

Bogotá, D.C., 10 de Marzo de 2011

Marque con una X

Tesis doctoral Trabajo de Grado

Señores
BIBLIOTECA GENERAL
Ciudad

Estimados Señores:

Yo JENNY KAROLINA OTAVO TORRES identificada con C.C. No. 52905684 de Bogotá, autora del trabajo de grado *La antropología del perdón en Paul Ricoeur* presentado y aprobado en el año 2011 como requisito para optar al título de filósofa, autorizo a la Biblioteca General de la Universidad Javeriana para que con fines académicos, muestre al mundo la producción intelectual de la Universidad Javeriana, a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios puedan consultar el contenido de este trabajo de grado en Biblos, en los sitios web que administra la Universidad, en Bases de Datos, en otros Catálogos y en otros sitios web, Redes y Sistemas de Información nacionales e internacionales "Open Access" y en las redes de información del país y del exterior, con las cuales tenga convenio la Universidad Javeriana.
- Permita la consulta, la reproducción, a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, ya sea en formato CD-ROM o digital desde Internet, Intranet, etc., y en general para cualquier formato conocido o por conocer.
- Continúo conservando los correspondientes derechos sin modificación o restricción alguna; puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación del derecho de autor y sus conexos.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "*Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores*", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.

Jenny Karolina Otavo T. 52.905.684

Firma y documento de identidad

FORMULARIO DE LA DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO:
LA ANTROPOLOGÍA DEL PERDÓN EN PAUL RICOEUR

AUTOR O AUTORES

Apellidos Completos	Nombres Completos
Otavo Torres	Jenny Karolina

DIRECTOR (ES) TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO

Apellidos Completos	Nombres Completos
Forero Reyes	Yelitza Marcela

ASESOR (ES) O CODIRECTOR

Apellidos Completos	Nombres Completos
Sierra Gutiérrez	Francisco

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE: FILOSÓFA

FACULTAD: FILOSOFÍA

PROGRAMA: Carrera Licenciatura Especialización Maestría Doctorado

NOMBRE DEL PROGRAMA: CARRERA DE FILOSOFÍA

NOMBRES Y APELLIDOS DEL DIRECTOR DEL PROGRAMA:

CIUDAD: BOGOTÁ **AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO:** 2011

NÚMERO DE PÁGINAS: 123

TIPO DE ILUSTRACIONES:

- | | |
|---|--------------------------------------|
| <input type="checkbox"/> Ilustraciones | <input type="checkbox"/> Planos |
| <input type="checkbox"/> Mapas | <input type="checkbox"/> Láminas |
| <input type="checkbox"/> Retratos | <input type="checkbox"/> Fotografías |
| <input type="checkbox"/> Tablas, gráficos y diagramas | |

SOFTWARE requerido y/o especializado para la lectura del documento _____

MATERIAL ANEXO (Vídeo, audio, multimedia o producción electrónica):

Duración del audiovisual: _____ minutos.

Número de casetes de vídeo: _____ Formato: VHS ____ Beta Max ____ $\frac{3}{4}$ ____ Beta Cam
____ Mini DV ____ DV Cam ____ DVC Pro ____ Vídeo 8 ____ Hi 8 ____

Otro. Cual? _____

Sistema: Americano NTSC _____ Europeo PAL _____ SECAM _____

Número de casetes de audio: _____

Número de archivos dentro del CD (En caso de incluirse un CD-ROM diferente al trabajo de grado): _____

PREMIO O DISTINCIÓN (*En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial*):

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS:

ESPAÑOL

Perdón, antropología, sujeto,
hermenéutica, acción, hombre capaz,
epistemología, memoria, fenomenología,
recuerdo, olvido, amnesia, historia,
víctima, mal, imperdonable, retribución,
ecuación, falta, don

INGLÉS

Forgiveness, anthropology, subject,
hermeneutics, action, subject capable to,
memory, phenomenology, memories,
forgetting, unforgivable, reward, amnesia,
history, victim, evil, equation, fault, gift

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS:

Español:

El perdón es un tema objeto de estudio en diversos espacios académicos, motivo por el cual sobre él existen múltiples interpretaciones, sin embargo la mayoría de ellas están muy lejos de lo que significa una auténtica antropología del perdón. Examinar el perdón desde una «antropología filosófica» implica ir más allá de la lógica común que busca la retribución, su desafío está en pensar de otra manera. La posición sobre la cual fundamento este Trabajo parte de la noción de hombre capaz, esto es, parte de un individuo que de manera voluntaria lleva a cabo la ejecución de determinada conducta, aporta una condición necesaria para la producción de un resultado y tiene un interés propio en la realización de la acción. Después de hacer un recorrido por el problema del sujeto analizo el problema de la memoria y examino porqué normalmente ha sido entendida como rememoración. Dentro de la memoria destaco el tema del olvido, siendo éste último una de las amenazas contra las cuales lucha la memoria. Una vez hago un recorrido por el sujeto y la memoria, paso al estudio del perdón. Examinar el problema del perdón en Paul Ricoeur, exige realizar un diálogo con otras disciplinas, pues sólo después de estudiar las discusiones más representativas en relación con este tema, sabremos si es válido pensar una antropología del perdón. Finalmente, después de examinar el perdón desde diversos puntos de vista, señalo porqué el perdón sólo es una “pretensión”, cuya máxima expresión reside en la categoría antropológica de la «esperanza».

Inglés:

The pardon is a subject object of study in diverse academic spaces, reason by which on him multiple interpretations exist, nevertheless most of them they are very far from which it means an authentic anthropology of the pardon. To examine the pardon from a “philosophical anthropology” implies to go beyond the common logic that it looks for the repayment, its challenge is in thinking of another way. The position on which east foundation Work leaves from the notion of able man, this is, part of an individual that of voluntary way carries out the execution of certain conduct, contributes a necessary condition for the production of a result and has an own interest in the accomplishment of the action. After making a route by the problem of the subject I analyze the problem of the memory and examine because normally it has been understood like rememoración. Within the memory I emphasize the subject of the forgetfulness, being this one last one of the threats against which the memory fights. Once I make a route by the subject and the memory, passage to the study of the pardon. To examine the problem of the pardon in Paul Ricoeur, demands to make a dialogue with other disciplines, because only after studying the most representative discussions in relation to this subject, we will know if it is valid to think an anthropology of the pardon. Finally, after examining the pardon from diverse points of view, I indicate because the pardon is only a “pretension”, whose Maxima expression resides in the anthropological category of the “hope”.



JENNY KAROLINA OTAVO TORRES

LA ANTROPOLOGÍA DEL PERDÓN EN PAUL RICOEUR

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 30 de septiembre de 2010

LA ANTROPOLOGÍA DEL PERDÓN EN PAUL RICOEUR

Trabajo de grado presentado por Jenny Karolina Otavo Torres, bajo la dirección de la Profesora Marcela Forero Reyes, como requisito parcial para optar al título de Filósofa



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 30 de septiembre de 2010

Bogotá, 30 de septiembre de 2010

Profesor
ALFONSO FLÓREZ
Decano Académico
Facultad de Filosofía
Ciudad

Apreciado Alfonso:

Por medio de la presente me permito poner a consideración de la Facultad, por intermedio suyo, el Trabajo de Grado del estudiante JENNY KAROLINA OTAVO TORRES, titulado “La antropología del perdón en Paul Ricoeur”. Este Trabajo se propone como cumplimiento del requisito final para optar al título de Filósofa.

A mi juicio, el Trabajo cumple con los requisitos académicos y metodológicos exigidos por la Facultad de Filosofía para un título de esta naturaleza.

Karolina ha examinado la idea del perdón ricoeuriana a través del problema del sujeto y de su historicidad, estableciendo con toda claridad la inconmensurabilidad que tal idea encierra y, sin embargo, llevando la filosofía hasta el punto en el que ella ilumina y enriquece el abismo entre la falta y el perdón.

Cordialmente,



YELITSA MARCELA FORERO REYÈS, Ph.D.
Directora del Trabajo

*Se reciben tres (3) ejemplares
1 de octubre de 2010*





Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA: FILOSOFIA

TÍTULO DEL TRABAJO: LA ANTROPOLOGIA DEL PERDON EN

 PAUL RICOEUR

ESTUDIANTE: JENNY KAROLINA OTAVO TORRES

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 4.6 (CUATRO, SEIS)


Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 8 de febrero de 2011

Facultad de Filosofía

Cra. 5ª N° 39-00 Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6°. PBX: (57-1) 320 83 20 Ext.: 5800 . Fax: (57-1) 338 45 32 - (57-1) 320 83 20 Ext.: 5838 .
Bogotá, D.C., Colombia

AGRADECIMIENTOS

Este Trabajo de Grado es el resultado de dos años de investigación durante los cuales muchas veces sentí desfallecer. Sin embargo, más allá de la dificultad que implicó su elaboración, la satisfacción de haberlo concluido está por encima de cualquier adversidad. Es por esto que en este pequeño espacio, deseo agradecer a quienes hicieron de este proyecto una realidad y sin cuyo apoyo habría sido muy difícil finalizar. En primer lugar, agradezco a Dios Todopoderoso, porque en aquellos momentos en los cuales creí perder la esperanza me dio la fortaleza para no desfallecer. En segundo lugar, doy gracias a mis padres, pues debido a su apoyo incondicional logré cursar los estudios filosóficos junto con los jurídicos. Su ejemplo de disciplina y perseverancia son enseñanzas que atesoraré por el resto de mi vida. Dentro de mi familia, también agradezco a mi hermano por recordarme lo importante de trabajar día a día en las metas propuestas. Mi más sincero agradecimiento a la profesora Marcela Forero por haberme orientado y acompañado en esta etapa filosófica, llevare siempre conmigo no sólo sus lecciones académicas sino también sus sugerencias para afrontar la vida diaria. Desde lo más profundo de mi corazón, agradezco al profesor Alfonso Flórez, por sus oportunos consejos y su respaldo incondicional. De igual manera, agradezco a mis amigos por acompañarme durante todo este proceso, quienes sin importar el lugar donde se encuentren, saben que este escrito es un logro que también les pertenece. Por último, doy gracias a todo aquel que lea este texto, pues por el sólo hecho de acercarse a él, permite que su contenido pueda llegar a ser examinado desde otros puntos de vista

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN	11
1. LA IDENTIDAD DEL SUJETO DESLIGADA DE TODO IDEALISMO	
SUBJETIVISTA	19
1.1. Sujeto despojado de toda referencia autobiográfica	21
1.2. Vínculo entre enunciado y sujeto de la enunciación	25
1.3. De la teoría de la acción a la identidad narrativa	28
1.4. Asignación de la acción al agente	31
1.5. De la adscripción a la imputación	33
2. LA MEMORIA DEL PASADO	36
2.1. La memoria de los griegos	38
2.2. Usos y abusos de la memoria	42
2.2.1. Memoria impedida.....	43
2.2.2. Memoria manipulada	45
2.2.3. Memoria obligada.....	47
2.3. De la memoria Individual a la memoria colectiva	50
2.3.1. Memoria individual	51
2.3.2. Memoria colectiva	54
2.4. La memoria del olvido.....	57
2.5. La memoria del archivo	60
3. LA ANTROPOLOGÍA DEL PERDÓN.....	66
3.1. La fórmula del perdón	68
3.1.1. La noción de falta en sentido cosmológico	69
3.1.2. La falta en el campo religioso	74
3.1.3. La falta en el campo ético	77
3.1.4. La noción de perdón	87
3.2. La amnistía y el indulto como perdón jurídico	99
3.2.1. Relación entre amnistía y delito político	100
3.2.2. Ubicación de la amnistía ante los tribunales internacionales.....	103
3.3. La paradoja del perdón político.....	105
3.4. El perdón moral como recurso para enfrentar el mal	112
3.5. La esperanza como resistencia ante el horror	117
CONCLUSIONES	123
BIBLIOGRAFÍA.....	Error! Bookmark not defined.

