ésta separa *poder en común* de *dominación*, poniendo el primero en la base, aunque confiese que es de ordinario invisible, al estar recubierto por las relaciones de dominación.⁷ “A partir de esta diferencia entre dominación y poder, constitutiva de *lo político*, es posible definir *la política* como el conjunto de prácticas organizadas relativas a la distribución del poder político, mejor llamado dominación” (Ricoeur, 1990a: 299).

■ Acabamos de indicar que forma y fuerza se conjugan en el monopolio del uso legítimo de la fuerza que Weber formula como criterio para definir lo político. Eso significa que el Estado considerado más justo y democrático se revela como síntesis de legitimidad (poder moral de exigir) y violencia (poder físico de coaccionar). Con ello se nos muestra que la vida en el Estado no agota todas las exigencias de la conciencia moral, la que se expresa en la ética del amor. Por lo que concluye Ricoeur: “Quizá el misterio del Estado es, en efecto, limitar el mal sin curarlo, conservar al género humano sin salvarlo; la institución de este Estado sólo deviene más enigmática” (1957a: 251).

Cuando, al interior de esta lógica, el Estado se mantiene en los límites del “no matar”, en los límites juzgados democráticos, la tensión con la ética es sin estridencias. Cuando, en cambio, esos límites se sobrepasan —y el Estado los ha sobrepasado siempre, porque ha incluido el asesinato como condición de su instauración y lo incluye con frecuencia como condición de su supervivencia—, la tensión con la ética se exagera. Es lo que sucede del modo más impactante en la guerra, que nos conduce, de modo inevitable, dice Ricoeur, a la “ética de la angustia”,

7. Sólo aparecería en irrupciones discontinuas como la insurrección de Budapest, o la primavera de Praga, o los consejos obreros. Precisamente por esa invisibilidad, Ricoeur dará al poder como iniciativa común, como querer vivir juntos, el estatuto de *olvidado*.

tanto desde el objetor no violento que rehúsa obedecer para evitar “eficacias asesinas” (dado que su “testimonio de bondad” puede ser incapaz de situarse políticamente y resultar a veces nocivo a largo término), como desde el que obedece y participa para acabar con una tiranía o defender determinados valores fundamentales (ya que la violencia asesina permanece siempre injustificable, es, como mucho, “culpabilidad limitada, falta calculada” —Ricoeur, 1967b: 139—).

Es al interior de esta tensión⁸ donde debe situarse la reflexión de Ricoeur sobre la no violencia. Ya muy tempranamente (1949), Ricoeur se pregunta por las condiciones en las cuales el no violento puede ser otra cosa que un “puro” al margen de la historia. Y él propone tres. En primer lugar, debe ser consciente de toda la complejidad del fenómeno de la violencia, tomar igualmente en serio la violencia de la historia, saber que el pacifismo es difícil porque “tiene en contra de él a la historia, no puede venir más que de *fuera*, llama a la historia a otra cosa de lo que significa naturalmente la historia” (1949: 240). En segundo lugar, debe expresarse en acciones que, aunque sea de modo oculto, acaben en esa historia que primero trasciende: 1) apoyado en la fuerza simbólica de la no violencia que significa: un ser humano “se ha atrevido; no se sabe lo que dará de sí, no se puede saber, porque esta eficacia es, en el sentido estricto del método histórico, inverificable; es el plano en el que la unión de un acto con la historia es objeto de fe” (ibídem: 241); pero ello basta para situar al no violento en la historia, para considerar que no está al margen del tiempo sino que es “intempestivo”; 2) en circunstancias favorables y con el liderazgo de personalidades excepcionales, la no violencia puede tomar las dimensiones de un movimiento de resistencia eficaz en el que se unen espiritualidad y técnica de acción (el caso de Gandhi sería el más notorio). En tercer lugar, el no violento debe ser consciente de sus límites”, su eficacia está más en “ir contra” que en construir, más en situaciones puntuales que en acciones de largo alcance; más en situaciones concretas que en situaciones estructurales.

8. Y en un contexto —en Ricoeur— que conviene resaltar: por un lado, la experiencia nazi, contra la que se hace muy difícil imaginar, para los que la han vivido en especial, una estrategia no violenta; por otro, experiencias como la de Gandhi y retos como el de conseguir que el *Sermón de la Montaña* tenga impacto político, que empujan a explorar las posibilidades máximas de la no violencia.

De todo ello Ricoeur concluye que debe darse una especial tensión creativa entre lo que podría ser la violencia “progresista” —la que pretende suprimirse en su camino hacia fines humanistas— y la no violencia. Los no violentos “deben ser el núcleo *profético* de movimientos propiamente políticos centrados en una técnica de la revolución, la reforma o el poder” (ibídem: 244); aunque es evidente que “esta *comprensión* de una dialéctica de la no violencia profética y de la violencia progresista, al interior mismo de la eficacia, no puede ser más que un *punto de vista* del historiador. Para el que la vive, el que actúa, no hay compromiso ni síntesis, sino una elección” (ibídem: 245); elección que, como indicamos, en determinadas circunstancias históricas puede ser dramática.

