MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía y Letras / 16-17

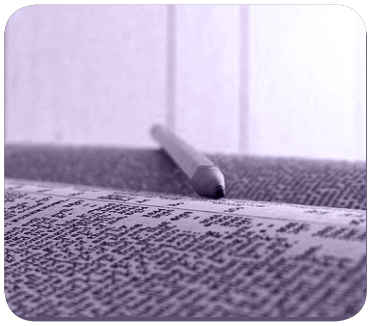
Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID

Campus Internacional excelencia UAM CSIC+

Paul Ricoeur y el perdón. De la tragedia al absurdo

María García Zorzo



UAM EDICIONES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

MÁSTER UNIVERSITARIO EN FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: DEMOCRACIA Y ORDEN MUNDIAL

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

PAUL RICOEUR Y EL PERDÓN. DE LA TRAGEDIA AL ABSURDO

Alumna: María García Zorzo

Tutor: Jorge Pérez de Tudela

Septiembre de 2017

Índice

I. Introducción 2

I.I Estructura 4

II. Presupuestos conceptuales para el perdón 5

II.I Identificación del sujeto-agente 5

II.II La acción, en el "interior" de la ética 8

II.III La condición del mal 11

II.IV Síntesis 15

III. La ocasión del perdón 17

III.I Dilemas éticos. Lo imperdonable 18

III.II Implicaciones jurídico-políticas 26

III.III Síntesis 34

IV. Conclusiones 37

V. Bibliografía 41

I. Introducción

Este trabajo parte de dos preocupaciones o sospechas. Adelantamos que no se resuelven. La primera se centra en la incapacidad de las instituciones para resolver las limitaciones en el pensar y el obrar humanos, consecuencia de la violencia, cuyo recuerdo más notable sigue siendo la Shoah, aunque no ha sido la única muestra del horror que es capaz de perpetrarse. Tenemos "*un pasado que no pasa*" y marca la agenda política y jurídica en todo Occidente. La segunda, que deriva de la anterior, implica la posibilidad (o imposibilidad) de solucionar esas fallas por vías extra-institucionales que puedan frenar ese círculo y evitar su repetición al mismo tiempo que sirvan a las víctimas en su necesidad de justicia. En este punto nos planteamos la potencialidad liberadora del perdón, su capacidad para interrumpir el odio sin dejar sin lugar a la memoria.

La reflexión sobre el perdón hunde sus raíces en lo religioso, mas, en tanto que acto humano que no puede ser llevado a cabo en soledad, nos obliga a que centremos nuestras consideraciones en el hombre; un ser humano que consciente de su condición frágil y finita trata, mediante sus acciones, de dominar el curso del tiempo (tiempo que juega en su contra). Así la ocasión o necesidad del perdón surge de lo más íntimo del sujeto en su relación de diferencia con los otros y del resultado de atribuirse y atribuirles los resultados de lo efectuado. Partiendo de esta premisa nos detenemos en las posibilidades del hacer, no agotadas por la afirmación. Deber y poder se entrecruzan dando lugar a una cuestión: ¿se debe lo que se puede?

Desde aquí nos acompaña Paul Ricoeur (1913-2005). Entre sus influencias más notorias podríamos destacar a Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Karl Jaspers y Edmund Husserl, aunque también se encuentra la fuerte impronta de la filosofía griega. Trató de combinar la interpretación hermenéutica con la descripción fenomenológica, dando lugar a una extensa obra que trata temas diversos pero recurrentes, como las reflexiones sobre el mal, la justicia, la antropología filosófica, etc. En lo que ahora nos ocupa es necesario resaltar también que intentó que sus íntimas convicciones religiosas (profesaba el protestantismo) y la exégesis bíblica a la que dedicó parte de su tiempo se mantuvieran separadas de su producción filosófica, si bien la frontera entre las dos dedicaciones no

siempre está definida. Él mismo sostuvo que es en el límite donde se puede ver más allá[1]. El estudio que realizamos se sitúa en ese límite, pero nos situaremos en el margen filosófico (las alusiones teológicas serán escasas y frecuentemente sirven para apoyar lo ya dicho, no para profundizar en tal ámbito).

Su reflexión principal sobre el perdón está inserta en el epílogo del libro *La memoria, la historia, el olvido,* bajo la rúbrica *El perdón difícil.* En el análisis de cada elemento de la tríada que da título a la obra se apunta siempre hacia la cuestión de la fidelidad al pasado (como deseo). En las disertaciones sobre la memoria se centra en la cuestión de la imagen como "*representación presente de la cosa ausente marcada por el sello de lo anterior*"[2], el análisis epistemológico de la historia gira en torno a las relaciones establecidas entre explicar y comprender, a través de la expresión escrita de lo sucedido en el pasado (la construcción de un relato). En tercer lugar, el examen del olvido pone en primer plano la amenaza de desaparición de ese pasado.[3]

Nos interesa más otra afirmación. Concluye que el perdón es "*horizonte escatológico de toda problemática de la historia, la memoria y el olvido*"[4]. ¿Qué significa tal enunciado? Nuestra hipótesis sugiere volver la vista – desde el horizonte – hacia la posibilidad de que el hombre sea tratado con la dignidad que le acompaña desde el nacimiento. De este modo se suma, a la responsabilidad que tenemos con el pasado, una responsabilidad que apunta al presente y al futuro, fruto del "*deseo de la vida buena, con y para el otro, en instituciones justas*"[5] y determinada por la praxis, como precisaba en *Sí mismo como otro.*

Ese salto del deseo a la acción ha motivado que nos centremos en el sujeto individual la mayor parte del tiempo, siendo conscientes de que goza de tal condición por pertenecer de modo simultáneo a un colectivo históricamente determinado (diferente de

---

[1] RICOEUR, Paul. *Crítica y convicción*. Tr.: Javier Palacio Tauste. Síntesis, Madrid, 2003, p.220.

[2] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Tr.: Agustín Neira. Trotta, Madrid, 2010, p.644.

[3] Sigue parcialmente la vía abierta por Friedrich Nietzsche en "*De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*", donde, en líneas generales, el olvido nos salvaría de los excesos de la historia y la memoria, apareciendo delimitado como facultad activa. Ricoeur hace mención también de un olvido "pasivo" como contrapartida del acto de recordar: para acordarse de algo hay que olvidar otra cosa, ahí la amenaza.
NIETZSCHE, Friedrich. *Antología*. Ed.: Joan B. Llinares y Germán A. Meléndez, Península, Barcelona, 2003.

[4] RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido. Op.cit.,* p.381.

[5] RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro.* Tr.: Agustín Neira. Siglo XXI, Madrid, 1996, p.175.

la suma de individuos). Del mismo modo asumimos la premisa de que hay una inclinación originaria al bien, más que la disposición al mal, fruto de un uso erróneo de la libertad. Se puede discutir ampliamente, pero aunque sostuviéramos lo contrario no se modificaría nuestro camino; es desde luego originaria la capacidad de dominar el deseo reflexionando sobre las consecuencias de nuestros actos antes de llevarlos a término.

I.I Estructura

La estructura a seguir en el desarrollo del escrito será la siguiente:

En un primer momento, describiremos al sujeto que Paul Ricoeur define. Tratamos la cuestión de la identidad (entendida como ipseidad) en relación con la capacidad de reconocerse a sí mismo y a los otros sujetos, por lo que en último lugar hablaremos brevemente de la memoria como centro de esa identificación y atribución. En segundo lugar, dado que nos hemos situado desde el inicio en el campo de la praxis, examinaremos los principios éticos que orientan al sujeto en el momento de la acción. Nos introducimos en lo que el hombre dibujado en el punto anterior debe hacer para ser (o seguir siendo) tal, se establece un vínculo íntimo entre el hombre y su actuación.

Después veremos la cara inversa de la acción ética: el mal causado a otro. No haremos una digresión profunda sobre el origen de éste, pero intentamos subrayar los puntos más relevantes de la reflexión que Paul Ricoeur elabora sobre él. No podríamos hablar del perdón sin antes hablar del mal.

Tras ese desvío – dando un rodeo la pendiente es menos pronunciada – entramos por fin en la reflexión sobre el perdón. Se dividirá en dos epígrafes; en el primero nos centraremos en los aspectos éticos del perdón entendido como práctica, en el segundo, en sus relaciones con el proceso penal y con instituciones como la amnistía, con las que a veces se confunde. Podría resultar un tanto extraño dar ese salto a lo jurídico-político, pero es en contraste donde se dilucidan la mayoría de las peculiaridades del acto de perdonar, que es, en cierto modo, ininteligible. Para cerrar tratamos de unir conclusiones (aunque nunca están separadas) y señalar, de forma breve, algunos puntos de fuga (pues existen tantos como direcciones en el espacio…).

II. Presupuestos conceptuales para el perdón

Antes de tratar de entender las implicaciones de ese perdón difícil en distintos ámbitos de reflexión debemos situarnos en una red de términos que pueden resultar problemáticos. No obstante, si avanzamos cautelosamente por este espinoso tejido podremos arrojar luz sobre la cuestión que nos ocupa; el mal en tanto que presupuesto existencial del perdón se tiene que poder atribuir a alguien, por lo tanto, primero tendremos que dilucidar quién puede ser imputable, qué define al hombre capaz. Tras esas observaciones ahondaremos en la acción y en lo que debe ser, pero que terminará por ocasionar el mal, asumido (o asumible) como falta por el sujeto culpable.

II.I. Identificación del sujeto-agente

Para Paul Ricoeur la identidad es una categoría de la práctica, el sujeto deviene tal mediante su autodesignación como narrador o "*autor de sus palabras y de sus actos, un sujeto no sustancial ni inmutable, pero responsable de su decir y de su hacer*"[6]. Esa autodesignación le permite identificarse como particular porque los individuos están adscritos a un esquema espacio-temporal determinado, el modo de acceder a sí es un acto de recreación a partir de los signos culturales[7]: el ser es modal y mutable por su condición temporal. "*Somos modos de(l) ser"*[8] que además se autointerpretan, por eso esta hermenéutica del sí es una hermenéutica del decir y del hacer. El hombre es sujeto porque es responsable. Conecta con el otro distinto de sí, que es necesario para su figuración ya que *"no puedo hablar de modo significativo de mis pensamientos si no puedo, a la vez, atribuirlos potencialmente a otro distinto de mi"*[9]. Encontramos aquí la dialéctica entre ipseidad y alteridad, central.

¿Por qué se utiliza el término de ipseidad y no el de mismidad? Porque, como ya se vaticinaba, la condición temporal del sí, expresado ahora como *ipse*, se diferencia del criterio de inmutabilidad que acompaña al *idem* de la mismidad, es decir, la ipseidad se atesta como conservación en el tiempo sin negar las mutaciones que puede experimentar.

[6] RICOEUR, Paul. *Historia y verdad.* Tr.: Alfonso Ortiz García. Encuentro ediciones, Madrid, 1990, p.25.
[7] RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro. Op. cit.*, p.7.
[8] RICOEUR, Paul. *Historia y verdad. Op. cit.*, p.25.
[9] RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro. Op. cit.*, p.15.

Puede nombrarse a sí misma pese al cambio; porque tiene memoria, tiene conciencia, es reflexiva. La atestación se nos presenta como crédito y (con)fianza de la seguridad de existir y actuar de este modo y no de otro, contra lo cual solamente cabe la externa sospecha de lo contrario, que no puede ser comprobada sino refutada[10]. Ahora, siguiendo esta pista, encontramos la dialéctica entre ipseidad y alteridad (dando nombre al conjunto de estudios de *Sí mismo como otro*). Dicha relación implica que lo otro es contrapartida de lo mismo y al mismo tiempo constituye su sentido más íntimo, porque pudiendo ser otro no lo es, lo que no podría percibir o sentir si no hubiera un otro (para el cual hay un otro también…). Por eso la atestación de esa identidad no dice el ser, dice el ser-así, pudiendo no ser de ese modo, repetimos.

En consecuencia, la distinción aristotélica entre *dýnamis* y *enérgeia* no dejará de acompañarnos; todo el tejido de este sujeto, que en adelante llamamos hombre capaz, se imbrica entre estos dos conceptos. Se establece un vínculo entre el poder hacer y la afirmación en la praxis de esa posibilidad, la potencia se afirma con fuerza. En el recorrido inverso, creer que puedo es ya ser capaz (dentro de un ejercicio razonado y prudente, por supuesto)[11]. ¿Qué ocurre cuando este sí reflexivo no es capaz de hacer algo? Que la impotencia destapa la condición de vulnerabilidad de la que no puede escapar, es una amenaza a la identidad narrativa, relacionada con el tiempo (como contexto), frente a la "no amenazada" identidad personal, que es la perspectiva insustituible de la que goza cada sujeto. Este punto nos interesa porque el sujeto autónomo será aquél capaz de conducir su vida de acuerdo a la idea de coherencia narrativa. Una vez más, se nos presenta la paradoja de la alteridad. Esa experiencia y confrontación entre la reflexividad del yo y la alteridad del otro mediante sus respectivas afirmaciones encuentran su apoyo en el lenguaje, "*dirigido a nosotros antes de que habláramos* (…) *El lenguaje que permite a esta misma memoria (insustituible, incomunicable), apoyarse en relatos hechos por los otros*"[12]. Por el reconocimiento mutuo de la disimetría originaria de los hombres se pasa a la reciprocidad, a la comunidad.