INTRODUCCIÓN

El problema que planteo en este Trabajo se desarrolla siguiendo la posición adoptada por Paul Ricoeur frente al tema del perdón y pretende responder la pregunta ¿es posible encontrar una antropología del perdón en Paul Ricoeur? En tal propósito, tomo como hilo conductor el texto *La memoria, la historia y el olvido*¹, el cual consigna en su epílogo el problema del perdón. Este escrito fue publicado en el año 2000, cuando el filósofo francés tenía 87 años de edad (6 años antes de su muerte). Para los estudiosos de la obra de Ricoeur, este libro no sólo refleja la madurez de su pensamiento, sino que también consagra algunas de sus posiciones académicas más arriesgadas; el tema del perdón es una de ellas. Ahora bien, debido a que Ricoeur aborda el perdón en un epílogo, su examen se realiza sólo hasta al final del texto. Con todo, el perdón no es una conclusión, sino el «horizonte común» donde convergen la memoria, la historia y el olvido. Fue así como surgió en mí, el deseo de profundizar en un problema que por la manera de presentarse en el texto ricoeuriano deja muchos interrogantes abiertos y una multitud de sendas para afrontar.

El perdón es un tema objeto de estudio en diversos espacios académicos, motivo por el cual sobre él existen múltiples interpretaciones, sin embargo la mayoría de ellas están muy lejos de lo que significa una auténtica antropología del perdón. Dentro de las posiciones tradicionales encontramos la «teológica», para la cual perdón es la “disposición” que tiene el hombre de abandonar el resentimiento o cualquier sentimiento negativo frente a un comportamiento injusto². En el campo «jurídico penal», perdón es la medida que “suprime” retroactivamente el carácter delictivo de los actos que atentan contra el ordenamiento legal. Amnistía e indulto son las figuras más representativas del

¹ RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. castellana de Agustín Neira, México, FCE, 2000. En adelante *La memoria*.

² Cfr. RICOEUR, Paul *Finitud y culpabilidad*, trad. castellana de Cecilia Sánchez Gil, Madrid, Trotta, 2004. En adelante *Finitud*.

perdón en este ámbito³. En el «lenguaje común» perdón es la “renuncia” a vengarse por una ofensa recibida, pretendiendo eliminar el resentimiento y el rencor hacia quien la ha realizado. Pese a las anteriores interpretaciones, la posición desde la que parto en este Trabajo, es la de la «antropología filosófica», para la cual perdón es la facultad que vincula la “acción del agente” con la “falta”.

También es importante aclarar por qué la antropología del perdón en Ricoeur, se edifica sobre la noción de un «acto imperdonable». La expresión fue utilizada inicialmente por Jacques Derrida, pero Ricoeur la retoma cuando afirma que existen unos actos cuyas consecuencias son de tal magnitud que en principio nadie los perdonaría. De ahora en adelante, entenderemos como «imperdonable» el comportamiento implacable, irreparable, carente de piedad, proporción y equilibrio; es un acto imposible de ponderar debido a que sobrepasa los límites de la razón. Perdonar un acto imperdonable implica ir más allá de la lógica común que busca la retribución, su desafío está en pensar el perdón de otra manera. El perdón frente a un acto imperdonable transita por un camino lejano, difícil, doloroso, despiadado, pero necesario.

Abordar el problema del perdón desde una perspectiva de la antropología filosófica, implica empezar analizando el problema del «sujeto». En el capítulo primero señalo por qué desde el inicio de la modernidad resulta problemático que las filosofías del sujeto se refieran a él como un pronombre en primera persona. El pronombre «yo» al ser comprendido como un «yo empírico», un «yo psicológico» o un «yo trascendental», ha sido radicalizado y se ha convertido en verdad primera. Para explicar esta controversia, examino el problema del *Cogito* cartesiano, acudiendo a las *Meditaciones Metafísicas* y al *Discurso del Método* de Rene Descartes. Una vez examino el problema del *Cogito*, encuentro que éste no lleva consigo un sofisma, ni tampoco conduce a un círculo sin salida, pero el precio que la filosofía hermenéutica debe pagar por aceptar esta verdad es bastante alto. Luego para no caer en un «idealismo subjetivista», el “yo”

³ VELÁSQUEZ, Fernando, *Derecho Penal*, Parte General, Bogotá, Temis, 2000. p. 727.

debe despojarse de toda influencia psicológica, es decir, de toda referencia autobiográfica.

Dentro del primer capítulo, también destaco la relación que existe entre la filosofía del lenguaje y la teoría de la acción. La filosofía hermenéutica no sólo analiza los actos del discurso, sino también organiza el nexo entre la acción y el agente. El problema de la acción nos introduce en un mundo exclusivamente humano, llevándonos a pensar en reglas de interpretación, la cuales permitan la comunicación entre el agente y su comunidad de interacción. Examinar qué entendemos por acción, implica describir, describir es explicar lo que se hace, y explicar es informar a otro la «intención de» aquello que se hace. Una acción intencionada es una acción hecha por una razón, se explica mediante un razonamiento práctico que consiste en mostrar un estado de cosas futuro, en un proceso donde la acción se examina en un estadio anterior. La acción intencionada permite conectar la intención con el agente de la acción⁴. Finalmente, termino el primer capítulo planteando el problema de la imputabilidad, pues la imputabilidad, es el lugar donde el agente se vincula con la acción y se hace responsable respecto de ella. La imputabilidad es el espacio donde se articula el acto y el agente, esto es, el qué de los actos y el quién del poder obrar. Desde la imputabilidad se edifica el contexto del «hombre capaz».

En el segundo capítulo examino el problema de la memoria. Abordar el problema de la memoria lleva consigo hacer una fenomenología de la memoria. Ricoeur, siguiendo la tradición griega, nos recuerda que la memoria normalmente ha sido entendida como rememoración. La memoria como rememoración sigue las huellas de la imaginación. El binomio “memoria - imaginación” recibe su legado de la tradición griega, especialmente de dos posturas rivales pero complementarias, conformadas por la teoría platónica y la teoría aristotélica. La primera de ellas la imaginación comprende y envuelve el problema de la memoria, mientras la segunda introduce el problema de la memoria en el recuerdo. El seguimiento hecho por nuestro autor a los filósofos griegos

⁴ RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, trad. castellana de Agustín Neira y María Cristina Alas, Madrid, Siglo XXI, 1996. En adelante *Sí mismo*. p. 79.

pretende desvirtuar la proposición, según la cual la memoria es «del» pasado y «para» el pasado⁵. Para lograr este propósito, debemos aclarar si la memoria es una facultad retentiva, o si aparece en tanto que el objeto es actual y efectivamente recordado. La rememoración implica la búsqueda de un conocimiento que viene a la mente, tiene un carácter actual. Por medio del recuerdo el agente se acuerda de algo en determinado momento; mediante la rememoración el agente puede tener éxito o fracasar. Sin embargo, veremos por qué el recuerdo prevalece sobre la rememoración.

El ejercicio de la memoria lleva consigo un «uso», pero frente al uso puede presentarse un «abuso». Ricoeur denomina el tránsito del uso al abuso «mala mimética». Los excesos o abusos en los que cae la memoria, nos llevan a hacer una distinción entre «memoria artificial» y «memoria natural». La primera se refiere a operaciones técnicas de memorización, la segunda a la rememoración de acontecimientos o hechos singulares. Dentro de la memoria natural encontramos tres formas de abusos o excesos: 1. Exceso «patológico-terapéutico», correspondiente a los trastornos de una memoria impedida. 2. Exceso «práctico», que obedece a las dificultades de una memoria manipulada. 3. Exceso «ético-político», referido a una memoria obligada. La primera clase de excesos se produce en el plano patológico, la segunda clase se enfoca a la manipulación o instrumentalización de las ideologías y la tercera clase se da en el plano ético-político, cuando conmemoración se une con rememoración⁶. Los abusos o excesos de la memoria, nos llevan a examinar cómo su veracidad se vea amenazada.

También es objeto de estudio en este capítulo analizar si la memoria tiene un «carácter individual» o un «carácter colectivo». La memoria individual es una posesión privada, en ella reside el vínculo de la conciencia con el pasado, tiene un modelo propio donde se almacenan todas las vivencias del sujeto. La memoria como experiencia comienza por la idea de lo propio, pasa por el trabajo del otro y finalmente llega a una idea de comunitarización. La «memoria colectiva» es la «conciencia general» de la

⁵ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, pp. 83-123.

⁶ Cfr, *Ibíd*, pp. 21-22.

sociedad, no es una memoria artificial sino es una memoria natural, inmanente a cada grupo social⁷. Su interés se centra en los acontecimientos que afectaron el curso de la historia y por ello su pretensión no es retener el pasado sino revivirlo. La memoria individual es una condición necesaria y suficiente para la rememoración y el reconocimiento del recuerdo. La memoria como capacidad se pronuncia en singular, mientras que los recuerdos se expresan en plural. Sin embargo, pese al reconocimiento que merece la memoria individual, no podemos olvidar que la memoria también tiene un carácter colectivo y los marcos colectivos de los que ella parte, se fundan en las relaciones del individuo con la vida material y moral de la sociedad. Veremos entonces por qué el paso de la memoria individual a la memoria colectiva nos lleva a afirmar que reconocer al «otro», implica reconocerse a «sí mismo».

