



Universidad de Concepción
Dirección de Postgrado
Facultad de Humanidades y Arte – Programa de Magíster en Filosofía

El perdón como fenómeno moral desde Paul Ricoeur

Tesis para optar al Grado de Magíster en Filosofía

DANIEL EUGENIO BRITO GARCÍA
CONCEPCIÓN-CHILE
2017

Profesor Guía: Rodrigo Pulgar Castro
Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte
Universidad de Concepción



A Elba por iniciar todo

Agradecimientos

A mis padres, por su *infinito amor y compromiso*, sin los cuales nada sería posible; a Anita, por su *amor y entrega incondicional*, sin la cual habría sido imposible escribir estas páginas; a Antonio, por su *apoyo inquebrantable* en los momentos más difíciles de la vida, y por entregar esa luz que tanta falta hace en los *tiempos oscuros*; a Gabriela, por su tenaz ayuda y fundamental apoyo en la formulación de este escrito, sin la cual hubiera sido *imposible* intentar adentrarme en el filosofar derrideano; a Cristina por su apoyo y contención en los momentos amargos, y por no permitirme bajar los brazos en estos senderos hostiles; a Sergio, Cristian y Abel, por su incalculable ayuda y compañía en los complejos momentos por los que pasamos en este entrecruce de caminos, y por todas las alegrías donadas; al profesor Ricardo Salas Astrain por su invaluable influencia en aquellos que entendemos el camino del pensar como un *compromiso* total; al profesor Rodrigo Pulgar Castro, por ser mucho más que una guía en éste, uno de tantos *pedregosos* caminos, sin el cual estas ideas nunca habrían visto la luz, y por transformarse, además, en mi maestro en estos recovecos del saber. A todos ellos sea extensivo mi más sincero agradecimiento.



TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN.....	V
INTRODUCCIÓN.....	1
I.- FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DEL PERDÓN: TRAYECTORIA Y ECUACIÓN DEL PERDÓN.....	11
I.1.- LA PROFUNDIDAD DE LA FALTA. TRES VARIANTES	13
I.1.1.- <i>La falta como presuposición existencial del perdón.....</i>	13
I.1.2.- <i>La imputabilidad como estructura fundamental de la experiencia de la falta.....</i>	18
I.1.3.- <i>La falta como transgresión de una regla con consecuencias dañinas hacia otro</i>	26
I.2.- LA ALTURA DEL PERDÓN. APROXIMACIÓN A “LO IMPERDONABLE”	31
I.2.1.- <i>Mal, condición humana y experiencia de la falta. “Existe el perdón”.....</i>	31
I.2.2.- <i>Derrida y lo imperdonable.....</i>	35
II.- LA ODISEA DEL ESPÍRITU DEL PERDÓN Y EL LARGO CAMINO QUE RODEA EL MAL MORAL.....	41
II.1.- LA ODISEA DEL ESPÍRITU DE PERDÓN: LA TRAVESÍA DE LAS INSTITUCIONES	41
II.1.1.- <i>Karl Jaspers y las figuras de la culpabilidad en las instituciones del perdón....</i>	43
II.1.1.1.- <i>Lo imprescriptible: culpabilidad criminal.....</i>	44
II.1.1.2.- <i>Responsabilidad y justicia: culpabilidad política y colectiva.....</i>	50
II.1.1.3.- <i>Mala voluntad como centro de la culpabilidad moral.....</i>	51
III.- INTERCAMBIO ENTRE PERDÓN SOLICITADO Y PERDÓN OTORGADO.....	54
III.1.- ¿PEDIR PERDÓN?	54
III.2.- DON: ECONOMÍA Y PERDÓN	57
IV.- PROMESA Y DESLIGACIÓN DEL ACTO DEL AGENTE	63
IV.1.- ARENDT Y LA PROMESA.....	63
IV.2.- ¿ES POSIBLE SEPARAR EL AGENTE DE SU ACCIÓN?.....	74
CONCLUSIÓN.....	78
BIBLIOGRAFÍA.....	88
A. OBRAS DE PAUL RICOEUR.....	88
B. BIBLIOGRAFÍA SOBRE RICOEUR	89
C. BIBLIOGRAFÍA EN DIÁLOGO.....	91

Resumen

La presente investigación pretende mostrar el perdón como fenómeno moral bajo el tratamiento de Paul Ricoeur. Partiendo del problema del mal, que atraviesa la obra ricoeuriana, se apuesta por la posibilidad del perdón como salida tentativa a este enigma, tomando como referencia su obra *La memoria, la historia, el olvido* (2000), estableciendo cuatro formas de aproximación para esto: primero, la trayectoria y ecuación del perdón, en la que se analiza la profundidad de la falta y la altura del perdón, haciendo hincapié en la aporía del perdón; segundo, la odisea del espíritu del perdón en las instituciones, dilucidando el papel del perdón en ellas a través de la culpabilidad criminal, política y moral; tercero, la lógica del intercambio del perdón, interrogando la posibilidad de pedir perdón y reconstruyendo la relación entre don y perdón, bajo la lógica de la sobreabundancia; cuarto y último, la promesa y desligación del acto del agente, en la que se revisan los avances éticos de Ricoeur en torno a la promesa y a su relación con el perdón, finalizando con la cuestión crítica del perdón y la responsabilidad. Así, el estudio entrega caminos en los que el perdón se presenta desde una perspectiva ética.



Introducción

El pasado siglo, el tejido bajo fuertes choques de palillos violentos, ese siglo de los exilios, el de la maquinaria de la muerte, el siglo de las guerras, del sufrimiento tecnificado, el de la noche de la historia, ese siglo donde los monstruos de la razón¹ cobraron vida y la existencia del planeta estuvo en juego, es el siglo que nos habla con su silencio revelador de nuevos problemas que circundan nuestras formas de co-existir en el mundo; es el siglo que bajo el manto de la vergüenza de la razón abrió ventanas forzadas para la reflexión desde espacios compartidos, y ese manto se hizo evidente por los horrores de nuestra historia reciente. Antes del siglo XX conceptos como “perdón”, “reconciliación”, “arrepentimiento”, aunque fueron parte de la intelección teológica desde sus comienzos, estuvieron siempre alejados del pensamiento filosófico titular. Recién en el pasado siglo, dichos conceptos empezaron a tener una discreta atención en el ámbito de la filosofía de los márgenes y fueron tornándose indispensables para re-pensar nuestro tiempo y sus particulares complejidades. Sin duda la Ciencia política, el Derecho, la Sociología, entre otras ciencias sociales, han contribuido decisivamente al desarrollo teórico de dichas categorías, aun cuando sus propios desarrollos no son conclusivos ni logran monopolizar dichos términos en sus formas teóricas específicas. No obstante, la filosofía se ha quedado atrás, y aunque en la actualidad ha tenido cierta revitalización en el debate social, nuestra disciplina parece no dar el ancho siempre, debido a la difícil tensión entre posturas opuestas, en ocasiones totalmente antagónicas, y debido a la incapacidad de escuchar. Es justamente este ejercicio de oír las demandas de un siglo complejo el que efectuaron algunos de los referentes intelectuales que se atrevieron a escribir sobre estas categorías. Téngase en consideración lo siguiente: si ya posee cierto coraje dentro de la tradición filosófica hablar y pensar la justicia como elemento que da sentido a la convivencia social, sea esto desde la filosofía moral, política o jurídica, ¿cómo entonces seríamos capaces de poder pensar temas como el perdón, la reconciliación, el arrepentimiento? Por lo titánico de la tarea

¹ Feliz expresión de Rino Cammilleri inspirada en “el sueño de la razón produce monstruos”, contenida en *Los caprichos* de Francisco de Goya.

que es pensar cada uno de estos conceptos en su conjunto, tomaremos en consideración *in extenso* sólo uno de los más fundamentales que nuestro tiempo exige pensar: el perdón.

En el marco de su estudio, el fenómeno del perdón resulta particularmente sugerente para la reflexión contemporánea, sobre todo para aquellos pensadores que se mueven en la periferia de la tradición occidental del pensamiento filosófico. Casos emblemáticos son Hannah Arendt y Jacques Derrida. Incluso en nuestro país tuvimos frutos de la reflexión sobre esto; tal es el caso de Humberto Giannini. Cada uno de ellos, entre otros que escapan a este estudio, contribuyó de forma decisiva para situar este fenómeno dentro de una red conceptual que se instalará en la primera línea del pensamiento; cada uno de ellos, en sus sanas y serias aproximaciones, contribuyó a develar por qué resulta importante integrar términos como éste, que nos permiten *pensar más y hasta de otra manera* (como diría Ricoeur) nuestro tiempo y nuestras relaciones con *el otro*. Pero de todos los autores que se han esforzado en este empeño, aquel que ha dado pasos capitales para su formulación y ha entregado conclusiones abiertamente prometedoras para el avance reflexivo de esta categoría ha sido Paul Ricoeur.

Pero ¿Por qué Ricoeur? Variadas razones hacen del pensador francés el mejor aliado para adentrarnos en los pedregosos *camino del perdón* (expresión que explicaremos próximamente). La primera y, quizá, más elemental razón posee su relato en la propia vida de Ricoeur. Tal como lo caracteriza F. Dosse (2013), Ricoeur fue el “filósofo de la escucha”, y tal cualidad fue la constante más significativa en su transcurrir vital. Ricoeur, nos atrevemos a decir, fue uno de los pocos *filósofos del perdón* que en carne propia observó y reflexionó sobre este tipo de categorías, siempre anclado en su convicción de apertura a la alteridad. La segunda razón viene de la mano de su obra ya tomada como un todo: Ricoeur es un pensador tremendamente prolífico, su obra se caracteriza por poseer una estructura intelectualmente versátil y dinámica, y cuya pluma diversa y confiable nos entrega herramientas fuertes y renovadas para pensar el perdón; sin categorías que en su tratamiento cobran nuevas fuerzas, como las de hombre capaz, alteridad, *mismidad*, *ipseidad*, justa distancia, memoria, olvido, entre

muchas otras, el trabajo de acercamiento al perdón resultaría aún más intrincado. Una tercera razón, y que se nutre directamente de las precedentes, es la asombrosa capacidad que muestra el francés para establecer diálogos del más alto nivel con autores tanto de la tradición filosófica como de otras disciplinas. Ricoeur logra ver en cada época, en cada pensador y en definitiva en cada autor, una ruta aproximativa a un problema, a una solución, a una reformulación, teniendo presente sus aportes y limitaciones propias, pero renovando insistentemente la venia de traerlos a conversaciones de problemáticas actuales bajo el resguardo de sus personales intereses filosóficos.

Esto es una muestra de por qué Ricoeur logra mediar en espacios de fuerte tensión. En estos espacios es donde se presenta el inagotable problema del mal, problema que cruza fronteras y delimita espacios; problema en el que teología y filosofía sustentan puntos de encuentro y desencuentro. En él se revela la opacidad más evidente del hombre y, a la vez, permite apreciar el foco iluminador del mismo, su libertad. El mal muestra la desproporción intrínseca que anida en el hombre, parte de su constitución radical, no originaria (distinción que se explicará más adelante). Su huella en la tradición del pensamiento es profunda y su tratamiento almacena varias páginas. Agustín fue el primero en denotarlo como un problema limítrofe, aunque igual de fuerte en sus extremos; con Leibniz alcanzó el estatuto científico riguroso y merecido; Spinoza fue el que se adentró de forma más perspicaz en sus distinciones propias; pero fue Kant quien terminó de posicionarlo como un problema con raíces en la religión, aunque con pretensiones filosóficas de afrontarlo. Sin duda, Kant es el referente que todos los grandes nombres de la filosofía contemporánea tomaron como paradigma de sus tratamientos ulteriores sobre este tópico que *nos hace pensar*. Y desde Hegel en adelante, esta situación se mantiene intacta.

No es extraño entonces que Ricoeur acuda constantemente a Kant para desarrollar sus ideas sobre este tópico. Pero el francés lo recibe como modelo, no quedándose sólo con las herramientas que el hijo de Königsberg le entrega. Integra elementos de otras disciplinas, sobre todo de la teología, para adentrarse lentamente en este *desafío (défi)*. El mal es un desafío en tanto es una invitación a

pensar más y hasta de otra manera (Ricoeur: 2011b; p. 21) las condiciones de la existencia humana. Ese *pensar más y hasta de otra manera* posiciona el problema del mal planteando su duda capital: al pensarlo se intenta cuestionar el modo de aproximación lógica aplicado a este campo del saber. Por esto, el propio Ricoeur se da cuenta de que el mal es un enigma no abordable completamente por la fenomenología y esto da paso al enfoque hermenéutico que desarrollará principalmente entre 1960 y 1990 y hasta finales de su vida. Para él, tratar sobre el mal resulta ser un desafío – incluso habla de un fracaso– no sólo por la razón expuesta. Además, el mal colinda entre dos campos del saber: la teología y la filosofía, y de este ejercicio surge la teodicea como disciplina en que se presenta a prueba el problema. De esta manera, el enigma del mal alcanza un punto culmen al ser considerado desde su tratamiento como concepto (“mal”) en forma equívoca, pues éste comprende distintos fenómenos que, en primera instancia, pueden parecer cercanos (tales como pecado, sufrimiento, muerte), aun cuando no son lo mismo.

El desafío así planteado presenta la idea del mal como aquello que nos permite avanzar en la reflexión del hombre, como aquello a lo que el hombre pretende sobreponerse para seguir adelante en su devenir narrativo y personal, *contando su historia*. Pero no es cualquier aproximación al mal la que buscamos; nos situamos específicamente en el mal moral², pues es este el que nos permite pensarnos en nuestra relación con *el otro*. Desde esta mirada, Ricoeur entiende el mal moral (que en lenguaje religioso es el pecado) como “aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación” (2011b; p. 24). Pero esto no es todo; teniendo como cortina el mal moral, se abre la posibilidad de observar la experiencia de la culpa, debido a que sale a la luz la incriminación de un agente responsable de una falta. Justo detrás de este desafío encontramos una luz que ilumina el umbral, en ocasiones hostil, de la experiencia humana de la culpa: el perdón.

² En este sentido, distinguimos entre mal moral, tal como es expuesto en este apartado, respecto del mal ontológico, mal que no es substancial y que se perfila sólo como privativo de la existencia.

El perdón es concebido por Ricoeur como un enigma (*énigme*), al igual que el mal, pero doble. “Por una parte, el enigma de una falta que paralizaría el poder obrar de este <<hombre capaz>> que somos; y, como réplica, el de la eventual suspensión de esta incapacidad existencial designada por el término perdón” (2013; p. 585). Por otra parte, recorre transversalmente la cuestión referida a la representación del pasado (preocupación central del texto *La memoria, la historia, el olvido*), ya que las consecuencias tanto de la falta como del perdón la atraviesan nuevamente y entregan fecundas luces respecto de operaciones propias de la memoria y la historia, mas no se agotan ahí, ya que el olvido, última problemática de la empresa dialógica referida a la representación del pasado, recibe estos efectos de un modo más íntimo, relación que se visualizará casi al final de este estudio. Así es como nos preocuparemos exclusivamente de la primera arista contemplada por el enigma, arista que llamaremos “arista moral”, pues entronca con el interés de develar el enigma del perdón en el marco de su presuposición existencial, como es la falta, falta que siempre es realizada a otro; de ahí su raigambre moral. Esto no quita importancia a la segunda arista; al contrario, explora caminos que ella asume recorridos. Pero nuestra empresa es precisa y no abarca empeños en los que se diluye su propósito, sin quitarle mérito alguno a ellos³.

Una idea más sobre este aspecto a considerar es que Ricoeur no escapa de la empresa compleja que implica acercarse a escudriñar el fenómeno del perdón. En el epílogo de la obra *La memoria, la historia, el olvido* (2013), plantea explícitamente el estado de la cuestión: el perdón difícil (*le pardon difficile*). Este título, inspirado en una obra de Domenico Jervolino, *L'Amore difficile*, muestra la figura difuminada del perdón: “siempre en retirada, el horizonte huye de su presa. Hace difícil el perdón: ni fácil ni imposible. Pone el sello de la inconclusión de toda la empresa. Si es difícil darlo y recibirlo, otro tanto es concebirlo”. En esto reside la dificultad inherente que implica abordar el perdón como un desafío a pensar; en

³ El propio Ricoeur señala que “el perdón, si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido” (2013; p. 585).

esto se deja ver también cuales son los *caminos* que podemos establecer para abordar dicho fenómeno.

Cuando hablamos de *caminos*, *caminos del perdón* en este caso, tomamos como referencia la apuesta de Ricoeur en *Caminos del reconocimiento* (2013c). Ahí el francés plantea la idea de caminos como modos de aproximación, como recorridos, frente a un campo semántico estricto; en su caso la noción de reconocimiento; en el nuestro, el perdón. Así como Ricoeur habla de *Caminos del reconocimiento*, que avanzan desde el reconocimiento-identificación, pasando por el reconocimiento del sí, hasta el reconocimiento mutuo, nosotros hablamos de *Caminos del perdón* que parten desde la experiencia de la falta, pasan por el ripio derrideano de la imposibilidad-posibilidad del perdón (él habla de lo imperdonable) y avanzan por las instituciones en las que pálidamente se refleja el perdón, hasta llegar a la jugada en que Ricoeur se define por la lógica del intercambio, fundada en el perdón pedido y el otorgado, y complementada por la relación entre la promesa y el perdón como posibilidad de continuación de la acción. Toda esta empresa culmina con la dirección que se presenta como la más insistente dentro de este enigma a recorrer: la de la responsabilidad y su limitada (o ilimitada) resistencia *en* la acción, capa recóndita de la culpa, con la que nos aproximamos esencialmente al perdón como fenómeno moral.

De esta manera, en el primer capítulo se examina cómo se constituye la “trayectoria del perdón”, sustentada en la desproporción entre la profundidad de la falta y altura del perdón. A partir de ella, se formula la “ecuación del perdón” que contiene la polaridad entre la confesión de la falta y el himno del perdón. Por esto, la primera preocupación de nuestra empresa es la de la experiencia de la falta. Sin falta no existe la posibilidad de perdonar; crea su ocasión. Es más, la falta es la presuposición existencial del perdón. En este primer paso se avanza, además, hacia la imputabilidad de nuestros actos y en el cómo entender la falta en tanto transgresión hacia el otro. Un segundo paso desde este primer acercamiento es la altura del perdón y su posibilidad-imposibilidad. Aquí nace el aporte esencial de Derrida y su planteamiento aporético del perdón. Sin su pluma, ni el avance de Ricoeur en este campo, las palabras apostadas en estas páginas no tendrían

sentido. De hecho, el propio Ricoeur señala: “la imposibilidad del perdón replica el carácter imperdonable del mal moral” (2013; p. 585). Aquí queda dispuesto, de una vez y para siempre, la enunciación de nuestro problema. En este espacio nos encontraremos con el mal y su relación con la condición humana, pero también se pondrá atención a la relación del mal con el perdón y el lenguaje (y en específico, la palabra).

El segundo capítulo presenta la cuestión referida al perdón en su tránsito por las instituciones. En esto se verá cómo es o no posible su andar en ellas y la posibilidad de su relación con las mismas. Fundamental es aquí el aporte de Jaspers que Ricoeur toma y que, tal como con Derrida y Arendt (como veremos), tomamos nosotros. Jaspers ilumina con precisas distinciones la culpabilidad ahora en clave de instituciones, entregando lecturas desde la culpabilidad política, criminal y moral. Las instancias que recorre el espíritu del perdón lo sitúan ahora en la lógica de la acusación pública, algo que no se preveía en la trayectoria del perdón. Por supuesto, la culpabilidad moral es la que nos genera mayor interés en este sentido.

El tercer capítulo muestra la idea que rige toda la investigación sustentada en Ricoeur: apostando por equiparar la disimetría propia de la desproporción tácita en la trayectoria del perdón (la profundidad de la culpa y la altura del perdón), vemos en la lógica del intercambio una convicción serena en la que una relación horizontal se ve equilibrada por el perdón pedido y el otorgado. Es en este marco donde surge la idea de pedir perdón, y su lógica de fondo, la economía del don. Pero si ya habíamos señalado el problema de la aporía del perdón con Derrida, ahora brota el desafío a superar: enmarcados en el desigual intercambio, se intenta *restablecer* la relación entre la disimetría de la relación vertical propia de la ecuación del perdón con la lógica horizontal del intercambio. La tarea es difícil y este estudio pretende dar cuenta de aquello, al menos de los avances.

El último capítulo está atravesado por los aportes de Arendt, tomados por Ricoeur, referidos a la promesa y su relación con el perdón. Este binomio se instala en la relación horizontal que venimos prefigurando, pues mientras el perdón permite desligarse de una acción, la promesa permite su opuesto. Con la

promesa y su vinculación a la acción accedemos a dos nociones que se presentan como fundamentales en este apartado: la irreversibilidad y la impredecibilidad del tiempo. Si bien, Ricoeur plantea la tesis de la disimetría significativa entre el poder prometer y el poder perdonar, en base a la imposibilidad de auténticas instituciones políticas del perdón, sí deja espacio para una lectura moral de la promesa, pues ésta entrega el fundamento de la paradoja del perdón: se sitúa a causa del arrepentimiento, y es reflejo del espíritu del perdón, en tanto es posible desligar al agente de su acción.

Contemplando lo argumentado de momento, este discurrir discursivo sobre el perdón como fenómeno moral pretende plantear la modesta hipótesis que sigue: teniendo presente la dura paradoja planteada por Derrida sobre la posibilidad-imposibilidad del perdón, asumimos como postura que la única forma de superar el desafío en que radica el mal moral, es a través del perdón como fenómeno moral en tanto su trayectoria nos muestra la posibilidad de su asunción, la odisea del mismo termina con la relación perdón-castigo, lo que abre paso a la lógica intersubjetiva del intercambio que expresa la mediación horizontal entre el perdón pedido y el otorgado. De esta manera se conquista nuevamente la disimetría presente en la trayectoria, y sumado a la promesa, alcanzamos la posibilidad de volver a instalarnos en la acción en su nexa con el fenómeno que estudiamos. Con esto transitamos por todos los momentos más importantes que, al menos teóricamente, constituyen formas de aproximarse al perdón; recorridos que contribuyen al hombre en su andar moral.

El proceso de resolución de la interrogante implica tener presente algunos aspectos que nos orientan metodológicamente. Primero, parte la realización de nuestro estudio, tomando como obra principal una de las últimas editadas en vida por Ricoeur; se trata de *La memoria, la historia, el olvido* (2013). Tal como adelantamos, es tan sólo en el epílogo de esta obra donde encontramos un desarrollo considerable sobre las ideas que él planteaba sobre el fenómeno del perdón. De esta forma, la obra *La memoria, la historia, el olvido* se enmarca en lo que podríamos clasificar como su último periodo filosófico, que podemos calificar junto a Marcelino Agís (2006; p. 27/ 2011; p. 69 - 71), de “filosofía práctica”, pues

está dominada por sus intereses ético-políticos. Esta obra no sólo constituye en sí misma una invitación fenomenológica-hermenéutica para apreciar y repensar la memoria, la historia y el olvido, sino que, sobre todo, se presenta como una invitación a pensar el perdón desde la hermenéutica madura del autor, practicada entre el 1960 y el 1990 (como se indicó), y que recibe su aplicación en la *praxis* desde la última fecha. En este periodo, además, se dan cita otras dos obras que constituyen los fundamentos con los que defendemos nuestra posición. Nos referimos a *Sí mismo como otro* (2013a) y *Caminos del reconocimiento* (2013c). Ambas obras, capitales en el devenir filosófico de Ricoeur, entregan las mejores herramientas para atisbar los alcances y límites que nos presenta estudiar un fenómeno como el perdón desde una perspectiva moral, pues en ellas están los rudimentos de la antropología filosófica, la ética y la filosofía política madura de nuestro autor. Los temas tratados anteriormente al periodo del que hablamos reciben en estas obras una atención mayor y pormenorizada, obteniendo luces que los proyectan y los perfilan mejor teóricamente. Esto, por supuesto, no implica dejar de revisar, cuando es preciso, obras de periodos anteriores al mencionado.

Ricoeur, constantemente, retoma temas y problemas trabajados para reformularlos de acuerdo a sus propios desafíos filosóficos, y hacemos eco de dicha actitud desde su obra.