[10] RICOEUR, Paul. *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada,* Tr.: Tomás Domingo Moratalla y Agustín Domingo Moratalla. Trotta, Madrid, 2008, p.65.
[11] *Ibid*, pp.73 – 74.
[12] *Ibid*, pp.76 – 78.

Ahora debemos hablar, brevemente, de la memoria. Lidia con su negativo, el olvido, que constituye parte de su sentido[13] (¿no es ésta la lucha contra él?). Lo que ahora nos atañe es el quién recuerda, para poder hacer coincidir el reconocimiento de sí con el recuerdo concreto. Como ya apuntó Agustín de Hipona en sus *Confesiones,* reconocer es tener por verdadero; "*me acuerdo de haberme acordado*"[14] significa que mediante la memoria también recuerdo que sigo siendo; me reconozco. Y reconozco a los otros y al colectivo. No obstante, los procesos son distintos. El otro se constituye en mí mediante el fenómeno de la apresentación; le son adscritos actos o comportamientos que en ningún caso se sienten o piensan como un re-vivir efectivo de los mismos, no se confunden con la identidad subjetiva (que recuerda lo vivido en primera persona). Sin embargo, al estar ambos insertos en un contexto cultural determinado y precedernos un lenguaje común se produce el fenómeno transgeneracional en el que lo no vivido propiamente nos es transmitido, haciéndonos parte de una comunidad en un tiempo y espacio determinados. ¿Quién posibilita esto? Los allegados, que como plano intermedio entre los polos individual y colectivo conectan y transmiten el sistema simbólico común[15].

Paul Ricoeur niega así la primacía de la memoria individual frente a la colectiva – postura sostenida por Edmund Husserl – y toma de la definición de memoria colectiva elaborada por Maurice Halbwachs el carácter social de ésta (el recuerdo solo emerge en relación con personas, grupos, lugares o palabras)**,** pero para él ambas memorias se constituyen simultáneamente y convergen, no prima la segunda. Dada la estrecha unión entre la memoria individual y colectiva se justifica que en ambos planos se puedan aplicar los abusos de la memoria estipulados por Ricoeur; memoria impedida, manipulada y obligada. Ya mencionamos que la memoria y el olvido están mutuamente implicados, acordarse de algo implica olvidar; los abusos de la memoria lo son también del olvido, especialmente en el ámbito de la narración; la construcción de un relato sobre lo acontecido es de facto una reconfiguración de los hechos. Es en este punto donde la

[13] RICOEUR, Paul. *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Tr.: Tomás Domingo Moratalla y Agustín Domingo Moratalla. Trotta, Madrid, 2008, p.145.
Tanto aquí como en varios momentos de *La memoria, la historia, el olvido,* Ricoeur recurre al *Teeteto* para explicar la memoria: la huella del anillo como impronta dejada en la cera y que puede ser borrada. Tal amenaza de destrucción es el olvido definitivo, que a su vez imprime el carácter dramático que acompaña a la memoria, posibilitando sus abusos.
[14] *Ibid*, p.155.
[15] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.170.

memoria y la historia pueden entrar en pugna, mas seamos cautelosos, no tiene por qué ser de tal modo[16].

Tales estrategias pueden desembocar en la desposesión de los actores sociales de esa capacidad originaria de narrarse a sí mismos; afectaría también a la memoria individual, impidiendo la autonomía. En la noción de autonomía encontramos una paradoja, es condición de posibilidad y tarea a realizar. Un hombre no autónomo no puede ser culpable; si no hay elección posible sobre el curso de los actos no puede ser responsable de los mismos, que tampoco le serán imputables.

La solución a la paradoja queda abierta en las mediaciones posibles en el campo de la praxis[17], por eso a continuación analizaremos la acción del hombre y su carácter.

II.II. La acción, en el "interior" de la ética

Existe un viaje de ida y vuelta entre la capacidad y la imputabilidad; la imputabilidad es "*la adscripción de la acción a su agente, bajo la condición de los predicados éticos y morales que califican la acción como buena, justa, conforme al deber, hecha por deber y más sensata en casos de conflicto*"[18]. Un hombre será responsable si es capaz de asumir su propia acción y los resultados de ésta. Se configuran dos ideas "más primitivas"; se da una unión entre la acción y su agente y se asigna calificación moral a la acción, que vincula al sistema simbólico preexistente, que a su vez funciona como "*signo de reconocimiento entre los miembros de una comunidad*"[19] (y éste tiene diversas manifestaciones, pues codifica la acción). Sin estos símbolos inmanentes a la cultura, acción o comportamiento resultan ininteligibles. Si nos volcamos en el nivel colectivo, una comunidad histórica mantiene su identidad mediante la costumbre, las normas aceptadas por los miembros de la misma, etc. Precedencia, superioridad y exterioridad del sistema simbólico son también las causas de su reconocida autoridad, aunque su origen es siempre enigmático.

[16] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.,* p.123.
[17] RICOEUR, Paul. *Lo justo 2 Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada. Op.cit.,* p.85.
[18] RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro. Op. cit.,* p.322.
[19] RICOEUR, Paul. *Lo justo 2 Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada. Op. cit.,* p.80.

Queda planteada ahora la cuestión siguiente ¿Qué orienta la acción? La posibilidad de elegir implica una reflexión en el esquema antropológico que manejamos. Debemos observar entonces las relaciones entre moral y ética, entre deontología y teleología.

Paul Ricoeur define ética como "*el cuestionamiento que precede a la introducción de la idea de ley moral*"[20] y moral como "*aquello que en el orden del bien y del mal remite a leyes, normas o imperativos*"[21]. No obstante, la moral tiene una doble función; designa lo prohibido y permitido y crea el sentimiento de obligación subjetiva que modula el deseo. A través del significado de un predicado, prohíba o permita, se realiza el trasvase del plano del deber-ser al ser: "*El sentimiento de estar obligado marca el punto de sutura entre el reino de las normas y el de la vida, el deseo*"[22] (pero los sentimientos morales no son reductibles al placer y al dolor). En relación a ello la ética se bifurca como "anterior" o "fundamental" (la ya explicada) y "posterior" (inserta las normas morales en situaciones concretas de la vida), por eso la imputabilidad aparece como una capacidad propiamente ética, asociada a la obligación moral, y el problema del mal se asociará a la incapacidad para obrar bien[23]. Es en el plano de la ética aplicada donde Ricoeur pone más énfasis; propone completar el imperativo categórico kantiano resaltando las tres direcciones en las que éste ha de aplicarse; el sí mismo (mediante la fórmula reflexiva de la ipseidad), el otro (mediante el respeto) y la ciudad (mantenerse como sujeto y legislador en la ciudad de los fines). "*Mi deseo de vivir en instituciones justas es correlativo a la atestación de que yo soy capaz de este deseo de vivir bien, que me distingue ontológicamente de otros seres naturales*"[24]. De esa correlación genérica entre justicia y verdad se derivan conclusiones no menos importantes, como que las proposiciones morales se apoyan en la proposición ontológica de que somos capaces de realizar abstracciones, podemos ser imparciales – la aptitud para sentir lo que otro siente es del orden de la disposición y no del mandato – aunque tal aptitud se relaciona con la atestación (creencia en sentido no dóxico)[25].

[20] RICOEUR, Paul. *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Tr.: Ricardo Ferrara. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009, p.69.
[21] *Idem*.
[22] RICOEUR, Paul. *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. *Op. cit.* p.50.
[23] *Ibid*, pp.47 – 52.
[24] *Ibid*, p.65.
[25] *Ibid*, pp.66 – 67.

Si volvemos al polo ético o teleológico la fórmula de su expresión es el ya mencionado "*deseo de la vida buena, con y para el otro, en instituciones justas*"[26]. Con la "vida buena" se resalta la praxis como anclaje fundamental, huyendo de un modelo medio-fin que resultaría instrumentalista, mediante la introducción de la deliberación y la prudencia como patrones de excelencia. Al decir "con y para el otro" volvemos a la afirmación de la capacidad de evaluar las acciones, pasando el acento del poder-hacer al poder-juzgar. Asimismo, se pone un fuerte acento en la reciprocidad del vivir juntos, entrelazada con la carencia que hace que el sí se perciba como un otro entre los otros. "*Se convierten en equitativas la estima del otro como sí mismo y la estima de sí mismo como otro*"[27]. En último lugar, se extiende el vivir bien a las instituciones, entendidas como estructuras de una comunidad histórica que pese a estar unida a las relaciones interpersonales no puede reducirse a ellas. De otro lado, la característica principal de tales estructuras es que instauran reglas comunes (no se pone el acento en la coacción).

En el polo moral o deontológico la estima de sí se transforma en respeto de sí, siguiendo una estructura similar a la primera; se establece un vínculo entre la buena voluntad (o razón práctica común, determinada por inclinaciones sensibles, las cuales son producto de la finitud de los seres racionales) y la acción hecha por deber (que tras un proceso crítico se iguala a la voluntad autolegisladora). Incluso afirmará, trayendo de vuelta el imperativo categórico, que la moral existe porque la persona existe como fin en sí, y que tal existencia tiene carácter ontológico (la proposición "existe como fin en sí" es existencial) y práctico (la diferencia de los modos de ser se verifica por el obrar, ya dijimos que la existencia dice el ser-así).

Al mismo tiempo, se hable del polo ego o del polo alter, siempre se comparan incomparables, y por tanto, se igualan[28] - "*la igualdad da como compañero un otro que es cada uno*"[29] – pero sin olvidar totalmente la dialéctica de la disimetría que denota el carácter irremplazable de los miembros de un intercambio, preservando la distancia entre ellos[30]. Se integran mutualidad y disimetría.

[26] RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro. Op.cit.*, pp.175 y ss.
[27] RICOEUR, Paul. *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada. Op. cit.*, p.202.
[28] RICOEUR, Paul. *Caminos del reconocimiento: tres estudios. Op. cit.*, p.206.
[29] RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro. Op. cit.*, p.208.
[30] RICOEUR, Paul. *Caminos del reconocimiento: tres estudios. Op. cit.*, p.325.

En el caso concreto, tanto la norma como el hecho han de interpretarse con los recursos de la discusión pública, mas la decisión sobre ellos es singular. Tomando el ejemplo del juicio penal, no se realiza una operación de subsunción del caso particular bajo la norma, sino que se dan dos procesos simultáneos; la interpretación de los hechos y la interpretación de la norma. Para Ricoeur esto encarna una formulación concreta de la idea de justicia que obedece a ese deseo de vida buena, más allá de todo derecho positivo. Es aquí donde el bien y la justicia se relacionan, lo justo despliega el querer vivir bien, marcando la impronta de la prudencia sobre la bondad[31] y la justicia se dibuja como la justa distancia entre el sí mismo y el otro, porque bajo la justicia, el bien deviene bien común – la justicia desarrolla la bondad que la envuelve – y, siguiendo a Aristóteles, la justicia es también equidad.[32]

Más allá del poder y deber actuar de un modo encontramos que el comportamiento puede desviarse y provocar un daño efectivo al otro u otros, quebrando el bien común. Hemos pasado del poder y deber hacer al haber hecho del modo incorrecto; el mal. Se proyecta aquí como:

> Revelador de la naturaleza última del libre albedrío; se presenta portador de una herida originaria que alcanza a la capacidad de determinarse por o contra la ley. El enigma del origen del mal se refleja en aquello que afecta al ejercicio actual de la libertad; la inclinación al mal es la máxima del libre albedrío, he aquí lo que es tan inescrutable como el origen del mal.[33]

II.III. La condición del mal

En todo mito entendido como relato sobre la cuestión del origen o comienzo absoluto (siguiendo la definición de Mircea Eliade) se planteará la naturaleza del mal, dada la condición miserable de la humanidad desde el inicio. ¿Por qué la dureza de la existencia?[34]

---

[31] La prudencia no es una virtud propiamente ética sino intelectual.
[32] RICOEUR, Paul. *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. *Op. cit.,* pp.61 – 63.
[33] RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro. Op. cit.,* p.231.
[34] RICOEUR, Paul. *Escritos y conferencias 2: hermenéutica*. Tr.: Adolfo Castañón. Siglo XXI, México DF, 2012, p.194.