El olvido constituye otra de las «amenazas» contra las cuales lucha la memoria. Entendemos por olvido la negación de la memoria. Se examina desde el binomio presencia-ausencia, pues el olvido se hace en tiempo presente pero como consecuencia de una causa ausente. El olvido es un proceso complementario de la memoria, ya que es imposible registrar su contenido sin depurar y reorganizar sus recuerdos. Transita por lo «irreparable», lo «irreconciliable», lo «inexplicable», esto es, por lo «imperdonable; imputando obligaciones a los responsables, pero también liberando al hombre de su falta. Una vez hemos transitado por el camino de la memoria y su lucha contra el olvido, llegamos a la diferencia entre olvido y amnesia, siendo el primero el reto al cual se enfrenta la memoria. Otra de las dificultades que afronta el olvido está relacionada con el recuerdo y el nacimiento del recuerdo nos remite al asunto del reconocimiento. Reconocemos un recuerdo cuando lo hemos reencontrado, al reencontrarlo partimos del supuesto que se encuentra disponible. El reconocimiento de una cosa rememorada constituye un pequeño milagro de la memoria, en palabras de Ricoeur, es “una victoria de la memoria sobre el olvido”⁸.

⁷ Cfr, *Ibíd*, pp. 126.

⁸ *Ibíd*, p. 132.

El último de los temas que estudio en este capítulo, se refiere a la importancia de la escritura y con ella nos trasladamos al problema del «archivo». Para Ricoeur el nacimiento de la escritura se remonta al mito del *Fedro* de Platón, quien a través de Sócrates nos recuerda el poder de las palabras. El arte de las palabras permite distinguir las cosas según su especie, impide que el hombre adopte ideas de forma selectiva y contribuye a describir la naturaleza del alma⁹. Ahora bien, frente al arte del discurso se encuentra el valor y utilidad de la escritura. La escritura constituye el umbral del conocimiento histórico. La fase escrituraria es de gran importancia para una antropología del perdón, pues representa la intención del historiador de reconstruir el pasado. Ricoeur nos recuerda que la historia desde el inicio hasta el fin es escritura, y el archivo constituye una de las primeras formas de escritura a las que se enfrenta la historia. Una vez examino la relación entre el archivo y la historia, cierro el capítulo señalando porqué el archivo configura el paso del testimonio a la memoria.

Después de hacer un recorrido por el problema del sujeto y de la memoria, doy paso al último capítulo de este Trabajo de grado, cuyo objeto de estudio es el «perdón». Examinar el problema del perdón en Paul Ricoeur, exige realizar un diálogo con otras disciplinas, pues sólo después de estudiar las discusiones más representativas en relación con este tema, sabremos si es válido pensar una antropología del perdón. Para el desarrollo de este capítulo examino qué se entiende por perdón, junto con sus implicaciones, desde los puntos de vista “teológico”, “jurídico”, “político” “moral” y “antropológico”. Una vez realizo el estudio de los diferentes puntos de vista señalo porqué el perdón sólo es una “pretensión”, cuya máxima expresión reside en la categoría antropológica de la «esperanza». La esperanza exige que la memoria retroceda al pasado, pero a su vez la obliga a proyectarse hacia el futuro, ayudando a liberar al alma de las consecuencias del daño. Es una categoría que va más allá de la retribución, está

⁹ Cfr, *Ibíd*, pp. 235-236.

por encima de cualquier teodicea; se preocupa por la realidad de las víctimas, permitiéndoles encarar e incluso superar el mal¹⁰.

Los seguidores del pensamiento ricoeuriano coinciden en afirmar que debido al amplio conocimiento que tuvo Ricoeur en diversas áreas, el lector interesado en comprender su pensamiento debe realizar un constante diálogo con otros autores. Fue así como al escribir este Trabajo resultó indispensable acudir a los textos de otros pensadores, con los cuales Ricoeur habla desde lo más profundo de su pensamiento. En el capítulo primero partiendo del texto *Si mismo como otro*, nuestro filósofo nos lleva a conversar con Austin, quien en su libro *Cómo hacer cosas con palabras* nos enseña la distinción entre los actos «locucionarios», «ilocucionarios» y «perlocucionarios». En este capítulo, también acudimos a *La condición humana* de Hannah Arendt para explicar el paso de la teoría de la acción a la identidad narrativa. La noción de acción es fundamental para la antropología del perdón, pues configura la actividad mediante la cual nos introducimos en el mundo humano. Termine este capítulo trasladándome a la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, cuya lectura nos ayuda a entender el vínculo entre la acción y el agente.

En el capítulo segundo resulta esencial acudir a Sigmund Freud, quien a través de su ensayo *Rememoración, repetición, per-elaboración* nos permite identificar las características de una memoria impedida. Por su parte, el texto de Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, proporciona los elementos más representativos de la memoria individual. Cierro este capítulo estudiando el mito del *Fedro* de Platón el cual no sólo nos enseña el poder de las palabras, sino que también nos permite comprender el nacimiento de la escritura. Finalmente, para explicar la noción de perdón en el campo “teológico cristiano”, me remito a la *Santa Biblia* examinando algunos de sus pasajes más significativos. Para estudiar el “perdón político” me traslado de nuevo a Hannah Arendt, pero esta vez examinando su texto *¿Qué es la política?* Y para comprender el “perdón moral” reviso en Kant *La Fundamentación de*

¹⁰ Cfr, *Ibid*, pp. 592-593.

la metafísica de las costumbres. En esta medida, vemos como los autores con los que dialoga Ricoeur para estudiar el perdón no hacen parte de una bibliografía secundaria, sino que junto con el pensamiento del autor constituyen el tronco que sostiene el perdón.

Por último, resulta importante aclarar que aun cuando el problema propuesto se nutre de elementos hermenéuticos, epistemológicos, fenomenológicos, teológicos, sociológicos y jurídicos, mi Trabajo de Grado no se centra en ninguna de estas áreas, sino se construye desde la «antropológica filosófica», partiendo de la noción del «hombre capaz». Entendemos por “hombre capaz”, el individuo que de manera consciente y voluntaria lleva a cabo la ejecución de determinada conducta, aporta una condición necesaria para la producción de un resultado, tiene un interés propio en la realización de la acción. Un «hombre capaz» es el individuo frente al cual se puede atribuir algún hecho, entiende el significado de su comportamiento y actúa de acuerdo a los presupuestos fijados por las normas sociales¹¹. Sólo un individuo capaz está facultado para conceder o negar el perdón. Pese a lo dispuesto por los seguidores de las teorías retributivas para los cuales sólo es posible perdonar allí donde se impone un castigo, o donde se realiza un juicio de reproche; una antropología del perdón no se fortalece en la medida en que produce dolor a otro, por el contrario, concibe el perdón como un «don» y ningún don busca algún tipo de contraprestación.

¹¹ Cfr, *Ibíd*, pp. 604-605.

1. LA IDENTIDAD DEL SUJETO DESLIGADA DE TODO IDEALISMO SUBJETIVISTA

Con la llegada de la Modernidad prevalece la actitud reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, es decir, prima la primera persona en singular, yo pienso, yo soy, sobre la dimensión narrativa de la existencia humana. Ni la definición de persona desde una referencia identificante, ni el concepto de agente en una semántica de la acción, han tenido en cuenta que la persona de quien se habla tiene su propia historia. Al parecer, el campo práctico de la teoría narrativa tiene mayor cobertura que el espacio diseñado por la semántica y la pragmática de la acción. Sin embargo, el pronombre reflexivo que se designa a sí mismo ha desplazado todo interés por la identidad personal. Se llega así, al problema de la identidad del sujeto, que a su vez se pregunta por la permanencia del sujeto en el tiempo. La identidad es la estructura invariable de una herramienta cuyas piezas cambian progresivamente y la temporalidad es el conjunto de disposiciones por las que se reconoce a una persona. La identidad personal constituye el punto de intersección entre la filosofía analítica y la filosofía hermenéutica.

Resulta paradigmático que las filosofías del sujeto definan el pronombre «yo» como un pronombre absoluto, sin confrontación alguna que permita hablar de intersubjetividad. La filosofía de la subjetividad ha eliminado la mediación entre el «yo soy» y el «yo pienso». El paso de la pregunta ¿Quién soy? a la pregunta ¿Qué soy? no es claro, se llega apresuradamente a la conclusión que «soy algo», sin saber en realidad qué soy. Aceptar el *Cogito* como verdad primera, conduce al mecanismo imperfecto de la duda y a la precariedad de la certeza. El sujeto que duda carece de anclaje y niega cualquier posibilidad de interlocución. Tampoco realiza un monólogo, pues todo monólogo lleva consigo un diálogo y las filosofías del *Cogito* rechazan cualquier tipo de conversación. La fórmula “*Cogito ergo sum*” está implícita en la expresión «yo dudo, yo

soy». Dudar es pensar, y la expresión «yo soy» se une a la duda por una conjunción, de manera que para dudar es preciso ser. Nuestra existencia es una *res cogitans*, esto es, una realidad pensante en la que no existe ruptura entre pensamiento y ser. La substancia pensante es el pensamiento en acto y el pensamiento en acto es una realidad pensante. Luego, la certeza se funda en una proposición, no es una intuición.

La certeza del *Cogito* ofrece una verdad subjetiva, pues sobre ella prevalece la idea de un genio maligno. El genio es una hipótesis que conduce al error e impide que el sujeto avance hacia el conocimiento verdadero. El “ser” engañoso y maligno no es Dios, la divinidad es suma bondad y fuente soberana de verdad. El problema de la existencia de Dios no se plantea a partir del mundo exterior, sino desde el hombre mismo. La idea de Dios es «innata», se encuentra dentro del hombre y nace junto con su conciencia. Aceptar la idea de Dios implica reconocer que la existencia es parte integrante de la esencia, de manera que no es posible tener la idea de Dios sin admitir la existencia, así como no es posible concebir una montaña sin un valle, o un triángulo sin la suma de sus ángulos igual a dos rectos. Dios es la guía que aleja al hombre del error y del genio maligno. Pese a esta descripción, la idea de perfección impresa en cada uno de los hombres, hace que la idea de mí mismo se transforme, porque existe «Otro» que causa en mí la idea de su propia representación.