Así, nuestro trabajo tiene la pretensión de ser un texto articulado en un solo cuerpo, aun cuando está previsto en la separación de apartados para su lectura ordenada, intentando plasmar esta pretensión por un sólo motivo: esperamos que aquel que se aproxime a estas páginas pueda desarrollar una lectura rigurosa, aunque discursivamente digerible, con sus ripios y continuidades inherentes. En ocasiones, se encontrarán numerosas ideas desarrolladas con bastante detención en comparación a otras menos provistas de ello, aunque, no por eso, menos importantes dentro de la obra ricoeuriana. Este criterio se basa en la utilización de las ideas de Ricoeur para nuestro propósito, y no sólo en su mera exposición. Por esto si bien las ideas permanecen expuestas listas para pensarse, cada una de ellas va entregando las pistas de las siguientes dando un orden reguladamente sistemático, presentándose los problemas y posibles soluciones a partir de este

mismo avanzar, siguiendo la dinámica, al menos buscada, de un texto vivo. En esta misma dinámica se utilizan los términos de la lengua materna de los autores en los casos que consideramos importantes, con el fin de no abusar de sus usos ni pretender siempre darles el mismo sentido que el pensador francés.

Un último aspecto a considerar en esta investigación es el hecho de que, si bien Ricoeur, constantemente acude a otros intelectuales para sustentar, reafirmar o confrontar sus ideas, aquí se hace lo mismo, pero no bajo la misma modalidad. Por eso tomamos en consideración los aportes que Ricoeur extrae de ellos, pero quisimos ir más allá. Así es como en este estudio se encontrarán múltiples referencias, sobre todo, a tres autores sin los cuales pensar el perdón sería, filosóficamente hablando, prácticamente *imposible*. Nos referimos, en orden sucesivo, a Derrida (2003a), Jaspers (1998) y Arendt (2013e). No sólo tomamos en consideración la reflexión de Ricoeur sobre ellos; fuimos a las fuentes mismas con el fin de potenciar nuestra propuesta y enriquecerla desde sus posiciones cercanas o lejanas a Ricoeur. Creemos firmemente que esto entrega más amplitud y profundidad a nuestra empresa y a la postura que se plantea. Además, este procedimiento refleja el espíritu dialógico de la hermenéutica actual, del que este estudio se hace carne con sus debilidades y fortalezas intelectuales. Este es el espíritu que, esperamos, empape a aquel que se aproxime a estas páginas que se proponen instalar en la reflexión lo que no se piensa.

I.- Fenomenología hermenéutica del perdón: Trayectoria y ecuación del perdón.

Al margen de lo pretencioso del título de este capítulo, Ricoeur señala que si bien la fenomenología (pensando principalmente en la fenomenología de E. Husserl) resulta ser un método tremendamente eficaz a la hora de analizar un fenómeno, es imposible acceder tan sólo con ella a temáticas como la culpa y el propio perdón, ya que se vuelve infértil al dejar al sujeto encerrado en la conciencia sin hacerse parte del mismo proceso de análisis. De este modo, la hermenéutica, por su lado, daría respuestas a cuestiones que escapan al campo de la fenomenología, abriendo justamente este paréntesis, accediendo, de esta manera, a realidades no posibles de contemplar con el sólo método instaurado por Husserl. Esto es lo que el propio Ricoeur denominó como “el injerto hermenéutico en la fenomenología” (Cf. 2015b; p. 9 - 27). Nosotros partimos desde el desplazamiento hacia la hermenéutica propuesto por él y desde ahí dirigimos la mirada hacia el fenómeno en cuestión: el perdón. Así es como se sustenta nuestro tratamiento al tema del perdón, que toma el hilo neurálgico desarrollado por Ricoeur en la primera parte del epílogo de *La memoria, la historia, el olvido* (2013); ahí está lo que él lo llama la “trayectoria del perdón” (*trajectoire du pardon*). Dicho análisis guarda sustento en ser el único hasta el momento (en la historia de la filosofía) en el que el perdón es analizado estrictamente como un fenómeno de orden filosófico, teniendo como base en un primer momento el método fenomenológico, para avanzar, en un segundo momento, a una hermenéutica del perdón. En él se depura dicho concepto desde las más diversas vertientes filosóficas actuales como de la tradición, recabando pistas desde Kant, Jean Nabert, Karl Jaspers, Levinas y Derrida, entre otros. Esto renueva el compromiso para ver en Ricoeur al autor que nos guíe en los pedregosos caminos que contempla el perdón. Para esto, veamos cómo se llega a este planteamiento.

La trayectoria del perdón surge en base a la *desproporción* entre la falta y el perdón mismo, partiendo de la “diferencia de altura, de una disparidad vertical” (2013; p. 585), presente en la profundidad de la falta (*profondeur de la faute*) y la altura del perdón (*hauteur du pardon*). En este caso, el término al que se debe

poner atención es el de “desproporción”, puesto que, en la difícil travesía del perdón, su origen asume un equilibrio previo, lo cual indica que es la falta la que, al constituirse como el paso previo al perdón (entendiéndose que sin falta es imposible el perdón), provoca dicho desequilibrio como consecuencia. Es justamente en base a esta *polaridad* que se presenta la ecuación del perdón (*équation du pardon*), ecuación que muestra “abajo, la confesión de la falta [*aveu de la faute*]; arriba, el himno del perdón [*hymne au pardon*]” (2013; p. 585). Partamos, pues, con la primera parte de la trayectoria del perdón: la profundidad de la falta.



I.1.- La profundidad de la falta. Tres variantes

I.1.1.-La falta como presuposición existencial del perdón

“La falta es la presuposición *existencial*⁴ del perdón” (2013; p. 587). Con esta fuerte y breve frase parte el análisis ricoeuriano de la profundidad de la falta. Pero esta frase guarda un sentido más allá de lo previsible en su primera lectura. Es esencial poner atención en el concepto ‘existencial’ (que no es lo mismo que ‘existenciario’), pues revela dos elementos importantes: primero, muestra la “imposibilidad de distinguir [aquí] entre el rasgo inseparable de la condición histórica del ser que somos siempre y – segundo – la experiencia personal y colectiva marcada por la historia cultural cuyo carácter universal no deja de suponerse” (2013; p. 587). En este sentido, el texto remite, por un lado, a la existencia humana y la vinculación natural del Dasein y el tiempo; y por otro lado, devela cómo nos vamos con-figurando a través del tiempo y la historia en este devenir existencial, incluso narrativo⁵.

Al margen de la distinción presentada anteriormente, la falta, en tanto que experiencia (*expérience*), se da esencialmente en el sentimiento (*sentiment* / 2013; p. 587). Aquí es donde es posible presentar una crítica evidente a la filosofía moral como disciplina consolidada, pues no ha puesto real atención a los sentimientos dentro del engranaje de conceptos propios de esta matriz filosófica, exceptuando gratas excepciones como el caso de Spinoza, Hume y Adam Smith en la modernidad. De hecho, resulta difícil establecer una conceptualización fina sobre los sentimientos.

Victoria Camps, pensadora osada y crítica de nuestro tiempo, en su sugerente texto sobre *El gobierno de las emociones* (2011) señala que, al margen de la tensión proclive en el tratamiento *filosófico* de términos como los de emociones y sentimientos, la ética debe hacerse cargo de estos desafíos del

⁴ La cursiva es nuestra.

⁵ La traducción que utilizamos de *La memoria, la historia, el olvido* es deficiente para observar este concepto, pues el traductor de la misma utiliza la versión de José Gaos (F.C.E.) de *Ser y Tiempo* de Heidegger y no la de Eduardo Rivera (Trotta). ¿Por qué es relevante este detalle? El ejercicio marca la diferencia, ya que el término al que alude Ricoeur aquí es el término alemán *existenzielle*, traducido como ‘existencia’ por Rivera, y no al término *existenzialen*, que Gaos traduce por ‘existenciario’, pero que corresponde según el sentido del texto heideggeriano a ‘existencial’.

pensar pues el ser humano no puede prescindir de ellos, ya que la misma ética, en tanto disciplina filosófica, colabora a *pensar más y de otra manera* estos temas, además de entregarles un sentido (2011; p 24 y ss.). En este contexto, un pensador del que Camps se afirma para distinguir ambos conceptos es José Antonio Marina, quien distingue “la emoción como un sentimiento breve y abrupto, el sentimiento como una experiencia consciente y la pasión como un sentimiento intenso” (Cf. 2011; p. 24, cita pie pág.2).

Ricoeur comparte la idea en torno a que los sentimientos son “estados afectivos específicos, distintos de las emociones y de las pasiones” (2013; p. 587), pero no sólo eso. En la segunda parte de su *Filosofía de la voluntad, Finitud y culpabilidad* ya había entregado luces sobre cómo entender y abordar el sentimiento como fenómeno humano. De hecho, Ricoeur habla incluso en términos de una filosofía del sentimiento. Para él, el sentimiento surge en base a la relación entre el conocer y el sentir, por esto es que no resulta difícil ver que el sentimiento es siempre intencional a la manera husserliana; siempre es “sentir algo” al modo del amor o el odio. Pero que sea intencional no implica en ninguna medida que carezca de elementos afectivos, al contrario (2011a; p. 102). El sentimiento se presenta como la manifestación de una relación con el mundo que es posible nombrarla y no captarla en sí misma, ya que sólo es posible alcanzarla en forma indirecta, pues no es reductible a una polaridad objetual. “El sentimiento – como dice Ricoeur – manifiesta las tendencias”, es una “manifestación de la intención implícita de las <<tensiones>> y <<pulsiones>>” (2011a; 105)⁶, y es justamente ella la que no puede expresarse más que en términos de paradoja, en tanto que unidad entre intención y afecto. A este respecto, Ricoeur habla del misterio del sentimiento; es “la ligación indivisible de mi existencia con los seres y con el ser por medio del deseo y del amor” (2011a; p.107). Pero, al margen de estas distinciones sobre el sentimiento que intentan esclarecer cómo Ricoeur, en definitiva, logra apreciar el valor de la falta como estado afectivo específico, el

⁶ Ricoeur dice *in extenso* respecto de este punto (2011a; 104): “Aquello que el sentimiento manifiesta, por medio de los acentos efectivos apuntados *en* las cosas, es la intencionalidad misma de las tendencias; lo amable, lo odioso, lo fácil, lo difícil, es precisamente aquello <<hacia lo que>> se acerca, <<lejos de lo que>> se aleja, <<contra lo que>> lucha nuestro deseo”.

sentimiento en sí posee un nexo inherente con la idea de profundidad que conecta directamente con la experiencia de la falta y su situación propia. De hecho, el sentimiento posee como dimensión propia la profundidad. A este respecto, Ricoeur expone (2011a; p. 107):

“esa profundidad no es lo contrario de la intencionalidad, sino de la objetivación propia de la representación: mientras que la representación coloca a distancia e, incluso en el tacto exploratorio, <<desprende>> las unidades significadas a las que retrotrae las impresiones del tacto, el sentimiento se aproxima; gracias a él, los objetos me afectan; los objetos imperfectamente objetivos están en contacto; los sentimientos inauténticos son superficiales; los objetos verdaderos se encuentran a distancia, y los sentimientos verdaderos son profundos; nos atañen, a veces nos atraviesan”.

Pero volvamos a retomar el punto de partida, teniendo presente el avance de Ricoeur respecto a la conceptualización del sentimiento, ahora integrándolo a los aportes que toma de dos de sus grandes influencias filosóficas: Jean Nabert y Karl Jaspers. Cuando Ricoeur piensa en J. Nabert alude principalmente a su obra *Éléments pour une éthique* (1962). En ella Nabert presenta como título del primer capítulo del libro I “L’expérience de la faute” y resulta claro en su mirada el porqué del título; primero, respecto de la falta y su lugar entre otras experiencias, y luego sobre su análisis de los sentimientos. Así es como Nabert “coloca la experiencia de la falta, al lado de las del fracaso y de la soledad, entre los <<elementos de la reflexión inmediatamente presentes a la conciencia>>” (2013; p. 587), pero no se queda sólo con eso; destaca el pensador francés que Nabert también ilumina reflexiones en torno al sentimiento (1943; p. 4): “Los sentimientos alimentan la reflexión, son su material: hacen que la reflexión, aunque libre, aparezca como un momento en la historia del deseo constitutivo de nuestro ser”. Por otra parte, Jaspers le entrega una mirada complementaria a Ricoeur para su análisis. El serio pensador alemán reflexiona en torno a la culpabilidad en el II libro de su *magnun opus, Philosophie* (1986), en su tercera división. Propone pensar la culpabilidad,

que es sólo otro nombre de la falta⁷, en el marco de las ‘situaciones límites’ (*Grenzsituationen*). Estas representan “determinaciones no fortuitas de la existencia que encontramos siempre presentes, como la muerte, el sufrimiento, la lucha” (2013; p. 587 - 588).

Al margen del aporte que le entrega cada uno de los dos referentes, según Ricoeur la culpa estaría situada en todas aquellas situaciones fortuitas e incumbe a la condición histórica bajo tratamiento de una hermenéutica ontológica. Es por esto que “la experiencia de la falta se ofrece precisamente para la reflexión como un dato. Le hace pensar” (2013; p. 588). Este guiño directo y franco remite ineludiblemente a la conclusión de su segundo volumen de su *Filosofía de la voluntad*: “el símbolo da que pensar” (2011a; p. 481). Pero ¿qué ofrece Ricoeur con esta afirmación? Lo que devela y libera el símbolo en sí mismo: un sentido, una forma de interpretación nueva y regenerativa que abre campos a la comprensión de realidades a las que no podemos acceder de manera directa con la mera razón del método fenomenológico al modo husserliano. Esta tercera vía ofrece un camino intermedio y difícil entre la reflexión pura de la filosofía y la confesión explícita de la religión. A este respecto, destaca Ricoeur (2011; p. 482):

“Entre estos dos callejones sin salida, vamos a explorar una tercera vía: la de la interpretación creadora de sentido, a la vez fiel al impulso, a la donación de sentido simbólico, y fiel al juramento del filósofo que consiste en comprender. El aforismo, propuesto a modo de exergo en esta conclusión: <<el símbolo da que pensar>> es el que les muestra esa vía a nuestra paciencia y a nuestro rigor. Esta afirmación, que me encanta – dice Ricoeur -,

⁷Con Jaspers se revela un problema lexicográfico que encontramos al tratar la cuestión de la experiencia de la falta. Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido*, habla de esta en tanto sinónimo de culpa y, cuando alude a las reflexiones de Jaspers sobre esta, la indica como culpabilidad (criminal, política y moral como veremos en el segundo capítulo). Incluso, en momentos en que no toma el influjo de Jaspers también la señala como culpabilidad. Esto resulta llamativo, aunque no contradictorio, pues en la segunda parte de su *Filosofía de la voluntad, Finitud y culpabilidad* (2011; p. 257), enmarca dentro de la culpa a la mancha, el pecado y la culpabilidad, lo que no mantiene en nuestra obra matriz de tratamiento. Siempre que nos refiramos a la experiencia de la falta, estaremos hablando de la culpa y, en el acercamiento que hacemos de esta en el segundo capítulo (cuando tomamos las herramientas jaspersianas), la misma experiencia de la falta tomará el término de culpabilidad respetando la apuesta léxica de Jaspers.

dice dos cosas: el símbolo da; pero lo que da es que pensar, algo que pensar”.

Con esto aclarado, podemos dar paso a la estructura fundamental en la que se da la experiencia de la falta: la imputabilidad de nuestros actos.



I.1.2.- La imputabilidad como estructura fundamental de la experiencia de la falta

Para Ricoeur, a efectos del poroso desafío que implica el perdón, “sólo puede haber perdón allí donde se puede acusar a alguien [*accuser quelqu'un*], suponerlo o declararlo culpable [*coupable*]. Y sólo se puede acusar de los actos imputables [*actes imputables*] a un agente que se da por su autor verdadero [*auteur véritable*]” (2013; p. 588). Este concepto se presenta como propedéutico para una red conceptual⁸ más extensa que la visible a primera vista. La imputabilidad (*imputabilité*) alude directamente a la acusación, y esta, a su vez, remite al autor verdadero de una acción, alguien que, moralmente, puede hacerse responsable de una acción realizada. Pero vamos poco a poco.

Una arista que presenta vigorosa persistencia en la obra ricoeuriana es la metáfora⁹ de la cuenta. Nos referimos cotidianamente a esto cuando se habla de ‘cargar en la cuenta de alguien’ la responsabilidad de una acción. Ricoeur destaca esta arista señalando que “la imputabilidad es esa capacidad, esa aptitud, en virtud de la cual ciertas acciones pueden imputársele y cargarse en la cuenta de alguien [*être mises au compte de quelqu'un*]” (2013; p. 588).

Ya en *Sí mismo como otro* (2013a) presenta la canónica preocupación por la imputabilidad en torno al problema de la adscripción y de cómo la imputabilidad guarda en sí misma la metáfora evocada. Debido a sus ribetes propios, la adscripción abriría el campo a la imputabilidad justo en el punto en que Ricoeur había dejado el tema al finalizar el IV estudio de esta obra. Es posible presentar el dilema así: no basta con la semántica ni con la pragmática del discurso para que

⁸ Utilizamos la expresión ‘red conceptual’ tal como Ricoeur la emplea en *El discurso de la acción* (1981), en tanto que campo de conceptos que obtienen su significación no sólo por sus usos en contextos definidos, sino también poseen una intersignificación por su mutua relación, por lo que “comprender uno de dichos términos es comprenderlos todos, al comprender unos por otros” (1981; p. 29)

⁹ Entendemos el enunciado metafórico desde las reflexiones altamente sugestivas almacenadas en *La metáfora viva* (1980; p. 13), no sólo a propósito de la innovación semántica desde la perspectiva de la imaginación, aludiendo a la idea de la creación de una nueva pertinencia semántica, “por la que se percibe una <<proximidad>> inédita entre dos ideas, a pesar de su <<distancia>> lógica”, la que implica un trabajo de semejanza con su natural tensión a cuesta; también tenemos presente “la referencia del enunciado metafórico en cuanto poder de <<redescribir>> la realidad” (1980; p. 14). Cf. Begué, M.-F. (2002; p. 61).

“un agente pueda *designarse a sí mismo* [*désigner lui-même*], de tal manera que haya un *otro* verdadero [*autre véritable*] al que se haga la misma atribución de modo pertinente” (2013a; p. 88/ Cf. 2013a; p. 84 - 105). Con esto en mente, se expone la noción de imputabilidad dispuesta por Ricoeur en *Sí mismo como otro* (2013a; p. 322):

“La imputabilidad [*imputabilité*] – diremos – es la adscripción de la acción a su agente [*ascription de l’action à son agent*], bajo la condición de los predicados éticos y morales que califican la acción como buena, justa, conforme al deber, hecha por deber y, finalmente, como más sensata en el caso de situaciones de conflicto”.

Lo más interesante de este aporte resulta ser el hecho de que por muy sugerente e indiscutiblemente iluminador que sea el análisis proveniente desde la filosofía de la acción analítica –de la que Ricoeur constantemente se nutre por su evidente claridad y rigurosidad para penetrar en los conceptos–, no alcanza a atisbar en profundidad el carácter ético que reviste el concepto de imputabilidad en el orden moral (Cf. 2013a; p. 324).

Sin desviarnos, podemos volver la atención a la metáfora de la cuenta ya anunciada en *Sí mismo como otro*, metáfora que es el puente natural para atisbar la noción de responsabilidad presente como fondo en la experiencia de la falta, noción que, lamentablemente, no ha tenido el desarrollo esperado en la tradición filosófica, no así en la ciencia jurídica (2003; p. 49). Por esto, resulta atractivo el aporte de Ricoeur al respecto. Al momento de plantear la definición vulgar de la imputación¹⁰ en tanto que corresponde a ‘cargar algo a cuenta de...’, Ricoeur precisa que:

“todo sucede como si nuestros actos se inscribieran en un gran libro de cuentas [*grand livre de comptes*], para ser registrados y archivados en él. Quizá esta metáfora de la inscripción [*métaphore de l’inscription*] y del registro

¹⁰ Ya en su conferencia sobre *El mal...* (Ricoeur: 2011b; p. 24) plantea la arista moral de la imputación: “La imputación consiste en asignar a un sujeto responsable una acción susceptible de apreciación moral”.

expresa la objetivación de lo que acabamos de llamar recapitulación en el presente de la responsabilidad de las consecuencias y de la responsabilidad de la deuda [*responsabilité des conséquences et de celle de l'endettement*]” (2013a, p. 326 - 7)¹¹.

Esta sugerencia hay que tomarla con precaución, pues, si bien, claramente Ricoeur distingue con los términos de imputabilidad y de responsabilidad las ideas tratadas, ve en ellas una secuencia fina que se encuentra cobijada en el fenómeno mismo.

Partiendo de los análisis expuestos en *Tiempo y narración* referidos al tiempo, y de su preocupación sobre el tratamiento de la responsabilidad moral, en tanto continuación de la idea de imputabilidad en *Sí mismo como otro* (tal como hemos visto), Ricoeur propone la existencia de un punto de vista del futuro, uno de cara al pasado, y otro del presente que contempla el tratamiento de la responsabilidad. El primero, muy cercano a la noción del sentido común, alude a que la responsabilidad se dirigiría al asumir las consecuencias de los actos de un agente: “considera ciertos acontecimientos del futuro como representantes de él mismo, pese a no estar expresamente previstos y queridos; estos acontecimientos son su obra, a pesar suyo” (2013a; p. 325). El segundo, ligado a la idea de asumir el pasado que nos afecta sin ser obra nuestra vinculado a la idea de deuda: “reconocer su propio ser en deuda respecto a quien ha hecho que uno sea lo que es, es sentirse responsable de él” (2013a; p. 326 / Cf. 2013d, III, p. 837 – 863, 971). El tercer y último punto de vista devela el presente que integra los dos anteriores: “sentirse responsable ahora es [...] aceptar ser considerado hoy el mismo que el que actuó ayer y actuará mañana” (2013a; p. 326).

Caso aparte y difícil de ignorar es el esfuerzo de Hans Jonas y su obra más célebre *El principio de responsabilidad* (1995). Este autor le entrega a Ricoeur al menos tres ideas iluminadoras sobre la responsabilidad en el sentido ético. Primero, situar la responsabilidad en tanto imperativo categórico que impulse un

¹¹ El propio Nietzsche en *La genealogía de la moral* (2009; p. 82) ya señalaba esta relación: “el capital concepto moral <<culpa>> (*Schuld*) procede del muy material concepto <<tener deudas>>”. Cf. Agís (2011; p. 208, pie de pág. 16).

actuar en el que la humanidad siga existiendo después de nuestra muerte, teniendo como contexto, eso sí, una “tierra habitable” (2013a; p. 325). Segundo, nos lega una interesante paradoja; con la imputabilidad puede existir una culpabilidad sin ejecución, y con la responsabilidad se abre paso a existir una culpabilidad sin intención: “el *alcance* de nuestros actos...excede al de nuestros proyectos” (2013a; p. 325). Tercero, la responsabilidad contendría una doble relación; partiendo desde la “heurística del miedo”, en la que estarían implicadas la prudencia y las medidas de precaución, hasta atisbar los efectos destructores de la acción como ocaso de la relación (2003; p. 69).

Pero ni con todo el desarrollo expuesto se logra dar verdadera luz sobre la metáfora de la cuenta, arista capital dentro de la imputabilidad y vínculo esencial de esta con la responsabilidad. La mejor palabra de Ricoeur sobre esta metáfora está registrada en un artículo de 1994 titulado “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico” contenido en *Lo justo* (2003)¹². Ahí Ricoeur entrega mayores detalles sobre el cómo entenderla y cuál es su sentido:

“No es en absoluto ajena al juicio de imputación, en la medida en que el verbo latino *putare* implica cálculo, *cómputo*, sugiriendo la idea de una extraña contabilidad moral entre los méritos y los deméritos, como en un libro de cuentas con dos entradas: entradas y salidas, crédito y débito, con vistas a algún tipo de balance positivo o negativo... A su vez, esta contabilidad particular sugiere la idea de una especie de expediente moral, de *record* (registro) como se diría en inglés, de fondo para una inscripción de deudas y eventualmente méritos” (2003; p. 52).

El máximo aporte de este trabajo, además del fragmento presentado, es la distinción entre responsabilidad jurídica y moral, siendo esta última la que nos interesa destacar para nuestra investigación y que será clave al finalizar el quinto capítulo de este estudio. Ricoeur sugiere que poseen objetos distintos, los cuales marcan el camino de la diferencia semántica y su aplicación. La responsabilidad

¹² Aún en *Caminos del reconocimiento* (2013c; p. 138-9), en el trabajo referido a la ‘fenomenología del hombre capaz’, al momento de hablar sobre la imputabilidad, sigue aludiendo a la metáfora trabajada.

jurídica está referida a los efectos de la acción provocada por un autor responsable de la misma (dentro de los efectos de la acción, Ricoeur destaca los daños causados); la responsabilidad moral, por su parte, está dirigida al ser responsable de *otro hombre*, del prójimo dice Ricoeur (2003; p. 67).