El enigma del mal[35] (para el Occidente judeo-cristiano) reside – sostiene Ricoeur – en que bajo el mismo término se aglutinan fenómenos diferentes como pecado, sufrimiento, muerte. De cualquier modo, el sufrimiento se toma siempre como término de referencia, abriendo un abismo entre el mal que se inflige (por él la acción humana será objeto de imputación y reprobación) y el que se sufre (es padecido por alguien que no lo ha provocado)[36]. Ese abismo es, por un lado, la estructura dialógica entre las dos caras del mal y, por el otro, fuente de símbolos y mitos que apuntan a lo confuso; brota la experiencia de la culpa en el sujeto incriminado, la cual alberga en sí la imagen de haberse "*desviado por fuerzas superiores, que el mito no tendrá dificultad en demonizar. Al hacerlo, no hará más que expresar el sentimiento de pertenecer a una historia del mal, presente desde siempre para todos*"[37]. El hombre se aprecia víctima cuando es culpable, y el castigo – en tanto que sufrimiento "merecido" – trae la siguiente pregunta:

> ¿Quién sabe si todo sufrimiento no es, de una u otra manera, el castigo por una falta personal o colectiva, conocida o desconocida? Esta interrogación recibe un refuerzo de la demonización paralela que convierte el sufrimiento y el pecado en expresión de las mismas potencias maléficas. Tal es el fondo tenebroso, jamás desmitificado por completo, que hace del mal un único enigma.[38]

Enumeramos, aunque no vamos a detenernos en su examen, los discursos especulativos sobre el mal, ordenados según su "creciente racionalidad"; nivel del mito, estadio de la sabiduría, estadio de gnosis y gnosis antignóstica, estadio de la teodicea, estadio de la dialéctica fracturada. El paso de las teodiceas, de su intención de no contradicción y de totalización sistemática, al estadio de la dialéctica quebrada, supuso integrar el problema del mal en la esfera pragmática; "*como aquello que no debe ser y que la acción tiene que combatir*"[39]. Se propone una interpretación de este estadio en la cual se recusa la lógica que regía las teodiceas. *"Todas sus proposiciones deben leerse, entonces, según la lógica kierkegaardiana de la paradoja, eliminando de sus fórmulas*

[35] RICOEUR, Paul. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología.* Tr.: Irene Agoff. Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.23.
[36] Nos ceñimos a los presupuestos del "mal moral" (en lenguaje religioso "pecado") entendido como mal producido por el hombre al hombre, en oposición al "mal natural", que sucede sin ser provocado por nadie identificable.
[37] *Ibid*, p.27.
[38] *Ibid* p.28.
[39] *Ibid*, p.44.

enigmáticas el menor asomo de conciliación"[40]. El carácter aporético del mal, nos dice Ricoeur, emerge de pensar más y de otra manera. Tal carácter puede desembocar en una aporía productiva que exige la convergencia entre:

- El pensamiento. El enigma del "por qué" del mal es producto del ejercicio mismo del pensar, que debe ser incluido en la paradoja.
- La acción. Tener que combatir el mal pone la mirada en el futuro, replicando a la búsqueda del origen. Sin embargo, el sufrimiento está repartido de modo arbitrario, muchos lo sienten inmerecido. El enigma se concreta en el sujeto (¿por qué a mí?) y la práctica no encuentra respuesta.
- Una transformación de los sentimientos. Por un lado, abandonar el esquema retributivo en el que aún se halla cautivo el que sufre, aceptando que no hay causa pero que se puede lidiar con el sufrimiento en una experiencia solitaria de sabiduría (se vinculan *ethos* y cosmos en su lugar de desacuerdo, el sufrimiento[41]). Por el otro;

> Tales experiencias son, como las acciones de resistencia no violenta, anticipaciones —en forma de parábolas— de una condición humana en la cual, una vez suprimida la violencia, quedaría al desnudo el enigma del verdadero sufrimiento, del sufrimiento irreductible.[42]

Todo es producto de una resistencia a pensar en una sistemática del mal, a nuestro autor le sorprende su irrupción y la imposibilidad de comparar. Su extrema singularidad impide la comunicabilidad (lo que no ocurre con lo bueno y lo bello)[43]. Sin embargo, sostiene que la comprensión de sí se realiza en experiencias límite como el fracaso, la muerte, la lucha, la falta…pero también en el culmen de la alegría; una interpretación del lenguaje abre la interpretación del mundo en el que se halla inserto. Al fin y al cabo, el desacuerdo en el sufrimiento – cuestión relacionada con la retribución – hace que aflore el sentido o sinsentido de la vida, el hombre solo puede llamarse sabio porque la sabiduría le precede; des-cubre lo que ya estaba ahí.

---

[40] RICOEUR, Paul. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología. Op. cit.*, p.57.
[41] RICOEUR, Paul. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso.* Tr.: Néstor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, p.149.
[42] RICOEUR, Paul. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología. Op. cit.*, p.67.
[43] RICOEUR, Paul. *Crítica y convicción. Op. cit.*, p.249.

Ahora bien, el agente que realiza el mal da cuenta de la fragilidad y el desgarramiento que acompañan a su potencia; el vértigo de la contingencia afirmada de modo negativo (se perpetró un mal) nos sitúa ante el concepto de "labilidad". Labilidad es, desde esa perspectiva, la ocasión del mal (el salto de posible a acontecido), pero también punto de partida (hace volverse hacia el pasado, a la limitación originaria, se constata a partir del modelo de bondad del que se desvía) y es, esencialmente, capacidad, poder de caer[44]; ello da cuenta de la limitación de un ser que ya no coincide consigo mismo y únicamente porque ha afirmado, ha puesto en sí tal debilidad, pudiendo no haberlo hecho. Esta nueva brecha entre lo posible y lo afirmado está atravesada por el principio de individuación que da lugar a la "mala conciencia" de caer y separarse de su propio ser anterior, visto desde ese instante como el deber-ser[45]. El dolor de esa conciencia de no-identidad a sí atesta que aún se posee la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, pero que no ha podido lo que debía.

Constatamos que el mal es un mal uso de la libertad, el sentimiento de haber hecho mal es ya un cierto sentimiento de culpabilidad de quien se sabe dueño de sus actos. En consecuencia, se encuentra cautivo (emplea Paul Ricoeur aquí la figura de "siervo arbitrio"[46]). El mal queda retratado como el momento ontológico y la culpabilidad como el momento subjetivo; la culpa, en tanto que castigo anticipado, oprime con su peso la conciencia. A propósito de ello, el castigo posterior puede llegar a sentirse como enmienda y no como venganza[47] (si media el arrepentimiento, designado como "vuelta" por los fariseos, lo que me parece muy acertado).

Se lanzó otro problema, ¿no está el arrepentimiento condenado al ser señalado por la justicia de la ley? ¿No naufraga la conciencia culpable al externalizar su proceso interno de reflexión? Topamos con "*la maldición de la ley*"[48], que destinada a darnos la vida (libertad) puede ocasionarnos la muerte (servidumbre); el precepto infringido "*afecta a la estructura del sistema acusador y a la de la conciencia acusada*"[49], desaparece la

[44] RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad.* Tr.: Cecilio Sánchez Gil. Taurus, Madrid, 1982, pp.157 – 159.
[45] RICOEUR, Paul. *Amor y Justicia.* Tr.: Tomás Domingo Moratalla. Trotta, Madrid, 2011, p.108.
[46] El concepto de siervo albedrío representa "indirectamente" el problema de desatar la libertad de la propia esclavitud. El siervo albedrío se vale de un triple esquematismo; positividad (el mal es algo que hay que quitar, no defecto de ser), exterioridad (aunque la culpabilidad sea íntima, el mal solamente se refleja en lo exterior) e infección (más bien autoinfección, la elección mala encadena).
[47] RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad. Op. cit.*, pp.261 – 262.
[48] *Ibid*, pp.295 y ss.
[49] *Ibid*, p.299.

autonomía que otorgaba lo posible para dar entrada al sometimiento no razonado a la prescripción externa. El hombre permanece en el ciclo de la condenación, pues bajo el régimen de la ley no encuentra el sentido de su culpabilidad (el examen de conciencia del que brotaría la comprensión de la condena en sentido pedagógico no se realiza por el agente, ya que ha sido sustituido). Es verse maldecido sin que alguien maldiga a uno[50]; *"La culpabilidad anuncia así una acusación sin acusador, un tribunal sin juez, un veredicto sin autor"*[51]. La causa del mal vuelve al nivel de las primeras reflexiones y se esconde del sujeto, sometido a una rueda que desconoce. Tanto *El Proceso* como el cuento que alberga en su interior, *Ante la Ley*, podrían ilustrar ese autocautiverio (en ambos el protagonista se somete a la ley antes de examinarse; el "castigo" precede a la falta)[52].

> La cautividad del cuerpo y del alma en el cuerpo simbolizan el mal que el alma se inflige a sí misma y los achaques que se causa la propia libertad. El hecho de que el alma se desate muestra retrospectivamente que lo que la ataba era deseo, fascinación, autocautiverio: eso era perderse.[53]

¿No evoca a la advertencia de Étienne de la Boétie en el *Discurso de la servidumbre voluntaria*?[54]

II.IV. Síntesis

Tras este camino podemos realizar varias afirmaciones. En primer lugar, el sujeto es reflexivo, lo que le da la capacidad de ser responsable. Sin un otro no hay sujeto, se necesitan códigos simbólicos preexistentes en los que integrarse y hacer la acción legible. Como tales códigos son producto de una comunidad en un tiempo y un lugar determinados, la existencia dice el ser-así y no remite a una esencia oculta no manifestada.

---

[50] RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad. Op. cit.*, p.300.

[51] RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica.* Tr.: Alejandrina Falcón. Fondo de Cultura Económica, México DF, 2003, p.388.

[52] KAKFA, Franz. *El proceso*. Ed.: Isabel Hernández, Cátedra, Madrid, 2012.

[53] La oración refiere a una interpretación del *Fedón* de Platón. En; RICOEUR, Paul. *FYC*, p.310.

[54] En dicho texto no se analizaba el mal en el sentido que hemos venido haciendo. Sin embargo, desengranando el concepto de "servidumbre voluntaria" el autor explicaba la paradoja de la libertad que prefiere someterse, negando a su parecer la naturaleza del hombre: siendo libre en principio, no desea serlo y se causa así un mal. Integra una dimensión práctica en la libertad.
BOÉTIE, Étienne (de la). *Discurso de la servidumbre voluntaria.* Tr.: Pedro Lomba. Trotta, Madrid, 2008.

Ese ser-así es, siguiendo este hilo, mutable, por lo que entre las posibilidades por realizar y lo realizado se produce un salto, salto que obliga a mirar hacia atrás y narrarse a sí mismo. Si puede narrarse con coherencia nos encontramos ante el hombre capaz. Por otro lado, la incapacidad ocasional da cuenta de su condición finita. No hay narración sin memoria, otro rasgo constitutivo y punto de conexión entre nuestros dos polos acto-agente. En la memoria se unen ambos y se diferencian del otro, que no puede sustituir ese vínculo.

Ahora bien, el poder hacer se vincula con un deber hacer producto de un solapamiento entre el plano del deseo y el plano ético-moral. Ya hemos dicho que la inclinación mala no constituye un pecado inevitable ni irreparable[55]. Pero si la acción se desvía y daña a otro, brota el problema del mal, estrechamente vinculado con la libertad y con las obligaciones que se relacionan con ella, así no hay mal-ser sino mal-hacer (por alguien). Hacerse cargo del mal implica asumir las consecuencias futuras al mismo tiempo que el sujeto se remite hacia atrás. Tal movimiento retrospectivo supone la identidad del sujeto moral, que une pasado y futuro en el presente del reconocimiento.[56]

La explicación del enigma del mal no se queda en lo especulativo sino que, al recurrir a lo práctico, intenta integrarse en una aporía productiva. Si hay que combatir el mal, que no debe ser pero es, ¿qué sucede tras su aparición? Tanto la ipseidad culpable como quienes sufren y quienes reprueban y castigan pueden entrar en el atolladero de la retribución, de la venganza. Siendo esto posible puede ocurrir, convirtiendo para siempre al agente en siervo de su error.

En consecuencia, desatemos lo atado.

[55] RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad. Op. cit.,* p.287.
[56] RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica. Op. cit.,* p.389.

III. La ocasión del perdón

Sin todo lo expuesto anteriormente no llegaríamos al momento en el que el perdón puede tener su ocasión (si es que la tiene, nos advierte Jacques Derrida).

Ricoeur nos sitúa ante el dilema del "perdón difícil", expresando que no es ni fácil ni imposible[57]. Pero, ¿qué es el perdón? No lo hemos precisado antes más que a través de sugerencias. Formalmente es un acto de habla de carácter performativo[58], pero, ¿quién pronuncia? ¿Qué se perdona? ¿Quién es perdonado? Afortunadamente ya hemos recorrido parte del camino hacia esta incógnita; se perdona un mal que es interiorizado como falta por la ipseidad culpable[59], ahora paralizada – el hombre capaz ya no lo es – y perdona quien ha sufrido el mal. Se ha vinculado un "qué" del recuerdo concreto con un "quién", sujeto responsable[60]. Pero no es tan sencillo.