La idea perfecta de Dios se revela ante el hombre dotada de un contenido representativo desproporcionado, el hombre es un ser imperfecto, condenado a seguir el camino penoso de la duda. Siguiendo a Ricoeur, el contenido resulta mayor que su continente. Subordinar el concepto de sujeto a la noción de *Cogito*, equivale al hábito gramatical de vincular un agente frente a cada acción. La filosofía del sujeto aparece como una filosofía del rodeo, cercada por la filosofía analítica y por la filosofía hermenéutica. La filosofía analítica orienta la acción y sus enunciados, mientras la hermenéutica se funda en el comportamiento humano. En la filosofía analítica el sujeto es un locutor que actúa dentro del discurso, en la hermenéutica es un agente que interpreta sus experiencias dentro del mundo. La filosofía analítica se pregunta ¿Quién

habla?, la hermenéutica se interroga ¿En que condiciones? La fenomenología hermenéutica sustituye el mundo natural del cuerpo por el mundo cultural del símbolo, y el mundo del lenguaje por el mundo de la vida. Ahora bien, paralelo al hombre que actúa se encuentra el hombre que sufre, frente a la noción de agente se encuentra la de paciente. El primero tiene el poder sobre la acción, el segundo la padece, sin embargo, sólo frente al sujeto activo se predicen las consecuencias éticas y jurídicas de la acción. Derivar consecuencias de una acción implica reconocer un sujeto a quien se imputa alguna clase de responsabilidad. La «imputabilidad» es la capacidad mediante la cual determinadas acciones se ponen en cabeza de alguien. En consecuencia, el perdón se aplica a un hombre capaz, responsable de su acción y con facultad para obrar.

1.1. Sujeto despojado de toda referencia autobiográfica

Desde los inicios de la modernidad resulta problemático que las filosofías del sujeto se refieran a él como un pronombre en primera persona. El pronombre «yo» tradicionalmente ha sido definido como un «yo empírico», un «yo psicológico», un «yo trascendental», y ha quedado reducido a una mera subjetividad. Este pronombre ha sido radicalizado y se ha convertido en verdad primera. El origen de ésta ilusión se puede rastrear desde Descartes hasta Husserl y su respectivo análisis de las *Meditaciones Cartesianas*¹². En la primera de las *Meditaciones Metafísicas*, el filósofo francés expone las razones que tenemos para dudar de todas las cosas en general y en especial de las cosas materiales. Descartes argumenta que desde la infancia recibimos una cantidad enorme de conocimientos, comúnmente aceptados como verdaderos e incuestionables, pero sobre los cuales no puede levantarse el edificio de la verdad: “Hace algún tiempo vengo observando que desde mis primeros años he recibido por verdaderas muchas opiniones falsas que no pueden servir de fundamento sino a lo dudoso e incierto”¹³. Para

¹² Cfr. RICOEUR, Paul, *Sí mismo, op.cit.*, Pág. XV.

¹³ DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, trad. castellana de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1996. p. 55.

dar un fundamento cierto a la filosofía Descartes recurre a la duda, diciendo que se debe rechazar no sólo aquello que se manifiesta como erróneo, sino todo aquello que genera la más pequeña incertidumbre¹⁴.

La duda cartesiana es «hiperbólica» pues se aplica a sectores que antes se presumían fuera de toda sospecha. Continúa Descartes en su primera meditación: “Todo lo que hasta ahora he tenido por verdadero y cierto ha llegado a mi por los sentidos; algunas veces he experimentado que los sentidos engañan, y como del que nos engaña una vez no debemos fiarnos yo no debo fiarme de los sentidos”. No existe un saber absolutamente válido, todo puede ser objeto de duda. Sin embargo, Descartes no pretende imitar a los escépticos que dudan por dudar y consideran sus juicios absolutos e irresolutos; por el contrario, la duda tiene una finalidad concreta, se edifica sobre tierra firme, esto es, sobre una base sólida desde la cual se fundarán los conocimientos científicos. La duda también es «metódica» en la medida en que constituye un paso obligado, pero provisional para llegar a la verdad. El método enseña el camino verdadero, a conocer con exactitud lo que se busca y contiene todo aquello que da certeza a la aritmética:

Mi propósito no es enseñar el método que cada uno debe adoptar para conducir bien su razón, es más modesto, se reduce a explicar el procedimiento que he empleado para dirigir la mía. Los que dan preceptos se estiman más hábiles que los que los practican, y por eso la más pequeña falta en que ellos incurran, justifica las críticas y censuras que contra ellos se hagan¹⁵.

Su ventaja reside en que la razón interviene como un faro que ilumina la labor científica, desechando con su ayuda prejuicios, rutinas y preocupaciones tradicionales. La razón elimina aquellos errores que nublan la inteligencia, e interponen un velo entre ella y la verdad. Luego, mediante la duda, Descartes no sólo quiere remover las posturas estancadas propias de la conciencia tradicional, sino también sentar las bases de un

¹⁴ La duda nos despoja de toda clase de prejuicios y prepara el camino para liberar al espíritu de la influencia que sobre él ejercen los sentidos. Y una vez las cosas son aceptadas como verdaderas, es imposible que vuelva a surgir la duda.

¹⁵ DESCARTES, Rene, *Discurso del método, Pruebas de la existencia de Dios y del alma, fundamentos de la metafísica*, trad. castellana de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2000. p. 17.

edificio que servirá para construir con posterioridad proposiciones ciertas. La duda es un paso transitorio pero necesario para llegar al conocimiento de la verdad.

Después de poner todo en duda Descartes pasa al problema de la «certeza». El autor señala en el Discurso del Método, que aun cuando aceptaba todo como falso, de lo que no podía dudar era que quien pensaba debía ser algo: “Yo que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: *pienso luego existo*, era tan firme y tan segura que nadie podía quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como primer principio de la filosofía que buscaba”¹⁶. Pero ¿acaso esta certeza no puede ser puesta en tela de juicio por un genio maligno? Es posible que Dios - suma bondad por excelencia- sea un genio astuto y maligno que emplea su poder para engañarnos, y es posible que todas las cosas exteriores sean ilusiones usadas por el genio para distraernos, pero por muy poderoso que Éste sea no nos impondrá algo falso:

Existe una potencia que no conozco, que se esfuerza al máximo por engañarme siempre. Si me engaña no hay ninguna duda que existo, me engaña porque quiere que yo piense que soy algo. Por lo tanto, después de haber pensado y examinado todo con gran cuidado, es necesario concluir que la proposición: Yo soy, yo existo, es absolutamente verdadera cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu¹⁷.

En consecuencia, la proposición “pienso luego soy” es por completo verdadera, pues incluso la duda por radical que sea, así lo confirma. Hasta el momento Descartes tiene claro que «yo», el que piensa es algo, pero todavía no tiene certeza sobre qué es. Recuerda que antes de poner todo en duda, se reconocía como un hombre. Entonces se pregunta ¿Qué es el hombre? Acaso ¿es un animal racional? Responde que no se detendrá en esta cuestión, pues de hacerlo se vería obligado a decir por qué el hombre es animal y por qué es racional. Sin embargo, el autor francés continúa recordando. Anteriormente él pensaba que tenía rostro, manos, brazos, se aceptaba como una máquina compuesta de carne y hueso llamada cuerpo. De igual manera, recuerda que se alimentaba, andaba, sentía, pensaba, es decir, reconocía que estaba dotado de

¹⁶ DESCARTES, Rene, *Discurso del método*. p. 21.

¹⁷ DESCARTES, Rene, *Meditaciones metafísicas*. p. 25.

propiedades exclusivas del alma. Pero, de todos estos rasgos, el único inseparable del cuerpo humano es el pensamiento¹⁸, el acto de pensar no se puede separar del cuerpo, es inherente a la materia, es indivisible. No puede, por tanto, haber ninguna división entre pensamiento y ser. Una vez ha examinado la noción de alma y cuerpo Descartes se pregunta por su existencia. Continúa en la Segunda Meditación: “En suma ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente”. Entonces, «soy yo» quien siente, imagina y percibe ciertas cosas por los sentidos. Y es tan evidente que «soy yo» quien duda, entiende y desea, que no es necesario añadir nada para explicarlo. Ahora bien, cuando Descartes se pregunta qué es una cosa que piensa, Ricoeur cree que el filósofo está hablando de la «identidad del sujeto». Pero, nuestro autor no acepta la noción de sujeto como agente narrativo, que opera en un caso concreto, sino como un yo – ahistórico, atemporal, sin un lugar fijo en el tiempo. El sujeto que reflexiona sobre sí mismo, cae en una duda radicalizada, organizada por un gran engañador y hace de la filosofía una subjetividad sin anclaje.

Descartes en la Tercera Meditación subordina el *Cogito* a la veracidad divina, el poder del genio maligno impera sobre la certeza, Dios es el eslabón que permite llegar a la verdad primera: “Por Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, por la que yo y todas las demás cosas han sido creadas y producidas. Estas cualidades son tan grandes y tan eminentes que cuanto más las examino menos me persuado que esa idea tenga su origen en mí”. Dios que inicialmente es *ratio essendi* de mí mismo se convierte en *ratio cognoscendi*, esto es, «yo» que en un comienzo acepto mi naturaleza finita y limitada, sólo reconozco mi imperfección hasta cuando Dios da certeza de mi propia existencia, pues la imperfección sólo se conoce a la luz de la perfección¹⁹.

¹⁸ Atributos como movimiento, nutrición y sentimiento, dependen de la noción de “cuerpo”. Se entiende por cuerpo todo lo que puede ser comprendido en algún lugar y llenar un espacio. Es aquello que puede ser percibido por los sentidos, no puede moverse, no puede pensar, ni sentir por sí mismo.

¹⁹ Cfr. RICOEUR, Paul, *Sí mismo, op.cit.*, Prólogo. p. XXI.

Pero ¿qué importancia tiene para la filosofía hermenéutica el *Cogito* cartesiano? ¿Por qué Ricoeur insiste en examinarlo? ¿Por qué teme caer en un idealismo subjetivista? El problema se funda en dos posturas: La primera reconoce el *Cogito* como un argumento formal, ya que todas las ideas se encuentran en mí, tienen igual rango y todas son pensadas por mí. La segunda reconoce el *Cogito* como un argumento objetivo, compuesto por varias ideas que admiten distintos grados de perfección. Sin embargo, tanto el primero como segundo argumento, equiparan la perfección a la idea de Dios, la cual se revela ante mí dotada de un contenido desproporcionado. De la idea de Dios yo no soy causa capaz. Yo me reconozco como un ser imperfecto, destinado a conocer la verdad sólo por el camino de la duda.

El problema del *Cogito* en Descartes, no lleva consigo un sofisma, ni tampoco conduce a un círculo sin salida, pero el precio que se debe pagar por aceptar esta verdad es bastante alto. Para Ricoeur, el *Cogito* no es verdad primera, seguido de una segunda, o una tercera, sino el «fundamento» que se funda a sí mismo y se sostiene por sí mismo. El *Cogito* cartesiano es una idea perfecta pero aceptada desde lo imperfecto (finito), fundamento primero pero a la vez estéril. Luego, para no caer en un idealismo subjetivista, el “yo pienso” debe despojarse de toda influencia psicológica, esto es, de toda referencia autobiográfica.