En reflexiones posteriores (1967b y 1983), Ricoeur tiende a emparejar las opciones de esta “ética de la angustia” con la moral de convicción (no violencia) y la de responsabilidad (recurso calculado a la violencia como *extrema ratio*),⁹ proponiendo, de nuevo, que debe darse una dialéctica entre ambas: entre la primera, que nos revela con su testimonio la excelencia de lo preferible, y la segunda, que tiene en cuenta lo realizable en un contexto histórico y sopesa las consecuencias. Ahora bien, “es porque la moral de convicción y la moral de responsabilidad no pueden fusionarse enteramente, por lo que la ética y la política constituyen dos esferas distintas, si bien están en intersección” (Ricoeur, 1983: 406).¹⁰

■ Vamos a acabar estas consideraciones sobre la violencia en el contexto político con la referencia a unas reflexiones que Ricoeur hace en torno a la tolerancia y lo intolerable, por la conexión que tienen con el tema (1990b). Para que desde el Estado se reduzca el margen de violencia, debe darse una tolerancia institucional, que Ricoeur define así: “Ante la ley, se considera que los individuos tienen creencias, convicciones, intereses, que definen el *con-*

9. En la línea misma de Weber que idea esta distinción en el contexto de los problemas del pacifismo ante la guerra.

10. Al margen de la validez de la distinción entre moral de convicción y de responsabilidad, es discutible alinear en exclusiva y sin matices la no violencia con la moral de convicción y el testimonio profético, minimizando así los avances que las *estrategias* no violentas han realizado, lo que, para seguir con la distinción, permite ir situándolas en la moral de responsabilidad y en la política.

tenido de sus discursos. Es precisamente este contenido el que la justicia ignora, porque es la justicia, es decir, el árbitro de pretensiones rivales, no el tribunal de la verdad. Destituido en cuanto instancia de verdad, el poder civil ha conquistado (ésa es su tarea al menos) su estatuto de Derecho” (1990b: 300). Desde ahí, lo intolerable institucional es precisamente la confusión en el nivel de las instituciones entre justicia y pretensión de verdad: las “reglas de orden” —coercitivas— no pueden tener otro fin que acrecentar la libertad de todos.

Si pasamos ahora al nivel individual, debe también afirmarse la tolerancia como reductor de la violencia, y en contra del impulso a imponer a otros nuestras propias convicciones. El *respeto* al otro del que asumimos que se adhiere libremente a sus creencias, es en este plano personal lo que los principios de justicia son en el plano institucional; respeto que implica el derecho al error. Pero para que esta tolerancia no signifique indiferencia de convicciones y relativismo, debe ser un respeto *conflictual*, propio del que asume sus convicciones y las pone a debate. A este nivel lo intolerable es lo que no merece el respeto porque se funda en el irrespeto, es decir, en “el rechazo a presuponer la libertad de adhesión en la creencia adversa” (ibídem: 305). Aun siendo conscientes de que estos criterios piden una “sabiduría práctica” en su aplicación, son decisivos de cara a unas relaciones no violentas y en justicia.

4. LA MEMORIA Y LA VOZ DE LAS VÍCTIMAS

Si en nuestro recorrido por el pensamiento de Ricoeur comenzamos enfocando la violencia en su contexto más amplio, vamos a acabarlo en su núcleo más específico, aquel en el que se expresa la eficacia mortífera del mal y desde el que se eleva una protesta que ninguna lógica puede acallar: el de la víctima. Ricoeur prefiere hablar de víctimas y no de vencidos, porque éstos parecen ser los candidatos a una dominación que ha fracasado; sobre la víctima, en cambio, cae todo el peso irracional y escandaloso de la violencia.

■ El ámbito teórico en el que Ricoeur sitúa sus referencias a la memoria de las víctimas ha evolucionado respecto al que vimos al tratar la violencia en el contexto del problema del mal. Si entonces la perspectiva reflexiva abocaba a una primera formulación de la hermenéutica, ésta ha ido recorriendo

sucesivas etapas en Ricoeur: acoger, para empezar, la hermenéutica de la sospecha (Freud) insertándola en la hermenéutica del sentido; centrarse a continuación en la hermenéutica del texto, primero en su versión poética (con un gran estudio de la metáfora, de la que se resalta su capacidad de innovación semántica y su función heurística) y luego en el relato, tanto histórico como de ficción (en el que la potencia de innovación será situada en la *mise en intrigue* y la capacidad reveladora en la *mímesis* refigurativa); para resaltar al fin lo que estaba más o menos latente/ presente desde el principio: la reinscripción de la teoría del texto en la teoría de la acción. Porque, como dice Ricoeur, “entre las cosas dichas hay hombres que actúan y sufren” (1986a: 8). Pues bien, sus reflexiones sobre la memoria de la víctima de la violencia pueden situarse en la implicación entre hermenéutica del relato y hermenéutica de la acción, así como en las derivaciones éticas de ésta, cuando nos preguntamos a quién debe ser imputada la acción situada bajo los predicados de buena u obligatoria.