La dificultad reside en lo que se llama "la ecuación del perdón", – que es su ocasión – situarnos frente a la diferencia entre la profundidad de la falta que inmoviliza y la altura que implica suspenderla mediante el perdón. La brecha ha de ser amplia; solo una falta muy grave puede ser perdonada (cuando pedimos perdón en nuestras interacciones diarias en realidad sabemos que nadie tiene que perdonarnos, suelen ser accidentes o "pequeñas" negligencias), tiene que haber una gran desproporción. Encontramos entonces un dilema ético que plantea la posibilidad o la imposibilidad del perdón por la falta que lo origina; lo imperdonable de hecho, que no podría ser perdonado porque lógicamente no debería serlo, y, por otro lado, lo imperdonable de derecho, cuando el mal acto encuentra su tipo penal, donde se relaciona también con el concepto de lo imprescriptible, atendiendo a la especial gravedad del crimen cometido. En ese segundo punto se relacionará el perdón con las instituciones jurídicas y políticas del Estado de derecho, donde también se confunde con figuras como la amnistía y el indulto. Para tratar de atenuar las dificultades analizaremos ambos frentes por separado (lo ético y lo jurídico-político), pese a ser adyacentes e incluso encontrarse superpuestos.

---

[57] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.595.

[58] Siguiendo la distinción establecida por J.L. Austin en *Cómo hacer cosas con palabras*, donde se disciernen actos de habla de carácter descriptivo y de carácter performativo.

[59] POLO, Joaquín. *El perdón difícil: propuesta ética y política de Ricoeur*. PENSAMIENTO Y CULTURA, núm. 6, 2003, p.54.

[60] POLIVANOFF, Sofía. *Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida*. TÁBANO, núm 7, 2011, p.98.

III.I. Dilemas éticos del perdón. Lo imperdonable

La falta se inscribe en la imputabilidad de nuestros actos; "*la conciencia de lo hecho en el pasado se apropia del poder de obrar en su estado de desamparo*"[61]. Se produce así una inadecuación del yo al deseo profundo, un exceso de pasado que desborda el recuerdo – la valoración sobre lo acontecido pesa sobre la conciencia, aparece la culpa moral. En esta unión entre la falta y el mal y las construcciones que se han elaborado para explicar su origen "*se dibuja en negativo un lugar para el perdón*"[62]. Debemos observar aquí una primera cautela. Las construcciones míticas del mal proceden de una tradición determinada, la abrahámica (incluyendo todas las religiones del libro). El mandato de perdonar que transmiten pretende ser universal, mas no oculta la particularidad de su contexto; lo histórico marca lo ético[63], el perdón se ajusta a un determinado lenguaje, aunque es el que se ha extendido alrededor del planeta tanto en economía como en política. Respecto a esa relación entre universalidad y particularidad recordemos la tensión expuesta por Hegel (comentada por Paul Ricoeur);

> Muestra al espíritu dividido en su propio interior entre la "convicción" que anima a los grandes hombres de acción y se encarna en sus pasiones (¡sin lo cual nada grande se hace en la historia!) y la "conciencia juzgante", figurada por "el alma bella", de la cual se dirá más tarde que tiene las manos limpias pero que no tiene manos. La conciencia juzgante denuncia la violencia del hombre de convicción, fruto de la particularidad, de la contingencia y de su talante arbitrario. Pero también debe confesar su propia finitud, su particularidad disimulada en su pretensión de universalidad, y, finalmente, la hipocresía de una defensa del ideal moral que se refugia solo en la palabra.[64]

Ya habíamos mencionado que los valores morales, como centro de la culpabilidad, pasan de la comunidad a la conciencia del individuo. Así hay ciertos actos que no pueden

---

[61] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.,* p.601.
[62] *Ibid*, p.604.
[63] *Ibid*, p.608.
[64] RICOEUR, Paul. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología. Op. cit.,* p.48.
El texto que comenta está contenido en la *Fenomenología del Espíritu*.
HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu.* Ed.: Antonio Gómez Ramos (edición bilingüe). Abada – UAM, Madrid, 2010.

perdonarse (constituyen imperdonables de hecho): Hannah Arendt exceptuaba la posibilidad del perdón en aquellos crímenes que no pueden castigarse proporcionadamente; como la Shoah[65]. Ricoeur mantiene esa premisa en el inicio, dado que la gran envergadura de tales sucesos se encuentra con la imposibilidad de una punición equilibrada, desborda los parámetros de la justicia humana[66]. Es, además, calificada como una experiencia histórica singular, límite, escapa a cualquier intento de teorización e, incluso, a la escritura de la historia (porque también encuentra problemas en el lenguaje)[67]. Desborda así los mecanismos de la representación; no podemos imaginar la posibilidad de saldar tal deuda. En la misma línea se colocaba Vladimir Jankélévitch en *Lo imprescriptible*[68]. Hasta aquí parece que el perdón ha de tener un sentido, y al carecer de él, será imposible otorgarlo, así lo expresaría en *El perdón:*

> El arrepentimiento del criminal, y sobre todo su remordimiento, es lo único que da sentido al perdón, del mismo modo que la desesperación es lo único que da sentido a la gracia (…). El perdón no se destina a las buenas conciencias satisfechas ni a los culpables irrepentidos que duermen bien y digieren bien: cuando el culpable está gordo, bien alimentado, próspero, enriquecido por el milagro económico, el perdón es una siniestra broma.[69]

Sin embargo, hablamos del perdón "difícil" en tanto que imposible pero finalmente posible – digamos ya – así, ¿no es acaso la desmesura lo que nos pone ante el abismo? Es ante el horror donde nace el perdón, pues es precisamente en esas situaciones en las que "*no hay un cálculo posible*" [70], porque el perdón no es producto de una

---

[65] En algunos casos, el mal que se había producido durante el nazismo en Alemania parecía no responder a una "voluntad mala". Se disociaba el mal de la intención; los particulares – como el caso conocido de Otto Adolf Eichmann, a cuyo juicio asistió parcialmente Hannah Arendt – observaban una actitud de obediencia al mandato sin cuestionarse (supuestamente) si con sus actos perjudicarían a otros. El mal aparecería caracterizado como falta de juicio sobre los posibles resultados de las acciones. Esa tesis es la que se coloca bajo la fórmula de la "banalidad del mal" elaborada por ella.
ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Ed.: Carlos Ribalta, Lumen S.A., Barcelona, 2003, pp.39 y ss.

[66] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op.cit.,* p.638.

[67] *Ibid,* p.329.

[68] Establece que lo imperdonable es ontologizar a la víctima, de modo que su simple existencia es ya vista como una afrenta que solo se soluciona con su muerte.
WARREN, Nicolaz (de). *L'impardonnable chez Jankélévitch*, ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, tomo 77, 2014/3, p.423.

[69] JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *El perdón.* Tr.: Núñez del Rincón. Seix Barral, Barcelona, 1999, pp.210 – 211.

[70] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.620.

argumentación razonada. Ahí su incógnita, su carácter aporético; si tratamos de integrar la aporía nos cerramos en una lógica que no le corresponde. Y precisamente porque se enfrenta al sufrimiento es difícil e incluso imposible seguir cualquier lógica.

Encontramos otro problema, ¿perdona el que debe hacerlo? ¿No se arrogan otros el poder de perdonar sin ser suyo? Siguiendo lo establecido por Hegel (ahora acompañamos a Derrida), es decir, si todo es perdonable salvo el crimen contra el espíritu (más concretamente contra la capacidad de perdonar)[71], quien pudiera pensar en perdonar lo imperdonable no podría; habría una imposibilidad práctica dado que tal capacidad se encuentra anulada. Nos dice Jacques Derrida que la "victimización absoluta" consistente en la privación de la fuerza o la palabra necesarias no se da únicamente en el asesinato. Lo que es indiscutible es que tras esa privación – y otras similares – hay otros que también sufren un daño, los allegados. Podrían considerar perdonar, pero no estamos seguros de que la ausencia que ahora les acompaña pueda delegar en ellos su "derecho al perdón"; Paul Ricoeur no habla de los ausentes.

Habíamos dado por supuesto el sentimiento de culpa, pero no tiene por qué hacerse presente. En ese caso no habría una petición de perdón (al menos sincera, punto que presupondremos cuando ésta se da), lo que nos lleva a cuestionarnos si pedir perdón es condición necesaria para ser perdonado. Si el perdón debe dirigirse a "lo imperdonable", ¿no debería ser incondicional? ¿Obstaría a su otorgamiento que faltara la petición? Esta tensión irreductible entre la condicionalidad de la petición y la incondicionalidad del otorgamiento es central en los pasos ulteriores que da Ricoeur; la condicionalidad sugiere que incluso en el "altísimo" acto de perdonar rige la lógica de la reciprocidad. Habrá que hacer lo siguiente:

> Poner de manifiesto la dimensión de alteridad de un acto que es fundamentalmente una relación. Vinculamos ese carácter relacional a la presencia de otro que confronta dos actos de discurso, el de la confesión y el del perdón: te pido perdón y te perdono. Esos dos actos de discurso hacen lo que dicen: se confiesa realmente la falta; la falta es perdonada realmente. Se trata ahora de comprender cómo se hace esto.[72]

[71] DERRIDA, Jacques. *El siglo y el perdón. Fe y saber.* Tr.: Mirta Segoviano, De la Flor, Buenos Aires, 2003, p.14.
[72] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.,* p.631.

El perdón implica la renuncia a la venganza y a la retribución, incluso sobrepasa la regla de oro. En su dimensión recíproca[73] remite al don, oponiéndose a la lógica de la mercantilidad que busca la equivalencia[74], sin embargo, la voluntariedad de la entrega del don no lo es tanto - ¡algún interés habrá! – pese a la libertad y gratuidad que lo caracterizan. ¿Qué es lo que obliga al donatario a devolver en estos casos? Surge aquí un problema de relación entre las obligaciones; dar, recibir, devolver. En el caso del perdón se relacionan un dar y un recibir dado que se sitúa por encima (como expresión supraética de la economía del don). No puede esperar una vuelta, por gratuita que fuera, como tampoco el mandato de amar al enemigo (el único a su altura, casi imposible también). Pero, incluso en esa lógica, la de la hipérbole, en el fondo sí se espera que amar convierta al enemigo en amigo…[75]

Volviendo a nuestras cuestiones, la economía del don ahora se determina en la praxis del perdón, como expresión de amor que declara nula la distinción entre amigo y enemigo[76], a la que incluso se le atribuyó carácter existencial en *El concepto de lo político,* de Carl Schmitt.[77]

Trasciende ahora la justicia de los humanos, que proyectada en instituciones se sirve de argumentos distintos apoyados por la fuerza del estado, fuerza que el amor no necesita puesto que es un acto positivo que hace pasar a un "valor superior" y protege a

[73] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.,* p.624.
[74] *Ibid,* p.621.
[75] *Ibid,* pp.625 y ss.
Ya nos sugería algo similar en el texto *La condición de extranjero*, donde con referencias a *La paz perpetua* de Kant, elogiaba la hospitalidad como un "deber", pero al final concluía que el deber de auxilio a los extranjeros desafortunados no tiene mucho peso mientras el sentido de hospitalidad universal y la dedicación a un nuevo proyecto de paz perpetua no superen la comprensión que tenemos de nosotros mismos como satisfacción legítima de pertenecer, como ciudadanos libres, a "nuestra" comunidad nacional. RICOEUR, Paul. *La condition d'etranger.* ESPRIT, abril 2006, p.275.
[76] RICOEUR, Paul. *Amor y justicia. Op. cit.,* p.47.
[77] En su comprensión, que procede de una visión organicista del cuerpo social, la Constitución manifiesta lo uno, la identidad del pueblo, que es lo que hay que proteger, no como un conjunto de normas que lo organizan sino su pura y simple existencia política. El pueblo es un sujeto colectivo que se distingue o conforma en comparación con un "otro", el conflicto constituyente ha de ser de carácter existencial: en torno a la posibilidad constatada de muerte se descubre al enemigo (que es de carácter colectivo también, publico), mas no deja de ser un constructo, una ficción que se justifica a sí misma porque una vez creada es identificable por el pueblo en (supuesto) peligro.
SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político.* Ed.: Rafel Agapito. Alianza, Madrid, 1999, p.58.

la justicia de la inclinación al utilitarismo[78] (en el nivel del ideal la diferenciación se entorpece).

Así acaba con el problema de la relación de su otorgamiento sin petición, pero queda otro asunto por dilucidar, la diferencia de altura entre el abismo de la culpabilidad y lo elevado del espíritu del perdón.