Esta metáfora muestra el esquema del concepto de imputabilidad, y su telón de fondo que es la responsabilidad, que posee un correlato en el verbo modal de 'poder' y que se entronca directamente con la noción ricoeuriana de "hombre capaz": capaz de poder hablar, actuar, narrar y hacerse responsable de sus acciones (por lo tanto, imputable). Como la falta (la culpa) es pertinente buscarla en la imputabilidad, en esta estructura se expresa la articulación entre el acto y el agente, el 'qué' de los actos y el 'quién' del poder obrar. Esta articulación posee dos elementos a destacar: primero, en ella se ve la "herida de una afección penosa" (2013; p. 588) –dice Ricoeur– en la experiencia de la falta, debido a la imputabilidad; segundo, esta articulación posee su correlato en la fenomenología de la memoria: es el *nexus* entre el 'qué' de los recuerdos y el 'quién' de la memoria, *nexus* que Ricoeur retomará al finalizar su profusa obra *Caminos del reconocimiento*, estableciendo cómo se relacionan tanto la memoria y el recuerdo con el reconocimiento. En esta línea, y tomando en cuenta estas distinciones, Ricoeur expone que este 'poder obrar' refiere al término inglés *agency*, término que utiliza para designar esta capacidad; término que en última instancia refiere al hombre capaz, pero ¿qué comprende la noción de 'hombre capaz'?

Esta noción posee un dinámico relato dentro de toda la obra ricoeuriana, desde los dos tomos de su *Filosofía de la voluntad* hasta *Caminos del reconocimiento*, pero su principal desarrollo está contenido en *Sí mismo como otro*, obra capital del Ricoeur maduro publicada en 1990. En dicha obra, la afirmación fundamental del hombre capaz, el "yo puedo", se presenta en sus variaciones más significativas, siendo la capacidad de "poder decir" la que sostiene todas las demás, situándose como la más importante, pues nos entrega la posibilidad de designarnos a nosotros mismos y a la alteridad para construir la situación propia de comunicación, una situación interlocutiva. Así es como Ricoeur presenta el yo puedo decir (I y II estudio), actuar (III y IV estudio), narrar y

narrarme (V y VI estudio), e imputarme las consecuencias de mis actos (VII, VII y IX estudio) en esta obra, pero no se agota la afirmación tan sólo en estas cuatro estructuras del “yo puedo”; antes de esta obra capital, aplicando la frase que contiene el sentido del hombre capaz, es posible rastrear formulaciones como “yo puedo” comprender, simbolizar, conflictuar e interpretar. También es posible agregar el “yo puedo” juzgar, perdonar (que será nuestro caso a desarrollar), recordar, traducir y reconocer, tratados en los desarrollos post *Sí mismo como otro* ¿Qué es lo importante en definitiva? Para Ricoeur el hombre capaz es una categoría que alude a la capacidad radical del hombre de poder ser, siendo el sujeto humano aquel capaz de desplegar sus potencialidades en la existencia, sus capacidades, sus poderes¹³. Patricio Mena (2011; p. 677), en un didáctico artículo titulado ‘Homo capax’ clarifica la noción como sigue:

“En suma, el hombre capaz o actuante es aquel que puede retomarse reflexivamente a sí y atestiguar en su humanidad a partir del modo como toma la iniciativa en el mundo, de la manera como se vuelve hacia éste, hacia las cosas y los otros, pudiendo reconocerse a sí mismo tanto en sus obras como en el movimiento de su existencia hacia éstas.”

El hombre capaz se inserta como pieza clave de una ‘hermenéutica del sí-mismo’, hermenéutica desarrollada en *Sí mismo como otro* teniendo como interrogativa básica la pregunta ¿quién?, referida análogamente a los polos de acción desarrollados en la obra través de las preguntas ¿quién es el sujeto del discurso?, ¿quién es el sujeto de la acción?, ¿quién es el sujeto del relato? Y

¹³ En este punto, existe una proximidad entre Ricoeur y Max Scheler a propósito de la noción del “yo puedo”. Scheler en su ensayo sobre “Fenomenología y metafísica de la libertad” (1960; p. 7), se pregunta “¿A qué corresponde el significado de un acto libre? ¿O del ‘ser libre?’ – contestando – “El primer significado, evidentemente, a la conciencia del poder [en tanto “ser capaz de”]. Pero en ese ‘poder’ hay un doble sentido: designa, por una parte, la *conciencia del poder de la voluntad* de decidirse por una cosa u otra y de tomar una resolución; pero al mismo tiempo designa el *poder-de-otro-modo*, es decir, la capacidad de decidirse a *elegir*: el poder como facultad, posesión de la fuerza, y el poder como ‘libertad para’ en sentido estricto. Ambos momentos se hallan íntimamente relacionados y parecen incrementarse entre sí. Lo segundo parece poder crecer y decrecer con el número de las posibilidades: somos tanto más libres cuanto mayor sea la cantidad de posibilidades entre las cuales podemos elegir”. En base a esto, resulta muy cercano el segundo sentido que Scheler asigna al término “poder” (*könnenen* alemán), con la intención ricoeuriana referida al “yo puedo” del hombre capaz.

¿quién es el sujeto de la imputación moral? Estas preguntas vienen a allanar un territorio pedregoso proponiéndose superar la exaltación del *cogito* con pretensiones de autotransparencia de Descartes, por un lado, y la humillación del *cogito* por parte de Nietzsche, por otro, ofreciendo una vía media entre ambos excesos. Por esto es que Ricoeur habla del “cogito quebrado” (*cogito brisé*/ 2013a; p. XXIII) y propone su “hermenéutica del sí-mismo” como alternativa entre ambos caminos. Esta alternativa indaga al hombre capaz, al *sí-mismo*, integrando dialécticamente la alteridad en tanto forma de constitución de la identidad personal, buscando establecer la polisemia que guarda la configuración de este hombre capaz en su relación con el *otro*. Por eso, la problemática del actuar es la que contiene la unidad analógica propia del hombre capaz; siempre el sí es con otro, con otros y, es justamente en este sentido, cuando Ricoeur habla de la atestación en tanto “seguridad de ser uno mismo agente y paciente” (2013a; p. XXXVI). Esta categoría es la que mantiene la superioridad de la pregunta ¿quién? respecto del ¿qué?, la que sostiene en primera fila la preocupación de este sí-mismo que se constituye en su relación con los demás; de este sí-mismo que se despliega abiertamente en toda la obra ricoeuriana a través del relato polisémico de hombre capaz¹⁴.

Sólo teniendo claridad de la conceptualización del hombre capaz, es posible proyectar los logros alcanzados de la mano de Ricoeur sobre la experiencia de la falta y mostrar el acto del discurso propio de dicha experiencia: la confesión (*aveu*). Esto no es arbitrario y compartimos con Ricoeur su idea en este respecto: “la forma específica que toma la atribución a sí de la falta es la confesión... [Ese] acto del lenguaje por el que el sujeto asume la acusación” (2013; p. 589)¹⁵. Pero

¹⁴ El último esquema esbozado por Ricoeur sobre la temática del hombre capaz se encuentra en *Caminos del reconocimiento* (2013c; p. 121 - 143), en el que presenta una ‘fenomenología del hombre capaz’, afinando brevemente cada uno de los elementos expuestos aquí, desarrollados *in extenso* en *Sí mismo como otro*, y otorgando un programa sucinto pero revelador del despliegue de las capacidades configuradoras de la identidad personal a través de la figura del hombre capaz.

¹⁵ Ya en *El conflicto de las interpretaciones* (2015b; p.383- 395), específicamente, en la cuarta parte referida a ‘la simbólica del mal interpretada’, Ricoeur se preocupaba de este tema. Respecto de la acusación, en la conferencia sobre *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (2011b; p. 24), Ricoeur ya expresaba que “la acusación caracteriza a la acción misma como violatoria del código ético dominante dentro de la comunidad considerada”; “denuncia una desviación moral” (2011; p. 25) dice Ricoeur.

revisemos cuales son los caminos propios de este acto del lenguaje ancestral. La confesión está estrechamente vinculada a la rememoración: en esta ya se revela un poder de conexión creadora de la historia, aunque la rememoración es inocente por principio. Con ella se vuelve a manifestar el recurso metodológico de sacar el paréntesis de una eidética pura y descriptiva marcada por la fenomenología husserliana para dar paso a una hermenéutica que, por fin, se haga cargo del problema del mal moral, cuyo único vehículo con llegada real a él es el tratamiento exhaustivo de la experiencia de la falta, intuición que Ricoeur plantea desde el comienzo de su obra en su *Filosofía de la voluntad*, aunque no haga frente a ella en la primera parte de esta. Así es como la experiencia de la falta se torna cada vez más enigmática, ya que subsiste el problema de establecer cómo la falta se sitúa como “un dato de la experiencia” (J. Nabert) que, a su vez, resulta ser una “situación límite” (K. Jaspers), tal como el sufrimiento, la soledad, la muerte y el fracaso. Pero lo más importante subyace en que la confesión no sólo salva el abismo entre la inocencia y la culpa; además, salva el abismo entre el agente y el acto, y este abismo es el que resulta oportuno considerar para el desarrollo de nuestro tratamiento¹⁶.

¹⁶ Aún en *Caminos del reconocimiento* (2013c; p. 21 - 22), Ricoeur destaca la relación entre confesión y reconocimiento, a propósito de los usos que conciernen al término ‘reconocimiento’ extraídos de las fuentes lexicográficas que trabaja para dar luces sobre él: “Más allá del uso religioso de la “declaración de fe” (sentido diez) se llega al tema de la confesión, del reconocimiento: “confesar, reconocer” (sentido quince), quizás una falta, una deuda, un error”.

I.1.3.- La falta como transgresión de una regla con consecuencias dañinas hacia otro

Trazamos una línea entre el agente y el acto al momento de condenar una acción, sea moral, política o incluso jurídicamente, y por eso aquí encontramos un nervio cardinal de nuestra investigación:

“Por su lado “objetual”, la falta consiste en la transgresión de una regla [*transgression d'une règle*], cualquiera que sea, de un deber, que implica consecuencias perceptibles, fundamentalmente un daño hecho al otro [*un tort fait à autrui*]. Es un actuar malo [*agir mauvais*] y, por esta razón, condenable en términos de apreciación moral” (2013; p. 589).

Varios elementos florecen al poner atención al fragmento. Lo más evidente es que la falta es eminentemente un fenómeno intersubjetivo, idea que Ricoeur ya ha trabajado en *Sí mismo como otro*, *Caminos del reconocimiento* y en trabajos anteriores¹⁷. Por otra parte, siguiendo a Kant en su “Ensayo para introducir las magnitudes negativas”, texto contenido en su *Opúsculos de filosofía natural* (1992), la falta es una magnitud negativa de lo práctico, idea que toma Ricoeur para reafirmar su posición del fenómeno. Pero de todo esto, lo más relevante es la atención que se le presta al lado ‘objetual’ de la experiencia de la falta. Por la razón empeñada anteriormente, Ricoeur (2013; p. 590) nuevamente se afirma en J. Nabert y su filosofía reflexiva para señalar que:

“La falta es tan limitada como la regla que infringe, aunque las consecuencias puedan revestir, por su repercusión en términos de sufrimiento infringido, un aspecto indefinido. No sucede lo mismo con la implicación del

¹⁷Si bien Ricoeur inicia sus estudios de fenomenología husserliana en sus años de formación académica, el verdadero eco de la fenomenología lo vivió en carne propia siendo prisionero en los campos de guerra alemanes de la Segunda Guerra mundial y, posteriormente cuando tradujo la emblemática obra de E. Husserl *Ideas I*, a partir de tales circunstancias. Además, en 1986 publicó un trabajo dedicado sólo a los estudios que había realizado al alero del método fenomenológico y sobre la influencia que en él había tenido titulado *À l'école de la phénoménologie*, obra en la que analiza principalmente las *Meditaciones cartesianas* de Husserl (2005), con especial atención a la *V meditación*, a partir de la que se trata del problema de la alteridad y la intersubjetividad.

agente en el acto. Ésta equivale a <<no poner límites a la repercusión sobre la conciencia de cada una de nuestras decisiones>>” (Cf. Nabert: 1962; p. 6).

Lo fundamental en este abismo entre acto y agente es no sólo develar la calidad de la acción, sino, sobre todo, la calidad de la causalidad de lo que la acción procedió. Así es como podemos descubrir que el concepto de reconocimiento se torna fundamental en esta relación acto-agente (2013; p. 590):

“El reconocimiento de sí es indivisamente acción y pasión, acción de obrar mal y pasión de ser afectado por la propia acción – y agrega Ricoeur afirmándose en J. Nabert –, <<de no poder dissociar la idea de su propia causalidad del recuerdo del acto singular que realizó>>”¹⁸.

En este contexto, es válido decir que la representación del acto impide, de alguna manera, el retorno de la acción al agente. El texto que sigue, dado su relevancia para el hilo conductor de este estudio, intenta plantear la relación entre la memoria y el recuerdo, en unión con el agente y el acto (2013; p. 590):

“Las representaciones fragmentarias de la memoria siguen las líneas de dispersión del recuerdo. La reflexión, en cambio, reconduce al centro de la memoria del sí, que es el lugar de la afección constitutiva del sentimiento de la falta. El trayecto del acto al agente repite el de la memoria-recuerdo a la memoria reflexiva. Lo duplica, y se libra de él, en el sentimiento de la pérdida de la integridad propia. La ilimitación es al mismo tiempo sentimiento de lo insondable. La conciencia del pasado, que escapa al sentimiento de lo desplazado y de lo caduco, se hace apropiación del poder obrar en su estado de desamparo”.

¹⁸Resulta sugerente prestar atención al concepto de causalidad cotejado desde el poder de obrar y desde la impotencia propia de la falta. Esto devela lo que Ricoeur llama la “vehemencia ontológica del discurso sobre sí mismo” (2013; p. 591). Esta refiere a la atestación, de la que ya hemos hablado anteriormente, que, a su vez, se da en el contexto lingüístico por la caracterización de la experiencia de la falta desde la perspectiva del mal, y en este caso, del mal moral.

A propósito de la fenomenología de la falta por Ricoeur, este destaca nuevamente a J. Nabert para dar luces sobre cómo la caracterización de la experiencia de la falta como mal, presenta un antecedente no menos arriesgado que lo influenció de manera decisiva respecto de estos temas. Precisamente Nabert en su *Ensayo sobre el mal* (1997) sustituye el término “falta” por el de “mal”. Al margen de la desesperación propia de aquellos que ven agotados los discursos metafísicos, hay un punto que es posible extraer de este tipo de reflexiones: la utilización del verbo ser en su forma negativa (no-ser), tal como es posible comprenderlo desde el término “mal moral”. Eso sí, este uso está promovido bajo condición de mantenerse en la acepción del ser en tanto potencia y acto, tal como Aristóteles describe en su *Metafísica* (V, 12, 1019 a 15), con preponderancia a la acepción de substancia, atributo y accidente. Este recurso metodológico trae consigo tres ventajas propias de la experiencia de la falta en su tratamiento fenomenológico:

1.- La experiencia de la falta nuevamente es vinculada a otras experiencias negativas, experiencias que, igualmente, pueden ser referidas también como participaciones del no-ser. Entre ellas tenemos el fracaso, la soledad y el conflicto.

2.- La idea de exceso se levanta sobre el contexto de la temática del mal; “demasiá insoportable” (*trop insupportable*) la denomina Ricoeur (2013; p. 592). Nuevamente, el pensador francés se afirma en Nabert tomando como referencia su *Ensayo sobre el mal*; especialmente, el capítulo que se titula “Lo injustificable” (*L'injustifiable*) para decir que es por las acciones que la noción de mal se inserta en el dominio de la reflexión en torno a lo injustificable, antes siquiera de aludir al sujeto de la misma (al agente). En palabras de Ricoeur, desde la perspectiva del objeto, esto es expresado así:

“lo injustificable designa ese exceso no-valido, ese más allá de las infracciones medidas según las reglas que la conciencia moral reconoce: tal crueldad, tal bajeza, tal desigualdad extrema en las condiciones sociales me perturban sin que yo pueda designar las normas violadas” (2013; p. 592).

Cuando hablamos de ‘exceso de lo no-válido, siguiendo a Nabert, “son males, son desgarramientos del ser interior, conflictos, sufrimientos son alivio concebible” (Cf. 2013; p. 592). En palabras de Nabert, los males poseen una fuerza teórica nada despreciable, pues destaca que no se está refiriendo a un contrario por simple oposición a lo válido, sino a aquellos males que están circunscritos en una contradicción “más radical” que la oposición válido/no-válido. Estos males, además, apelan a una “demanda de justificación que el cumplimiento del deber ya no justificaría” (2013; p. 592). En definitiva, “los males son [...] desgracias incalificables para quienes las sufren” (2013; p. 592)¹⁹. Ricoeur es claro en este aspecto a la hora de hablar de los límites de la experiencia de la falta y su vinculación con “lo injustificable”: “lo injustificable va más allá de la experiencia de la falta, puesto que a la confesión del más allá de lo no-válido en cuanto a las acciones, se añade la de la complicidad del no querer por parte del agente” (2013; p. 593). Con esto, es posible distinguir dentro del mal hecho a otro, una ruptura del vínculo humano que es conceptualizable de la siguiente manera:

- i) Irreparable – efectos
- ii) Imprescriptible – justicia penal
- iii) Imperdonable – juicio moral

3.- Las expresiones míticas propias del imaginario cultural se retrotraen como tercera ventaja en la fructífera relación entre la experiencia de la falta y el mal. Es importante este punto debido a que es una de las preocupaciones intelectuales más prominentes en el discurso de la obra ricoeuriana: la simbólica del mal. Ricoeur desde el comienzo de su reflexión plantea lo fértil que resulta el análisis del discurso simbólico a la hora de adentrarnos en el problema del mal y sus vertientes propias, en comparación al pensamiento eminentemente reflexivo que se ha perdido en este problema, sin atender a elementos que se alejan de una racionalidad estrictamente pulcra. En este punto coincidimos con Ricoeur: “En el

¹⁹ La idea es tomada de Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable* (2005). Ricoeur también plantea que Saul Frierlander habla de lo mismo en términos de “lo inaceptable”, lo que, para nuestro autor, es una “lítote”. Cf. 2013; p. 592.

tratamiento narrativo y onírico del origen del mal se dibujaría, en negativo, un lugar para el perdón” (2013; p. 594/ Cf. 2011a; 2011b). Eso sí, el imaginario mítico y su tratamiento simbólico es *una* y no *la* forma de aproximación a la problemática planteada.



I.2.- La altura del perdón. Aproximación a “lo imperdonable”.

I.2.1.- Mal, condición humana y experiencia de la falta. “Existe el perdón”

En lo más hondo del abismo propio de la experiencia de la falta, existe tan solo una palabra capaz de pronunciarse: imperdonable (*impardonnable*). Pero cuidado. El término se aplica a campos semánticos específicos y se distingue de otros. Tres ideas contribuyen a esto:

- i) No es posible aplicarlo a crímenes que pueden caer bajo el rótulo de Nabert de ‘lo injustificable’, por lo insondable e inabarcable desgracia que se hace carne en las víctimas.
- ii) No es aplicable, a su vez, sólo a los autores que realizaron los crímenes en cuestión.
- iii) Sí se aplica al nexo de agente y acción, de culpable y crimen.

“Cualquiera que sea la contingencia pre-empírica del acontecimiento fundador de la tradición del mal, la acción humana es entregada para siempre a la experiencia de la falta. Aunque la culpabilidad no sea originaria, es por siempre radical” (2013; p.594 –595/ Cf. 2011a; p. 308, 378 y 395; 2011b; p. 45). Esta última frase revela el sentido más propio del nexo indisociable que contiene la condición humana, la radicalidad del mal y su expresión más expuesta al ojo crítico: la experiencia de la falta. Dicha experiencia, aun cuando no sea originaria en la concepción del hombre, en el cómo está concebido el hombre, sí resulta estar en la base de él. Desde la perspectiva de Ricoeur, no es posible concebir el hombre como un ser que en su constitución ontológica albergue la experiencia de la falta, pues originariamente tiende al bien (con los clásicos podríamos decir que “naturalmente” tiende al bien), aunque su humanidad sirva de vía de acceso al mal por la libertad. El hombre es un ser que despliega sus capacidades y, en el desarrollo de las mismas, cabe la posibilidad de la asunción de la experiencia de la falta. Es una especie de compañera sigilosa con la que cruza miradas al

momento de cometer un error moral. Ricoeur habla de una “adherencia de la culpabilidad a la condición humana” (2013; p. 595), no que el hombre nazca o se conciba a partir de la culpabilidad. Marcelino Agís (2011; p. 204) da en el clavo respecto de este tema: “El enigma de la culpa es la distancia que media entre la posibilidad del mal y su realidad efectiva, merced a la labilidad de nuestra condición”.

La misma adherencia de la que Ricoeur habla, abre la pregunta de si acaso es la culpabilidad y su vinculación con la condición humana la que la constituye tanto imperdonable de hecho como de derecho. Pero Ricoeur se anticipa: “arrancar la culpabilidad de la existencia sería, parece, destruir completamente esta última” (2013; p.595). En este aspecto, se concreta la íntima relación entre la experiencia de la falta y el sí, entre la culpabilidad y la ipseidad” (2013; p.595). Así pues, la luz que se muestra tenue al final del pedregoso laberinto humano es prestada por la reflexión serena y rigurosa de Nicolai Hartmman. En uno de sus trabajos más connotados por su aporte a la axiología moral, *Ética* (1962), propone la idea de que, en el caso de que el perdón sea posible, constituiría un mal moral, ya que situaría la libertad propia del hombre en orden a Dios y, con esto, ofendería la dignidad humana, por lo que la mala acción sería inseparable del culpable. Ahora bien, esto no quita que se pueda atenuar la herida de la falta²⁰, pero sí no es posible borrarla, y con esto, eliminar esta experiencia. Por consiguiente, en su propia naturaleza, la falta resulta ser imperdonable de hecho y derecho. Esto justifica volver nuevamente al tema de la imputabilidad, en tanto órgano revelador de la falta. Es esta paradoja de la experiencia de la falta en el hombre la que encierra en sí la posibilidad del perdón. A propósito de ella, Ricoeur expresa dicho desafío con la frase “existe el perdón” (*Il y a le pardon / 2013; p. 595*).

El “existe” de la frase en cuestión remite a una temática tratada por E. Levinas: la illeidad (1991; p. 99/ 2002; p. 224 y ss.). Para Levinas, la illeidad es un modo de relacionarse con el otro; “Indica un modo de preocuparse sin entrar en conjunción conmigo” (2011; p. 57). En el caso de Ricoeur “la illeidad es aquí la de

²⁰ En esta idea se alude a la noción de ofensa, pero ¿qué es la ofensa? Desde su etimología refiere, en último término, a la acción de herir, y como toda herida, deja huella.

la altura desde la que se anuncia el perdón” (2013; p. 595); eso sí, al margen de que el origen del perdón es una persona, en tanto fuente de personalización, esto no implica que se agote ahí el fenómeno. Este “existe” revela oportunamente no sólo una constitución, un modo de ser ontológico del perdón, sino, y, sobre todo, un modo de ser lingüístico. En este sentido, Ricoeur habla de “la voz del perdón... una voz de lo alto” (2013; p. 596), al contrario de la profundidad eminente de la confesión de la experiencia de la falta, en franca apertura por la ipseidad del sí, “una voz silenciosa pero no muda” (2013; p. 596), ya que no es un clamor, pero tampoco está privada de palabra.

Esta voz del perdón, voz de lo alto y silenciosa, tiene su propia forma lingüística, su propio discurso: el himno, “discurso de elogio y celebración” (2013; p. 596/ Cf. 2011b; p. 35 y 46). Este discurso es de la misma familia del amor y no cobra sentido en el decir quién perdona y a quién; en su apertura serena y firme inscribe su portentosa y real fuerza. Esta relación familiar entre el amor y el perdón retoma la huella de Pablo y su primera Carta a los corintios. Ricoeur en el himno del amor expuesto ahí (1 Cor, 6, 12), no sólo ve una referencia sugerente para la reflexión, sino que el discurso mismo gestiona el edificio macizo en la conjunción del amor y el perdón, al exponer en un himno los “dones espirituales” (1 Cor, 6, 13), cuya supremacía recae en el amor. Pero ¿por qué el amor al lado del perdón? El amor, al ser el más excelso grado de donación (en tanto don espiritual), supera a los demás dones al no “llevar cuentas del mal” (2013; p. 596), al no poner el acento en la experiencia de la falta y su eminente profundidad; de hecho, el amor es el que desciende al dónde de la imputabilidad, a su lugar de residencia, cuyas cuentas recaen en el sí-mismo. En este sentido, el amor es permanente: no pasa nunca, “disculpa siempre” (2013; p. 596). Esto sólo viene a resaltar su majestuosidad: el amor es la grandeza de los dones en sí misma, es la altura.