1.2. Vínculo entre enunciado y sujeto de la enunciación

En la filosofía del lenguaje, filósofos como Austin distinguen dos clases de enunciados²⁰, «performativos» y «constatativos». Los primeros expresan lo mismo que se enuncia. Se caracterizan porque quien los emplea hace o ejecuta algo, no sólo

²⁰ La lógica medieval entiende por enunciado la “voz significativa” divisible en “partes significantes”, las cuales están unidas o divididas, haciendo del enunciado una expresión verdadera o falsa. Según esta definición, enunciado es sinónimo de proposición. La lógica formal contemporánea, algunas veces entiende el concepto de enunciado como lo hacían los medievales, pero desde Carnap, se acepta por enunciado el conjunto de signos, constituido según determinadas reglas sintácticas, propias de cada lenguaje en particular, mediante la cual se expresa una proposición.

enuncia. Las expresiones que conforman estos enunciados son válidas en el discurso, siempre y cuando se pronuncien dentro de ciertas circunstancias y convenciones. Así, por ejemplo, cuando alguien dice «prometo», significa que cumplirá de inmediato o más tarde con aquello a lo que se ha comprometido. Es posible decir «prometo» y no tener la intención de cumplir lo prometido, pero esto no significa que lo prometido sea falso, sólo se ha prometido de manera deshonesta. Los segundos enunciados hacen constatar algo determinado, sin importar si es verdadero o falso. Tienen exclusivamente un carácter descriptivo. Por ejemplo, la expresión «lo prometí» puede ser verdadera o falsa, a diferencia del enunciado «lo prometo», válido sólo en primera persona del presente del indicativo.

La distinción propuesta por Austin entre actos performativos y constatativos, se supera cuando el autor inglés hace la diferencia entre acto «locucionario», «ilocucionario» y «perlocucionario». Estos actos obedecen a modos o sentidos de emplear una oración. Se ejecuta un acto «locucionario» cuando se profiere una oración con cierto sentido y referencia, lo que equivale a significación en sentido tradicional. Corresponde a una oración cabal, se equipara lingüísticamente a una proposición. Se ejecuta un acto «ilocucionario» a través de mandato, promesa, consejo, opinión, información. etc; indica lo que el hablante hace al hablar. Y se ejecuta un acto «perlocucionario» cuando alguien persuade a otro para que realice una acción. Son verbos perlocucionarios engañar, irritar, atemorizar, distraer. Dice Austin en su texto *Cómo hacer cosas con palabras*: “Hay locución cuando alguien me dice “mátala”, y por matar se refiere al acusativo del pronombre personal “la”, que quiere decir a ella; hay ilocución cuando alguien me “ordena” matarla; y hay perlocución cuando alguien me “persuade” que la mate”. Un acto perlocucionario se encuentra entre uno locucionario y uno ilocucionario, pues no se limita a proferir una información, pero tampoco lleva a cabo la acción indicada en el enunciado.

Después de esta descripción, el filósofo inglés analiza con especial cuidado los diversos tipos de fuerza que conllevan dichos actos, y dentro de ellos se detiene en la

«fuerza ilocutiva». La fuerza ilocutiva permite ir más allá de los enunciados constatativos o performativos²¹, hay una implicación de un hacer en el decir. Por ejemplo, al examinar los enunciados «el gato está encima del felpudo» y «afirmo que el gato está encima del felpudo», se encuentra que tienen el mismo valor de verdad²². Mientras el primer enunciado está acompañado de un prefijo, el segundo remite a su carácter reflexivo, siguiendo a Ricoeur, remite reflexivamente a su propia enunciación. El prefijo de los enunciados performativos se adopta como modelo de fuerza ilocutiva de todos los enunciados. El yo del prefijo contribuye dando sentido completo al enunciado. El yo se convierte en referente de una definición²³.

La mención del sujeto en el prefijo de los enunciados hace posible reagrupar estos últimos en dos subconjuntos: 1. *Teoría de los actos del discurso*. 2. *Teoría de los indicadores*. La primera teoría parte de la relación entre «enunciador» y «enunciación», la segunda, remite el sujeto a una «semántica referencial». Examinando la *Teoría de los actos del discurso* se encuentra que: Los sujetos hablantes intercambian sus experiencias mediante una interlocución, pero la interlocución sólo tiene valor desde el momento que los autores de la enunciación son puestos en escena en el discurso. Junto a la enunciación, se examina el sujeto de la enunciación, es decir, su experiencia, su perspectiva y actividad en el mundo. En este orden de ideas, enunciación es igual a interlocución y la enunciación lleva consigo la intención de significar.

²¹Un acto ilocucionario también puede tener una fuerza “expositiva” -propia de los enunciados constatativos- consistente en afirmar, negar, describir, testimoniar; o una “fuerza comisiva” referida al hecho de prometer, consentir; o una fuerza “veridictiva” que consiste en actos como arbitrar, juzgar. Pero ninguna de estas exclamaciones hacen parte de un campo delimitado, dado que pueden existir otras fuerzas ilocucionarias, o se pueden entrecruzar unas con otras.

²² Autores como COHEN son fuertes críticos de AUSTIN. El filósofo alemán ataca el “descriptivismo” en el que según él ha caído el autor inglés. Reconoce la “fuerza ilocucionaria” como ociosa y para explicarlo cita el siguiente ejemplo: Alguien declara a una persona que su casa está ardiendo y con esto le advierte que tome las medidas necesarias. Pero la advertencia puede hacerse de manera explícita y acompañada de otra expresión. Dice Cohen: “Si la advertencia es parte de la significación de la última oración, es poco razonable suponer que la advertencia es así mismo, inexplicablemente parte de la primera preferencia”. Luego, se debe ampliar la noción de fuerza ilocucionaria.

²³ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, p. 22.

Frente a la *Teoría de los indicadores* se encuentra que: En todo acto de enunciación, el «yo» es el primero de los indicadores, es el eje de todo sistema de comunicación. El «yo» del prefijo, interlocutor en primera persona, se dirige a un interlocutor en segunda persona. Ricoeur habla de una «relación bipolar» conformada por una primera persona que se designa a sí misma (yo), acompañada de una segunda persona que hace el papel de interlocutor (tú). Sólo las dos primeras personas gramaticales son considerados pronombres personales, la tercera no. Esta última es inconstante gramaticalmente, puede referirse a cualquier cosa, ya sea objeto, animal o ser humano. Entonces, basta la aparición de cualquier pronombre personal en el discurso para afirmar que existe interlocución. Después de realizar un análisis de los actos del discurso Ricoeur concluye que: 1. Todo hablante o agente siempre tiene como contrapartida la alteridad de un interlocutor²⁴. 2. No hay alocución sin ilocución, esto es, no hay discurso sin destinatario del mensaje.

1.3. De la teoría de la acción a la identidad narrativa

Existe una estrecha relación entre la filosofía del lenguaje y la teoría de la acción, pues la filosofía hermenéutica no sólo realiza análisis referentes a los actos del discurso, sino también organiza el nexo entre la acción y el agente. Para determinar qué se entiende por acción se deben despejar interrogantes como: ¿Quién hace o ha hecho qué? ¿Con vistas a qué? ¿En qué circunstancias? Estas preguntas se responden usando nombres propios, o empleando demostrativos (él, ella, éste, aquella), o descripciones definidas (el cual, el tal), o bien usando pronombres personales (yo, tú), incluyendo la tercera persona gramatical en singular y en plural (él / ella). La gramática ordena los pronombres de acuerdo a la fuerza ilocutiva de los actos del discurso, mientras que la

²⁴ Alteridad es la categoría hermenéutica según la cual el hombre está ligado a un mundo de cosas, tales como las instituciones, la cultura, el pasado de las cuales no puede escapar. Hablar de alteridad es como hablar de una sombra que acompaña al ser humano perpetuamente, y resulta inútil cualquier esfuerzo por tratar de saltar sobre ella. La categoría de alteridad sólo puede ser comprendida cuando el hombre se rehúsa a considerar al “otro” como segundo momento.

semántica describe y analiza los discursos en los cuales el hombre dice de su hacer. Pero ¿Quién es el agente de la acción? El sujeto hablante, la persona que actúa, un autor éticamente neutro, sustraído de toda alabanza y todo reproche²⁵. Y ¿qué se entiende por acción? La actividad mediante la cual nos introducimos en el mundo humano. Ricoeur siguiendo a Hannah Arendt afirma: “Acción es el aspecto del hacer humano que reclama la narración”²⁶. En este orden de ideas, acción y agente pertenecen a un mismo esquema conceptual, es decir, están vinculados por las mismas circunstancias, intenciones, motivos y resultados.

Responder la pregunta ¿qué es una acción? lleva consigo explicar ¿por qué se hace? Decir qué es una acción implica describir, describir es explicar lo que se hace, y explicar es informar a otro la «intención de» aquello que se hace. El problema entre el qué y el porqué de la acción es análogo al binomio lógico entre motivo y causa. El qué es el motivo de la acción, la causa es el porqué. Se entiende por motivo, la razón para obrar, la razón de; motivo es el conjunto de consideraciones racionales que justifican una acción. Explicar la razón de una acción es ubicarla en un contexto más amplio, abriendo paso a reglas de interpretación y normas comunes, entre el agente y la comunidad de interacción. El motivo está lógicamente implicado en la noción de acción, entre motivo y acción hay una mutua implicación. No se puede mencionar el motivo, sin mencionar la acción de la cual es causa. La relación motivo-causa tiene una pretensión lógica y no psicológica, la fuerza lógica es la que permite la conexión entre motivo y

²⁵ Autores como HANNAH ARENDT ubican la «acción» dentro las actividades básicas de la condición humana. Arendt hace una distinción entre labor, trabajo y acción. La primera actividad corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, se refiere a las necesidades vitales del hombre en el proceso de la vida. Es la vida misma. El trabajo es la actividad que construye materialmente el mundo. No interviene en el ciclo vital de la vida. Es la mundanidad. La acción es la única actividad que se da “entre hombres” sin la mediación de cosas o materia, es la actividad política por excelencia. Con la acción nos introducimos en el mundo humano. Una vida sin acción es una vida sin discurso.

²⁶ Ricoeur opone el concepto de “Acción” a la noción de “Acontecimiento”. El acontecimiento es aquello que «simplemente ocurre», la acción es lo que «hace que ocurra». Entre ocurrir y hacer que ocurra existe un corte lógico, como el que existe entre enunciados performativos y constataivos. Lo «que ocurre» es objeto de observación y puede ser verdadero o falso; mientras «lo que se hace ocurrir» no es ni verdadero ni falso. En consecuencia, la teoría de la acción no se deriva de la noción de acontecimiento.

causa. Desde este punto de vista, acción es la configuración de movimientos físicos, susceptibles de ser interpretados, de acuerdo a las razones que explican su actuar²⁷.