La incógnita se sitúa ahora en el dominio sobre el curso del tiempo. Tanto la promesa, que da seguridad a un futuro que aún no ha llegado, como el perdón, que desata de lo hecho, se relacionan con ello; afectan a la incertidumbre que va unida a la acción. Ricoeur mencionará en este punto una vez más a Jankélévitch, trayendo su idea sobre lo irreversible[79];

> Expresa que el hombre no puede volver sobre su pasado, ni el pasado volver como presente; lo irrevocable significa que el "haber sido" – principalmente el haber hecho – no puede ser aniquilado: lo hecho no puede ser destruido. Dos imposibilidades inversas: nostalgia (imposibilidad de revivir) y remordimiento (imposibilidad de borrar).[80]

Imprime al remordimiento su carácter ético; "*lo que fue ya no puede no haber sido: en adelante, este hecho misterioso y profundamente oscuro de haber sido es su viático para siempre*" [81]. Es aquí donde el perdón permite a los hombres seguir siendo libres, oponiéndose a la venganza (círculo en el cual nunca terminaría la violencia) y siguiendo un cierto paralelismo con el castigo (en tanto que pone fin a la que podría ser una serie interminable de daños). "*Perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada*"[82]. Esto es, la facultad de

[78] RICOEUR, Paul. *Amor y justicia. Op. cit.*, p.29.
[79] No obstante, Jankélévitch se sitúa fuertemente en contra del perdón incondicional: "*Frente a la ausencia de demanda de perdón por parte de los verdugos solo es posible la defensa de los débiles, de las minorías, de los desarmados. En suma, ya que no es posible perdonar al agresor, debido a su ausencia, explícita o implícita, de aflicción y conmoción, las víctimas deben ser conservadas en la memoria de los hombres desde una acción efectiva y personalmente concernida*".
VILLA CASTAÑO, Lidia Esperanza. *Ante el daño absoluto, la resistencia: una lectura desde Vladimir Jankélévitch*. EIDOS: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 25, 2016, p.131.
[80] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.632.
[81] *Ibid*, p.633.
[82] ARENDT, Hannah. *La condición humana.* Seix Barral, Barcelona, 1974, p.316.

perdonar mantiene la espontaneidad de la acción, no está condicionada por la que la precede (es inesperado).[83]

Para desligar al hombre de su acción Ricoeur busca un desacoplamiento mayor que aquel que se produce entre el sujeto que sufre el daño y el sujeto responsable al que se impondrá un castigo por ello, situándolo ahora en el poder de obrar, es decir, entre lo hecho y la capacidad que ello modifica[84]. Disociar algo tan recóndito significa que "*la capacidad de compromiso del sujeto moral no es agotada por sus inscripciones diversas en el curso del mundo"*[85]. Podríamos pensar que si el poder del perdón es desligar al agente de su acto al mismo tiempo que se condena su acción[86], queda transformado en otro distinto: decía Derrida que se perdona a alguien distinto del culpable[87]. Pero, ¿no es el mismo, visto ahora como "*potencialmente otro*", pero el mismo al fin y al cabo?

Al acto de perdonar acompaña un mensaje: "*vales más que tus actos*"[88]. Donde primaba la acción ahora parece primar la potencia, se "*otorga crédito a los recursos de regeneración del sí"*[89]. Ese acto de fe en el otro se vuelve a encontrar en la promesa.

> El perdón replica a la irreversibilidad que arruina la capacidad de responder de modo responsable de las consecuencias de la acción; hace posible la reparación. Al atar, la promesa replica la impredictibilidad que arruina la esperanza en un curso de acción esperado, contando con la fiabilidad del actuar humano.[90]

Podríamos preguntarnos si lo imperdonable no era también aquello que anula de modo inesperado la promesa tácita del vivir en común (la confianza en la palabra y los

---

[83] LATELLA CALDERÓN, Lino. *Análisis de la significación política de los conceptos de Perdón y Promesa en Hannah Arendt*. UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA, vol. 11, núm. 35, octubre-diciembre, 2006, pp.107 – 108.

[84] *Ibid*, p.112.

Podríamos ver aquí una crítica, de Paul Ricoeur a Hannah Arendt, pues ella parece situar el centro del perdón en la condición de la pluralidad humana – desde el exterior de los actores, sin considerar la relación entre sujeto y acto.

[85] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.639.

[86] *Ibid*, p.597.

[87] DERRIDA, Jacques. *El siglo y el perdón. Op. cit.*, p.15.

[88] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.643.

[89] *Ibid*, p.638.

[90] RICOEUR, Paul. *Caminos del reconocimiento: tres estudios. Op. cit.*, p.170.

actos del otro), tanto en su basamento en el no dañar-se y permitir la *sufficienta vitae* como en el que busca la virtud, e impidiendo el estar juntos[91].

Ahora bien, no podemos olvidar que "*por positivo que sea el mal y nos afecte, el hombre no deja de ser hombre, no hay defección*"[92], no aparece una realidad distinta de la humana, por ello al culpable, aunque no se arrepienta, se le debe algo por ser hombre; dignidad, no desprecio[93]. Es aquí donde se da el salto, perdonar implicaría tratar al perpetrador del horror siempre con dignidad, como si fuera un delincuente corriente. Lo contrario ilustra, para Ricoeur, nuestra incapacidad de amar absolutamente. Como el perdón y el castigo no se excluyen, el primero realiza un efecto terapéutico sobre el segundo; no se pide más, se cierra el ciclo, la culpa expía. Ya se ha separado de Jankélévitch, cuya idea de lo inexpiable acompaña a lo imperdonable; una culpa que no puede dejar de ser se unía a un acto de tal magnitud que no puede ser perdonado.

El perdón despoja a la memoria de la capacidad destructora del recuerdo dando paso a la memoria feliz; "*acaba con la deuda, pero no en el olvido*"[94];

> Memoria y olvido están vinculados de manera tan íntima que resulta prácticamente imposible hablar de uno sin hablar también del otro. Eso no implica que no deba intentarse. Sin embargo, el hecho de que resulte tan ardua y difícil su desvinculación ya nos dice algo tanto del olvido como de la memoria; puede ser que más allá de su evidente rivalidad escondan un fin en común, a saber: el desarrollo y salud de la vida.[95]

[91] La tendencia al bien común o buen vivir dejó de considerarse un rasgo natural en la era premoderna, convirtiéndose en un fundamento empírico: la razón que hace al hombre unirse en comunidad no es ya su naturaleza política, sino que éste, por criterios de razón instrumental, sale del estado de indigencia en el que nace. El *télos* no es más la perfección de la vida sino su mantenimiento, la satisfacción de las necesidades básicas (nutrirse, vestirse, defenderse), que es posible en un lugar: la ciudad o reino, ya que la casa o la aldea son insuficientes para proveerse totalmente. Para un razonamiento como el aristotélico, la diferencia entre el estadio prepolítico y la *polis* era cualitativa, después, en autores como Jean de Paris (en el *Tractatus de potestate regia et papali*), parece cuantitativa, ya que en la ciudad se expanden las necesidades básicas (parece un *post hoc* instrumental que permite huir del estado de indigencia "natural").

[92] RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad. Op. cit.*, p.310.

[93] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.615.

[94] RICOEUR, Paul. *Crítica y convicción. Op. cit.*, p.174.

[95] POLIVANOFF, Sofía. *Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida. Op. cit.*, p.84.

Vemos por qué el perdón no puede institucionalizarse; el amor es antijurídico y antipolítico, no pueden establecerse pautas en su desenvolvimiento[96]. Y al sobrevolar el orden jurídico constata que la justicia es solamente humana y no se puede realizar un juicio definitivo sobre sus objetos, hay algo más allá de ella, algo queda fuera.[97]

Mediante la palabra del perdón encuentro al otro por encima de toda mediación social, y en paralelo al pecado y la gracia[98], el mal que abundaba es desbordado por el perdón. En consecuencia "*no es normal, normativo ni normalizador. Permanece excepcional, a prueba de lo imposible, como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica*"[99] (y de la política y del derecho, añadiremos). Sostiene Derrida que permanece heterogéneo a ellos, porque nada tiene que ver con el juicio; en su pureza excesiva e hiperbólica es una locura de lo imposible, secreta.[100]

La esperanza en la regeneración del otro tras su caída tiene su paralelismo en el querer comunitario y social. La angustia de la culpabilidad – el hombre bloqueado – miraba hacia el futuro con la conciencia de ser potencia de pecado, tal angustia puede ser vencida en el plano histórico renunciando al saber absoluto y acogiendo las vicisitudes de un destino histórico – sea el que sea éste.[101]

> Nada tan cerca de la angustia del sin-sentido como la esperanza. Ese acto ínfimo actúa en silencio y se oculta y muestra en su poder (…). La esperanza en la reflexión, como reflexión de la reflexión, mediante la idea del ser bueno, no supera, sino que consuela, por eso la angustia la acompaña hasta el último día.[102]

---

[96] GABRIEL, Silvia Cristina. *La phrónesis crítica en Paul Ricoeur. Elementos para una filosofía política*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, 2013, p.179.

[97] RICOEUR, Paul. *Lo justo.* Tr.: Carlos Gardini. Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1997, p.205.

[98] RICOEUR, Paul. *Historia y verdad. Op. cit.,* p.91.

[99] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.,* p.609.

[100] DERRIDA, Jacques. *El siglo y el perdón. Op. cit.,* p.19.
Se nos da una pista: "*Inserta como está, y de qué manera, en la tortuosa historia de la filosofía, la deconstrucción se siente preparada, como hemos visto, para denunciar, en la raíz misma del concepto de lo posible, motivo conductor de tantas reflexiones, una escisión constituyente*."
GARROCHO, Diego S. y PÉREZ DE TUDELA, Jorge. Aporéticas del perdón, p.105. En: DERRIDA, Jacques. *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible.* Tr.: Diego S. Garrocho. Avarigani, 2015

[101] RICOEUR, Paul. *Historia y verdad. Op. cit.,* pp.288 y ss.

[102] *Ibid*, p.294.

III.II. Implicaciones jurídico-políticas del perdón

Hasta ahora hemos hablado del nexo entre perdón y castigo, pero sin ahondar en ello. Hagámoslo ahora. Donde hay normas hay posibilidad de infracción, dando lugar a una culpabilidad no solo moral sino también criminal[103]. No es una sorpresa cuando en teoría general del delito se define al mismo como un "acto humano, externo y voluntario", ya que el pensamiento no delinque (o así era antes), de modo que se asemeja en forma a nuestro mal moral. Pues bien, ya dijimos que se puede condenar la acción del culpable y al mismo tiempo perdonar (y a la inversa), pero tras la muerte del culpable no habría condena posible.

En la vía jurídica, tanto en derecho internacional como en los internos, se establecen generalmente plazos de extinción de la acción y de la pena que varían según el delito cometido – la prescripción[104] – así el paso del tiempo puede llevar a prohibir la demanda de justicia; se niega la posibilidad de considerar las consecuencias penales, desaparece la obligación de perseguir los crímenes. Para ello se apoya en el efecto del tiempo sobre las obligaciones que persisten en el tiempo (o ya no). A diferencia del problema de la amnistía, que acaba borrando las huellas, la prescripción prohíbe realizar el camino hacia ellas, como medida utilitaria de la institución[105]. La prescripción tiene una función de preservación del orden social que se inscribe en un tiempo largo.

Tal empresa es heterogénea a la del perdón. Éste tiene una función importante, dada su naturaleza y origen inscritos en lo social, pero es la preocupación por la paz común, al impedir la venganza y el odio con sus "efectos terapéuticos".

A pesar de la máxima de la prescripción de los ordenamientos, tras los horrores que unos hombres perpetraron sobre otros en el siglo XX se ha introducido la noción jurídica de "imprescriptible", marcando la legislación de algunos delitos por su especial gravedad o perversidad; se estipula que atentan contra la humanidad (el ejemplo más notorio es el genocidio), el bien jurídico protegido no es ya una vida particular, que es

[103] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.210.