Sólo para precisar, dos ideas pueden acotar la relación del perdón con el fenómeno cristiano. Primero, el perdón desde la lectura cristiana, viene a resolver el problema del pecado; en la lectura moral, el perdón viene a restablecer lazos intersubjetivos desde el sí a la alteridad. Segundo, el perdón cristiano no es intersubjetivo originariamente; es pedido desde el hombre hacia Dios, al menos en

una primera instancia, y luego se abre al perdón con los otros por llamado de Dios; el perdón moral, por su parte, es eminentemente intersubjetivo, es originariamente así. Que el perdón cristiano tenga una aplicación intersubjetiva no lo sitúa como originario, sino como radical. No lo sitúa como originario pues es concebido desde Dios a los hombres para que estos sean capaces de reconciliarse con él, y no desde la relación intersubjetiva de los mismos; es radical pues en la base de las relaciones de los hombres existe la posibilidad del perdón, pero sólo como aplicación del perdón de Dios al hombre, ahora en un plano humano.

Con esto se abre el precioso y pedregoso camino dialógico entre Ricoeur y Derrida sobre la imposibilidad del perdón.



I.2.2.- Derrida y lo imperdonable.

¿Por qué Derrida? ¿Para qué? ¿Es posible establecer el diálogo entre hermenéutica y deconstrucción en este plano? ¿Disciplinas en conflicto constante? Antes de intentar dar luces sobre este supuesto *conflicto*²¹, el marco de la discusión revela lo esencial. El texto de Ricoeur versa así: “Si el amor disculpa siempre todo, ese todo comprende lo imperdonable. Si no, el propio amor sería aniquilado” (2013; p. 596- 597).

Ricoeur parte de la premisa de Derrida, al que, por lo demás, le debe mucho sobre este tema; le debe la problematización que expondremos a continuación, así como su aporía siempre refrescante de la posibilidad/imposibilidad del fenómeno mismo. El perdón sólo es tal si es que está dirigido a lo imperdonable, por lo que, en su estructura propia, se muestra como “incondicional, sin excepción ni restricción. No presupone una petición de perdón” (2013; p. 597), problema del que parte y que desarrollaremos largamente.

La palabra escrita de Derrida versa así:

“Si sólo se estuviera dispuesto a perdonar lo que parece perdonable..., entonces la idea misma de perdón se desvanecería... El perdón perdona sólo lo imperdonable. No se puede o no se debería perdonar, no hay perdón, si lo hay, más que ahí donde existe lo imperdonable. Vale decir que el perdón debe presentarse como lo imposible mismo. Sólo puede ser posible si es imposible” (2003a; p. 12-3).

En este punto volvemos ineludiblemente a la noción de ‘desproporción’, que es parte de la trayectoria constitutiva del perdón, con su profundidad marcada por la falta y su altura designada por el perdón mismo. Es interesante recordar, tal como Ricoeur propone, el concepto de ‘desproporción’ al modo pascaliano, sugerido por su ambiente e interés modernos (Pascal alcanza esta noción debido

²¹ Al momento de hablar del concepto de “conflicto” en estas líneas, lo tomamos desde el ejercicio hermenéutico establecido por Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones* (2015b), donde sitúa el saber filosófico como árbitro entre disciplinas disímiles que interactúan en un diálogo estricto, confrontándose, entre sus críticas y convicciones, para alcanzar mejores y más finos desarrollos de sus posturas dialécticamente opuestas.

a la tensión entre dos infinitos extremos: geometría cósmica y álgebra, ambas disciplinas cubiertas por sus intereses personales y filosóficos) (Cf. 2011b, p. 34).

A pesar del detalle de la acepción, Ricoeur utiliza el texto derrideano *El siglo y el perdón* para exponer sus propias consideraciones a propósito de lo imperdonable, “exigencia infinita” que se presenta enmascarada por dos componentes imbricados *per se* en el marco de la inscripción de esta experiencia en la historia. Pasemos a detallar estos puntos.

1.- La exigencia de lo imperdonable es transmitida por una cultura determinada a través de un lenguaje religioso que es singular y que, a la vez, tiende a la universalización. La transmisión de esta cultura a través de su lenguaje propio remite a la herencia religiosa abrahámica, y en sí alberga la dificultad paradójica antes enunciada: es singular y, a la vez, se presenta en vías de universalización, distinción que aporta Ricoeur al debate. ¿Por qué? Es singular debido a que es producto de una memoria religiosa concreta y particular, la judeo-cristiana-musulmana, denominada “memoria abrahámica de las religiones” (Ricoeur: 2013; p. 597/ Derrida: 2003a; p. 8). Por otro lado, su coronación es universal, o al menos pretende eso, debido a la enorme influencia que ha logrado dicha herencia y al alto grado de participación que ha conseguido dicho lenguaje. Este hecho resulta verificable a través de la idea de una “cristianización que ya no necesita de la Iglesia cristiana” y de una “mundialatinización” del discurso religioso, estando mucho más allá de una institución en particular (una iglesia puntual), y alcanzando rincones inesperados de acogida. Esta “mundialatinización” designa al latín como lengua matriz de esta tradición que se instala como suelo cultural para pensar la exigencia de lo imperdonable, y que está presente en todo occidente. Para Derrida, deconstruir esta tradición genera la posibilidad de pensar el perdón con el manto de la memoria abrahámica y en sus diversas variantes.

En el diálogo desarrollado por Derrida y Ricoeur en torno al lenguaje abrahámico en particular, se abre una vieja ventana, propia del campo de la filosofía práctica: el problema de la universalización de un mensaje ético que guarda en sí mismo la dificultad de su aplicación, dificultad de la que han partido buena parte de los filósofos contemporáneos para lograr una superación entre la

ética eudaimonista y la deontología kantiana. Aquí es donde resulta muy sugestiva la forma en que Ricoeur expone este primer punto presente en la exigencia de lo imperdonable: “el mandato de perdonar nos es transmitido por una cultura determinada, cuya amplitud no logra ocultar su limitación” (2013; p. 597). Esta última frase destaca la dificultad mencionada (la limitación de esta cultura determinada), puesto que muestra como intentos infructuosos y, por lo tanto, limitados, de la aplicación del mensaje ético a la internalización de rango político, a la globalización cultural y el propio ensayo de universalización moral. Es de esta forma que, por mucho que intenten cubrir con su manto de universalización este mandato, el perdón siempre queda ceñido a una relación entre un yo y un tú. Pero no es necesario alterarnos por esto: Ricoeur apela a una vigilancia semántica respecto de la discusión pública de estos temas más atenta, lo que, por supuesto, compartimos con igual o superior urgencia que el francés.

2.- Con esto surge el segundo punto que deriva del primero, y que es el más fructífero en el diálogo Ricoeur-Derrida. Hablamos de la conceptualización que hacen entorno a los “escenarios” o “espacios teatrales” relativos a la confesión, al arrepentimiento, al perdón y a la reconciliación, entre otros. No podríamos hablar de “escenarios” o “espacios teatrales” sin partir de la base de que haya un lenguaje religioso común, el cual sustenta dichas categorías. Derrida plantea esta idea a través de la noción de “escenificación” (*mise en scène*), mientras que para Ricoeur son “espacios teatrales” o parte de la “teatralidad” (*téâtralité*) del arrepentimiento, del perdón, entre otros. Ambas ideas apuntan exactamente a lo mismo, pues la “teatralidad” de Ricoeur posee la misma significación que la “escenificación” derrideana, ya que parte de ella y se mantiene fiel a su sentido; de hecho, el mismo Derrida también utiliza el término “teatralidad” para hablar de lo mismo.

Para Derrida (2003a; p. 8) la escenificación representa “todas las escenas de arrepentimiento, de confesión, de perdón o de disculpas que se multiplican en el escenario geopolítico desde la última guerra, y aceleradamente desde hace unos años” (Cf. Ricoeur: 2013; p. 598). Ricoeur, tomando a Derrida, lamenta que este tipo de escenas no develen de forma crítica el lenguaje propio del perdón. Por

este escaso examen de la razón frente a fenómenos como el perdón, la confesión, el arrepentimiento, la reconciliación, entre otros, cabe preguntar cuál es la consecuencia más próxima que genera dicha actitud. Lamentablemente, el abuso parece ser el primer signo²².

“El simulacro, el ritual automático, la hipocresía, el cálculo o la caricatura a menudo son de la partida, y se invitan como parásitos a esta ceremonia de la culpabilidad” dice Derrida en la entrevista a Michel Wieviorka del '99 (2003a; p. 9). La idea de “ceremonia de la culpabilidad” da cuenta de lo que Derrida propone como ‘lo económico’, o en términos de nuestro problema, ‘economía del perdón’; de ahí que todas las escenas relativas al perdón y sus nociones comunes, aluden a un mero cálculo en que se realizan acciones nada más que para una tranquilidad de la conciencia de aquellos que las efectúan, y no con la intención genuina de perdonar errores del pasado. De esta forma, “con tal o cual acción daré fin a la consecuencia no deseada”. En sentido estricto, para Derrida, el perdón existe, pero es su imposibilidad la que lo hace posible; el perdón es un mero cálculo.

Desde el punto de vista derrideano de la ‘economía del perdón’, el perdón cristiano no sería un perdón verdadero; sin ir más lejos, el hecho de “poner la otra mejilla” (*Mt* 5, 39) es la muestra más clara de la “economía del perdón”, pues en la frase se delata una supuesta superioridad moral de aquel que perdona. Incluso la célebre imagen emblema del perdón cristiano, la parábola del hijo pródigo (*Lc* 15, 11 - 32), siguiendo a Derrida, no sería más que otra muestra de esto. Así, el perdón cristiano sería nada más que una garantía para la salvación con la que se establecería la conexión del hombre peregrino y el Dios salvador (*status vía toris*), bien máximo que justificaría cristianamente el perdón. Si desde esto retomamos la idea de abuso de las escenificaciones del perdón, surge el problema de si estas simulaciones logran imitar gestos reales de perdón, inclusive siendo instituciones conformadas de manera legítima. Esto se presenta atingente al tratamiento, debido a que la misma noción de “abusos...” destaca la pregunta por la necesidad

²²Ricoeur equipara el abuso de las escenas de perdón a las de la “era de la conmemoración” o al “deber de la memoria”. Cf. Ricoeur: 2013; p. 598.

moral en la historia y por cómo se da en ella su inscripción. El propio Derrida habla de llevar esta inscripción “más allá de la instancia jurídica y más allá de la instancia del Estado nación” (2003a; p. 9). Muestra de esto es que en todo el horizonte de cara a una geopolítica del perdón, esté aún presente la vasta discusión sobre la noción de “crimen contra la humanidad”, elemento teórico capital a partir del cual surgió principalmente el estudio sobre el perdón y sus implicaciones en distintos campos de la cultura, siendo Derrida el primero en insistir con toda la fuerza teórica necesaria en este punto.

Ricoeur sigue atento las ideas refrescantes de Derrida, pero, al parecer, no termina por convencerse sobre la imposibilidad práctica del perdón, sobre un perdón ético, pues contrapone la prueba robusta derrideana sobre la imposibilidad²³ con la pregunta central del pedregoso camino del perdón: “si existe el perdón... ¿Hay un perdón para nosotros? ¿Algo de perdón?” (2013; p. 598). Aún ve cierta esperanza Ricoeur de poder alcanzar el perdón, aunque Derrida es bastante más radical que él en los planteamientos propios sobre este tópico. Sólo para terminar de ilustrar y dar paso a cómo Ricoeur se hace cargo de la aporía que Derrida presenta sobre el perdón, queremos exponer las siguientes palabras esclarecedoras de Andrea Potestá (2013; p. 226). Aquí se sintetiza el punto neurálgico derrideano que nos atrevemos a explorar y superar, si es que es posible, con Ricoeur:

“¿Qué significa perdonar? ¿Qué se puede perdonar? ¿Hay cosas imperdonables? Para decirlo rápidamente: si se perdona solamente lo perdonable, no se hace nada increíble. Si lo que se perdonó al otro era <<perdonable>>, era <<calculadamente perdonable>>, mi gesto no tiene nada de extraordinario, y de hecho no es tampoco <<perdón>>; si lo que el otro me hizo es perdonable, eso significa que tengo una explicación de lo que hizo o

²³Ricoeur toma una cita de Derrida para graficar esto (Derrida: 2003a; p. 12/Cf. Ricoeur: 2013; p. 598-9): “Cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque ésta sea noble y espiritual (liberación o redención, reconciliación, salvación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante un trabajo de duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro, ni lo es su concepto. El perdón no es, *no debería ser*, ni normal, ni normativo, ni normalizante. *Debería* permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica”.

significa que puede decirme que no lo hizo intencionalmente y que por eso lo perdono. Entonces, si me lo explico, si lo comprendo, no hay nada que perdonar; simplemente las cosas pasaron así, no es una culpa, y tengo que solamente comprender al otro. Y en ese caso, dice Derrida, *no se trata de perdón*²⁴. En cambio, lo que hace del perdón un perdón es solamente el perdón de lo imperdonable: solo cuando perdono una cosa que no me explico, solo cuando no puedo perdonar porque no entiendo al otro, y solo en esta situación, hay verdadero perdón. Pero si no me la explico, ¿cómo hago para perdonar? Es imposible. Entonces, otra vez, las condiciones de posibilidad del perdón son condiciones de su imposibilidad”.

Queda de manifiesto con esto, que el foco derrideano apunta a dinamizar la problematización del perdón, no a entregar su solución, puesto que su ímpetu está en el preguntar y no en el responder. Ricoeur, en este sentido, atraviesa surcos a partir de Derrida; se abre al problema desde Derrida, sin determinarlo (en el sentido de cierre). Así es como la explicación viene a completar lo ya expuesto sobre Derrida y su propuesta de aporía del perdón en tanto posibilidad/imposibilidad. Con esto en mente, demos paso al desarrollo de la temática del perdón en las instituciones de la culpabilidad. Esto nos entregará más y mejores herramientas para apreciar la posibilidad misma del perdón y su efectución/no-efectuación intersubjetiva y, por lo mismo, al menos en una primera instancia, ética. No obstante, luego de su revisión, haremos frente a la difícil aporía que Derrida nos lega y atenderemos a la respuesta de Ricoeur sobre ella para ver sus posibles avances o retrocesos.

²⁴ La cursiva es del autor.

II.- La odisea del espíritu del perdón y el largo camino que rodea el mal moral

II.1.- La odisea del espíritu de perdón: la travesía de las instituciones

Nuestro avance ha sido cauteloso. Nuestro riesgo ha sido discreto. Ahora el perdón avanza desde su marcha marcada por la trayectoria de su constitución hacia el otro, y esto se lleva a cabo, primero, en la instancia propia de las instituciones (*institutions*) que presentan signos de respeto por nuestro tema (no teniendo las herramientas primarias para su cometido) y, segundo, en la relación estricta con el otro y en su directa comprensión. Desde el despliegue del espíritu del perdón (*esprit de pardon*) en las instituciones (en tanto el otro lejano [*de láutre lointain*] a mí), surge la conexión fundamental en este plano entre perdón y castigo (*punition*). Ricoeur lo plantea a través del axioma social “sólo se puede perdonar [*pardonner*] allí donde se puede castigar [*punir*]; y se debe castigar allí donde hay infracción de reglas comunes [*infraction à des règles communes*]” (2013; p. 599). El silogismo que parte de este principio sintetiza el proceso central: “Donde hay regla social, hay posibilidad de infracción; donde hay infracción existe lo punible, ya que el castigo tiende a restaurar la ley al negar simbólica y efectivamente el daño cometido en detrimento del otro, la víctima” (2013; p. 599).

El razonamiento convoca al instante el problema en las instituciones: en el caso de ser posible en este nivel el perdón, éste consistiría en sacar la sanción punitiva, por lo tanto, en no castigar (*punir*) donde es posible y obligatorio hacerlo. Esto, a su vez, hace ver el inconveniente de que el perdón genera impunidad (*impunité*), lo que es imposible, al menos directamente, ya que desde la visión de la inculpación no le es permitido al perdón enfrentarse de manera directa con la falta, sino de forma tangencial con el culpable. ¿Qué le interesa destacar a Ricoeur de esto? Que, finalmente, lo que se ha denominado con Derrida como ‘imperdonable’, en tanto imperdonable de derecho, permanece. ¿Y en qué situaciones permanece? En aquellas que tienen en común el hecho de que “la falta se coloca bajo la regla social de la inculpación [*inculpation*]. Si, en un marco institucional que lo autoriza –dice Ricoeur-, alguien acusa a alguien según las

reglas, hace de él un inculpado [*inculpé*]” (2013; p. 599). Este esfuerzo por cotejar las aristas que muestran las instituciones por las que tangencialmente el perdón pasa, son sólo muestras de su imposibilidad innata frente a un fenómeno que estrictamente posee su razón de ser en el vínculo con el otro. Es infructuoso este esfuerzo debido a que, al margen de un castigo por una falta cometida a nivel social, el perdón está dirigido al cara a cara, a aquella respuesta que se refleja en el otro; pertenece al tú, aquel que va de cara al futuro y recuerda el pasado; aquel que es responsable de una culpa y pronuncia la palabra con la ilusión de que se genere el evento. Pero cuidado, ya que por mucho que el paso por el recorrido de instituciones desde un plano jurídico, político y moral, no logre entrar de lleno a nuestro objeto, estas sí resultan ser sumamente ilustrativas para delimitar el espacio del perdón en la esfera pública, su posibilidad, y su eventual aparición en la mirada del otro ajeno, en tanto fuera del límite del perdón estrictamente ético. Para revisar esto de cerca, tomamos de Ricoeur y su influencia de Jaspers, el concepto de culpabilidad (*culpabilité*), para a través de él apreciar si el perdón, dentro de la “odisea” de las instituciones, es capaz de aparecer ¿Por qué volver a una categoría largamente trabajada, como es el caso de la culpabilidad, en esta nueva instancia? La respuesta es sencilla; la implicancia compleja. Cuando trabajamos en el primer capítulo la categoría de culpabilidad, lo trabajamos siguiendo a Ricoeur en un análisis estrictamente fenomenológico-hermenéutico; ahora, la modalidad está orientada a observar cómo esta noción se vincula con el castigo en el nivel propio de instituciones que, de una u otra forma, pueden propinarlo. Veamos cómo se da este aparecer de la falta en este nuevo contexto y cómo entrega nuevos recovecos del complejo caminar filosófico en torno al fenómeno del perdón.

II.1.1.- Karl Jaspers y las figuras de la culpabilidad en las instituciones del perdón

Resulta ineludible hablar de culpabilidad y responsabilidad desde una reflexión filosófica seria y no acudir a Jaspers. Él representa, por su obra y figura, la voz más autorizada para pensar y repensar estos temas de tan largo aliento y de tan escaso examen en la tradición filosófica (exceptuando algunos pensadores del último medio siglo presentes en algunas de estas páginas). Pero ¿Por qué Jaspers? La pregunta fundamental es ¿cómo no Jaspers? Justo posterior al término de la segunda guerra mundial, Jaspers publicó una breve y poderosa obra titulada *Die schuldfrage* (1946) que ha pasado al castellano como *El problema de la culpabilidad* (1998) realizando un tratamiento responsable y coherente de la misma, siendo el primer pensador connotado en reflexionar en torno al problema metafísico, criminal, político y moral que implicaba esto (1998; p. 53 - 57), consagrando principal atención en la culpabilidad y la responsabilidad en el plano político del actuar. Jaspers nos entrega nuevos alientos; luego de revisar el tratamiento fenomenológico-hermenéutico de la trayectoria del perdón, y teniendo presentes los logros alcanzados en esa instancia, con él emprendemos el camino deductivo del perdón: vamos desde las instituciones en las que transita tenuemente hasta su llanura intersubjetiva. Jaspers abre las puertas de la reflexión política de la culpa, pero también nos educa en la raigambre moral de ésta considerándola desde la responsabilidad individual. Cada una de estas clases de culpabilidad está vinculada a los actos y a las personas que se encuentran bajo la mirada atenta del juicio penal y, a su vez, muestran cuatro criterios de evaluación de la culpabilidad que Ricoeur toma de él y expone bajo cuatro preguntas: “¿Qué categoría de falta? ¿Ante qué instancia? ¿Con qué efectos? ¿A qué tipo de justificación, de exculpación, de sanción, dan derecho?” (2013; p.599-600). Nosotros, tal como Ricoeur, revisaremos sólo la culpa criminal, la política y la moral, que es la que nos interesa destacar por nuestra preocupación estricta. No desarrollamos explícitamente la culpabilidad metafísica, pues si bien recorre el espíritu de este estudio, lo supera ampliamente, ya que dicha culpa destaca la noción de *solidaridad* entre los hombres, noción que, según Jaspers, nos hace

responsables de hecho ante cualquier atropello sabido o en presencia mía *hacia los otros*. En esta medida atraviesa nuestra empresa, en tanto se vincula inexcusablemente con los otros, pero así mismo supera nuestras pretensiones, pues si la categoría de perdón tratada filosóficamente resulta un desafío, la de solidaridad reviste, al menos en una mirada ligera a ella, como uno aún mayor (1998; p. 54 y 88). Por esto, partamos el análisis del recorrido del perdón por las instituciones. Su primera aparición es en el ámbito jurídico.

II.1.1.1.- Lo imprescriptible: culpabilidad criminal

“Crímenes contra la humanidad / de la humanidad”²⁵; esta nueva categoría político-jurídica surge en base al juicio de Núremberg que tendía a sancionar los crímenes cometidos en la Segunda Guerra Mundial, los que poseían su antecedente en los horrores de Tokio (bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki), y cuyas nociones fueron precisadas en las Naciones Unidas, donde se llevó a cabo la Convención sobre el Genocidio (en 1948, 1968 y 1973 respectivamente). Esta es la categoría que nos presenta el tema de la imprescriptibilidad (*imprescriptibilité*) desde el problema del perdón.

Ricoeur define la prescripción (*prescription*) como “una interdicción [prohibición] de considerar las consecuencias penales de la acción cometida, a saber, el derecho e incluso la obligación de perseguir penalmente” (2013; p. 601), y en su tratamiento pone atención en que esta, sin excepción, existe de derecho para todos y cada uno de los delitos y crímenes, por lo que varía su plazo de acuerdo a la índole de los crímenes y los delitos.

Fundamental es la distinción que Ricoeur realiza al momento de establecer que la prescripción es tanto una legislación de derecho civil (con una doble forma a su haber), como una disposición de derecho penal. Revisemos sucintamente cada una y veamos cómo iluminan el problema de la culpabilidad desde esta óptica. La prescripción es una legislación de derecho civil, como ya se indicó, que

²⁵ Véase el documento del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, artículo 7, “Crímenes de la humanidad” (1998).

posee una doble forma: a) la adquisitiva y b) la liberatoria. La primera presenta la idea de que “pasado cierto tiempo, la pretensión de la propiedad de cosas no puede oponerse a quien la posee de hecho... [Por lo tanto] se convierte en un medio para adquirir de manera definitiva la propiedad de una cosa” (2013; p. 600 - 601); la segunda forma de la misma alude a la idea de que “la ley libera de un crédito, de una obligación, extinguiéndola” (2013; p. 601). Por otra parte, la prescripción es una legislación de derecho penal que radica en “la extinción de la acción en la justicia; prohíbe al demandante, pasado un plazo, acudir al tribunal competente [y por otro lado], una vez descartado el tribunal, impide cualquier continuación de diligencias” (2013; p. 601). Además, se distingue de la amnistía (*amnistie*), debido a que ésta apunta a eliminar las huellas psíquicas y sociales, cosa que difiere de la prescripción como ya apuntamos al comienzo del apartado anterior. De todas formas, lo llamativo de todo esto es el problema del tiempo, problema fundamental en la obra ricoeuriana. Antes de adentrarnos en la variable del tiempo en el marco de la prescripción, es necesario situar la atención en la noción de amnistía y en su relación con la prescripción.