Otro de los problemas examinados por Ricoeur frente a la teoría de la acción es la relación entre «intención» y «acción». En el lenguaje ordinario el concepto intención se entiende en tres sentidos: 1. Haber hecho algo con intención. 2. Actuar con intención. 3. Tener intención de. El primer uso hace referencia al pasado de la acción, el segundo al presente de la acción y el tercero al futuro de la acción; sin embargo, sólo el último sentido interesa a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur. Pero ¿cómo se distingue una acción intencionada? La acción intencionada es objeto de descripción, permite dar testimonio de ella, es susceptible de explicación. Se explica mediante un razonamiento práctico que consiste en mostrar un estado de cosas futuro, en un proceso donde la acción se examina en un estadio anterior. Ricoeur cita el siguiente ejemplo: En la expresión, yo hago esto con vistas a aquello, el acento no está en “yo” sino en “con vistas a”, es decir, en la relación de dependencia entre dos estados de cosas, una anterior y otro ulterior.

La acción intencionada actúa en dos sentidos, desde la descripción hacia la explicación y desde la explicación hacia la descripción, es decir, existe una implicación lógica entre la explicación y la descripción. La acción intencionada permite la conexión entre intención y agente de la acción. Una acción intencionada es una acción hecha por una razón, y conocer la razón por la que alguien ha actuado es conocer la intención con la cual la acción fue hecha. A la vez formar una intención lleva consigo llegar a un juicio. Existen dos clases de juicios: En primer lugar, juicios que se fundan en el deseo, como por ejemplo el deseo de comer golosinas. En segundo lugar, juicios incondicionales, esto es, juicios suplementarios que conducen a un razonamiento práctico. La formación de una intención es un juicio incondicional. El criterio

²⁷ RICOEUR, Paul, *Sí mismo, op.cit.*, p. 50.

intencional y no su forma adverbial²⁸, constituye el uso básico del término intención. Mientras en el uso adverbial la intención se refiere a la simple modificación de la acción, la «intención de» remite directamente al agente al que pertenece. La intención es la «intención de alguien» y es de alguien que se dice que tiene «intención de».

1.4. Asignación de la acción al agente

La relación entre acción y agente se remonta a los orígenes de la antigua Grecia, cuando poetas trágicos, sofistas y oradores de la época, buscaban someter la acción y su agente a un juicio moral. Aristóteles fue uno de los principales exponentes de esta postura, según la cual el agente es principio (*arché*) de sus acciones, pero a la vez, las acciones dependen del mismo agente que las produce: “En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble, es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Tales acciones son, pues mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento”²⁹. El estagirita cree que el vínculo entre acción y agente obedece a la conjunción entre un principio genérico (*arché*), fuente de todo conocimiento y la acción desplegada por el agente (*autos*).

Después de examinar la noción de acciones voluntarias e involuntarias, el filósofo griego analiza las “acciones forzosas”. Se pregunta: ¿No son en sentido absoluto aquellas cuya causa es externa y el agente no participa en nada? Las acciones forzosas se ejecutan por la fuerza y contra la voluntad humana. Por sí mismas son involuntarias, pero en ciertas ocasiones, con la finalidad de evitar determinadas consecuencias, se consideran voluntarias. En este sentido, las acciones forzosas se parecen más a las

²⁸El uso adverbial del término intención se representa bajo la expresión “X ha hecho (a) intencionadamente”. Tratar la intención como adverbio de la acción, implica subordinarla a una mera descripción, situación que se expresaría “A tiene intención de hacer (x) en las circunstancias de Y”.

²⁹ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. castellana de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985. (1110a 5 - 1110a 15). En adelante *Ética*.

voluntarias que a las involuntarias, pues lo voluntario versa sobre casos particulares y su principio reside en el mismo agente que ejecuta la acción. Pese a esta descripción, Ricoeur cree que la noción de principio, por sí mismo, no es suficiente para explicar la relación entre acción y agente. Fundamenta su explicación en el siguiente postulado: Si se acepta que «principio» es un concepto común a todas las causas primeras, se puede admitir que se encuentra tanto en la física como en la ética; entonces principio sólo es devenir o movimiento. Principio es lo que los modernos llaman acontecimiento³⁰. Y puesto que la filosofía moderna, opone la noción de acción a la de acontecimiento, el concepto de principio no basta por sí mismo para especificar el vínculo entre acción y agente.

Siguiendo con el análisis gramatical, el autor francés señala dos metáforas que muestran el carácter enigmático de la relación acción - agente en la ética aristotélica. La primera de ellas realiza una comparación entre principio y paternidad. Ricoeur estudia el proverbio ético según el cual “Nadie es voluntariamente malvado ni venturoso sin querer”. Aristóteles cree que esta proposición en parte es verdadera y en parte falsa, pues tanto la virtud como el vicio están dentro del poder humano. Bajo el dominio del hombre se encuentra el hacer y el no hacer. Pero reconocer la idea común según la cual el hombre no es principio, ni generador de sus acciones, como lo es de sus hijos, implica aceptar algo falso³¹.

La segunda metáfora es de “carácter político”. Continúa el filósofo griego: Las virtudes y los vicios son voluntarios pues el hombre es causante de sus modos de ser. Las virtudes son términos medios y modos de ser, que por sí mismos practican las acciones que los producen. Sin embargo, las acciones no son voluntarias del mismo modo que lo son los modos de ser, pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, pero de los modos de ser sólo somos dueños del principio. Entonces, puesto que está en poder del hombre actuar de una u otra manera, los modos

³⁰ RICOEUR, Paul, *op.cit.*, *Sí mismo*, p. 79.

³¹ ARISTÓTELES, *Ética*, *op.cit.*, (1110b – 1110b15).

de ser son voluntarios³². Ricoeur cree que la intención de Aristóteles es extender la responsabilidad de los actos humanos a los modos de ser, de ahí que la responsabilidad moral lleve consigo una responsabilidad parcial.

Otro problema ético examinado por Ricoeur es la noción de deliberación en Aristóteles. La deliberación versa sobre actos que suceden con frecuencia, pero cuyo desenlace no es claro, es decir, recae sobre sucesos indeterminados. No se delibera sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines:

Pues ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin. Y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor³³.

El hombre es principio de las acciones y la deliberación versa sobre lo que él puede hacer. El objeto de la deliberación no es el fin sino los medios que conducen al fin. Se delibera sobre lo que está en nuestro poder, es decir, sobre lo que es realizable. En este orden de ideas, tanto en las metáforas de paternidad y dominio, como en la noción de deliberación, prevalecen los postulados éticos sobre los principios físicos. Se llega así a un núcleo esencialmente humano que adscribe o atribuye la acción a un agente, pues el poder de decisión versa sobre actos humanos -no sobre actos físicos, biológicos o naturales- los cuales son susceptibles de alabanza o reprobación.

1.5. De la adscripción a la imputación

De la misma manera que las acciones son sometidas a reglas y de ellas se deriva alguna clase de responsabilidad, los agentes también son responsables de sus acciones. La imputabilidad es el lugar donde el agente se vincula con la acción y se hace responsable respecto de ella. La imputación es el acto mediante el cual un agente es responsable de sus acciones, ya sean lícitas o ilícitas. Se llega así al campo de la

³² ARISTÓTELES, *Ética, op.cit.*, (114b 20- 114b30).

³³ *Ibíd.*, (1112 b12- 1112b15).

alabanza y el reproche, de lo vituperable y lo punible. Aristóteles es uno de los primeros en mencionar esta distinción. Son acciones susceptibles de imputación moral las que se realizan por coacción e ignorancia: “Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero si causa dolor y pesar es involuntario”. Quien actúa por ignorancia y no siente el menor desagrado frente a su acción, no obra voluntariamente, pues no sabía lo que hacía. Tampoco obra involuntariamente pues no tiene algún tipo de remordimiento. Una cosa es obrar con ignorancia y otra por ignorancia. Obra «con ignorancia» quien desconoce lo conveniente, no se arrepiente de su acción, sus actos son no voluntarios. Obra «por ignorancia» el que siente pesar por lo que hace, este agente obra involuntariamente. Una acción hecha involuntariamente está amparada por el perdón y la piedad. Y quienes actúan por la fuerza y contra su voluntad lo hacen dolorosamente, mientras quienes obran por causa de lo agradable y hermoso actúan con placer. Concluye el estagirita: “Lo involuntario es penoso, lo apetecible es agradable”³⁴.

Son vituperables las acciones juzgadas mediante condena con fallo negativo. Son punibles los comportamientos reconocidos por el Estado como delitos a los cuales se les impone una pena. La imputación jurídica pertenece a una clase de actos que van más allá de la simple adscripción de la acción al agente. Adscribir es predicar sobre alguien alguna clase de responsabilidad por lo que hizo. Este acto tiene un carácter descriptivo. La adscripción es una operación previa a cualquier imputación. Imputación es el ejercicio mental que consiste en atribuir determinada consecuencia jurídica a un hecho o situación particular. La adscripción se ubica en el plano moral, la imputación en el plano jurídico. La responsabilidad en sentido ético-jurídico, tiene una naturaleza diferente a la del agente que se designa a sí mismo. La responsabilidad jurídica supone un desplazamiento a un ámbito de responsabilidad ajena. Aquí la relación entre actor y agente entra a una nueva dimensión. Se pasa de un locutor por sí a un locutor distinto de sí.

³⁴ ARISTÓTELES, *Ética, op.cit.*, (1110b 15- 1111b).

Afirmar que una acción depende del agente equivale a decir que la acción está en su poder. El binomio «poder-hacer» remite a la relación entre causalidad y responsabilidad. La capacidad de actuar del agente permite que una acción sea susceptible de reproche o alabanza. Capacidad para actuar es la facultad de comprender la licitud o ilicitud de un comportamiento y autorregularse de acuerdo con este. Ricoeur vincula la capacidad de actuar del agente al concepto de hecho primitivo. Este concepto no se refiere a un acto primario o inmediato, sino a un conjunto de argumentos que deben ser comprobados. El hecho primitivo es la seguridad que tiene el agente de poder hacer, es la facultad de producir cambios en el mundo. Se plantea así una dialéctica, conformada por dos estadios, uno «disyuntivo» y uno «conjuntivo». El primero reconoce el carácter antagónico del agente con relación a otros modos de causalidad. El segundo coordina la causalidad primitiva del agente con otras formas de causalidad. Sólo cuando se da el tránsito del estadio disyuntivo al estadio conjuntivo, se acepta que el agente tiene capacidad de actuar³⁵.