[104] En el Código Penal español (LO 10/1995 de 23 de noviembre), tanto los plazos de prescripción de los delitos (que se determinan en función de la pena máxima señalada en el tipo) como la enumeración de aquellos declarados imprescriptibles se encuentran recogidos en el art.131;
https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444

[105] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.611.

también sagrada, sino el colectivo abstracto (y mayúsculo). Se suspende un principio que consiste en obstaculizar el ejercicio de la acción pública.[106]

De entrada no supone un problema, dada nuestra premisa de no sustituir la justicia por la gracia. Por eso no debiéramos confundir lo imprescriptible con lo imperdonable: en tal caso perdonar sería cometer una gran injusticia a expensas de la ley y de las víctimas, ratificaríamos la impunidad. No existe un castigo proporcionado para esos crímenes, nos relacionamos otra vez con la noción de inexpiable, aunque no es propia de este campo.[107]

No obstante, se declara la no extinción de la responsabilidad por los crímenes, pero se castiga al individuo mortal[108]. ¿Imprime una marca infinita en el ser finito? Se produce una torsión en la historicidad del derecho, producto de una idea sobre lo que es imperdonable; imprescriptible es dar carácter de ahistórico a lo que no deja de ser – ya dijimos – producto de una historia concreta, de una tradición, y aunque pretenda ser universalista y teórica está desde su inicio comprometida.[109]

Por otra parte, le da al derecho fuerza para persistir en el intento de juzgar los crímenes cuando los culpables intentan escapar de él. ¿Es imposible perdonar ahora? La respuesta es similar a la anterior; la culpabilidad se remonta del acto al autor, sí, pero algo se debe a éste, que la violencia sea reemplazada por el discurso. La violencia legítima interrumpe el curso de la violencia privada al expropiarla de los agentes sociales; se pasa de esa violencia al lenguaje y el discurso de la justicia (las reglas del proceso, como avance de la justicia en detrimento de la venganza), pero lleva al enigma de la fuente última de la legitimación del estado (subsiste un grado de violencia, la fundadora).[110]

Resulta que la existencia política del hombre está guardada y dirigida por la violencia del Estado, al mismo tiempo que los medios del derecho penal instauran el abismo entre la violencia privada y la palabra de justicia. El proceso establece una distancia entre el daño causado y la represalia apresurada; entre el sufrimiento impuesto por el ofensor y el sufrimiento complementario aplicado por el castigo[111], algo que no

[106] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.,* pp.612 – 613.
[107] *Ibid,* pp.614 – 615.
[108] *Ibid,* p.215.
[109] DERRIDA, Jacques. *El siglo y el perdón. Op. cit.,* p.32. y RICOEUR, Paul. *Ibid.,* p.608.
[110] RICOEUR, Paul. *Caminos del reconocimiento: tres estudios. Op. cit.,* pp.204 y ss.
[111] *Idem.*

tenemos que olvidar. La sentencia como acto realizativo (decir el derecho) tendrá dos caras. En primer lugar pone fin a la confrontación, es un acto conclusivo, y, en segundo lugar, supone un nuevo punto de partida, la sanción restablece el orden perturbado mediante el reconocimiento: el cambio de status jurídico que establece es una afirmación de la condición de la víctima en cuanto tal y del victimario como culpable[112]. Se reconoce la dignidad de la víctima porque ésta se debe a la ley[113]. No obstante, la sanción puede resultar un fracaso si no parece razonable, entonces no afectará al castigado (partíamos de la premisa de que únicamente un ser razonable puede ser castigado).

Llegados a este punto, podríamos concluir que Ricoeur sostiene que la introducción del concepto de "lo imprescriptible" es necesaria y discurre en un plano diferente al de "lo imperdonable"; las acciones no se perdonan y han de ser juzgadas, pero se puede perdonar al que las realizó. El perdón pasó de imposible a difícil.

Aún nos queda camino en esta "travesía de las instituciones", pero debemos recurrir ya no al nivel del sujeto sino al nivel colectivo. La pregunta no será si los colectivos perdonan sino qué instituciones dificultan el efecto terapéutico del paso del tiempo (sea en forma de duelo o de reconciliación, aunque también como perdón) al imponer abusos de memoria (teatralización, sustitución) o de olvido (un olvido activo, voluntario, "querer no saber"), simétricos en su carácter y complementarios.[114]

En lo relacionado con el primer frente, proliferaron los actos de conmemoración que hacen magnánimo un pasado, ahora idealizado, naciendo en el presente la nostalgia por él. Tienen un paralelismo (más) peligroso, las escenas de auto-acusación, los actos públicos en los que se pide perdón por los delitos pretéritos; quienes lo piden (normalmente representantes políticos posteriores) no los cometieron, ¿es fruto de la buena voluntad de reconciliación o sirve a intereses espurios? En cualquier caso, ¿cómo puede considerarse que un representante puede pedir perdón en nombre de la colectividad? Emergen los límites de la representación en la puesta en escena, pide perdón un individuo en tanto que ocupa un cargo[115]. "En nombre de" implicaría transmitir el

[112] RICOEUR, Paul. *Lo justo. Op.cit.*, pp.194 – 197.
[113] *Ibid*, p.199.
[114] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvdo. Op. cit.*, p.618.
[115] Se relata en numerosos lugares que el 7 de diciembre de 1970 el canciller alemán Willy Brandt se arrodilló frente a la escultura conmemorativa de las víctimas del exterminio judío y a los héroes del levantamiento del gueto (en Varsovia) y pidió perdón por lo que hicieron sus compatriotas. No podríamos

sentimiento de una única conciencia quebrada por el recuerdo del daño, lo que no ocurre por varios motivos, como la ya ausencia de los culpables (desconoceremos su voluntad). ¿Se presupone que se hereda la culpa? ¿Aparece una culpabilidad grupal por no haber evitado que otros realizaran el mal? Respecto a estas cuestiones parece oportuno traer, una vez más, a Derrida;

> He ahí toda una humanidad sacudida por un movimiento que pretende ser unánime, he ahí un género humano que pretendería acusarse repentinamente, y públicamente, y espectacularmente, de todos los crímenes efectivamente cometidos por él mismo y contra él mismo, "contra la humanidad". Porque si comenzáramos a acusarnos, pidiendo perdón, de todos los crímenes del pasado contra la humanidad, no quedaría ni un inocente sobre la Tierra –y por lo tanto nadie en posición de juez o de árbitro –. Todos somos los herederos, al menos, de personas y acontecimientos marcados, de modo esencial, interior, imborrable, por crímenes contra la humanidad. [116]

Continuará diciendo que el crimen contra la humanidad es el "horizonte de toda geopolítica del perdón*".* Sirviendo a una finalidad no es puro, de modo que aquí no se encuentra con el desarrollo de Ricoeur. Ambos mantienen la tensión entre condicional e incondicional, pero en el caso de Derrida es central la ininteligibilidad del acto del perdón[117], su extraño e incomprensible carácter es lo que escapa al derecho, la política o la moral (al mismo tiempo asume que hay un perdón inteligible, condicional, etc., y no está desprovisto de valor). Mientras, Ricoeur sitúa el centro del misterio en la posibilidad práctica del mismo, el incognito se desvela – si es que se desvela – cuando el perdón se manifiesta (seguramente por ello lo pone en relación con actos e instituciones similares a él pero que no poseen todos sus rasgos).

---

denostar este gesto, buen ejemplo de la buena voluntad de reconciliación, que tendría su eco en un acercamiento institucional, pero es un perdón pedido al vacío (el gueto fue destruido y quienes no murieron en él fueron enviados a Treblinka o se ocultaron en una ciudad que fue destruida casi por completo un año después).

[116] DERRIDA, Jacques. *El siglo y el perdón. Op. cit.,* pp.8 – 9.

[117] "*El perdón no adquiere su sentido (si es que debe, al menos, preservar algún sentido, lo que no está asegurado), solo encuentra su posibilidad de perdón allí donde está llamado a hacer lo im-posible y a perdonar lo im-perdonable.* (…) *Exigirá de nosotros, una vez más, la fuerza de re-pensar aquello que quiere decir la posibilidad de lo im-posible o la im-posibilidad de lo posible*."
DERRIDA, Jacques. *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible. Op. cit.,* pp.28 – 29.

Hay algo en lo que Derrida insiste y Ricoeur no menciona, el error del uso del término "crimen contra la humanidad" cuando se habla en la actualidad de sucesos del pasado. Tal uso constituye un abuso al resultar anacrónico, a mi parecer, además de ignorar una máxima de seguridad jurídica (la irretroactividad penal). No es más que un uso en el lenguaje común, sí, pero denota la soberbia de un presente que se cree más elevado, al mismo tiempo que se crea la obligación exterior de pedir perdón por eso que no hizo.

Sí coinciden al expresar que una auto-acusación que se pretende reconciliadora además lo pretende aquí y ahora, como si el perdón – que se pronuncia, pero no es tal – tuviera que ser otorgado por el mero hecho de ser pedido; el perdón no es nunca una obligación, ni un deber (hay que estar dispuesto a escuchar el "no"), ni un instrumento en procesos de reconciliación. Es precisamente en tales procesos donde lo imperdonable "*comienza a desmoronarse*"[118]; una vez que comienza la reconciliación el perdón pierde su ocasión[119].

En los abusos del olvido encontramos la institución de la amnistía[120], que también pretende abreviar la reconciliación de un colectivo. El objetivo de las leyes de amnistía que suelen promulgarse tras la caída de regímenes no democráticos es instaurar la paz cívica de un modo rápido, evitando la confrontación exterior entre bandos opuestos. Su reto consiste en "acallar el no-olvido de la memoria" (instituir el olvido del no-olvido)[121]. Se ilustraba con el ejemplo del edicto de Nantes, que establecía que todo lo anterior debía tenerse como "cosa no advenida", y así el rey fundaba lo público sobre una base religiosa saneada; la amnistía tiene cierto carácter mágico.[122]

Su funcionamiento es el siguiente: se extinguen las penas decretadas por el estado "anterior" (el estado de leyes anteriores, podríamos concretar), de modo excepcional, para todos aquellos condenados durante un lapso de tiempo determinado por ciertos delitos

[118] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.,* p.619.
[119] Sostenemos que explicar no es excusar y comprender no es perdonar; que la comprensión sustituya al perdón no es calificado negativamente, es simplemente expresión de que lo imperdonable queda siempre más allá de la posibilidad de comprender totalmente los motivos, lo contrario constituiría una interpretación falaz.
[120] *Ibid,* pp.587 y ss.
[121] *Ibid,* p.651.
[122] *Ibid,* p.590.

(normalmente de carácter político[123]). ¿En qué consecuencias negativas puede desembocar? En muchos casos los condenados injustamente no pueden perseguir a los responsables en los tribunales, se prohíbe evocar el carácter criminal, como si los hechos no hubieran acontecido[124]. Funciona como negación de la memoria al proponer la simulación del perdón. El olvido de la discordia queda enfrentado al olvido de los daños sufridos, pero ninguno acontece a largo plazo, porque se ha respondido a una demanda de utilidad, y aunque es útil reafirmar la memoria nacional (lo que une a los miembros en su interior);

> ¿No es el fallo de esta unidad imaginaria borrar de la memoria oficial los ejemplos de crímenes capaces de proteger el futuro de los errores del pasado y, al privar a la opinión pública de los efectos benéficos del *dissensus*, condena las memorias rivales a una vida oculta y malsana?[125]

Si tal amnesia obligada pudiera salir adelante, "*la memoria privada y colectiva sería desposeía de la saludable crisis de identidad que permite la reapropiación lúcida del pasado y de su carga traumática"*[126]. Se niegan ciertos usos del recuerdo que, abierto a la analogía o generalización, posibilitaría extraer del pasado una enseñanza (sería la memoria ejemplar de la que habló Tzvetan Todorov). El precio a pagar por este acto "*mágico y desesperado*" es alto porque al negar un proceso judicial y el debate que en él tiene lugar no se produce el paso de la incertidumbre a la certidumbre sobre los hechos (ya mencionado con anterioridad). Los recuerdos enfrentados se entregan a la citada "vida oculta y malsana" en el ámbito privado, al no encontrar su espacio de manifestación en el orden público. Mientras que la sentencia supone un cierre de la cuestión bajo el principio *non bis in idem,* en el segundo caso el historiador – en posición de tercero – se ocupará de la tarea "subversiva" de la escritura y reescritura[127], es la historia la que puede entonces "*dar sepultura a los ausentes de la historia*"[128] (la muerte incorpora el ausente a la historia y la operación historiográfica permite que las huellas mudas hablen a través del relato; retornan las posibilidades ocultas del pasado).

---

[123] En España el ejemplo es la Ley 46/1977, de 15 de octubre; https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1977-24937

[124] RICOEUR, Paul. *Lo justo. Op. cit.*, p.202.

[125] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.590.

[126] *Ibid*, p.591.

[127] *Ibid*, pp.425 y ss.

[128] *Ibid*, p.461.

Se desvela la "inquietante extrañeza de la historia", la búsqueda de la verdad enfrentada al deseo de fidelidad a la memoria:

> Es un privilegio que no se puede negar a la historia; no solo el de extender la memora colectiva más allá de cualquier recuerdo efectivo, sino también el de corregir, criticar e incluso desmentir la memoria de una comunidad determinada, cuando se repliega y se encierra en sus sufrimientos propios hasta el punto de volverse ciega y sorda a los sufrimientos de otras comunidades. La memoria encuentra aquí el sentido de la justicia en el camino de la crítica histórica. ¿Qué sería una memoria feliz que no fuese al tiempo una memoria equitativa?[129]

La operación anterior nos lleva a la pregunta; ¿Está la historia a cargo de la memoria, o al revés? En los procesos de historización de la memoria "nacional", dice Ricoeur que la memoria está cautiva de la historia, hay una reabsorción progresiva de la desviación entre historia enseñada y memoria vivida que se reconstituye en el después. La memoria histórica supone una aculturación en la exterioridad, mientras que la memoria transgeneracional ilustra la discordancia entre esa memoria oficial y la colectiva; porque ahora se selecciona lo que merece y no merece ser recordado. La memoria oficial, por otro lado, es también una simulación; oculta la verdadera historia tras de sí, que acaba borrándose.

> El peligro principal está en el manejo de la historia autorizada, impuesta, celebrada, conmemorada – oficial. El recurso al relato se convierte así en trampa cuando poderes superiores toman la dirección de la configuración de esta trama e imponen un relato canónico mediante la intimidación o la seducción, el miedo o el halago.[130]

Los particulares ya no pueden narrarse, pero ese desposeimiento suele acompañarse del "querer no saber", que en forma de comportamiento a veces activo y a veces pasivo, como elusión, expresa mala fe y una voluntad de no informarse, evita indagar sobre el mal cometido en su alrededor. Frente a ello decía: ¡atrévete a crear relato! (en forma de *¡sapere aude!*), aprende a narrar por ti mismo (¿tal vez fuera recordar cómo se narra?).