Ricoeur dedica algunas páginas a la amnistía en *La memoria, la historia, el olvido* (2013; p. 577 - 581). En ellas, se propone destacar tres ideas capitales. Primero, partiendo por el concepto de amnistía, proclama que ésta es enarbolada y aplicada a desórdenes políticos severos que atañen directamente al ideal de paz social a los cuales pone fin; posee una institución que la representa (en Francia, el parlamento, y en el caso chileno, la amnistía se debe aprobar por ley de quórum calificado, la que debe tener su origen en una moción del senado. Luego la Cámara de Diputados actúa como cámara revisora, y si se despacha desde el Congreso aprobada por ambas cámaras, el Pdte. de la República puede sancionarla o vetarla. Si la sanciona, dicta el correspondiente decreto de promulgación y ordena publicarla en el diario oficial); además, en tanto que concepto, es presentada bajo la categoría de delito y crímenes llevados a cabo en un periodo sedicioso (La amnistía es una categoría especial en este respecto, pues actúa – como dice Ricoeur – “como una especie de prescripción selectiva y puntual que deja fuera de su campo ciertas categorías de delincuentes” [p. 578]).

Segundo, la amnistía no sólo es pronunciada en momentos difíciles de desórdenes políticos; sobre todo, tiene por objeto la paz cívica o –como dice Ricoeur– “la reconciliación entre ciudadanos enemigos” (p. 578). Y tercero, y lo más importante para nuestra investigación, resulta particularmente llamativa la cercanía tanto fonética como semántica entre amnistía y amnesia. Esta proximidad pone de manifiesto la existencia de un pacto que lucha por negar la memoria, intentando alejarla del perdón, justo posterior al intento de su simulación. En este sentido, es claro Ricoeur en señalar que “la institución de la amnistía sólo puede responder a un deseo de terapia social de urgencia, bajo el signo de utilidad, no de la verdad” (p. 581). En un artículo titulado “Sanción, rehabilitación y perdón” (1999; p. 193), ya da luces sobre la relación de la amnistía y el perdón: “es en la medida en que, a despecho de las apariencias... [La amnistía] no prepara de ninguna manera para la justa comprensión de la idea de perdón. Constituye en muchos sentidos la antítesis”.

Teniendo presente el antecedente de la amnistía, es posible nuevamente adentrarse en la variable del tiempo referida a la prescripción. En este caso, la prescripción se afirma en el “hipotético efecto del tiempo” (2013; p. 601) en torno a las obligaciones que resisten salirse del mismo. Para Ricoeur este “efecto del tiempo” es la irreversibilidad, la negativa a volver el tiempo hasta el acto realizado y volver a revisar sus huellas ilegales e irregulares luego de un plazo definido de años; plazo definido, por supuesto, arbitrariamente por la autoridad respectiva. Esto guarda dos peligrosos surcos: el primero y más difícil indica que, como dice Ricoeur, “las huellas no están destruidas: es el camino hasta ellas el que es prohibido; esto significa el término <<extinción>> aplicado a los créditos y al derecho de persecución penal (2013; p. 601)²⁶; el segundo se presenta con la interrogación “¿Cómo podría el tiempo por sí solo... realizar la prescripción sin un consentimiento tácito a la inacción de la sociedad?” (2013; p. 601) Simplemente por una función utilitaria, pues poner fin a procesos suscitados por la adquisición

²⁶ A Ricoeur le interesa despejar todas las dudas posibles respecto del problema de la extinción, por lo mismo se da el trabajo de describirlo: “Comprende, a la vez, un fenómeno de pasividad, de inercia, de negligencia, de inacción social y un gesto social arbitrario que autoriza a considerar la institución de la prescripción como una creación del derecho positivo” (2013; p. 602).

de las cosas, acciones públicas orientadas contra aquellos que infringen una regla social, y el mismo cobro de créditos, es muestra de una mera utilidad pública. Con este marco, es factible evidenciar la diferencia entre el perdón y la función pública o social expuesta aquí bajo la cortina de la prescripción. Aunque ambos poseen una función social, no poseen la misma dirección: mientras que el perdón, a través de la relación con la promesa, que revisaremos más adelante (cap. IV.1.-), posee una función marcada por su naturaleza propia, en tanto fenómeno eminentemente intersubjetivo cuya finalidad tiende a liberar al agente de su acto, al culpable de su culpa, la prescripción, por su parte, dirige su mirada a la preservación del orden social cuyo factor ancla es la inscripción que subyace en un tiempo largo.

Bajo la cortina de la prescripción, se alza la acción de la imprescriptibilidad desde el guion de los crímenes contra la humanidad. Ricoeur, como pocos coetáneos, evoca diversas distinciones respecto de los crímenes contra la humanidad. Estos fueron ya estipulados en los tribunales militares de Núremberg, como ya hemos indicado, y distinguen entre los “actos inhumanos” de las “persecuciones políticas raciales o religiosas”. En este sentido, los actos inhumanos son aquellos “cometidos contra cualquier población civil antes y después de la guerra, entre los cuales están el asesinato, el exterminio, la reducción a la esclavitud y la deportación” (2013; p. 602/ Cf. pie página 18 de la misma página). Respecto a los crímenes contra la humanidad, esta noción constata la imprescriptibilidad de estos crímenes aludiendo a la resolución alcanzada en el derecho interno francés en 1964, a partir de los avances expuestos en las Naciones Unidas en 1946, en la que dichos atropellos son estimados como “imprescriptibles por naturaleza” (2013; p. 602). Estos “crímenes imprescriptibles”, tipificados por el tribunal de Casación francés debido a los casos Paul Touvier y Klaus Barbie, son entendidos como

“los actos humanos y las persecuciones que, en nombre de un Estado que practica una política de hegemonía ideológica, se cometieron de forma sistemática, no sólo contra personas debido a su pertenencia a una colectividad social o religiosa, sino también contra los adversarios de esta política cualquiera sea la forma de su oposición” (2013; p. 602).

Ricoeur ve dos elementos comunes en estas nociones: primero, es posible apreciar un plan concertado; segundo, las víctimas no son bienes, sino personas, lo que marca la diferencia con los crímenes de guerra²⁷.

Teniendo esto presente, retomemos la idea de la imprescriptibilidad y su relación con los crímenes contra la humanidad. En términos ricoeurianos:

“imprescriptibilidad significa que no hay razones para invocar el principio de prescripción. Ella suspende un principio que consiste justamente en obstaculizar el ejercicio de la acción pública. Al suprimir los plazos de persecución, el principio de imprescriptibilidad permite perseguir indefinidamente a los autores de estos enormes crímenes” (2013; p. 603).

La justificación de esta suspensión reside en dos argumentos fuertes: a) debido a su gravedad, los crímenes contra la humanidad plantean el deber de perseguir a los criminales sin un límite de tiempo, pues la reprobación de estos crímenes no exige límite; b) debido a los planes concertados para llevar a cabo este tipo de crímenes, emitir un juicio a tiempo (rápido) resulta extremadamente complejo (“imposible” dice Ricoeur), ya que los autores muestran la destreza con la que manejan los bordes de la justicia o, simplemente, por camuflar su identidad con inteligencia. Desde Ricoeur, en el contexto de las relaciones entre imprescriptibilidad y lo imperdonable, sólo basta decir que los crímenes contra la humanidad y el genocidio son imperdonables “porque la cuestión no hay para qué plantearla” (2013; p. 603), ya que la justicia siempre debe llegar hasta las últimas consecuencias de la realidad. Es más, perdonar en este caso equivaldría a ratificar la impunidad, dejando la huella de una injusticia enorme amparada en la misma ley, haciendo más profundo el dolor de las víctimas; en este sentido, evidentemente la justicia no puede ser sustituida por la gracia.

²⁷ En los artículos 211 -1 y ss. Del Código Penal francés (1994) está consignada finalmente la definición de “crímenes contra la humanidad”, señalando que el genocidio es “un crimen contra la humanidad tendente a la destrucción de un grupo, que atenta contra la vida, la integridad física o psíquica, o que somete a los miembros del grupo discriminando a <<condiciones de existencia encaminadas a la destrucción total o parcial del grupo, incluidos el aborto, la esterilización, la separación de los adultos en condiciones de procrear, los traslados de niños por la fuerza>>” (2013: p. 603, pie pág. 18 [p. 602]).

A propósito de esto, lamentablemente se ha provocado la confusión, propia de nuestro tiempo, respecto al hecho que la gran cantidad de crímenes contra la humanidad marca el abismo en torno al principio de proporción sobre las posibles relaciones entre los crímenes y los castigos, ya que no hay castigos proporcionales a un crimen como estos, un “crimen desproporcionado” (2013; p. 604). Por esto, nos atrevemos a decir con Ricoeur que este tipo de crímenes son “imperdonables de hecho” (es imposible aplicar un criterio de castigo a todo crimen contra la humanidad, y olvidar los mismos crímenes sería cometer un nuevo crimen contra la humanidad), más allá del derecho²⁸. Si bien alguien podría pensar que con este tratamiento nos alejamos del perdón y su relación con la culpabilidad criminal (*culpabilité criminelle*), esto es sólo aparente, ¿por qué? Aun cuando son los crímenes los que se expresan en tanto imprescriptibles, aquellos a los que se les asigna un castigo son individuos que cargan con la categoría de “culpable” (o penable, en términos de culpabilidad criminal), lo que nos dirige a los actos realizados por sus autores. En este caso, una acción (un “que”) es debido al culpable (un “quien”); es lo que Ricoeur llama “consideración”, cuyo contrario es el “desprecio” (2013; p. 605)²⁹. Los autores son inocentes hasta que se demuestre lo contrario, y pueden ser “considerados” puesto que son hombres tanto como el juez a cargo de la causa y la víctima en cuestión. Por lo tanto, resulta fundamental que la consideración atraviese oblicuamente todo el proceso de criminalidad, estableciendo una justa distancia entre el culpable, las víctimas y el proceso criminal como escenificación del mismo³⁰. “Que el horror de crímenes inmensos impida extender esta consideración a sus autores, sigue siendo la señal de nuestra incapacidad para amar absolutamente [...]” (2013; p. 605) Esta es la última palabra de Ricoeur sobre la culpabilidad criminal. Ahora, nuestra tarea se orienta a comprender cómo la culpa sigue presente en el discurso sobre las instituciones del perdón; esta vez, en clave política.

²⁸ Véase Ricoeur (2013; p. 604, pie pág. 19). Además, véase en la misma página el fragmento sobre la expiación, la que, por cierto, fomenta toda confusión.

²⁹ Ambos conceptos resultan fértiles al pensamiento en tanto dejamos de pensar en los crímenes contra la humanidad y fijamos la vista en los crímenes de derecho común.

³⁰ Para apreciar el proceso de “consideración” y sus complejidades internas Cf. Ricoeur: 2013; p. 605.

II.1.1.2.- Responsabilidad y justicia: culpabilidad política y colectiva

Nuevamente de la mano de Jaspers (1998), Ricoeur se propone delimitar ahora la culpabilidad política (*culpabilité politique*) siguiendo el trayecto del pensamiento que conduce al “pequeño escenario del Estado” (2013; p. 607). Para Ricoeur, la culpabilidad política está basada en “la pertenencia de hecho de los ciudadanos [*citoyens*] al cuerpo político [*corps politique*] en cuyo nombre se cometieron los crímenes [*crimes*]” (2013; p. 606). Ante esto, Ricoeur es cauto en explicitar que es posible señalar esta culpabilidad política como colectiva; eso sí, colectiva no en tanto se criminalice (Ricoeur no concibe la idea de un “pueblo criminal”). Aquí surge la eminente paradoja política; de cierta manera, este tipo de criminalidad política genera un vínculo estrecho entre los miembros integrantes de la comunidad al margen de sus actos personales; incluso, al margen de si se sienten parte del programa político del Estado al que pertenecen. En la misma paradoja está la distinción entre culpabilidad criminal y política; la primera, sujeta a los tribunales y al ámbito penal de los procedimientos que siguen los procesos respectivos, mientras que la segunda alberga tanto la responsabilidad (*responsabilité*) de ciudadanos como de políticos. Por esto, se torna evidente la pregunta por la responsabilidad (*Hasftung* es el término alemán al que Jaspers alude).

Ante las autoridades se ejerce este tipo de responsabilidad, y es precisamente aquí donde se vincula la responsabilidad con la justicia (*justice*). Ricoeur habla de “la voz de la justicia” (2013; p. 606) como aquella figura a partir de la cual se logra designar responsabilidades a cada autor y disponer, en su justa medida, los papeles propios de cada víctima y agresor, esto en un marco de una justa distancia que guarda cuidado de un escenario político complejo en la asignación de roles (responsabilidades).

Ahora, en torno a la temática del perdón desde la culpabilidad política, vuelve a florecer la idea de la culpabilidad en tanto inculpación, sea en el formato

de la reprobación o de la condena³¹. Eso sí, no hay que perder de vista un aspecto de esto; el opuesto a la inculpación. En este sentido, por mucho que surjan diversas formas de exculpación (diversas acciones de exculpación a modo de justificación, al menos en su búsqueda), el perdón y su desenvolvimiento como fenómeno no cesa ante tan ostentosos surcos³².

II.1.1.3.- Mala voluntad como centro de la culpabilidad moral

A pesar de la dificultad para rastrear los caminos del perdón (por la riqueza que ellos entregan), resulta de suma importancia establecer en qué consiste la culpabilidad moral (*culpabilité morale*) en sí misma. Además, interesa atisbar en qué se fundamenta y cuáles son los caminos del perdón moral bajo su alero, pues este podría ser un buen punto de comienzo y, quizás, no sólo de comienzo; es probable que sea *el* camino en sí mismo. Intentemos adentrarnos en esto.

En este marco, resalta el concepto de responsabilidad individual, el que, a su vez, se distingue de las responsabilidades tanto criminales como políticas. Para el francés, la culpabilidad moral consiste en el “conjunto de actos individuales, pequeños o grandes, que contribuyeron, por su aquiescencia tácita o expresa, a la culpabilidad criminal de los políticos y a la culpabilidad política de los miembros del cuerpo político” (2013; p. 607). En la misma definición reside la fuerza de la responsabilidad individual; categoría que está en el fondo de la imputación y de la culpabilidad, y que alude directamente al otro en tanto otro. Jaspers habla aquí de “comunicación con el amigo y el allegado” (1998; p. 53). Es más, la culpabilidad moral al poner en relieve su fundamento en la responsabilidad individual vinculada al otro (por lo tanto, responsabilidad moral), abre surcos para apreciar vertientes como el intercambio entre el perdón solicitado y el otorgado (donde surgen

³¹ La noción de reprobación implica la de condena en la pluma ricoeuriana. “La reprobación designa el *juicio de condena* (la cursiva es nuestra) en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado. Es aquí donde el mal moral interfiere con el sufrimiento, por lo mismo que el castigo es un sufrimiento infligido”, dice Ricoeur en la conferencia sobre *El mal...* (2011b; p. 24).

³² Cf. Ricoeur: 2013; p. 607 la paradoja que propone Ricoeur a propósito de la figura de la “forma honorable de exculpación” tomada de Jaspers y su contrapartida con la consideración del acusado en el plano político.

relaciones entre el don y el perdón, e incluso, la misma lógica del don), y ver cómo el perdón y la promesa tienen un papel fundamental en la ligación de las relaciones con el otro (y, dentro de esto, definir hasta dónde llega el nexo entre el autor y el acto). Resulta inevitable no destacar la influencia poderosa de Jaspers en esta cuestión; en sus palabras tremendamente valientes que vienen a fundamentar nuestra propuesta, señala que:

“Siempre que realizo acciones como individuo tengo, sin embargo, responsabilidad moral (*moralischehaftung*), la tengo por lo tanto por todas las acciones que llevo a cabo, incluidas las políticas y las militares. Nunca vale, sin más, el principio de <<obediencia debida>>³³. Ya que, antes bien, los crímenes son crímenes, aunque hayan sido ordenados (si bien hay siempre circunstancias atenuantes, dependiendo del grado de peligro, el chantaje y el terror), toda acción se encuentra sometida también al enjuiciamiento moral. La *instancia* es entonces la *propia conciencia*, así como la comunicación con el amigo y el allegado, con el que me quiere y está interesado en mi alma” (1998; p. 53).

Dicho extracto contempla una idea que compartimos plenamente con Jaspers y que Ricoeur hace suya: la culpabilidad criminal y política, en el fondo, presentan una responsabilidad colectiva (*responsabilité collective*) desde la óptica del fenómeno del perdón, mientras que la culpabilidad moral contempla una responsabilidad de índole personal (*responsabilité personnelle*). Pero atención. Esta reveladora distinción se debe tomar con precaución. Ricoeur plantea que es precisamente en este momento de la culpabilidad donde surgen con mayor rigurosidad las “estrategias de exculpación” (2013; p. 607)³⁴, apoyadas estas por aquellos que quieren tener la razón siempre, razón meramente verificable y no comprensible como la apuesta propia de la hermenéutica filosófica contemporánea. Precisamente, el pensador francés recupera de la reflexión de

³³ Esto recuerda sin duda la reflexión arendtiana sobre la ‘banalidad del mal’, reflejada en su informe sobre *Eichmann en Jerusalem*, a propósito del juicio a Adolf Eichmann, responsable principal de la ‘solución final de la cuestión judía’ (*Endlösung der Judenfrage*).

³⁴ Estas refieren a: 1) la voluntad de no saber, 2) el refugio de la ofuscación y 3) el olvido semiactivo y semipasivo.

Klaus M. Kodalle (1994) la pregunta “¿tienen los pueblos capacidad de perdonar?”. Es posible que nos cause extrañeza la interrogante, pues justamente distinguimos hace un momento entre las diversas responsabilidades que aquejan a la culpabilidad y, de esta forma, al perdón. Pero no hay que engañarse; el cuestionamiento va dirigido a las personas consideradas una por una, de forma individual, por lo mismo, desde una arista ética. El problema de esto surge cuando la responsabilidad individual, vista en clave de memoria personal, es reemplazada por una memoria colectiva en la que la responsabilidad, y la memoria individual que subyace, quedan difuminadas por la exacerbación de una escala superior que intenta subsumir agentes para “divisar” una “acción colectiva” en la que, finalmente, se pierde todo sustento moral, por lo tanto, personal. Por esto, Ricoeur lamenta que la respuesta a la interrogante sea negativa, pues se hace difícil la reconciliación de los pueblos considerando que estos no poseen conciencia moral, cargando muchas veces con prácticas odiosas³⁵. No obstante, desde la perspectiva de la responsabilidad moral y su choque con odios del pasado heredados por malas lecciones de la historia, debe aparecer aquella voluntad a comprender los postergados de la historia, en donde encontramos la alteridad misma de la historiografía oficial. Pero no sólo esto; la responsabilidad moral también implica todo rechazo a la “exculpación a bajo costo” a todo aquel que se presenta como diferente.

Sólo para aclarar y dar por finalizado este apartado: para Ricoeur sólo tangencialmente el circuito acusación-castigo, lógica propia del desarrollo de las figuras de la culpabilidad desde la óptica del perdón, logra implicarse en el perdón mismo.

³⁵ En Ricoeur las memorias poseen una estrecha relación, tanto la individual como la colectiva, pero esto no implica que una subsuma a la otra, la colectiva a la individual en este caso, ya que más bien dialogan en la conformación de la memoria común y sana.

III.- Intercambio entre perdón solicitado y perdón otorgado

III.1.- ¿Pedir perdón?

Partiendo de la aporía derrideana sobre la incondicionalidad del perdón, Ricoeur plantea como vía aledaña, aunque en ningún caso conclusiva, el intercambio (*échange*) entre perdón solicitado (*pardon demandé*) y perdón otorgado (*pardon accordé*), intercambio que, según la tesis ricoeuriana, sigue sin reconocer la verticalidad inherente a la trayectoria del perdón, a la altura y a su profundidad y, de esta manera, la condicionalidad e incondicionalidad que afecta a la misma. Ahora bien, que no reconozca la verticalidad, no significa que caiga en la trampa de obviarla, pues la constitución de la trayectoria del perdón acompaña el proceso del fenómeno en sí mismo; simplemente, esta lógica del intercambio abre un nuevo camino de exploración que intenta superar la difícil incondicionalidad planteada magistralmente por Derrida, trasladando la falta desde un régimen unilateral de inculpación (*inculpation*) y castigo (*châtiment*) hacia un régimen de intercambio, cuya fuerza radicará en la noción de don, próxima a revisarse.

Este planteamiento, si bien se sitúa en diálogo con Derrida, es evocado a partir de una pregunta de Jankélévitch (1999; p. 211): “¿Nos han pedido alguna vez perdón?” El punto va dirigido a que con Derrida se estableció que, si el perdón existe, podría otorgarse sin pedirlo, debido a su incondicionalidad. Aquí subyace el problema. A pesar de las complicaciones propias de esto, sí hay un elemento a destacar: en este sentido, la “creencia práctica” en la lógica del intercambio colabora a pasar de un sistema *unilateral* a uno *bilateral*, fundado principalmente en la fuerza de la palabra y en la convicción del diálogo, clave de la hermenéutica ricoeuriana y de la filosofía contemporánea en general, teniendo presente el fondo intersubjetivo de esta lógica.

Lo interesante en esta vía de acceso bilateral aledaña a la aporía del perdón derrideana, es que plantea una nueva formulación del fenómeno que estudiamos, y sin una teatralización propensa a la banalización ni una victimización, destacando dos actos del discurso revisados con anterioridad en la

trayectoria del perdón, como son la confesión de la falta y el himno del perdón. Así es como, por un lado, tenemos al

“culpable que enuncia la falta cometida, a costa del terrible trabajo de formulación del daño, de la penosa configuración de la trama, y [por otro lado, tenemos el papel] de la víctima supuestamente capaz de pronunciar la palabra liberadora de perdón [*parole libératrice de pardon*]” (2013; p. 610).

Justamente, en base a esto, la expresión “yo te perdono” contiene una fuerza ilocutiva y, por lo tanto, sería un enunciado performativo, siendo huella de la deuda de Ricoeur con la tradición analítica del lenguaje y su preocupación por la acción en y desde los enunciados.

Para avanzar en esta situación, Ricoeur toma los aportes de Oliver Abel y su trabajo *El perdón: quebrar la deuda y el olvido* (1992). Abel propone una “geografía de dilemas” que surge en base a la formulación presentada anteriormente. Ricoeur las señala en forma de interrogante y nosotros las hacemos nuestras:

- 1.- ¿Se puede perdonar al que no confiesa su falta?
- 2.- ¿Es necesario que el que enuncia el perdón haya sido el ofendido?
- 3.- ¿Puede uno perdonarse a sí mismo? (2013; p. 610-11)

Para cada dilema, cada acotación como sigue. La acotación al primero radica en que “esperar del culpable su confesión es respetar su propia estima” (2013; p. 611). Pero el segundo dilema resulta más complejo, pues el número de víctimas crece exponencialmente, aunque, según Ricoeur, debe existir una “sensatez política” (2013; p. 611) para no llegar a un victimismo. En este punto surge un problema sobre el perdón referido a su función como fenómeno cultural que, por supuesto, excede el campo político e, incluso, moral. La cuestión es la siguiente: ¿sólo el ofensor está habilitado para pedir perdón? En este sentido la teatralización del perdón es ilustrativa:

“un hombre político en función, el jefe actual de una comunidad religiosa, ¿qué delegación pueden invocar para pedir perdón a víctimas a las que, por lo demás, no agredieron personalmente y los cuales no sufrieron en persona el supuesto daño?” (2013; p. 611)³⁶.

Pero retomemos nuestra explicación. En el tercer dilema, que adelantamos acá y completamos en la exposición del siguiente capítulo, encontramos la médula espinal del tema y su justificación: pensar el perdón “de sí a sí mismo” muestra, por un lado, el problema de la ambivalencia de los roles en una sola persona (víctima y victimario) y, por otro lado, reviste el problema de la diferencia de altura, ya que esta no es reconocida en su estructura vertical, sino sujeta ahora a una correlación de orden horizontal ¿Esto es un problema? Sí, pues Ricoeur al proponer la lógica del intercambio no suprime la verticalidad de la diferencia de altura entre la falta y el perdón, sino, más bien, propone una vía aleada que contribuye a avanzar frente a la tensión posibilidad-imposibilidad y condicionalidad-incondicionalidad del perdón. Para avanzar en este respecto, surge la necesidad de revisar cómo la economía del don y su relación con el perdón nos entregan las herramientas necesarias para la realización de la apuesta ricoeuriana referida al problema planteado.