La imputabilidad constituye el ámbito del «hombre capaz». Afirmar que un hombre tiene capacidad implica reconocer que puede hablar, actuar, narrar, es decir, es un hombre responsable de sus actos. La imputabilidad es el campo donde se articula el acto y el agente, el qué de los actos y el quien del poder obrar. La culpabilidad hay que buscarla en el ámbito de la imputabilidad. La noción de falta es inherente al concepto de imputabilidad. Falta es la infracción de una regla, la omisión de un deber, la violación de la ley, que lleva consigo consecuencias por el daño hecho a otro: “Se puede mostrar comprensión con el criminal, no absolverlo. La falta es por naturaleza imperdonable, no sólo de hecho sino también de derecho”³⁶. La adherencia de la falta a la condición humana, la hace imperdonable no sólo de hecho sino también de derecho. Separar la culpabilidad de la existencia humana es como negar su propia existencia. En consecuencia, sólo se concede el «perdón» allí donde se puede acusar a alguien, suponerlo, o declararlo culpable.

³⁵ Cfr. RICOEUR, Paul, *Sí mismo, op.cit.*, p. 92.

³⁶ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, p. 595.

2. LA MEMORIA DEL PASADO

Existe una fuerte tradición filosófica que ha hecho de la memoria una región de la imaginación. La memoria traducida como rememoración opera siguiendo las huellas de la imaginación. Pero la imaginación considerada en sí misma, se ubica en la parte inferior de la escala de los modos de conocer, es una afección sometida al conjunto de cosas exteriores que forman el cuerpo humano. Por oposición a esta postura, se encuentra aquella que localiza memoria e imaginación en dos espacios diversos. La diferencia se funda en dos intencionalidades, una, la de la imaginación, dirigida hacia lo fantástico, lo ficticio, lo irreal, lo utópico; otra, la de la memoria, enfocada hacia una realidad anterior, hacia lo recordado, lo rememorado. Los griegos usaban las palabras *mnēmē* y *anamnēsis* para designar, por un lado, el recuerdo como algo que aparece, algo pasivo, y por otro, el recuerdo como una búsqueda llamada rememoración, recolección. Tener un recuerdo no es sólo recibir una imagen del pasado, también es ir en su búsqueda, hallar un objeto, acordarse de algo. El recuerdo encontrado y buscado se sitúa en medio de una encrucijada entre semántica y pragmática. La pregunta ¿cómo? planteada por la *anamnēsis* se aparta de la pregunta ¿qué? propuesta por la *mnēmē*. La pregunta ¿qué? remite a los recursos cognitivos del recuerdo, mientras la pregunta ¿quién? se centra en un sujeto capaz de acordarse de sí. El paso del ¿qué? al ¿quién? cruzando por el ¿cómo? es el hilo conductor que guía el camino de la memoria reflexiva.

Ahora bien, el ejercicio de la memoria lleva consigo un uso pero frente al uso puede presentarse un abuso. Ricoeur denomina el tránsito del uso al abuso «mala mimética». Los excesos en el uso son propios de una memoria artificial que explota sistemáticamente los recursos en la operación de memorización. Tres formas de excesos o abusos representan las debilidades comunes que pueden infiltrarse en el uso: 1. Exceso «patológico-terapéutico» correspondiente a los trastornos de una memoria impedida. 2. Exceso «práctico» que obedece a las dificultades de una memoria manipulada. 3. Exceso «ético-político» referido a una memoria obligada. Los abusos resaltan la vulnerabilidad

a la cual está expuesta la memoria, sacando a la luz pública problemas convencionales de la misma en relación con el pasado. Debido al abuso la intencionalidad veritativa de la memoria se ve amenazada.

También es objeto de discusión contemporánea resolver si la memoria tiene un «carácter individual» o un «carácter colectivo». Son preguntas frecuentes en este tema: ¿La memoria se atribuye a las tres primeras personas gramaticales capaces de designarse a sí mismas o también a una entidad colectiva llamada grupo o sociedad? ¿Frente a cuál de ellas es legítimo predicar el recuerdo? ¿Es posible pasar de una conciencia individual a una conciencia colectiva? Los argumentos a favor de la memoria individual provienen del lenguaje ordinario, acompañado de una psicología rudimentaria que respalda sus prácticas. Esta postura funda el estudio de la memoria en el pronombre reflexivo «sí», para quien acordarse de algo es acordarse de sí. Seguir dicha línea implica reconocer que la memoria es una posesión individual, constituida por un modelo propio y se expresa sólo en singular.

La memoria colectiva toma fuerza después de la primera guerra mundial, cuando la sociedad europea padece las consecuencias de un nacionalismo hostil y de una vida económica que fomenta la estratificación. Hace referencia al conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que afectaron el curso de la historia, tiene la facultad de escenificar los recuerdos mediante ritos, festivales o celebraciones públicas. Para ella el sujeto es entendido como una comunidad intersubjetiva determinado por su temporalidad e historicidad. Absolutizar la memoria dentro una conciencia individual o dentro de una conciencia colectiva, es despojarla de credibilidad, reduciendo su labor a una tarea subjetiva y arbitraria. El olvido constituye otra de las «amenazas» contra las que lucha la memoria. Se examina desde el binomio presencia-ausencia, pues pensar la huella del olvido implica hacerlo en tiempo presente como consecuencia de una causa ausente. Olvido es el golpe, vacío o laguna que atenta contra la fiabilidad de la memoria. Aun así la memoria no se puede pensar desligada del olvido. El olvido es el reto al que

se enfrenta la memoria, constituye el horizonte donde convergen el perdón y los muertos del pasado.

2.1. La memoria de los griegos

Abordar el problema de la memoria lleva consigo examinar la fenomenología de la memoria. Desde sus inicios, esta postura se ve enfrentada a resolver la aporía según la cual la representación del pasado parece ser la representación de una imagen. La memoria como rememoración sigue las huellas de la imaginación. Sin embargo, la imaginación considerada por sí misma, está situada en la parte inferior de los modos del conocimiento. El binomio “memoria - imaginación” recibe su legado de la tradición griega, especialmente de dos posturas rivales pero complementarias, conformadas por la teoría platónica y la teoría aristotélica. La primera considera la memoria como la representación de una cosa ausente. La segunda centra el problema en la representación de una cosa aprendida, percibida, o adquirida con anterioridad. La postura platónica afirma que la imaginación comprende y envuelve el problema de la memoria, la postura aristotélica introduce el problema de la memoria en el recuerdo.

El problema de la memoria se puede rastrear en Platón siguiendo Diálogos como el *Teeteto*. El tema fundamental de la obra versa sobre una cuestión epistemológica donde se pretende averiguar qué es el saber. El joven Teeteto plantea tres definiciones pero todas son rechazadas por Sócrates. Al finalizar la conversación se concluye que el saber no es percepción, ni opinión verdadera, ni una explicación acompañada de opinión verdadera. Ahora bien, suponiendo que el conocimiento es percepción sensorial, se pregunta: “Si uno ha llegado a saber algo en un momento determinado y aún tiene y conserva el recuerdo de ello ¿es posible que no sepa eso mismo que recuerda en el

instante mismo en que lo recuerda?”³⁷. Responder positivamente esta pregunta es como reconocer que quien aprende una cosa la recuerda pero no la sabe, afirmación que para Sócrates resulta monstruosa. Entonces, quien ve algo adquiere el conocimiento de eso que ha visto, pero también lo recuerda en algunas ocasiones.

Ricoeur cree que Sócrates elabora una especie de «fenomenología del error» para resolver la paradoja según la cual es posible el conocimiento presente de una cosa ausente. En otro pasaje del diálogo pregunta de nuevo el especialista en mayéutica: ¿Es posible que alguien aprenda posteriormente lo que no sabía con anterioridad? Teeteto responde que es posible e incluso mediante este ejercicio se pueden conocer muchas otras cosas. Se llega así al razonamiento de los «juicios falsos» donde se concibe la mente como una tablilla de cera. La tablilla es un don de *Mnemósine*, madre de todas las musas y representación de la memoria; cualidad mayor en unas personas pero menor en otras, más pura en unos casos, menos pura en otros³⁸. Aquello que se sabe y percibe conservando con fidelidad un recuerdo, no puede confundirse con lo que se conoce, ni lo que se conoce y percibe con lo que sólo se percibe. En consecuencia, lo que ha quedado grabado se recuerda y sabe en tanto en la mente permanezca su imagen, mientras que aquello que se borra o no ha llegado a grabarse se olvida con facilidad y no se conoce.

También es posible que un hombre posea un determinado conocimiento, y después de haberlo aprendido lo haya almacenado en su mente, pero no lo tenga a su disposición. Se concibe aquí la mente como una «pajarera» conformada por pájaros de todas las clases. El poseedor de la pajarera es quien tiene el poder sobre todas las aves, puede entrar, gozar y disponer de ellas cuando lo desee. Los pájaros representan las cosas que se conocen, constituyen el objeto del conocimiento. Abastecer la pajarera es «aprender» y tomar un pájaro en la mano es «recordar» una cosa que se aprendió. El aprendizaje se asimila a una posesión y la búsqueda del recuerdo equivale a una caza:

³⁷ PLATÓN, *Teeteto o del conocimiento*, trad. castellana de Isabel Santacruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2002. (163d). En adelante *Teeteto*.

³⁸ Cfr, *Ibíd.*, (191d-192b).

Sócrates: - Comparando la posesión y la caza de palomas diremos que hay dos clases de caza, una para alcanzar la posesión de algo antes de poseerlo, y otra que tiene lugar cuando ya se posee algo, para coger y tener en las manos lo que se había poseído desde tiempo atrás. También puede ocurrir esto con los saberes que se han aprendido en otro tiempo y con las cosas ya sabidas.
Teeteto: - Sí, es verdad³⁹.

El modelo de la pajarera distingue entre «poseer» un saber y «hacer uso» de él de modo «activo», así como se diferencia entre tener un pájaro al alcance de la mano y tenerlo enjaulado. Una cosa es poseer el saber y otra es tenerlo, de manera que resulta imposible no poseer lo que ya se posee, o dejar de saber lo que se sabe. Nunca se puede dejar de saber lo que se sabe, pero si es posible adquirir una opinión falsa en esta situación. Un hombre puede entrar a la pajarera con la intención de tomar una paloma torcaz, aun cuando termine poniendo en sus manos otra variedad de aves. Lo mismo sucede cuando alguien confunde el número once con el doce, pues elige el once en el lugar correspondiente al doce. Por el contrario, si alguien aprehende lo que en verdad intentaba coger, no incurre en error pues sus opiniones corresponden a la realidad. En este sentido, «enseña» quien transmite dicho arte, «aprende» el que lo recibe y «sabe» quien lo posee en el palomar. Luego, existen opiniones verdaderas y falsas, pero la mala memorización de las reglas es lo que conduce al error. El juicio falso consistirá en tomar erróneamente una cosa por otra.