[129] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit*, p.650.
[130] *Ibid*, p.582.

La memoria oficial organiza el olvido: el poder que declara la amnistía también organiza la amnesia y oculta la violencia fundadora del estado[131], que, como olvido institucional que entronca con las raíces mismas de lo político, afecta también a la relación más profunda y oculta con un pasado "aquejado de interdicción".

El poder instituido puede también declarar el indulto, derecho de regalía o perdón de origen teológico-político que implica una excepción del orden jurídico en su interior. En España se define como sigue: "*una medida de gracia, de carácter excepcional, consistente en la remisión total o parcial de las penas de los condenados por sentencia firme, que otorga el Rey, a propuesta del Ministro de Justicia, previa deliberación del Consejo de Ministros*"[132]. Si los indultados pueden haber sido condenados por todo tipo de delitos, ¿por qué puede perdonarles una instancia a la cual seguramente no han dañado? Es la réplica de aquellos que perdonan por un mal que no les afectó directamente a ellos, así nos plantea la cuestión de la legitimidad del poder, como escribió Carl Schmitt,

> La gran prima que se otorga a la posesión legal del poder (…) despliega toda su eficacia práctica en el uso de la posibilidad de eliminar toda la igualdad de oportunidades, en virtud de las facultades que conllevan los poderes extraordinarios propios del estado de excepción[133].

Sabemos que el indulto no es el estado de excepción schmittiano, pero ambos suponen una zona anómica dentro del derecho a través de la cual se desenmascara la *fictio iuris*[134]: la autoridad se fundamenta en la creencia en que es legítima, no pertenece a un orden ontológico o racional, decía Derrida que "*la justicia del derecho, la justicia como derecho, no es justicia. Las leyes no son justas en tanto que leyes. No se obedecen porque*

---

[131] DERRIDA, Jacques. *El siglo y el perdón. Op. cit.*, p.36.

[132] Definición del Ministerio de Justicia. Disponible en:
http://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/es/1200666550200/Tramite_C/1215326294291/Detalle.html
La Ley de 18 de junio de 1870 lo regula: https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1870-4759

[133] SCHMITT, Carl. *Legalidad y legitimidad.* Tr.: José Díaz García. Struhart & Cía, Argentina, 2002, p.54.

[134] AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción: Homo sacer II, 1*, Tr.: Antonio Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp.89 y ss.
Para mantener la unidad del pueblo se suspende el derecho, que pasa a un segundo plano hasta que sea necesario: "*la decisión sobre lo excepcional es la decisión por antonomasia*", la máxima expresión de soberanía, supranormativa (no funda, sostiene el derecho, garantiza su pervivencia desde fuera de él). Giorgio Agamben sostiene que es la soberanía la que deriva de la excepción, y no al revés. En ese caso, la excepción es la norma, como sostuvo Walter Benjamin en su tesis VIII (*Sobre el concepto de historia*, p.10).

sean justas sino porque tienen autoridad"[135]. Donde se encuentran estas últimas afirmaciones y el modelo de perdón que propone Ricoeur es, precisamente, en mostrar que el orden jurídico no es completo. En consonancia con esto, él propondría en *Amor y justicia* que:

> La incorporación tenaz, paso a paso, de un grado cada vez mayor de compasión y de generosidad en todos nuestros códigos - código penal y código de justicia social - constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable.[136]

Es justo que las leyes se apliquen a todos por igual, pero no siempre las leyes son justas porque no pueden tomar en cuenta todos los factores que intervienen en algo, ni los particularismos de los agentes. Es necesario que exista algo más allá del derecho positivo, irreductible a él, la justicia del caso concreto por la que aboga con frecuencia parece responder mejor en la práctica que algunos procedimientos, más rígidos y automatizados donde se olvida que el derecho es un medio para la paz social, pero su fin no es sustraerse a quienes le han dado vida para sobrevivirles. Hoy una de las respuestas para "paliar" las deficiencias jurídicas es el perdón, como expresión límite de un lugar donde el sí se comprende a sí mismo y a los otros.

III.III. Síntesis

Partíamos de la premisa siguiente: el hombre que ha cometido un mal grave queda, como consecuencia, encadenado a él. La irreversibilidad de las acciones hace explícita la incapacidad de dominar el tiempo: entre el ya-no-ser y el haber-sido parece vencer el segundo. El pasado deja sus huellas (recordemos que la problemática común de los estudios de la memoria, la historia y el olvido era "*la representación presente de la cosa ausente marcada por el sello de lo anterior*"[137]).

---

[135] DERRIDA, Jacques. *Fuerza de Ley: el fundamento místico de la autoridad*, Tr.: Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, p.11.
En el mismo escrito (p.16) también dirá lo siguiente: "*El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla."*

[136] RICOEUR, Paul. *Amor y justicia. Op. cit.,* p.54.

[137] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.,* p.644.

Nos hemos centrado desde el principio en el hombre capaz – sujeto individual – que pudiendo actuar de modo ético no lo hace; la libertad elige mal, lo que entraña cierta anterioridad que escapa a mi poder y mi saber, esto es, "*el mal es aquello que hubiera podido no hacer, pero también hay un cautiverio que hace que yo no pueda no hacer el mal*"[138]. Nuestro hombre se convierte en siervo y queda auto-infectado. Ese mal uso es lo que constituía un imperdonable de hecho. Nos preguntábamos si hay posibilidad de sobreponerse al daño o no había terapia alguna para que tanto el sufriente como el culpable (que también puede sufrir su condición) sanaran, sin entrar en círculos retributivos de ningún tipo. Se establecen dos caminos paralelos:

Primero, una reflexión sobre el perdón *per se*. Nos preguntábamos si la petición es condición necesaria para su otorgamiento. Hemos concluido que no, mientras el perdonado sepa que se le libera: el perdón es un acto relacional y de reconocimiento. De ahí derivaba la incógnita de si se puede pedir u otorgar el perdón en nombre de otros. Ricoeur no respondía claramente a esto, suponemos que por el carácter excepcional del perdón no puede establecerse una pauta, hay muchos modos de ocasionar sufrimiento, pero es cierto que como acto de habla performativo tendrían que estar presentes tanto la víctima como el victimario. En caso contrario podría tratarse de un acto de reconciliación – interesado o no – erróneamente titulado. Por ende, es innegable que los muertos no pueden perdonar, al no poder plantearse la posibilidad.

Ahora bien, centrándonos en las consecuencias del perdón se observaba el desequilibrio entre su gran poder y la falta que le da ocasión. Ese abismo se neutraliza con la creencia en la posibilidad de regeneración del sí de la ipseidad culpable[139]. Por consiguiente, hemos realizado ya un viaje desde las posibilidades intrínsecas del hombre capaz a su afirmación en el daño a otros, para finalmente volver a sus posibilidades: los actos definen el ser virtuoso, pero si actúa de forma vil no le transforman en algo diferente, la condición de hombre es irrenunciable.

El segundo camino que habíamos trazado se dirigía a la relación con las instituciones, aunque ya sabíamos que el perdón no puede institucionalizarse (la única figura similar sería el indulto, respecto al cual ya hemos expresado nuestras reservas). Para Ricoeur lo imperdonable encontraba un ejemplo en los delitos contenidos bajo el

[138] RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. *Op. cit.*, p.392.
[139] POLO, Joaquín. *El perdón difícil: propuesta ética y política de Ricoeur*. *Op. cit.*, p.59.

título "crimen contra la humanidad", que debían ser juzgados. El perdón se sitúa en otro plano en el que se acepta que ante actos tan desmesurados no habrá una pena equilibrada, pero debe haber alguna, la impunidad resulta del todo indeseable (de ahí su apoyo a la noción de "lo imprescriptible"). No obstante, se debe tratar al culpable siempre con dignidad. Podemos ver ese trato como una renuncia a la retribución.

Análogamente a lo procesal encontrábamos la institución de la amnistía, que además de obstaculizar el perdón al no crearse un espacio de *dissensus*, alimentando el espíritu de venganza (que él contrapondrá al espíritu de justicia, que se apoya en el diálogo y escucha de todos por todos), constituye un abuso del olvido: borra las huellas. Por el contrario, la memoria histórica constituye un abuso de la memoria que incidentalmente también constituye uno de olvido[140]. Lo oficial sustituye a las diversas memorias, ocultas ahora, olvidadas después.[141]

La diferencia entre el perdón y las instituciones a las que se asocia es que éstas tienden a re-crear el pasado para encontrar la estabilidad social a corto plazo, mientras que éste se encamina a asumir el dolor, por lo que a largo plazo es "más eficiente"; permite el encuentro entre las partes implicadas, acompaña el trabajo de duelo de aquellos que sufren, apoya a quienes no quieren volver a caer.

> No hay olvido feliz – como sí memoria feliz – porque tiene, respecto al perdón, dilemas propios: el olvido impide que la acción continúe (situaciones duraderas, históricas, constitutivas de lo trágico de la acción). Si el perdón tiene algo que hacer en esas situaciones de un trágico creciente, solo puede tratarse de una especie de trabajo no puntual sobre la manera de esperar y de acoger situaciones típicas: lo inextricable, irreconciliable, irreparable. Esta admisión tácita tiene menos que ver con la memoria que con el duelo en cuanto disposición duradera. Las tres figuras evocadas aquí son figuras de la pérdida; admitir que

[140] *"El culto a la memoria no siempre sirve a la justicia; tampoco es forzosamente favorable para la propia memoria".*
TODOROV, Tzvetan. *Abusos de la memoria.* Tr.: Miguel Salazar. Paidós, Barcelona, 2008, p.99.
[141] Traemos aquí la tesis V sobre el concepto de historia de Walter Benjamin (p.10); "*La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente. El pasado solo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible.* (…) *Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella*".

> hay pérdida para siempre sería la máxima de sabiduría digna de tenerse por el incognito del perdón en lo trágico de la acción.[142]

IV. Conclusiones

Comencé el trabajo con una pregunta, ¿se debe lo que se puede? Por ella nos volvimos en el inicio hacia las posibilidades de la acción y a qué las orienta sin agotarlas, pues la autonomía del pensamiento es para Paul Ricoeur condición de posibilidad y tarea a realizar de modo ético. Pensando que lo que se puede hacer así debe hacerse, frenando los desvíos que podría ocasionar seguir un deseo que no tiene en cuenta la alteridad, ¿cuál era el problema del perdón? Que utilizara el término "imposible" cuando se refería a "difícilmente posible" opacaba la respuesta (o respuestas).

Hemos observado por qué es difícil perdonar; porque su simple posibilidad brota de lo más abyecto. Si el propio mal es incomprensible el único paliativo propuesto era integrar sus aporías para tratar de asumir que el sufrimiento forma parte de la vida, al mismo tiempo que, en miras al futuro, se intenta combatir. Las conclusiones sobre el perdón se podrían formular de manera semejante. Entonces, ¿qué aportaría en la práctica la reflexión sobre el perdón? Pienso que la primera aportación es impedir que la víctima se convierta en verdugo, tanto con su victimario como con otros en los que se visualice un peligro potencial. Perdonar es reconocer el lugar que cada uno ocupa y, al mismo tiempo, prescindir de él.

Creo que se puede perdonar y que incluso es deseable hacerlo. No quiero decir con esto que siempre se pueda, pero sí que ante eso "inextricable, irreconciliable, irreparable"[143] si alguien llega a plantearse perdonar (en ese proceso interno al que no podemos acceder, sabiendo que la voluntad no lo puede todo), debería hacerlo. Es un deber cuyo incumplimiento no supone la infracción de ningún precepto moral (y menos jurídico), sin embargo, dentro de ese hombre capaz que hemos trazado se debe algo más

[142] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.*, p.654.