³⁶ Por esto, resulta nada más que una teatralización del perdón, desde una perspectiva que podemos llamar política, el llamado realizado por el ex presidente de la República, Patricio Aylwin, en una cadena nacional efectuada el 4 de marzo de 1991, a propósito de la conformación de la “Comisión de Verdad y Reconciliación”, instancia que dio como producto el Informe Rettig sobre las violaciones de los DD.HH. en el Chile de la dictadura cívico-militar: “Por eso es que yo me atrevo, en mi calidad de presidente de la República, a asumir la representación de la nación entera para en su nombre pedir perdón a los familiares de las víctimas”. Si bien esa es nuestra postura, Ricoeur matiza la idea: “Los gestos de hombre de Estado pidiendo perdón a sus víctimas atraen la atención sobre la fuerza de la demanda de perdón en ciertas condiciones políticas excepcionales” (2013; p. 610).

III.2.- Don: economía y perdón

Con tal de aclarar esta propuesta aledaña referida al intercambio, la idea de don se presenta como indispensable dentro de esta lógica. En *Amor y justicia* (2013b), Ricoeur expone sus mejores intuiciones referidas a la economía del don. En el marco de la relación dialéctica entre amor y justicia, sitúa al primero dentro de la lógica de la sobreabundancia, mientras que la segunda en la lógica de la equivalencia. La lógica de la sobreabundancia sitúa al amor en su núcleo constitutivo y al don como su estructura natural. Bajo este prisma, se plantea la idea de que la economía del don desborda a la ética; la economía del don es supra-ética de hecho. Para revisar el porqué de esta situación, Ricoeur propone revisar el abanico de significaciones que confieren una articulación específica a esta economía del don. Dos extremos dan forma a esto. El primer extremo de este abanico de significaciones encuentra su razón de ser en el simbolismo de la Creación, en tanto donación originaria de la existencia; aquí el predicado “bueno” es aplicado a todo lo creado, mostrando la existencia como un regalo bendito (Cf. Gn 1, 31). El segundo extremo de este abanico radica en el simbolismo de los últimos días de Jesucristo, en donde Dios es presentado como fuente de infinitas posibilidades. Ambos extremos de momento, sólo se presentan desde una perspectiva ética, pero el amor no está en este orden, sino en el de la lógica de la sobreabundancia, un orden supra-ético. Si la ética, desde la justicia, se muestra a través de la regla de oro en su formulación “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”(Mc 12, 31), la lógica de la sobreabundancia plantea algo mucho más radical: “Amad a vuestros enemigos” (Lc 6, 27 y 35). Con este planteamiento cobra sentido una nueva lectura de los extremos recién expuestos. Respecto al primer extremo, el amor al prójimo, desde su arista más extrema que radica en amar a los enemigos, muestra en la dependiente relación hombre-criatura su cobijo desde la mirada supra-ética de la economía del don. De hecho, de la misma economía del don surge la relación del hombre con la ley y la justificación; la ley es don en tanto ligada a la historia de la liberación (Cf. Ex 20, 2); la justificación es don en tanto perdón gratuito. Estas últimas relaciones conforman el núcleo de la

economía del don. Respecto del segundo extremo, al ser Dios fuente de posibilidades infinitas, se presenta como fuente de dones infinitos, considerando cada una de dichas posibilidades como regalos a la existencia, presentándose como un Dios de esperanza. De esta forma, el Dios de la creación (primer extremo) y el de la esperanza (segundo extremo) conforman los dos extremos integrantes de la economía del don.

Ahora bien, el mandamiento “nuevo” que Ricoeur califica de supra-ético (“Amad a vuestros enemigos”), implica la propia economía del don, pues a partir de ella surge su significación. Por esto es supra-ética y no sólo ética, aun cuando se relacionan; ética en tanto se nutre de la formulación imperativa de la regla de oro; supra-ética porque trasciende la ética en la medida que implica una entrega totalmente desinteresada, proyectándola más allá de sí. ¿Dónde? En la economía del don (Cf. Ricoeur: 2003; p. 195)³⁷.

El punto álgido encuentra su aliento en el tratamiento de una aproximación ética a la economía del don, la que Ricoeur expresa con el enunciado “*porque te*

³⁷ En este marco es importante destacar la controversia que se dio entre Ricoeur y Alain Badiou referida a la publicación de *La memoria, la historia, el olvido* y su finalidad última. En el 2003, pasado tres años de la publicación original de la obra, Badiou realiza una crítica descarnada a la obra de Ricoeur, destacando sólo el epílogo de la misma (“el perdón difícil”), dejando fuera de su consideración las tres grandes partes que componen la pieza: la fenomenología de la memoria, la epistemología de la historia y la ontología de la condición histórica. Curiosamente, Ricoeur expone al inicio del mismo epílogo que el perdón nos presenta una cuestión considerablemente distinta de la que motivó este texto: la representación del pasado, preocupación que la lectura de Badiou pasa absolutamente por alto en su análisis, quien ve la clave de todo el texto en su última palabra. El punto de fondo al que refiere Badiou es que la posición de pensador cristiano invalidaría todo el discurrir filosófico de Ricoeur referido al enigma del perdón, con lo que da a entender su intolerancia respecto a los pensadores que profesan una fe en particular respecto de su quehacer filosófico, instalando como incompatibles la convicción personal y el discurso filosófico del autor. François Dosse (2013; p. 722) es iluminador en este aspecto: “Ricoeur siempre tuvo la precaución de no confundir estos dos planos ni tampoco separarlos. Nunca disimuló su convicción de creyente protestante, pero siempre se cuidó de toda tentación de confundir estos dos ámbitos de una elipse que ciertamente pueden repercutir uno sobre el otro, pero con la condición de distinguirlos con claridad. Siempre reivindicó y llevó a cabo esta cesura ente el dominio de la crítica y el de la convicción, esforzándose por hacer valer una dialógica entre estas dos dimensiones. Por esta razón, y por ese respeto, el respeto por su lector, nunca se encontrará en él, contrariamente a lo que afirma Badiou, la menor huella de una apologética, sino, más bien, una constante humildad. En tanto creyente y filósofo, siempre rechazó toda dogmática, toda ontología exclusivamente vertical que totalizara el sentido, lo cual explica su constante preocupación por los límites que no deben transgredirse”. Cf. Dosse (2013; p. 720 - 722).

ha sido dado, da a su vez” (2013b; p.48). Pero en esto encontramos un serio problema; el “porque”, desde la mirada del don así formulada, implicaría obligación. Dicho acercamiento implicaría, al menos, dos paradójicas situaciones: primero, desde la perspectiva de la práctica, la economía del don desarrolla una lógica de la sobreabundancia que pareciera estar en el polo opuesto al de la lógica de la equivalencia, constitutiva de la ética; segundo, la lógica de la equivalencia pareciera que revelara la Regla de Oro, regla en la que con gran proximidad contextual se encuentran las formulaciones del Sermón de la Montaña y el del Reino junto a la formulación del mandamiento de amar a los enemigos. Pero esta incompatibilidad, en definitiva, es sólo aparente; Ricoeur recuerda un pasaje de *Lc 6, 32-35*:

“Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que les aman. Si hacéis bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? ¡También los pecadores hacen otro tanto! Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente. Más bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio”.

Para superar la aparente contradicción Ricoeur pide replantearse la interpretación de la Regla de Oro: para él, el mandamiento de amar no anula la Regla de Oro, sino más bien lo reinterpreta en el sentido de *generosidad* (*générosité*), con lo que se alcanza un canal comunicativo entre ambos polos, haciendo posible que el mandamiento supra-ético de amar a los enemigos cobre razón de ser en el espacio ético a través de situaciones paradójicas, situaciones que ya fueron previamente estipuladas en el relato de *Lc 6, 27-30*:

“Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le niegues la túnica. A todo el que te pida, da, y al que tome lo tuyo, no se lo reclames”.

En este sentido, Marcelino Agís (2011; p. 213) formula esta idea en términos precisos y concretos:

“La palabra clave del perdón es la de <<generosidad>>, detrás de la cual nunca descubriremos ningún interés oculto, sino en todo caso un enigma que nunca podrá ser desvelado por completo...El perdón es siempre difícil porque no depende de quién lo solicita, sino de quién debe concederlo. La conciencia culpable dispone de la posibilidad de solicitarlo, lo que significa estar a disposición de la generosidad de quien debe perdonar”.

Con los avances expuestos en torno a la economía del don, capitales para comprender su lógica, también surgen nuevas dificultades desde la perspectiva de nuestro objeto. Primero, *recuperar* la dimensión de la reciprocidad propia del intercambio bilateral en contra de la unilateralidad provista por la incondicionalidad; segundo, *restituir* la naturaleza de altura que distingue el perdón y don para ubicarla en el corazón de la relación de intercambio.

Respecto del primer punto, parece imbatible la asimetría del don sin retorno debido a su significado fuerte, en tanto “regalo” o “presente”, sin recibir nada a cambio. ¿Esto es un problema? Sí, pero no insolucionable. Ricoeur dialoga con Marcel Mauss y su texto *Sociología y Antropología* (1979; p. 153 - 263) que retoma un artículo del Anuario sociológico (segunda serie, 1923-24, t. I) titulado “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”. Lo interesante de Mauss es que no contrapone don e intercambio, sino que muestra el don en contraposición al interés, al cálculo, o sea, una forma mercantil de intercambio. De hecho, Ricoeur toma prestado un poema de origen nórdico que le sirve para mostrar esta idea: “un regalo dado espera siempre un regalo a cambio” (Cf. 2013; p. 613). Esta ruta posee un relato en la triada dar-recibir-devolver. Si el dar es lo que se entrega gratuitamente, otro lo recibe, y esto que se recibe no es algo inerte; es algo que interpela directamente al otro en tanto que otro, y es justamente en esto donde reside la obligación de devolver lo recibido, lo que subyace en lo mismo recibido. Pero cuidado, si estamos atentos a lo que Ricoeur toma de Mauss, que, por cierto, no deja de ser sugerente, podemos

apreciar que, de una u otra forma, se da cuenta de que Mauss sigue una lógica mercantil del don, en la que dar implica devolver algo por lo dado:

“Dar obliga a dar a cambio (do ut des); dar crea, por caminos ocultos, desigualdad al colocar a los donantes en posición de superioridad condescendiente; dar ata al beneficiario, convertido en obligado, obligado al reconocimiento; dar aplasta al beneficiario bajo el peso de una deuda que no se puede pagar” (2013; p. 615).

Finalmente, Ricoeur propone una lógica del intercambio del don adscrita a dar y recibir, y no al dar y devolver por la razón que el texto citado expone con claridad (Cf. Ricoeur: 2003; p. 616).

Si bien podemos decir que hemos superado la dificultad primera relativa a la reciprocidad del don es factible realizar la objeción que, al acomodar el perdón con la lógica propia del don, se cae en la tentación de equiparar perdón y retribución debida, puesto que ya no podríamos distinguirlos. Esto es aparente, ya que la reciprocidad presente en el dar y recibir por fin logra terminar con la disimetría *horizontal* sin reciprocidad, pues necesitamos entender que el círculo don-perdón (*don-pardon*) implica una relación intersubjetiva *per se* que no puede estar sujeta a un devolver por las razones esgrimidas anteriormente; por esto, si el trayecto es iniciado con el regalo y culminado con el recibimiento, se cumple la función originaria de la lógica del don, se cumple su gratuidad. No obstante, lo interesante es el intentar explicar la distancia *vertical* del perdón y el don, ya que en la altura reside el verdadero problema que se estipula bajo la incondicionalidad y la condicionalidad del perdón demandado. Esta es la verdadera paradoja del perdón: la incondicionalidad del perdón (Derrida) y su correlato en la condicionalidad del perdón en cuanto a su demanda (pedido y otorgado). En este contexto, Ricoeur nos invita a retomar las categorías fijadas en la ecuación del perdón; específicamente, sus actos del discurso: la confesión de la falta y el himno del perdón. “¿Qué hace a los interlocutores capaces de entrar en el intercambio entre la confesión y el perdón?” (2013; p. 617) se pregunta Ricoeur, concentrando el intercambio y la confesión, el himno y el perdón en un solo horizonte. Pero ¿por

qué? Renace aquí el elemento de la disimetría. Para Ricoeur, el carácter aleatorio que poseería la transacción tendría su origen en la disimetría vertical, la cual intentaría encubrir la reciprocidad propia del intercambio. Pero cuidado: aun así, el perdón salva la distancia supuesta por la verticalidad del proceso en tanto abismo de la culpa y altura del perdón, pues aun cuando la “disimetría es constitutiva de la ecuación del perdón” (2013; p. 617), el intercambio colabora en equiparar al confesor de la falta y al perdonador. Con esto se abre la posibilidad y los límites de un “proyecto de reconciliación” (2013; p. 619); con esto se potencia la imbricación inherente entre la ecuación del perdón y cómo esta se da en el plano de la intersubjetividad desde la apertura a la alteridad. Así es como con el otro se confronta la confesión y el perdón en un ámbito estrictamente relacional y en el que sucede realmente lo señalado: “te pido perdón [*Je te demande pardon*]- te perdono [*Je te pardonne*]” (2013; p. 620); en ese “te pido perdón” realmente se confiesa una falta y en el “te perdono” realmente se perdona esta falta.³⁸

Si hacemos un balance de lo avanzado, es posible ver que, de una u otra forma, hemos logrado franquear el abismo presente en el problema de la incondicionalidad del perdón y de su condicionalidad de petición por obra del intercambio que conserva la polaridad propia de estos extremos inmersos en la ecuación del perdón y, por cierto, en su trayectoria, intercambio situado en la *capacidad* de pedir, dar y recibir el perdón. Esta fuerza que nos hace capaces de pedir perdón, invita a revisar cuál es el vínculo entre la promesa y el perdón, vínculo en el que la promesa se presenta como el paradigma de la ipseidad, condición del sí para su relación con un otro.

³⁸ Ricoeur sigue proyectando el tratamiento de la economía del don en su *Caminos del reconocimiento* (2013c; p. 284 – 308), ahora en clave relacional con el reconocimiento mutuo.

IV.- Promesa y desligación del acto del agente

IV.1.- Arendt y la promesa

En Ricoeur la promesa (*promesse*) es un tema central. Constituye el paradigma de la ipseidad (*ipséité*) propia de la identidad personal (*identité personnel*) y muestra de manera más precisa la relación entre el perdón y la palabra. Adentrémonos lentamente en este campo.

El tema de la promesa surge en Ricoeur a propósito del problema de la identidad en sus dos variantes, narrativa y personal. Al final de *Tiempo y narración* (2013d; III, p. 997 – 1002, 1014 - 1018) se deja planteado el problema de la identidad narrativa en tanto clave para la constitución de la dimensión temporal humana. Ahora la preocupación que nos interesa es distinta; necesitamos revisar, partiendo desde una identidad narrativa que nos entrega elementos para *poder leer* de mejor manera la constitución de la existencia humana, cómo surge esta preocupación. El problema que suscita en Ricoeur la identidad personal lo hace acudir a dos conceptos latinos referidos a ella y, por lo tanto, constitutivos de la misma: *idem* e *ipse*, ambos contenidos en la problemática en cuestión pero con focos diferentes: *idem* significa “lo mismo” y dentro del problema de la identidad personal, en tanto *identidad-idem*, representa la mismidad; por otro lado, *ipse* significa “lo idéntico” y en el marco de la complejidad referida a la identidad personal, en tanto *identidad-ipse*, alude a la ipseidad. De esta manera se conforma una doble perspectiva del problema en Ricoeur. Así también, cada una de estas aproximaciones a la identidad personal posee su correlato en la permanencia en el tiempo: en el caso de la mismidad, el carácter cumple con esta función, mientras que en el caso de la ipseidad el paradigma es la promesa. Un elemento más antes de adentrarnos en el examen de la promesa y su relación con el perdón. La *identidad-ipse* abre no sólo una relación dialéctica tal como la inmersa en la mismidad y la ipseidad; asimismo hace nacer una relación entre ipseidad y alteridad ¿por qué? Ricoeur mismo lo plantea en el prólogo de *Sí mismo como otro* (2013; p. XIV):

“Una *alteridad* que no es – o no sólo es – de comparación sugerida por nuestro título, una *alteridad* tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma. *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra.”

¿Por qué señalamos esto? La promesa es la forma paradigmática de relacionarnos con los otros desde nuestra identidad-ipseidad, constituyéndonos como un sí-mismo en relación con otro que sí-mismo. Ahora, hemos avanzado lo necesario para adentrarnos seriamente en la promesa.

El primer tratamiento serio de Ricoeur sobre la promesa está situado justamente en *Sí mismo como otro* (2013a). En el horizonte de los dos modelos de permanencia en el tiempo de la identidad personal, luego de describir detalladamente el carácter, se inmiscuye en la promesa, destacando que es diametralmente opuesta al primero. Habla de ella como la “palabra mantenida” (*parole tenue*), aquella que no se enmarca en algo general como el carácter, sino estrictamente en la dimensión del ¿quién? Esta expresa un *mantenerse a sí*, mantener que va ligado a la fidelidad de la palabra mantenida; la perseveración de la palabra dada. Por esto es que la promesa y su cumplimiento efectivo constituye un desafío al tiempo, incluso cambiando de opinión, incluso cambiando de parecer, dice Ricoeur “me mantendré” (*je maintiendrai* / 2013a; p. 119)³⁹.

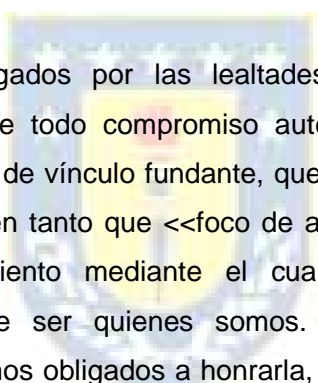
Pero su tratamiento más detallado lo encontramos en *Caminos del reconocimiento* (2013c; p. 164 - 172). Revisemos sucintamente esto. Ricoeur en este texto vincula la promesa con la memoria, relacionándolas en tanto compromisos de futuro de una extensa duración y cuyos enemigos son, respectivamente, el olvido, en el caso de la memoria, y la traición, en el caso de la promesa. Así es como la promesa, al igual que las capacidades antes destacadas

³⁹ Una de las complejidades que guarda la promesa en su propio desarrollo es que ignoramos lo que nos acontecerá. Marie-France Begué (2002; p. 233) apunta lúcida a esta idea: “El acto de prometer nos abre a algo *incondicional* con lo que nos ligamos desde nuestra ignorancia. Nuestra acción de prometer implica nuestra voluntad de trascender aquello que ignoramos hoy y que mañana podría impedirnos cumplir nuestra palabra. No estamos dados de antemano, ni a los otros ni a nosotros mismos. Parte de nuestro ser se nos escapa y puede quedar presa de circunstancias extrañas a nuestros propósitos. Ontológicamente esto puede ser considerado una humillación”.

en nuestra investigación, se enmarca dentro de lo que denomina Ricoeur el hombre capaz, en este caso, capaz de *poder prometer*. Lo interesante de este poder prometer es que presupone el poder decir, actuar, contar e imputarse a sí mismo, además de ser un acto en el que el sí se compromete. Pasemos a revisar los dos planos circunscritos en la fenomenología de la promesa de Ricoeur o, como él dice, “dos tiempos”: la dimensión lingüística de la promesa, y la característica moral de la misma.

El primer plano, el plano lingüístico, es deudor de la tradición de la filosofía analítica del lenguaje y, en específico, de la filosofía de la acción propia de ella, tomando en consideración la influencia de Austin y Searle. Ricoeur parte señalando que la promesa es un acto propio de los actos ilocucionarios, aquellos que se realizan diciendo algo, en los que “significación y uso son indisociables” (2013c; p. 166). En esta misma línea, se declara que la promesa pertenece a los actos performativos, cuya razón es “hacer lo que se dice”: “Cuando el hablante dice <<yo prometo>> [<<je promets>>], <<se compromete>> [<<engagé>>] efectivamente con una acción futura. Prometer es comprometerse efectivamente a <<hacer>> lo que la proposición enuncia” (2013c; p. 166). De aquí surge una doble caracterización de la promesa: por un lado, el hablante no sólo se presenta como obligado a “hacer lo que dice”, pues la promesa parte por una relación del sí a sí mismo en primera instancia, sino que, y, por otro lado, el compromiso está dirigido siempre, aun cuando parte de sí-mismo, *hacia un otro* (hacia un alocutor en términos analíticos), compromiso que se presenta como bueno para el otro. En este sentido, “la promesa no tiene sólo un destinatario [*destinataire*], sino también un beneficiario [*bénéficiaire*]” (2013c; p. 167). Pero antes de pasar a detallar el segundo punto de esta caracterización, detengámonos en un aspecto del primero: lo que es comprometido por el locutor, aquel que enuncia el acto de prometer, es a hacer o dar. ¿Qué se puede prometer? Hacer o dar, nada más, diríamos con Ricoeur en este punto, pues no es posible comprometerse a experimentar emociones, sentimientos, pasiones u elementos de esta índole, intuición preciosa y precisa ya esbozada por Nietzsche (1984; p. 82), quien, como veremos más adelante, es el primer pensador en posicionar la promesa como un elemento

eminentemente humano. El segundo punto de esta caracterización, la promesa es un compromiso de dar o hacer algo hacía otro como beneficio a este, guarda en sí misma su raigambre moral. Ricoeur en esto habla de “fuerza” en la referencia moral de la promesa. Pero ¿de dónde proviene esta fuerza para prometer? Proviene de una promesa previa a la promesa, una promesa antes que la promesa, una más fundamental, la fuerza de cumplir con la palabra empeñada ante cualquier circunstancia, entendiendo la complejidad que alberga esto; Ricoeur habla de “la promesa de antes de la promesa” (2013c; p. 167). En este sentido, cumplir la palabra empeñada es aquello que le da la cualidad de compromiso a la promesa (“un compromiso para con...” “un compromiso de...”). Marie-France Begué (2002; p. 234) destaca este hecho, incluso, aludiendo a las posibles consecuencias ontológicas:



“El mantenerse ligados por las lealtades produce consecuencias ontológicas. En la raíz de todo compromiso auténtico hay una suerte de aprehensión fundamental, de vínculo fundante, que liga nuestro ser con el de la totalidad. La persona, en tanto que <<foco de actitudes>> y convicciones, determina el comportamiento mediante el cual se instaura el vínculo ontológico que nos hace ser quienes somos. Damos nuestra palabra, ponemos una firma, estamos obligados a honrarla, porque de lo contrario nos traicionamos a nosotros mismos y nos destruimos. Nos destruimos porque destruimos el vínculo fundante que es nuestra relación con el otro entendido como semejante, y que está en la base de nuestra constitución”.

En este punto es donde entronca la ipseidad con la promesa, pues la primera “consiste en una voluntad de constancia [*volonté de constance*], de mantenimiento de sí [*maintien de soi*], que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón” (2013c; p. 167). Este mantenimiento de la palabra dada, empeñada, cuya fuerza supera el “a pesar que...”, “a despecho de...”, muestra el sello propio de la promesa: su fiabilidad. Con ella damos el verdadero salto al plano moral de la

promesa. Ya en *Sí mismo como otro* deja planteada la finalidad que alberga la arista moral de la promesa y la fuerza que esta convoca para su efectución:

“No es necesario, para que tenga sentido, colocar el mantenimiento de la palabra [*tenue de la parole*] en el horizonte del ser-para (o hacia)- la-muerte. Basta por sí misma la justificación propiamente ética de la promesa, que se puede sacar de la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje [*institution du langage*] y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad [*confiance que l'autre met dans ma fidélité*]” (2013a; p. 119).

El salto es sustantivo; refuerza la idea del tránsito de una dimensión a otra, no sólo del paso hacia el alocutor, sino que, sobre todo, ahora el compromiso se ve circunscrito al cumplimiento de hacer por la obligación que implica la promesa. Ricoeur en este sentido es explícito y certero respecto a la fiabilidad y el sello de grandeza que entrega a la promesa:

“Esta dimensión fiduciaria prolonga, en el plano moral, el análisis lingüístico de la fuerza ilocutoria que unía el compromiso *hacia* el alocutor [*l'engagement envers l'allocutaire*] al compromiso *de hacer* [*l'engagement à faire*] por el que el locutor se coloca ante una obligación que lo ata” (2013c; p. 168)

Luego de estas distinciones básicas, y con el fin de avanzar en nuestro propósito, tomamos la lectura que hace Ricoeur acudiendo a Hannah Arendt y a uno de sus textos emblemáticos, *La condición humana* (2013e), para inmiscuirse plenamente en la relación entre el perdón y la promesa. La tesis es la siguiente: “el valor de pedir perdón puede sacarse, al parecer, de nuestra capacidad para dominar el curso del tiempo” (2013; p. 621). Dicha tesis está sustentada en la idea de una dialéctica antigua entre desatar y atar, cuyo correlato está circunscrito al perdón y la promesa respectivamente. Ricoeur ve en la idea de Arendt la posibilidad de continuación de la acción a través de esta lógica de desatar-atar. La justificación para acudir al perdón y al prometer reside en las “debilidades” propias

de la pluralidad humana, lo que refiere al mundo en el sentido político de Arendt. Esta condición de fragilidad de los asuntos humanos, compartida por ambos, posee el peligro de la incertidumbre que va ligada a la acción en este contexto global, la que, por una parte, se vincula al perdón desde la *irreversibilidad* de las consecuencias suscitadas en las acciones mismas y, por otro lado, se vincula a la promesa desde la *impredictibilidad* que pone en juego la confianza de un curso de acción que se espera. Aquí es donde subyace la dificultad de la fragilidad humana. En este marco, y con tal de dar sustento a nuestro discurrir como existencia marcada por tal cualidad, surge la preocupación por revisar cómo la promesa nos confiere elementos para poder seguir avanzando en la acción cotidiana y, al menos en cierta forma, superar esta inestabilidad propia del existir humano.