No podemos entrar aquí en la complejidad teórica de todos estos planteamientos, pero sí es importante resaltar al menos, de cara a nuestro tema, aquellos supuestos de la hermenéutica de la conciencia histórica que conviene tener particularmente en cuenta:

- La historia está constituida por las experiencias y esperas de los hombres, tanto en su dimensión actuante como sufriente (Ricoeur no omite nunca esta doble especificación); la historia concreta es un drama y una aventura, en tensión entre su unificación por un sentido y su imprevisibilidad; hay que renunciar por eso a la totalidad hegeliana.
- Este drama histórico precisa ser narrado: su *mise en intrigue* (construcción de la intriga) es condición de su inteligibilidad y define a la vez la identidad de sus personajes; una *mise en intrigue* permanentemente refigurada en la experiencia lectora/interpretativa por la que nos la apropiamos y desde la que nos comprendemos.
- Estos relatos son tanto históricos como ficticios, dándose entre ellos un entrecruzamiento en el que la ficción recibe tanto de la historia como la historia de la ficción.

■ Al interior de estos referentes teóricos, Ricoeur habla de una modalidad de ficcionalización de la historia que es

particularmente adecuada y significativa: la ligada a aquellos acontecimientos que una determinada comunidad histórica tiene como marcantes, aquellos que hacen época, que fundan o refuerzan la conciencia de identidad de esa comunidad, que engendran sentimientos de gran intensidad ética. Estos acontecimientos son de dos tipos: el *tremendum fascinosum* (por ejemplo, la Revolución francesa) y el *tremendum horrendum*. Si ante ambos la comunidad debe cumplir el mandato del *acuérdate*, en el caso de los primeros puede haber siempre sospecha de afinidad con la historia de los vencedores. Los segundos, en cambio, son aquellos cuya causa merece ser defendida, precisamente a través de ese recuerdo. “El horror se adhiere a acontecimientos que es necesario *no olvidar jamás*. Constituye la motivación ética última de la historia de las víctimas “ (Ricoeur, 1985: 273). El rol de la ficción en esta memoria de lo horrible es fundamental para expresar su individuación y su unicidad, para suscitar, por su cuasi-intuitividad, la presencia de la víctima.

Pues bien, para Ricoeur, el *tremendum horrendum* por excelencia, los delegados ante nuestra memoria de todas las víctimas de la historia, son las víctimas de Auschwitz, del Holocausto, ese acontecimiento *únicamente único*. Ante él hay que articular una historia —que tiende a disolver el acontecimiento en la explicación— y una individuación por el horror desde la ficción, con sus cargas emocionales y éticas. Así, “cuanto más explicamos históricamente, más indignados estamos; cuanto más somos golpeados por el horror, más buscamos comprender [...]. La ficción da al narrador horrorizado ojos. Ojos para ver y para llorar [...] se pone al servicio de lo inolvidable. Permite a la historiografía igualarse a la memoria” (ibídem: 274).

Hay aquí un claro acento benjaminiano. Las víctimas de la historia deben seguir hablándonos siempre. “La victimización es ese anverso de la historia que ninguna astucia de la Razón consigue legitimar y que manifiesta más bien el escándalo de toda teodicea de la historia” (ibídem: 273). Y para que las víctimas nos hablen se precisan “narradores” que construyan la intriga del acontecimiento de horror y “lectores” que refiguren en su experiencia lectora ese acontecimiento, abriéndose al mundo que les ofrece desde su revelación en negativo, y acogiéndolo no sólo en memoria sino hacia el futuro, para realizar las potencialidades liberadoras que las víctimas reclaman.