[143] "*El tiempo del perdón es siempre un presente invertido, orientado, retenido, vuelto hacia un pasado que no puede dejar de hacerse presente para constatar lo irreversible y lo irreparable del acontecimiento y de la palabra que se da* (…) *No hay perdón reversible en la medida en que también el perdón habrá de decirse inolvidable, decirse hoy, aun a riesgo de que este vuelva a convertirse en perjurio que disculpar."* GARROCHO, Diego S. y PÉREZ DE TUDELA, Jorge. *Aporéticas del perdón. Op. cit.*, p.87.

que la simple obediencia a las normas del conjunto social (aunque de otro lado es en este contexto donde surge el concepto de perdón). Nadie espera que se perdone, de hecho, tal acto se puede considerar de una suma ingenuidad. Pero no es de necios renunciar a la posición provechosa que otorga haber sido víctima en el pasado[144]. Quien se recrea en tal ubicación ya no busca ni verdad, ni justicia, busca una reparación que sabe imposible; no ha salido del primitivo círculo retributivo. El perdón es el punto cero[145]:

> "Olvidar la deuda"; sí, si la deuda raya en la falta y se confina en la repetición. No, si significa reconocimiento de herencia. Hay que proseguir, en el corazón de la deuda, el sutil trabajo de desatar y de atar, por un lado, liberar de la falta, por otro, atar a un deudor insolvente para siempre. La deuda sin la falta. La deuda al desnudo. Donde reencontramos la deuda para con los muertos y la historia como sepultura.[146]

Se asocia con el olvido activo, no de los acontecimientos sino del sentimiento o sentido que albergaban: la deuda con las víctimas del pasado que podría paralizar la historia y la memoria en una constante mirada hacia sus propias ruinas, *"se establece una sutil frontera entre la amnesia y la deuda infinita".*[147]

Al proyectarse como experiencia límite (y así debe ser para seguir siendo poderoso), se enfrenta a aquello a lo que no puede acceder el hombre mediante la racionalización y, sin embargo, le salva. En esa lógica hiperbólica rompe el curso de la

---

[144] *"Si se consigue establecer de manera convincente que un grupo fue víctima de la injusticia en el pasado, esto le abre en el presente una línea de crédito inagotable. Como la sociedad reconoce que los grupos, y no solo los individuos, poseen derechos, hay que sacar provecho; ahora bien, cuanto mayor fuese el daño en el pasado, mayores serán los derechos en el presente.* (…) *Es importante advertir que las gratificaciones obtenidas mediante el estatuto de víctima no tienen por qué ser materiales; al contrario, las reparaciones acordadas por el responsable del infortunio, o por sus descendientes, permiten extender la deuda simbólica."*

TODOROV, Tzvetan. *Abusos de la memoria. Op. cit.,* pp.97 – 99.

[145] *"Ese punto cero, que coincide con la experiencia que cada individuo tiene del conflicto, permite reconocer la autonomía irreductible de las víctimas para otorgar el perdón, y la de los victimarios para demandarlo, sin esperar necesariamente beneficios jurídicos o de otro tipo. Igual, permite diferenciar la legitimidad del perdón no soberano de la legalidad que lo vincula a las decisiones sobre indulto o amnistía".*

CHAPARRO A., Adolfo. "La función crítica del 'perdón sin soberanía' en procesos de justicia transicional", *Entre el perdón y el paredón. Preguntas y dilemas de la justicia transicional.* Comp.: Angelika Rettberg, Uniandes, Bogotá, 2005, p.242.

[146] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido. Op. cit.,* p.654.

[147] GABRIEL, Silvia Cristina. *La phrónesis crítica en Paul Ricoeur. Elementos para una filosofía política. Op. cit.,* p.180.

historia, no está sujeto a sistematización, no encaja en el relato, por eso es loco – como dice Derrida – y extraordinario. Lo que se sugiere es que si algo que lógicamente no puede (y casi menos debe) suceder, de hecho ocurre: su excepcionalidad hace que nos replanteemos si lo que se tilda de imposible lo es en realidad. ¿No suena a utopía? Aunque ésta sea una "*visión de ninguna parte, un lugar que no existe"* también *"desreifica el presente y señala posibilidades*"[148], así que, sí, el perdón en ese sentido es una utopía. Es antipolítico en esta política que prescinde del amor, pero si otra política fuera posible ¿habría lugar para el perdón en sus instituciones? Su aporía se abre a pensar otros modos de gestionar lo acontecido y lo que está por acontecer, unidos en el presente.

Por otro lado, podemos pensar en el perdón también como en una parábola, como historia construida en torno a un *mythos* que es metáfora de la normalidad. De este modo, un punto de fuga, indirectamente planteado por la posibilidad o imposibilidad de perdonar (pero considero que tiene una tremenda importancia) es que la limitación de la justicia de las leyes reside en que el sujeto de imputación es tratado como el objeto en el proceso (objeto en sentido estricto), mientras que, si introducimos el perdón en nuestros planteamientos, aunque pertenezca a otro orden, se reafirma la condición de sujeto del hombre, y nos preguntamos si la violencia legítima, utilizada como medio para fines justos, no olvida en el camino esos fines para los que se constituyó.

Ponemos el acento en que el hombre, al fin y al cabo, no se determina totalmente por sus actos, pues por muy horribles que estos hayan sido, sigue siendo humano, tiene una dignidad esencial: todas las vidas valen lo mismo, hasta las de aquellos que han segado otras. Y llevar esta afirmación a la praxis es lo que parece impracticable (a riesgo de ser redundante), pero solo lo sabemos una vez situados en el límite, en lo "imperdonable". Más allá – si hay un más allá – está el origen de esta creencia, el dios de Abraham[149], pues al subrayarse la trascendencia de dios desde un pensamiento histórico no apareció ligado ni a los poderes terrenos ni a los ciclos de la naturaleza. Esa desconexión le situó en una posición muy distinta a la que ocupaban otras deidades; la liberación fue primero, de modo que el creyente ya no tenía que esperar que ésta brotara del resultado de sus acciones.

[148] RICOEUR, Paul. *Ideología y utopía.* Tr.: Alberto L. Bixio. Gedisa, Barcelona, 1989, p.28.

[149] ORTH, Stephan. *Entre filosofía y teología: Paul Ricoeur y el perdón.* PENSADORES EN LA FRONTERA, VI Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago. 2003, p.237.

No nos desviemos ahora, a punto de terminar. Queda casi todo por decir, adelantábamos desde el principio que no se resolvían nuestras preocupaciones. No pueden resolverse escribiendo. No obstante, frente a la tragedia de la acción y los horrorosos resultados que vemos (y veremos) que ésta tiene, reivindicamos el absurdo del perdón; desde la frontera de lo inteligible, como acción sobre la acción[150]. Permite asumir el sufrimiento inherente a la vida, sabiendo que es indiscriminado, pero evitando que la violencia siga extendiéndose, incluso a aquellos que la historia hizo enemigos. ¿Tan absurdo? No lo creo.

> Por supuesto, podría contar otras historias, pero prefiero concluir aquí con el recuerdo de un incidente que me afectó profundamente: como parte de un pequeño grupo tuve la oportunidad de visitar el campus de la Universidad de Madrid, que estaba situada en la línea de combate. Conducidos por un oficial, pasamos por edificios y habitaciones que habían servido como bibliotecas y salas de lectura, pero ahora se usaban como trincheras y fortines. Llegando a un enorme recinto, protegido por todos lados con sacos de arena, el oficial nos indicó que permaneciéramos en silencio. Al otro lado del muro pudimos oír claramente voces humanas y risas. En voz baja pregunté: "¿Qué es eso?"; "son los otros" contestó el oficial. Al principio sus palabras simplemente me aturdieron; después mi sorpresa se transformó en un inmenso dolor. Ese fue el instante en el que me di cuenta - y fue una lección que nunca olvidaré – de que nuestros enemigos también tienen voces humanas.[151]

---

[150] *"Henos pues aquí enfrentados, una vez más, a la aporía: la aporía de admitir que solo tiene rostro, verdadero rostro de perdón, aquel que solo cabe otorgar ante lo monstruoso, y que otorgándose ante lo monstruoso delata así su imposibilidad – delatando así también, por lo mismo, la urgencia de otorgarlo, su inevitable necesidad."*
GARROCHO, Diego S. y PÉREZ DE TUDELA, Jorge. *Aporéticas del perdón. Op. cit.*, p.108.

[151] PAZ, Octavio. "The Others". *Tolerance: between intolerance and the intolerable*. Ed.: Paul Ricoeur, Berghahn Books, Providence, 1996, pp.49 – 50.
Texto original: *"I could of course tell other stories but I prefer to conclude here with the memory of an incident that profoundly affected me: as part of a small group I had the oportunity to visit the campus of the University of Madrid, which was located on the front lines. Led by an officer, we passed through buildings and rooms that had formerly served as libraries and lecture halls, but were now used as trenches and military blockhouses. Reaching a huge enclosure, which was protected on all sides with sandbags, the officer signaled us to remain silent. On the other side of the wall we could clearly and distinctly hear human voices and laughter. In a low voice I asked, "Who's that?", "It's 'the others'" the officer replied. At first his words simply stunned me; then my shock turned to inmense pain. This was the instant that I realized – and it was a lesson I would never forget – that our enemies too have human voices."*

V. Bibliografía

- **Textos fuente.**

ARENDT, Hannah.

- *La condición humana*. Seix Barral, Barcelona, 1974.
- *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Ed.: Carlos Ribalta, Lumen S.A., Barcelona, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Sobre el concepto de historia*. Tr.: Bolívar Echeverría, Centro de Estudios Miguel Enríquez - CEME, Chile.

http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/benjaminw/esc_frank_benjam0021.pdf

CHAPARRO, Adolfo A. "La función crítica del 'perdón sin soberanía' en procesos de justicia transicional", *Entre el perdón y el paredón. Preguntas y dilemas de la justicia transicional.* Comp.: Angelika Rettberg, Uniandes, Bogotá, 2005.

DERRIDA, Jacques.

- *Fuerza de Ley: el fundamento místico de la autoridad*, Tr.: Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997.
- *El siglo y el perdón. Fe y saber.* Tr.: Mirta Segoviano, De la Flor, Buenos Aires, 2003.
- *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible.* Tr.: Diego S. Garrocho. Avarigani, 2015. (PII) / GARROCHO, Diego S. y PÉREZ DE TUDELA, Jorge. "Aporéticas del perdón".

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *El perdón.* Tr.: Núñez del Rincón. Seix Barral, Barcelona, 1999.

RICOEUR, Paul.

- *Finitud y culpabilidad.* Tr.: Cecilio Sánchez Gil. Taurus, Madrid, 1982.
- *Ideología y utopía.* Tr.: Alberto L. Bixio. Gedisa, Barcelona, 1989.

- *Historia y verdad.* Tr.: Alfonso Ortiz García. Encuentro ediciones, Madrid, 1990.
- *Sí mismo como otro.* Tr.: Agustín Neira. Siglo XXI, Madrid, 1996.
- *Lo justo,* Tr.: Carlos Gardini. Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1997.
- *Crítica y convicción.* Tr.: Javier Palacio Tauste. Síntesis, Madrid, 2003.
- *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica.* Tr.: Alejandrina Falcón. Fondo de Cultura Económica, México DF, 2003.
- *Caminos del reconocimiento: tres estudios.* Tr.: Agustín Nera. Fondo de Cultura Económica, México DF, 2006.
- *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología.* Tr.: Irene Agoff. Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso.* Tr.: Néstor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.
- *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada,* Tr.: Tomás Domingo Moratalla y Agustín Domingo Moratalla. Trotta, Madrid, 2008.
- *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades.* Tr.: Ricardo Ferrara. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.
- *La memoria, la historia, el olvido*. Tr.: Agustín Neira. Trotta, Madrid, 2010.
- *Amor y Justicia,* Tr.: Tomás Domingo Moratalla. Trotta, Madrid, 2011.
- *Escritos y conferencias 2: hermenéutica.* Tr.: Adolfo Castañón. Siglo XXI, México DF, 2012.

SCHMITT, Carl.

- *Legalidad y legitimidad*. Tr.: José Díaz García. Struhart & Cía, Argentina, 2002.
- *El concepto de lo político.* Ed.: Rafel Agapito. Alianza, Madrid, 1999.

TODOROV, Tzvetan. *Abusos de la memoria.* Tr.: Miguel Salazar. Paidós, Barcelona, 2008.

- **Artículos en línea.**

GABRIEL, Silvia Cristina. *La phrónesis crítica en Paul Ricoeur. Elementos para una filosofía política*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata, 2013.

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1048/te.1048.pdf

LATELLA CALDERÓN, Lino. *Análisis de la significación política de los conceptos de Perdón y Promesa en Hannah Arendt*. UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA, vol. 11, núm. 35, octubre-diciembre, 2006, pp.103 – 113.

http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903508

POLIVANOFF, Sofía. *Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida*. TÁBANO, núm 7, 2011, pp. 84-101.

http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=historia-olvido-perdon-nietzsche-ricoeur

POLO, Joaquín. *El perdón difícil: propuesta ética y política de Ricoeur*. PENSAMIENTO Y CULTURA, núm. 6, 2003, pp. 51-60.

http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1108

RICOEUR, Paul. *La condition d'etranger.* ESPRIT, abril 2006.

http://www.esprit.presse.fr/article/ricoeur-paul/la-condition-d-etranger-13294

ORTH, Stephan. *Entre filosofía y teología: Paul Ricoeur y el perdón.* PENSADORES EN LA FRONTERA, VI Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago. 2003, pp. 229-237.

http://biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/title/filosofia-teologia-paul-ricoeur-perdon/id/58755697.html

VILLA CASTAÑO, Lidia Esperanza. *Ante el daño absoluto, la resistencia: una lectura desde Vladimir Jankélévitch*. EIDOS: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 25, 2016, pp. 129-156.

http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85445906006

WARREN, Nicolaz (de). *L'impardonnable chez Jankélévitch*, ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, tomo 77, 2014/3, pp. 421 - 433.

https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2014-3-page-421.htm