Lo que subyace al planteamiento arendtiano es su idea de pluralidad humana, telón en el que los hombres se desarrollan como tales a partir del despliegue de sus condiciones. Es dentro de este contexto en el que se marca una ruptura entre Arendt y Ricoeur. De acuerdo a Ricoeur, el perdón es un himno que mira a lo alto y es cúspide del proceso mismo en que este se encuentra en la altura de la trayectoria (en la cima de la desproporción); para Arendt, en cambio, el perdón, en tanto facultad, no viene de otra facultad superior, sino que está presente dentro de las posibilidades de acción misma. Esto resulta importante para Ricoeur, ya que se plantea la instancia del tener la facultad en el hombre (en tanto capaz de...), y es desde ahí de donde se habla de la facultad de perdonar y de establecer promesas: el hombre posee posibilidades de acción (facultades), y dentro de esas es posible encontrar la promesa y el perdón, categorías que Arendt propone en conjunción para el desarrollo de las acciones humanas en el contexto de la pluralidad. Por esto, nuevamente llegamos a la idea de que el perdón es un proceso eminentemente intersubjetivo. Ricoeur en este aspecto es claro: “La facultad del perdón y la promesa descansan en experiencias que nadie puede realizar en soledad y que se fundan totalmente en la presencia del otro” (2013; p.

623). Si nos detenemos brevemente en este texto, inmediatamente podemos ver que sería imposible el perdonarse a sí mismo (Cf. Ricoeur: 2013; p. 626)⁴⁰.

Para Arendt en el ejercicio político residen las facultades de perdón y promesa, y para afirmar esto acude a textos bíblicos (*Mt* 6, 12, 14 – 15/ 18, 35/ *Lc* 17, 3). Lo que se pretende destacar es que la capacidad de perdonar es una capacidad humana, pues, siguiendo el pensamiento cristiano, si los hombres no son capaces de hacerlo ¿cómo podrían esperar que Dios los perdone por sus faltas?

Según Arendt, sólo después de la exoneración de lo cometido resulta posible que los hombres sean libres y con esto, se patentiza una doble relación: la conformada por la oposición perdón-venganza, y la conformada por las respuestas frente a la ofensa: perdón y castigo. Arendt, en su incansable afán de distinguir para comprender, revela las implicancias subyacentes a esta relación dual, explicando cada una en su contorno aledaño al perdón. Para ella (2013e; p. 260), el perdón es el extremo opuesto de la venganza, el cual opera como re-acción contra el desgarramiento que implica el pecado original, en tanto desproporción de la vertiente cristiana que presenta originariamente el mal moral desde dicha perspectiva. Por esto es que no cesan las consecuencias propias de la experiencia de la falta; más bien, la venganza da pie para que estas consecuencias decanten en su curso natural sin ataduras. En esto reside la gran diferencia entre la venganza y el perdón; ella es “la reacción natural y automática a la transgresión” (2013e; p. 260), que, además, cuenta previamente con la irreversibilidad del proceso de la acción, el cual es esperable e incluso calculable, lo que lo distingue inmediatamente del perdón, pues este no es posible predecirlo; en sí mismo es inesperado⁴¹ y, por esto, conserva algo de la constitución propia de la acción⁴². Arendt lo formula de la siguiente manera:

⁴⁰ Arendt señala que la dificultad de perdonarnos a nosotros mismos estriba en la incapacidad de percibirnos a nosotros mismos, puesto que somos con los otros. Véase Arendt (2013e; p. 262).

⁴¹ Humberto Giannini en su trabajo sobre la intersubjetividad desde una perspectiva ética, *La metafísica eres tú* (2007; p. 162), entrega una acertada explicación al respecto: “El perdón es como la promesa de un evento, algo que puede ocurrir o no ocurrir en el alma de quien dice ‘te perdono’... Así, el tiempo de la declaración no coincide con el tiempo imprevisible cuando advenga el perdón... En definitiva: el perdón proclamado con la voz es una acción de mi voluntad que se arroga un empeño que no está en condiciones de asumir, una representación de sí sin respaldo de

“Perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado” (2013e; p. 260).

La segunda relación contenida aquí y expuesta por Arendt es entre el perdón y el castigo. Esta se presenta más problemática que la anterior. Pasemos a revisar por qué. Enmarcada en aquellas ofensas que a partir de la fructífera noción de mal radical kantiana trascienden la esfera de los asuntos humanos, Arendt señala explícitamente que el castigo es una alternativa del perdón, no su opuesto. No obstante, ambos poseen como horizonte común el hecho de poder finalizar algo que, en el caso de no interferirlo, proseguiría *ad infinitum*. En la misma relación se plantea la paradoja que la conforma: “Es muy significativo... que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable” (2013e; p. 260). Por esto es que el castigo es una alternativa al perdón.

Ahora bien, y luego de las distinciones presentadas que entroncan con el tema del perdón y la promesa, Ricoeur cree que para Arendt no pasó desapercibido el hecho de que la promesa carezca de un aura religiosa, no así el perdón (término religioso por naturaleza). En este sentido, la promesa, con toda su problemática implícita, acude a superar las dificultades propias de las consecuencias de nuestros actos, sin contar las réplicas inherentes a las “intermitencias del corazón” (2013; p. 624) proclive a la imprevisibilidad instaurada en su lógica. Por esto, la promesa logra darle continuidad a la acción, no sólo en una lectura política como lo hace Arendt, sino también en su raigambre moral, pues “la promesa opone la facultad de dominar el futuro como si se tratase del presente” (2013; p. 624). La promesa marca el sello del campo político en la pluralidad que habita, siendo esta la marca de la lectura arendtiana, no sólo

sí, una difícil promesa”. Donde radica la problematicidad de esta promesa y su propia eventualidad es que previa a ella requerimos mostrarnos a nosotros mismos para convencer a nuestro ofendido sobre nuestra participación en el hecho imputado, por lo que “el justificarse es... un mostrarse” (Giannini: 2007; p. 160).

⁴² Para Arendt (2013; p. 260), la figura que representa la liberación de la venganza por medio del perdón es Jesús.

respecto de la teoría política, sino sobre su reflexión general. No obstante, aún tiene el problema del perdón, pues su relación con el amor lo sitúa fuera del campo político, por ser un fenómeno eminentemente cristiano, aun cuando Arendt tuerce el concepto de perdón para una aplicación política, la de la continuidad de la acción; no para “formular” una “política del perdón”.

Un elemento más antes de revisar el problema sobre los intentos de institucionalizar el perdón. Cuando Arendt desarrolla la lectura política de la promesa, inspirada en “la conclusión de los pactos y de los tratados consistentes en intercambios de promesas declaradas inviolables” (2013; p. 624) remite explícita e ineludiblemente a Nietzsche. El texto habla así:

“Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas [*das versprechen darf*]- ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?... El hecho de que tal problema se halle resuelto en gran parte tiene que parecer tanto más sorprendente a quien sepa apreciar del todo la fuerza que actúa en contra suya, la fuerza de la *capacidad de olvido* [*Vergesslichkeit*]”.

Tanto Ricoeur como Arendt se nutren de estas líneas que dan comienzo al segundo tratado de *La genealogía de la moral* (2009; p. 75), aun cuando ambos dan luces diversas sobre él: mientras que Arendt instala la promesa en tanto facultad en el campo político desde la pluralidad, Ricoeur sólo toma prestada la reflexión para establecer la dialéctica que conforman la promesa y el perdón y, con esto, ver si es posible establecer la alternativa del intercambio del perdón. En este caso, creemos que lo mejor de ambos puede constituirse como una vía paralela a sus opiniones: Cuando Nietzsche posiciona la promesa como un elemento fundamentalmente humano gana terreno antropológico, ético y político, mostrando que el hombre no sólo es capaz de prometer y de combatir el olvido con el compromiso que sustenta a la promesa, ya que es esta, en su constitución misma la que apela a la alteridad más próxima del hombre, pues se promete a otro, se presenta mi confianza dispuesta al otro, en un juego de intercambio entre el que

promete, lo prometido y el que espera el cumplimiento de la promesa. Con esto presente, Arendt hereda para siempre la pauta de los desarrollos teóricos futuros sobre el perdón, pues advierte la posibilidad de contemplarlo como un evento sujeto a efectuarse o no, por la sencilla eventualidad de que al pedir perdón no es obligación que sea concedido. Con esto visto, y antes de dar el siguiente paso para revisar la relación entre el agente y su vinculación con la acción y el perdón, pongamos atención brevemente a una posibilidad atisbada hace algunas líneas atrás: una “política del perdón”.

Respecto a las amargas instancias que se intentaron establecer en el desarrollo de la historia de los pueblos a partir del desafío de perdonar, particularmente en el devenir del siglo XX, no es posible decir que existan instituciones del perdón, no así en el caso de la promesa. Más de alguien podría asumir que la amnistía sería una institución del perdón de forma paradigmática, pero no es el caso como ya hemos revisado en apartados anteriores. Para Ricoeur es la amnistía “una caricatura del perdón... forma constitucional del olvido” (2013; p. 625).

Ricoeur, en oposición al poder atar y desatar –lógica propia de la promesa y el perdón–, expone, no suscribe, la alternativa ofrecida en la Iglesia Católica en torno al sacramento de la penitencia, la que garantizaría la paz espiritual y el perdón del que la pide. Para este punto, *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski (2005) se presenta como una obra ilustrativa. En ella, el Gran Inquisidor –figura del Anticristo– hace la siguiente propuesta: promete a los hombres paz y tranquilidad de sus conciencias a cambio de su sumisión, redimiendo todos sus pecados. Esta enseñanza de Dostoievski pone en alerta sobre los peligros de buscar la salvación a cambio de la libertad. Por este caso de la institución de la Iglesia Católica (que es claramente analogable a las demás Iglesias) y por la caricatura que le presenta la amnistía, Ricoeur señala que “no hay política del perdón” (2013; p. 626). Si bien Arendt entregó una postura contraria a la presentada por Ricoeur apoyado en Dostoievski, se llega ineludiblemente a la misma consecuencia: “es en el seno de la pluralidad humana donde el perdón

ejerce el mismo poder de revelación del <<quién>> oculto por la acción y el discurso” (2013; p. 626).

La crítica que cabe hacerle a Arendt desde Ricoeur es que, finalmente, se termina quedando entrampada en la unión del acto y sus consecuencias, pero no avanza al enigma propio del agente y el acto. En palabras de Ricoeur:

“Es cierto que el perdón tiene este efecto que sería el de disociar la deuda de su carga de culpabilidad y de alguna manera, el poner al desnudo el fenómeno de la deuda, en cuanto dependencia de una herencia recibida. Pero hace más. Al menos, debería hacer más: desatar, desligar al agente de su acto” (2013; p. 627).



IV.2.- ¿Es posible separar el agente de su acción?

La pregunta que da comienzo a este apartado brota, nuevamente, por los aportes de Derrida sobre el perdón y sus problemas. Frente a la posibilidad en cuestión –la posibilidad que abre la pregunta–, la que, como es lógico, sería la señal más clara de la inscripción de la disparidad vertical entre el perdón y la culpa (en el contexto del hombre capaz, entendido desde la acepción aristotélica del acto y la potencia), aparece la idea de que el culpable pueda comenzar de nuevo, un retomar el curso de una acción en suspenso. En este sentido, y concordando plenamente con Ricoeur, “ésta sería la figura de la desligadura [*figure de ce déliement*] que rige todas las demás” (2013; p. 628). Por esto es que una y otra vez, con Ricoeur, volvemos a Derrida: si perdonamos al culpable, incluso condenando su acción, no estaríamos perdonando al mismo que cometió la falta, sino a alguien distinto, separando al culpable de su acto (Cf. Derrida: 2003a; p. 15).

Pero Ricoeur, intentando avanzar en el pedregoso camino de la desligación, propone poner el acento en la capacidad de poder obrar propia del hombre capaz, el segundo uso de la forma modal “yo puedo” concerniente a la acción y que presenta “la capacidad de hacer que ocurran acontecimientos en el entorno físico y social del sujeto actuante” (2013c; p. 129). De hecho, Ricoeur propone específicamente un desacoplamiento (“disociación” también lo llama) situado en el corazón del poder obrar, “entre la efectuación y la capacidad que ésta actualizaría” (2013; p. 628). Pero ¿qué implica este desacoplamiento, esta disociación? Al menos dos cosas: primero, alude a que, moralmente, la capacidad de comprometerse de un agente no queda circunscrita sólo por sus inscripciones en el mundo; segundo, representa también un acto de fe, a través del que se logran afincar elementos que contribuyan a la “regeneración del sí” (2013; p. 628). Con esto llegamos a uno de los tópicos más complejos dentro de los caminos del perdón: la relación entre perdón y arrepentimiento. Específicamente, Ricoeur habla de “paradoja” en torno a la relación enunciada.

La paradoja se presenta así: el perdón, en tanto respuesta a la culpabilidad (“respuesta existencial” dice Ricoeur), está contenido previamente en el mismo don y, a su vez, este último posee su precedencia desde el mismo gesto de arrepentimiento. Lo particularmente curioso es el hecho de que el perdón posee cierta temporalidad en y de la acción; mientras que el arrepentimiento sucede en el tiempo repentinamente o progresivamente, el perdón, si existe, permanece. Por eso, esta paradoja presenta una relación circular entre lo que sucede cada vez (arrepentimiento) y lo que permanece para siempre (perdón)⁴³.

Por esto es que Ricoeur, tomando a Derrida, plantea que “el culpable sería tenido por culpable de otra cosa distinta de sus delitos y sus faltas” (2013; p. 632). Es de esta forma, y no de otra, como el culpable vuelve a tener la capacidad de obrar, se le restaura su capacidad de prometer, la que lo proyecta en el porvenir y, además, le entrega la posibilidad de continuar la acción. Por eso el perdón libera: es una *palabra* liberadora y gratuita.

No obstante, lo que se plantea como el verdadero problema de esta relación agente-acto es la ilimitada responsabilidad que está suscrita a la acción misma. Ricoeur lo plantea en estos términos:

“Considerado desde el lado del agente al que se le imputan estos actos, el exceso propio de lo injustificable constituye otro tipo de ilimitación distinto de la causalidad insondable abierta detrás de los actos en la intimidad del sujeto: es una ilimitación simétrica a la del perjuicio ocasionado al prójimo, cuya posibilidad se inscribe en ese perjuicio por excelencia: el asesinato, la muerte no sufrida sino infligida al otro, en una palabra, <<ese mal que el hombre hace al hombre>> ” (2013; p. 592-93).

Antes de ver cómo es posible sortear este inconveniente, detengámonos brevemente en la frase destacada por el propio Ricoeur en el texto. <<Ese mal que el hombre hace al hombre>> es una referencia tomada de un texto de Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*

⁴³Cf. Ricoeur: 2013; p. 629, nota pie pág. 46, en la que se muestran las respuestas griegas y cristianas al fenómeno del arrepentimiento y a su función en torno a la restauración de las capacidades del sujeto moral.

(2010), y que no es nueva en Ricoeur. En *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (2011b; p. 25-26), en el marco de la pregunta por la raíz común compartida por la filosofía y la teología para pensar el mal en tanto pecado y sufrimiento, surgen dos respuestas tentativas. En primer lugar, aparece el concepto de punición, en tanto que sufrimiento físico y moral, como un elemento entrelazado entre ambos fenómenos. En segundo lugar, se plantea como causa principal del sufrimiento “la violencia ejercida del hombre sobre el hombre”, idea de la que ya hemos hablado y que vuelve a florecer en esta arista del problema del mal, arista que muestra la intersubjetividad propia del desafío y que proclama un grito de lamentación; “el hombre se siente víctima de la maldad del hombre” –dice Ricoeur–. Justamente por esto, resulta inevitable hacer frente al problema de la ilimitada responsabilidad que tentativamente podemos tener debido a nuestras acciones.

Como ya hemos señalado, la idea de responsabilidad entrega nuevas luces sobre la de imputabilidad. Quizás el aspecto más importante de esta reorientación que entrega la idea de responsabilidad, es poder examinar la extensión de la responsabilidad más allá de los daños que directamente surgen por una acción en particular. A juicio de Ricoeur, Hans Jonas (1995) es aquel que avanza en este aspecto, al menos desde una perspectiva jurídica ¿En qué sentido? Introduciendo al discurso la idea de nocividad, el principio de responsabilidad de Jonas retoma nuevos brillos morales en su acepción jurídica, pues la idea de nocividad logra vincular la extensión en el espacio y el tiempo de los poderes del hombre. Esta misma mirada jurídica nos proporcionará los rudimentos para conformar una visión moral de la responsabilidad y la extensión de la misma en nuestros actos. Ricoeur distingue así ambas:

“En el plano jurídico, se declara al autor responsable [*auteur responsable*] de los efectos conocidos o previsibles de su acción, y, entre éstos, de los daños causados en el entorno inmediato del agente. En el plano moral, es del *otro hombre* [*l'autre homme*], el prójimo del que es considerado responsable. En virtud de este desplazamiento del énfasis, la idea del prójimo

vulnerable [*l'autrui vulnérable*] tiende a reemplazar a la de daño cometido en la posición de objeto de responsabilidad" (2013c; p. 142).

En este aspecto, la responsabilidad siempre está suscrita a la consideración del otro y al daño provocado hacia él. Pero Ricoeur, casi llegando al final de su vida, entrega la idea que completa esta difícil ecuación sobre las consecuencias de nuestros actos y la responsabilidad imbricada en ellos. Dentro de las dificultades propias de esta extensión del plano jurídico al moral, quizá la más compleja de determinar es la del alcance de la responsabilidad en orden de la vulnerabilidad futura de *otro*. Para Ricoeur, es en este punto donde la imputabilidad vuelve a encontrar sustento y moderación gracias a la individualización de la pena, aporte fundamental del derecho penal. Dejemos que el propio Ricoeur pueda hablar y demarcar este desafío moral:

“La imputación tiene también su punto de sensatez: una responsabilidad ilimitada [*responsabilité illimitée*] giraría a la indiferencia, al arruinar el carácter <<mío>> de mi acción. Entre la huida ante la responsabilidad y sus consecuencias y la inflación de una responsabilidad infinita, se debe encontrar la justa medida [*juste mesure*] y no permitir que el principio-responsabilidad se desvíe lejos del concepto inicial de imputabilidad y de sus obligaciones de reparar o padecer la pena [*de réparer oude subir la peine*], dentro de los límites de una relación de proximidad local y temporal entre las circunstancias de la acción [*circonstances de l'action*] y sus eventuales efectos de nocividad [*effets éventuels de nuisance*]” (2013c; p. 143).

Con esto queda cerrado el proceso del agente y la acción; con esto queda cerrada la formulación de la trayectoria del perdón y sus rutas porosas; con esto entregamos una visión dialógica y comprensiva de un fenómeno *difícil* y de un *desafío* pendiente para el saber filosófico, especialmente para la ética.

Conclusión

El perdón, en tanto fenómeno ético, guarda en sí mismo la posibilidad de aparición (el evento que significa en sí), su nacimiento podríamos decir, pero también en él reside su agotamiento. El hecho de “concluir” un tratamiento como este resulta paradójico, aunque necesario por temas inherentes a la academia, pues si bien el perdón se constituye como un proceso a observar desde la experiencia de la falta hacia la asunción propia del mismo perdón, esto no significa que si este último no aparece, no surge en la persona a la cual se le solicitó (incluso sin solicitarlo), sea imposible su realización. En el mismo fenómeno existe el nacimiento y la muerte; el perdón surge y en el darlo se cumple; lo que sigue pueden ser consecuencias de esto, pero no necesariamente depende por siempre de él. Esto resulta fundamental a la hora de “concluir”, pues se advertirá que no se presenta la idea de “reconciliación” como consecuencia de la categoría estudiada en este trabajo ¿Por qué-se preguntará-, teniendo presente que la tradición abrahámica siempre ha concertado ambas categorías como causa-consecuencia frente al quiebre en las relaciones intersubjetivas, sean estas en el orden que sea? La respuesta devela la paradójica relación entre ambas categorías, sean pensadas política o éticamente. Ricoeur, a partir de la lógica del intercambio, se abre a la posibilidad de atisbar los límites de un proyecto de reconciliación (2013; p. 619). Hay que tener cuidado con estas palabras. El acento exige ubicarse en la posibilidad misma de los límites. Con Ricoeur hablamos de una posibilidad, no de una consumación. Bajo este parámetro, la reconciliación debe consistir en la consumación de un proceso que *es posible iniciar* con el perdón, pero que en ningún caso, al margen de partir con él, culmina *necesariamente* en ella (la reconciliación). Sólo para ilustrar: es posible perdonar perfectamente a alguien por una falta cometida, siendo consciente aquel que provoca el daño de su culpa o no, pero perdonarlo por el daño infringido no implica reconciliarme con él al punto de un “volvamos a ser amigos” o de un “volvamos a retomar nuestra relación de...”; más bien, como diríamos tomando la metáfora de la deuda, cesa la deuda, pero no volvemos a prestar crédito al agente dañador, al menos no como condición *sine*

qua non. En esto ¿se da el perdón? Sí, gratuitamente se produce el evento, pero no saltamos a la reconciliación de un nexo previo; existe su posibilidad de concreción, pero no es necesaria en ninguna medida ética, al menos, no es una obligación moral, un deber. En esto reside la paradójica relación entre ambos conceptos, perdón y reconciliación; siendo distinguibles, tentativamente pueden ser vinculantes.

Quien sí asumió como un deber, en el sentido fuerte del término, el perdón y la reconciliación, siendo un caso histórico rarísimo y complejísimo en su totalidad, fue Nelson Mandela y su trabajo en el gobierno sudafricano como presidente. Este caso es una feliz excepción a lo propuesto en estas líneas, pues Mandela no sólo fue promotor entusiasta del perdón entre sus pares (un perdón estrictamente ético), sino que, además, instó con abnegada convicción a una reconciliación de los mismos; reconciliación que, a su vez, fue, a gran escala, con pretensiones propiamente políticas. Estas pretensiones, por supuesto, no estaban orientadas sólo a asumir la presidencia de un país quebrado por graves conflictos internos sin soluciones viables a primera vista, sino más bien, dirigían sus esfuerzos en alcanzarla verdadera reconciliación política de su pueblo. Mandela resulta ser el único caso al que echan mano Ricoeur, Derrida y otros, siendo un ejemplo paradigmático de la *posibilidad* de reconciliarse, de un “reconciliarme contigo” (con *la alteridad*, con un tú, por lo tanto, una reconciliación ética), y de un “reconciliarnos” (con *los otros*, con la pluralidad en un sentido arendtiano, una reconciliación política).

Si bien el proceso sudafricano tuvo como finalidad última no el perdón ético (al menos, no originariamente), sino la reconciliación política, se dio el caso que, después del perdón expuesto, la reconciliación cobró forma y se hizo emblema; los cinco tomos entregados por la “Comisión de Verdad y Reconciliación” (“Truth and Reconciliation Commission”) en 1998, conformada a petición de Mandela y presidida por monseñor Desmond Tutu, exponen esta valiente voluntad y son prueba de ello. Su lema revela incluso una arista hermenéutica propia del perdón: la idea era “Comprender y no vengar”. De todas formas, por un lado, cabe cuestionar hasta qué punto las víctimas alcanzaron a dar el perdón verdadero, lo

que, por cierto, resulta imposible establecer concretamente; y, por otro lado, además, resulta fácilmente cuestionable el hecho de si confesar los excesos producidos por los victimarios los libera de sus culpas y responsabilidades. No por nada Desmond Tutu acuñó como una de las consignas de la Comisión “Sin perdón no hay futuro, pero sin confesión no puede haber perdón”. En esto radica la crítica más dura sobre los tratamientos prácticos realizados en torno al perdón desde Derrida, pues participan principalmente de la economía del perdón, ya que confesar la falta no implica decir que no se tuvo “razón” para realizar el daño provocado. En esto es posible enmarcar el “proyecto de reconciliación” que Ricoeur discretamente expone y que hurgamos en estas líneas, situadas con él en la lógica del intercambio entre la confesión y el perdón ético. Cuando Ricoeur en el comienzo del epílogo de *La memoria, la historia, el olvido* (2013; p. 585) habla del enigma del perdón, aludía en cierta medida a esta dificultad, que, en este caso es plenamente aplicable a la reconciliación; no sólo el tiempo es constitutivo de este proceso regenerador de tejido social, sino que también, y por sobre todo, el trabajo para conseguir esta radica principalmente en el hombre abierto a esta instancia, entregando su voluntad a este fin recomponedor *con los otros*.