■ En su obra *Soi-même comme un autre*, Ricoeur define la ética como “aspiración a la ‘vida buena’, con y para los otros, en instituciones justas”. Pues bien, la segunda y tercera parte de esta definición —en implicación con la primera— nos ofrecen un nuevo acercamiento a la víctima, aquí más a su voz que a su memoria. Al “con y para los otros” de la intención ética Ricoeur lo llama *solicitud*. Y una de las vertientes privilegiadas de la solicitud es la apertura al que sufre. Con acento levinasiano —aunque sin llegar a lo que Ricoeur considera una hiperbolización del “otro” en Levinas— Ricoeur indica que el sufrimiento del otro hace aflorar en el sí mismo sus sentimientos espontáneos dirigidos al otro, dando “carne” afectiva a la solicitud; pero —precisa— para que no se confunda con la simple piedad de quien goza inconscientemente sabiéndose libre de tal sufrimiento, debe estar abierto a recibir del sufriente y no sólo a dar; abierto, de arranque, a compartir su fragilidad. Ahora bien, cuando ese sufrimiento es causado por la violencia de un *poder-sobre* que disminuye o destruye el *poder-hacer* de otro,¹¹ la solicitud debe convertirse en el alma de la interdicción —¡no matarás!— como réplica de la moral a la violencia, y en la fuerza que arma vigorosamente “nuestra indignación, es decir, nuestro rechazo de la *indignidad* infligida a otro” (Ricoeur, 1990a: 258).

En cuanto a la referencia a las instituciones justas, es precisamente a través de ellas como alcanzamos a los *cada uno* sin rostro, en muchas ocasiones víctimas incontables de violencias también *sin rostro*, de violencias estructurales a las que no nos es posible enfrentarnos desde la solicitud. Las exigencias éticas de la memoria y de la voz de las víctimas pasan por eso, inevitablemente, por ellas. Causadas con mucha frecuencia desde la política, a esas víctimas debe hacerseles justicia también desde la política. La paradoja de que hablábamos debe volcarse hacia la racionalidad y la igualdad.

11. El punto extremo en el que se expresa esta violencia es la tortura. Como subraya Ricoeur en un texto temprano, toda violencia emite el mensaje de que ciertos hombres están *de más* para otros, en un sentido u otro. En el torturado esto se aplica al límite: “El torturado debe estar aún *ahí* para llevar la plaga consciente del envilecimiento y vivir su destrucción más allá de su cuerpo, en el corazón de su dignidad, de su valor, de su alegría; si el hombre es más que su vida, la violencia querría matarle hasta en el reducto de ese *más*; porque es finalmente ese más el que está de más” (1949: 240).

Bibliografía

- KANT, I. (1969): *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad. F. Martínez Marzoa), Madrid, Alianza Editorial.
- HEGEL, G.W.F. (1989): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. J. Gaos), Madrid, Alianza Editorial.
- MONGIN, O. (1988): “Les paradoxes du politique”, *Esprit*, 7-8, 57-63.
- (1990): “La pensée du mal chez Ricoeur: un parcours aporétique”, *Le supplément*, 172, 37-64.
- RICOEUR, P. (1949): “L’homme non violent et sa présence à l’histoire”. Reproducido en *Histoire et vérité*, 235-245.
- (1957a): “État et violence”. Reproducido en *Histoire et vérité*, 246-259.
- (1957b): “Le paradoxe politique”. Reproducido en *Histoire et vérité*, 260-285.
- (1960a): *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1: L’homme faillible*, París, Aubier.
- (1960b): *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 2: La symbolique du mal*, París, Aubier. (Traducción española de los dos volúmenes en *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus).
- (1960c): “Le ‘péché originel’: étude de signification”. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, 265-282.
- (1961): “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)”. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, 283-310.
- (1962): “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)”. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, 311-329.
- *- (1964): *Histoire et vérité*, París, Éditions du Seuil, 2ª ed. aumentada. (Trad. esp.: *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro).
- (1965): “Démythiser l’accusation”. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, 330-347.
- (1967a): “Interprétation du mythe de la peine”. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, 348-369.
- (1967b): “Violence et langage”. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, 131-140.
- *- (1969): *Le conflit des interprétations*, París, Éditions du Seuil. (Traducción española en tres volúmenes en Buenos Aires, Megápolis. Lo aquí citado se recoge en el volumen *Introducción a la simbólica del mal*).
- (1983): “Éthique et politique”. Reproducido en *Du texte à l’action*, 393-406.
- (1985): *Temps et récit III. Le temps raconté*, París, Éditions du Seuil.
- *- (1986a): *Du texte à l’action*, París, Éditions du Seuil.
- (1986b): *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et Fides.
- (1986c): “Le scandale du mal”. Reproducido en *Esprit*, 7-8 (1988), 57-63.

- (1989): "Pouvoir et violence". Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, 20-42.
- (1990a): *Soi-même comme un autre*, París, Éditions du Seuil. (Trad. esp.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI).
- (1990b): "Tolérance, intolérance, intolérable". Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, 249-311.
- *- (1991): *Lectures 1: Autour du politique*, París, Éditions du Seuil.
- (1992): "L'acte de juger", *Esprit*, 7, 20-25.

* La bibliografía de Paul Ricoeur sobre el tema del mal y la violencia se reseña en orden cronológico porque es en sí significativo y porque ha sido tenido en cuenta en la exposición. Los títulos señalados con un asterisco son los volúmenes en los que aparecen recogidos, entre otros, los artículos aquí citados.