No obstante, el carácter paradójico que contiene dictar palabras conclusivas sobre el perdón, carácter que hemos intentado destacar en las palabras anteriores a través de la relación compleja entre el perdón y la reconciliación, consideramos que existen hitos que se desplazan como caminos por los que el perdón transita desde su propia constitución y por los cuales desborda su cometido sapiencial. Esos los destacaremos sucintamente aquí de modo ilustrativo, pues su explicación está registrada en el cuerpo de este trabajo.

Sin dudas, el primer marco que da pie a todo nuestro desarrollo de la mano de Ricoeur es la trayectoria del perdón. Esta pieza capital y de exclusiva originalidad de la reflexión ricoeuriana nos entregó el primer aliento para orientar nuestro propio tránsito en el fenómeno del perdón. Su matriz nutrida desde la desproporción entre la profundidad de la falta y la altura del perdón, nos abrió el paso hacia la polaridad constitutiva de la ecuación del perdón, suscrita a la confesión de la falta y el himno del perdón, ambos actos del lenguaje expuestos y

desarrollados acorde a nuestro propósito primero: mostrar cómo el perdón es capaz de, sino superar, al menos entregar una vía de salida al problema del mal moral, problema esencial de toda la obra de Ricoeur. En la profundidad de la falta, primera pieza de la trayectoria, distinguimos tres elementos constitutivos de la misma, a saber: la falta en tanto presuposición existencial del perdón, la imputabilidad en tanto estructura ancla de la experiencia que es la falta, y, la más importante de las tres para nuestro objeto, la falta entendida como la transgresión de una regla con consecuencias dañinas hacia otro. Esta última sugiere su importancia por la proyección de nuestro fenómeno hacia el otro en tanto que otro, hacia la alteridad constitutiva de nuestra identidad personal. El peso moral que subyace a este tercer elemento es aquel que nos abre a la posibilidad de apreciar cómo nuestros actos afectan a un otro, en tanto agente y paciente, al igual que a un sí-mismo.

Con esto se patentizó la fragilidad de la condición humana y cómo el mal, siendo radical y no originario en su manifestación propia de la falta, atraviesa la reflexión y se sitúa como un desafío para la razón. Pero lo verdaderamente llamativo del primer capítulo de nuestra empresa, queda situado por el recurso filosófico-metodológico de tomar prestada la problematización de la posibilidad/imposibilidad del perdón formulada por Derrida y tomada por Ricoeur. No sólo basta con tomar como referente a un autor como Derrida; la riqueza de su fuerza argumentativa reside en su apuesta dinámica y deconstructiva de los conceptos anclados en la tradición, ahora bajo la lupa de su aporía y puestas en hojas con tintes morales. Sin duda para Ricoeur hubiera sido bastante más sencillo obviar el aporte derrideano a este respecto, debido al tormento que puede llegar a provocar un pensamiento de tal magnitud y fortaleza renovada. Pero nuestro autor, sólo con su deceso, cesó en su apuesta por el diálogo sincero y el *conflicto de las interpretaciones* abiertamente contrarias, con el fin de avanzar en la búsqueda de la verdad. Búsqueda que, al parecer, ha quedado ensombrecida por la obstinación de los más desprovistos de visión de mundo, al hacer de nuestro quehacer filosófico una mera máquina compositora de citas y referencias cruzadas. Ricoeur estaba mucho más allá de nosotros en ese aspecto, pero no

más allá de Derrida, ya que su apuesta del perdón como elemento liberador y tentativa llave para la solución del mal moral queda cuestionada de una vez y para siempre por el iniciador de la deconstrucción, como les encanta acuñar a Derrida a los más eruditos historiadores de manuales de filosofía contemporánea.

Para no quedarnos en la profundidad no sólo de la falta, sino también de la crítica demoledora del pensador argelino, nos aferramos a Ricoeur nuevamente para construir con él una *vía larga* en la que se rodeaba el desafío que implica el perdón en estos términos, y nadie más indicado para este tipo de procedimientos que Jaspers y sus profundas distinciones orientadoras. Con él transitamos a través de la culpabilidad criminal, política y moral, que fue la que nos interesó destacar en su oportunidad. Sin su ayuda y su valiente convicción en la razón como fuente iluminadora en los “tiempos oscuros”, como diríamos con Arendt, no sólo el texto ricoeuriano no existiría; este mismo trabajo carecería de todo valor en la reflexión de nuestro tiempo. Pero si bien Jaspers comprendió altamente cómo la filosofía y la política entroncaban en el quehacer humano, Ricoeur fue quien direccionó esa moción al plano del quehacer moral. Es cierto, no pudo solo, pero también es cierto que en el espíritu más prístino de su tarea filosófica, el diálogo, la confrontación prudente, la crítica sana y la convicción sujeta a cambios para alcanzar mejores razonamientos y así la verdad, eran la premisa angular. Por eso no es extraño en ningún sentido apreciar en sus textos referencias a literatos, escritores, poetas, lingüistas, historiadores, científicos, críticos de arte, entre otros, transitando por sus planteamientos, invitados a la cena del compartir filosófico. En este contexto, por supuesto, la tradición del pensamiento filosófico ocupa el puesto de centro de mesa; por eso nombres como el de Nabert, Jaspers, Derrida, Arendt, entre otros, están invitados a esta instancia dialógica. Es por esto que este diálogo necesitaba de otro incitador del mismo; ese otro fue Jaspers y su lección sobre la culpabilidad moral y su fundamento en la responsabilidad individual, la que resultó clave para nosotros.

Sin duda el perdón es un fenómeno intersubjetivo, pero para que se conforme como tal, necesitamos reconocer la responsabilidad de nuestra falta; incluso, no reconociéndola, no dejamos de ser responsables de la misma en el

caso de haber infringido algún daño moral. Esto lo aprendimos con Jaspers, y Ricoeur, lúcidamente, abre el espacio de su desarrollo intelectual para compartir con el maestro alemán.

Si Jaspers nos dio el paso a las instituciones de orden principalmente político, Ricoeur, desde ellas, se aferra a la lógica del intercambio entre el perdón solicitado y el otorgado, retomando la importante pregunta de Jankelévitch ya citada: ¿nos han pedido alguna vez perdón? Junto con ella, a propósito del trabajo de Oliver Abel sobre *El perdón...* (1992), Ricoeur proporciona tres interrogantes que dan cuenta del desarrollo posterior de este trabajo, dando forma al mismo y acompañando nuestros pasos. Tomando los esfuerzos teóricos de Abel, con Ricoeur nos preguntábamos si acaso se puede perdonar al que no confiesa su falta, si es necesario que el que enuncia el perdón haya sido el ofendido y si uno puede o no perdonarse a sí mismo. Cada una de estas cuestiones fue una preocupación constante en la última mitad de nuestra empresa y, respecto a esto, creemos que si bien nuestros avances no son definitivos en ningún caso (ni pretenden serlo en ninguna medida), sí son pertinentes a la hora de establecer algunos por qué de estas preocupaciones inherentes al propio perdón. Dichas cuestiones ponen el acento en la relación dialéctica entre perdón y don.

Si bien este estudio ofrece una visión panorámica, y no por eso menos estricta del perdón, este punto resulta de particular importancia. Ricoeur, al acudir a Mauss a este respecto, logra entregar su visión que integra elementos de tradiciones disímiles pero que en él adquieren concordancia no forzada, elementos que asisten desde la antropología cultural, la fenomenología, la teología, entre otros. Mientras que Mauss formula la temática del don en la lógica de dar-recibir-devolver, Ricoeur entiende que detrás de ella persiste la inhóspita idea del devolver como cierre de una dialéctica que, con ella, establece cierta superioridad moral de la persona que da en una primera instancia aquel "regalo". Por su parte, Ricoeur concibe dicha lógica del intercambio sólo entre el dar y el recibir, intentando terminar con aquella disimetría vertical presente en la lógica del don y presupuesta en Mauss y sus estudios, pues la propuesta de Ricoeur devuelve el sentido estricto del objeto del don: la gratuidad en sí misma a disposición del otro

sin intereses ajenos al presente ofrecido, mostrando una necesaria cuota de generosidad en esto. Sin duda, esta visión retoma cuidadosamente una mirada cristiana de la conformación del don y el perdón, pero sin caer en la tentación de la superioridad moral que Derrida destacaba dentro de la economía del perdón, incluso atisbada ya por Mauss, pues la lógica pondera la entrega y el recibir como pasos inherentes a un proceso que culmina en la última etapa, sin la espera interesada de la devolución, incluso superando la pretensión del ser el primero que *da* el paso para la consecución *generosa* del perdón; un don a disposición del otro, superando la falta gratuitamente. Con esto, no sólo es posible entregar una respuesta a la lógica del intercambio, tal como hace Ricoeur, sino que, además, presenta articuladamente, desde este mismo razonamiento, una propuesta que nos permite continuar con nuestras acciones cotidianas; acciones que ya dejan ver poco a poco las agudas intuiciones filosóficas de una madura Hannah Arendt y sus pensamientos referidos a la promesa en conjunto al perdón, pensamientos altamente sugerentes ante la tarea del pensar con los otros el perdón.

Dentro de los caminos que hemos trazado para tan sólo delinear vías de acceso al perdón, la promesa se presenta como una de las más pretensiosas y trascendentes. Si bien los aportes del francés en este campo son sobresalientes para cualquiera que tenga la oportunidad de apreciar el panorama intelectual que se ha dedicado al estudio del fenómeno de la promesa en el último siglo, Ricoeur, sin Arendt, habría avanzado mucho menos de lo logrado, por ser un fenómeno bastante lejano del devenir filosófico de la tradición, debido al poco interés que les genera, al menos como categoría fuerte del pensamiento frente a otras mucho más cercanas al análisis lingüístico del discurso filosófico. En esto, la deuda de Ricoeur a Arendt es innegable. En este sentido, la deuda, quizá, se podría ejemplificar tomando como modelo la famosa frase de la primera gran *Crítica* kantiana: un perdón sin promesa es vacío; una promesa sin perdón es ciega. La primera premisa queda circunscrita, desde nuestra interpretación, a que un perdón, que en lectura arendtiana es aquello que libera de la culpa, si no permite la continuidad de la acción es francamente infértil y aquello que nos permite esto, después del perdón, es la promesa; esta nos ata a la acción en futuro; la segunda

premisa, es aún más reveladora, pues una promesa que nos ate en la acción con otros desprovista de perdón, entendiendo que se provocó una falta anterior a este y del que fue liberado el agente, se presenta sin orientación, y se torna un sin sentido.

Con Arendt también logramos apreciar la imposibilidad del perdonarnos a nosotros mismos, por la intrínseca constitución de nuestra identidad relacional con el otro, tarea que en un comienzo se mostró opaca ante nuestros avances, y que, con ella, se esclareció a través de los surcos de sus planteamientos políticos y la lectura ricoeuriana sobre ello; de ambas extrajimos lo necesario para mostrar los caminos de cada autor, exponiendo, además, nuestra visión integradora de ellos. Una palabra más sobre la promesa. Tanto Ricoeur como Arendt se nutren de la cepa nietzscheana para poder desarrollar sus perspectivas en torno a la promesa. Este punto que expresa su motivación antropológica en torno al presente tópico resulta crucial, debido a la relación que el propio Nietzsche establece entre la promesa y el olvido, su enemigo más acérrimo. Como poder prometer guarda en sí la posibilidad de romper una promesa, la traición se perfila como uno de los lados “de la sombra de la promesa” (2013c; p. 170); el otro es el referido a la memoria, cuya sombra es el olvido. Lo angustiante de esto es la tentativa de sospecha frente a la posibilidad propia del hombre ante al cumplimiento de una promesa o no; la memoria, que si bien no pertenece a la red conceptual de la promesa (aun cuando se pueden establecer vínculos entre ambas), colabora a renovar constantemente el compromiso adquirido en la capacidad de prometer; en este sentido, el olvido, cuya fuerza renovable parece difícil de combatir, es resistido en la coincidencia entre promesa y memoria bajo la pluma nietzscheana, pues para persistir en “querer lo que alguna vez se quiso”, la promesa es situada en los brazos de la memoria accediendo a lo que Nietzsche en su *genealogía* señaló como la “memoria de la voluntad” (*Gedächtniss des Willens* / 2009; p. 76). Esto renueva nuestro compromiso y el de otros por las huellas encontradas en las cenizas que el pensamiento ha vuelto a encontrar en el pensador alemán que martilló la filosofía definitivamente. Pero la promesa no es la única preocupación que pone en alerta nuestra atención; también permite la continuidad de la acción,

y al permitir esto, nos abre inexcusablemente a la pregunta que entrega un fin renovable a nuestra empresa, ¿es posible separar el agente de su acción?

Indiscutiblemente, la cuestión que presentamos a través de esta interrogante congrega las más complejas dificultades. Sin duda, es ella la figura en la que se envuelven todas las demás cuestiones. Pero nuestra gran apuesta evoca la noción de “justa distancia” ricoeuriana, la que creemos deudora de la *areté* aristotélica, en tanto término medio (*mesótês*) entre dos extremos que están a igual distancia. La noción de Ricoeur salva los abismos persistentes en la desproporción subyacente entre la acción del agente y la responsabilidad (ilimitada o no) de sus actos. Largamente expusimos la noción de responsabilidad situada en una red conceptual basta en la que acción, imputabilidad, agente y otros conceptos se daban cita y es justamente en esta línea en que nuestro acento cobra sentido. ¿Hasta dónde, hasta cuándo es plausible determinar la responsabilidad de un agente en una acción? Es la pregunta que persistía con vital insistencia y, para ella, Ricoeur nos entregó sus herramientas con el fin de afianzar nuestras disposiciones. La idea de una frontera local y temporal entre las circunstancias de una acción y sus posibles efectos negativos en *el otro* nos dio la respuesta ante esta dificultad desconcertante.

Sin embargo, y al margen de esta respuesta, maciza a nuestros ojos, el perdón no resulta ser ni una responsabilidad, ni menos una obligación para el agente, y esto ha quedado de manifiesto ante nuestros desarrollos argumentativos en este discurso. Por eso se renueva, siempre en el horizonte de la comprensión, lo enigmático del perdón, en tanto proceso, suceso, ligado a la promesa, etc., pero también por las consecuencias a su haber; este renovado desafío nos incita a *pensar más y de otra forma* nuestra responsabilidad con los problemas que aquejan nuestros asuntos humanos (como diríamos con Arendt), los que parecen relegarse cada vez más a espacios hostiles que no incentivan el diálogo ni la escucha al otro como motores para la difícil tarea de la reflexión y del pensarnos desde las profundidades de la tradición, desde los bordes de la periferia, desde los pliegues de nuestros saberes, desde nuestras preocupaciones más indispensables. Creemos que el perdón, tal como sucede con otros tópicos recién

insinuados teóricamente en nuestro siglo y no antes (aun cuando siempre ha habido antecedentes de ellos de una u otra forma), como el caso de la reconciliación, del olvido, de la memoria, etc., devela espacios nuevos y altamente sugerentes para ser pensados e integradores, no sólo bajo la cortina del pensamiento filosófico, sino que, sobre todo, como categorías que significan más de lo que dicen y que abren surcos del pensar más de lo que se espera. Cuando Theodor Adorno en su *Dialéctica Negativa* (2005; p.336) disparaba diciendo que “toda la cultura posterior a Auschwitz, junto con su apremiante crítica, es basura” posiblemente tenía previsto lo que planteamos; pero, posiblemente también, no creía en la revitalización de conceptos que desde la Grecia más antigua nos hablan e incitan a llevar el pensamiento a otros estadios de su discurso; no creía, quizá, que Latinoamérica daría frutos bellos y sabrosos que donarían sabor al desarrollo teórico del último siglo; potencialmente, tampoco creería que los pensadores de juventud colaborarían discretamente, pero con fuerza, a preservar la memoria histórica y, sobre todo, filosófica, para no caer en la tentación cada vez más próxima y segura de recobrar con bríos desafiantes horrores morales de un pasado que no cesa de gritarnos desde los bordes preguntándose, entre otras cuestiones urgentes: ¿cómo es posible perdonar?

Bibliografía

A. Obras de Paul Ricoeur

- _____ (1980): *La metáfora viva*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- _____ (1981): *El discurso de la acción*. Cátedra, Madrid.
- _____ (1990): *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris.
- _____ (1995): "Le pardon peut-ilguérir?", en *Esprit*, 210, 3-4, marzo-abril: pp. 77-82.
- _____ (1999): *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Arrecife, España.
- _____ (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil, Paris.
- _____ (2003): *Lo justo*. Caparros editores, Madrid.
- _____ (2006): *Ideología y utopía*. Gedisa editorial, Barcelona.
- _____ (2008a): *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Prometeo libros, Buenos Aires.
- _____ (2008b): *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*. F.C.E., Buenos Aires.
- _____ (2010): *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. F.C.E., Buenos Aires.
- _____ (2011a): *Finitud y culpabilidad*. Editorial Trotta, Madrid.
- _____ (2011b): *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Amorrortu/ editores, Nómadas, Buenos Aires.
- _____ (2012): *Freud. Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México.
- _____ (2013): *La memoria, la historia, el olvido*. F.C.E., Buenos Aires.
- _____ (2013a): *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid.
- _____ (2013b): *Amor y justicia*. Editorial Trotta, Madrid.
- _____ (2013c): *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. F.C.E., México.
- _____ (2013d): *Tiempo y narración (Tres tomos)*. Siglo XI, México.

- _____ (2015a): *Historia y verdad*. F.C.E., Argentina.
- _____ (2015b): *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. F.C.E., México.

B. Bibliografía sobre Ricoeur

- Abel, O. y Porée, J. (2007): *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Ellipses, Paris.
- Agís, M. (2003): “La hermenéutica de Paul Ricoeur en el marco de la filosofía contemporánea”, en *Azafea. Rev. filos.* 5, pp. 75-97.
- _____ (2006): “Paul Ricoeur: Los caminos de la hermenéutica”, en *ÁGORA, Papeles de Filosofía*, 25/2: pp. 25-44.
- _____ (2011): *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Edición Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, serie académica, Salamanca.
- _____ (2012): “Comprender es perdonar”, en *Acontecimiento: órgano de expresión del Instituto Emmanuel Mounier*, Nº. 104, pp. 45-46.
- Begué, M.-F. (2002): *Paul Ricoeur: la poética del sí mismo*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- _____ (2009): “El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. pp. 677-690.
- _____ (2010): “El arco del tiempo”, en Conferencia Cali-Medellin.
- _____ (2011): “Identidad y figuras en el tiempo”, en Simposio Paul Ricoeur, 11-12 de agosto, Facultad de Filosofía y Letras – UCA.
- _____ (2011): “De la pulsión a la solicitud por el otro. Bases antropológicas para la “pequeña ética” de Ricoeur”, en *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, vol. 2, No 2 (2011), pp. 15-32.

- _____ (2016): "Apaciguar la memoria", en XXXVa Semana Argentina de la Teología, Universidad Católica de Salta/ Sociedad Argentina de Teología.
- Calvo, T. y Ávila, R. (Eds.) (1991): *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. Editorial Anthropos, Barcelona.
- Cardenas, C. (2014): "Los crímenes de lesa humanidad en el derecho chileno y en el derecho internacional. Sus requisitos comunes, además de sus referencias a los actos inhumanos en particular", en *Revista de Derecho*, Vol. XXVII, N°2, pp. 169-189.
- Contreras, B. (2011): "Paul Ricoeur: articulación ética de ipseidad y alteridad", en *Revista de filosofía*, Vol. 10, N° 1, p. 85 – 101.
- _____ (2012): *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Ediciones Plaza y Valdés. Madrid.
- Domingo Moratalla, A. y T. (2013): "Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea", en *VERITAS*, n° 28, Marzo, pp. 41 – 62.
- Dosse, F. (2013): *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913 - 2005)*. F.C.E., Buenos Aires.
- Gabriel, S. (2011): "Razón práctica y violencia en Paul Ricoeur", en *Diánoia*, volumen LVI, número 66, Mayo: pp. 59–79.
- Jervolino, D. (2006): "El último *parcours* de Ricoeur", en *Ágora*, vol. 25, n° 2: 207-215.
- Mena, P. (2011): "Homo capax", en *Teología y Vida*, Vol. LII, pp. 675-693.
- Montalvo, J. P. (2003): "El perdón difícil: propuesta ética y política de Ricoeur", en *Pensamiento y cultura*, 51, n° 6.
- Orth, S. (2003): "Entre filosofía y teología: Paul Ricoeur y el perdón", en *Pensadores en la frontera, VI Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago*. pp. 229-237.
- Ortiz-Osés, A y Lanceros, P. (2006): *Diccionario de hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Universidad de Deusto, Bilbao.

- Picontó, M. T. (2008): “La justicia en Paul Ricoeur: Un análisis poliédrico”, en *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Vol. 4, pp. 733-764.
- Polivanoff, S. (2011): “Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida” [en línea]. *Tábano*, 7, pp. 83 - 101.
- Potestà, A. (2013): *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida*. Metales pesados, Santiago de Chile.
- Silva Arévalo, E. (2005): “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica”, en *Teología y Vida*, vol. XL VI, p. 167 – 205.
- Triana Ortiz, M. (1999): “La promesa como tema ético. Anotaciones sobre la promesa según el pensamiento de Paul Ricoeur”, en *Revista de Filosofía*, Univ. Costa Rica, XXXVII (92), pp. 273-282.
- Valdés, M. J. (coord.). (2000): *Con Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*. Ricoeur, Wood, Clark y otros. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Barcelona.

C. Bibliografía en diálogo

- Abel, O. (ed.) (1992): *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Adorno, T. (2005): *Dialéctica Negativa*. Akal, Madrid.
- Améry, J.: (2005): *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*. Actes sud, París.
- Arendt, H. (2013e): *La condición humana*. Ediciones Paídos, Barcelona.
- Camps, V. (2011): *El gobierno de las emociones*. Herder, Barcelona.
- Derrida, J. (2003a): *El siglo y el perdón* seguido de *Fe y saber*. Ediciones de la flor, Buenos Aires.
- Dostoievski, F. (2005): *Los hermanos Karamazov*. Cátedra, Madrid.
- Giannini, H. (2012): *La metafísica eres tú*. Ediciones Catalonia, Santiago de Chile.
- Hartmann, N. (1962): *Ethik*. Walter de Gruyther, Berlín.

- Heidegger, M. (2009): *Ser y tiempo*. Editorial Trotta, Madrid.
- Husserl, E. (2005): *Meditaciones cartesianas*. F.C.E., México.
- Jankélévitch, V. (1999): *El perdón*. Seix Barral, Barcelona.
- Jaspers, K. (1998): *El problema de la culpa*. Ediciones Paídos, Barcelona.
- Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona.
- Kant, I. (1992): *Opúsculos de filosofía natural*. Alianza editorial, Madrid.
- Kodalle, K-M. (1994): *Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und mißlingende Selbst-Entschuldung*. Palm y Enke, Erlangen und Jena.
- Levinas, E. (1991): *Ética e infinito*. Antonio Machado, Madrid.
- _____ (2002): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- _____ (2011): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Mauss, M. (1979): *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos, Madrid.
- Nabert, J. (1962): *Éléments pour une éthique*. Aubier, París.
- _____ (1997): *Ensayo sobre el mal*. Caparrós editores, Madrid.
- Nietzsche, F (1984): *Humano, demasiado humano*. EDAF, Madrid.
- _____ (2009): *La genealogía de la moral*. Alianza editorial. Madrid.
- Revault d'Allonnes, Myriam (2010): *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*. Flammarion, Paris.
- Scheler, M. (1960): *Metafísica de la libertad*. Editorial Nova, Buenos Aires.
- V.A. (2009): *Biblia de Jerusalén*. Editorial Desclée de Brouwer, S.A., Bilbao.