Pese a la tradición erística legada de Platón, Aristóteles aborda el problema de la memoria distinguiendo entre afección (*pathos*) y rememoración (*anamnēsis*). Se entiende por «afección» la influencia de una impresión sobre la mente, es una forma de excitación del alma. La «rememoración» es el acto espiritual mediante el cual el alma ve en lo sensible lo inteligible, es la aprehensión actual de las ideas a través de las sombras de los sentidos. La primera definición corresponde a la postura aristotélica, la segunda obedece a la postura platónica. Para el estagirita la memoria resulta de contrastar el futuro con el presente de una sensación, la memoria sólo es posible cuando ha «transcurrido el tiempo». Los humanos tienen en común con algunos animales la simple memoria, pero no todos disponen de la sensación del tiempo. La sensación que lleva

³⁹ *Ibíd.*, (198d).

consigo la memoria implica una distinción entre un acontecimiento anterior y uno posterior, entre el «antes» y el «después». En consecuencia, existe memoria cuando transcurre el tiempo. Memoria es la facultad de recordar un conocimiento pasado y hacerlo actual.

Aristóteles encuentra en la definición platónica de memoria algunas dificultades: La primera reside en que la memoria se entienda como impresión (huella) de un conocimiento pasado. En el texto “De memoria y reminiscencia” afirma: “Si permanece en nosotros algo parecido a una impronta o a una pintura ¿Cómo puede la percepción de esta impronta ser memoria de alguna otra cosa y no solamente de sí?” La impronta en el alma es como un cuadro, que puede ser considerado por sí mismo o por el objeto que representa. Y así como un animal pintado en el cuadro puede ser interpretado como animal o imagen, o incluso las dos cosas al tiempo; de la misma manera la «imagen mnémica» que se encuentra en el hombre, puede aceptarse por sí misma o como representación de otra cosa. Entonces, quien efectivamente recuerda no ve más que esta impronta y sólo mediante ella tiene sensación. La segunda se refiere a la metáfora de la impronta (metáfora de la cera) descrita en el *Teeteto*. A diferencia del joven discípulo que colocaba la impronta en las almas, el estagirita asocia el cuerpo al alma y elabora sobre ella la teoría del recuerdo. Para Aristóteles la retención y la producción de la impronta están confiadas a un movimiento (*kinēsis*), lo que produce el recuerdo es un movimiento. Los actos de rememoración se presentan cuando un cambio llega a producirse después de otro. El movimiento remite a una causa exterior (alguien, algo), implica un desdoblamiento interno de la imagen mental, en palabras de nuestro autor, lleva consigo una «doble intencionalidad»⁴⁰.

El seguimiento hecho por Ricoeur al problema de la memoria en la tradición griega, tiene por objeto desvirtuar la proposición según la cual la memoria es «del» pasado y «para» el pasado. El problema se funda en saber si la memoria es una facultad retentiva o si aparece en tanto que el objeto es actual y efectivamente recordado. Se recurre de

⁴⁰ Cfr. RICOEUR, *La memoria, op.cit.*, p. 36.

nuevo a la distinción entre *mnēme* y *anamnēsis*. El recuerdo es algo que aparece, una simple afección (*pathos*) de la mente, tiene un carácter pasivo. La rememoración implica la búsqueda de un conocimiento que viene a la mente, tiene un carácter actual. Por medio del recuerdo el agente se acuerda de algo en determinado momento, mediante la rememoración el agente puede tener éxito o fracasar. El recuerdo prevalece sobre la rememoración. Frente a esta dificultad propuesta por los griegos el filósofo francés concluye: 1. Memoria es la facultad de buscar conocimientos pasados, entendiendo por conocimientos pasados, no sólo aquellos que evocan un acontecimiento anterior sino que además se encuentran «disponibles». 2. Memoria es la «búsqueda activa» de un conocimiento, sin embargo, no todo el que busca necesariamente encuentra algo. El reto de la memoria se funda en la tarea de no olvidar.

2.2. Usos y abusos de la memoria

El ejercicio de la memoria implica un uso pero frente al uso puede presentarse un abuso. Mediante el abuso la intencionalidad de la memoria se ve amenazada provocando una errada forma *mimesis*. Los excesos en el empleo de la memoria dan lugar a la «memoria artificial» y a la «memoria natural». La primera se refiere a operaciones técnicas de memorización, la segunda a la rememoración de acontecimientos o hechos singulares. El acto de hacer memoria obedece a la «memorización», mientras el retorno de la conciencia a un acontecimiento pasado se refiere a la «rememoración». La memorización consiste en el aprendizaje de diferentes saberes, destrezas o técnicas, es el «elemento pragmático» de la memoria. La rememoración pone su acento en el carácter temporal del conocimiento, constituye el «elemento epistemológico» de la memoria. La memorización lleva consigo el binomio «memoria-hábito», es decir, una memoria cultivada, elaborada, esculpida; la rememoración remite al binomio «recuerdo- imagen», esto es, a una función psicológica asignada al cerebro que reconoce la inmaterialidad de la memoria. Dentro de la memoria natural se pueden encontrar tres formas de abusos o

excesos: 1. Exceso «patológico-terapéutico» correspondiente a los trastornos de una memoria impedida. 2. Exceso «práctico» que obedece a las dificultades de una memoria manipulada 3. Exceso «ético-político» referido a una memoria obligada.

2.2.1. Memoria impedida

La primera clase de excesos se produce en el plano patológico y hace referencia a una memoria herida, enferma, traumatizada. Este enfoque toma como punto de partida algunas categorías clínicas y terapéuticas propuestas por Sigmund Freud. El psiquiatra austriaco aborda la rememoración examinando el significado de los recuerdos traumáticos en el paciente. En el ensayo *Rememoración, repetición, per-elaboración* afirma: “El paciente no reproduce el hecho olvidado en forma de recuerdo, repite sin saber evidentemente lo que repite”. Frente a esta situación se aconseja al psicoanalista paciencia para tratar la enfermedad, y al paciente dejar de lamentarse y de ocultarse así mismo su verdadero estado, pues de lo contrario, no hay reconciliación del enfermo con lo reprimido. La colaboración del enfermo en el «trabajo dinámico» del psicoanalista es el tema que interesa a Paul Ricoeur. La noción de trabajo conduce a la rememoración, el trabajo de rememoración se opone a la compulsión de repetición.

Freud en su ensayo *Duelo y melancolía*, presenta el duelo como un mecanismo de trabajo empleado para descubrir los enigmas de la melancolía. El duelo es la reacción a la pérdida del ser amado, a la privación de libertad, al detrimento en un ideal. El duelo no es un estado patológico, razón por la cual quien lo realiza no debe ser sometido a un tratamiento médico, aun cuando se trate de un estado que lo desvía de su conducta normal. Sin embargo, existen eventos donde individuos cobijados por estas mismas circunstancias, tienen una predisposición a la melancolía en lugar del duelo. La melancolía es un estado de ánimo profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida en la capacidad de amar, la disminución de amor propio. Pero ¿cuál es el trabajo realizado por el duelo? El objeto amado ha dejado de existir y la

libido está enfocada a renunciar al vínculo que la une con ese objeto. ¿Cual es la diferencia con la melancolía? La melancolía se presenta como respuesta a la pérdida del objeto amado, o como reacción al evento en el cual el sujeto no ha muerto pero se ha perdido como objeto erótico (como sucede por ejemplo cuando la novia es abandonada antes de contraer matrimonio). En la melancolía el sujeto sabe «a quien» ha perdido pero no lo que «con él» ha perdido, mientras en el duelo nada de lo relacionado con la pérdida es desconocido para quien lo padece. El duelo es el trabajo que libera al hombre del recuerdo y el recuerdo es el beneficio que se obtiene por realizar el trabajo del duelo.

Tanto el duelo como la melancolía desaparecen después de que ha transcurrido determinado tiempo sin producir ellas aparentes y profundas modificaciones. La finalidad perseguida por el duelo no se lleva a cabo inmediatamente, se realiza de forma paulatina hasta cuando el «yo» queda libre y olvida el objeto perdido. El trabajo realizado por la melancolía es análogo al trabajo del duelo, pero no es claro si el tiempo empleado en su proceso resulta mayor que el de aquél. Pese a esta descripción, Ricoeur cree que es en la memoria colectiva, más que en la memoria individual, donde adquiere mayor sentido el trabajo del duelo y el trabajo del recuerdo. La memoria no sólo se predica respecto la primera o segunda persona del singular, también frente a la tercera persona, esto es, frente a la sociedad. La memoria es el horizonte que vincula lo particular y lo universal, la expresión privada y la expresión pública⁴¹.

La memoria desarrollada en el plano patológico también ha sido llamada «memoria impedida», debido a que la facultad para recordar reside en el trabajo del psicoanalista, sólo mediante la colaboración de un tercero es viable la rememoración. En este campo, la memoria tiene un carácter terapéutico ya que ayuda al paciente a liberarse de las representaciones del inconsciente. Entonces ¿qué le falta al trabajo del recuerdo y al trabajo del duelo para satisfacer las exigencias de la memoria? Pedagogía en el momento de extraer los recuerdos. La ausencia de pedagogía en el uso de la memoria, es decir, la falta de un proyecto educativo, lleva a que con frecuencia se pase del uso al abuso y por

⁴¹ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, p. 109.

ende a los excesos. El abuso por exceso afecta la memoria artificiosa, el abuso por defecto perjudica la memoria natural: “Para estas críticas, el asno aparece como el animal emblemático de la necia memoria que se encorva bajo el peso de los saberes impuestos”⁴². El aprendizaje reducido a la memoria de obras especializadas es sólo «biología de la memoria».

2.2.2. Memoria manipulada

La segunda clase de excesos en el uso de la memoria se refiere a formas de manipulación o instrumentalización de ciertas ideologías, y es llamada por Ricoeur «memoria manipulada». Se denomina memoria instrumentalizada porque en ella existe un experimentador que fija los criterios del éxito o del fracaso, define castigos o recompensas y condiciona el aprendizaje. Los sociólogos hablan de ideologías para examinar puntos de vista que corresponden a los intereses creados de un grupo; sin embargo, por regla general, estos puntos de vista deforman la realidad social. El concepto de ideología resulta esencial para el enfoque de la llamada “sociología del conocimiento” cuyos análisis pretenden eliminar los engaños que padece el inconciente colectivo. Las ideologías opacan el trabajo de la memoria porque distorsionan la realidad, condicionan el poder, promueven la integración del mundo por medio de sistemas simbólicos inmanentes a la acción. Estas creencias ejercen una coacción silenciosa en las costumbres de la sociedad. Las ideologías pretenden legitimar la relación «poder-orden» a través de mediaciones simbólicas de la acción, es decir, mediante un proceso discursivo buscan mantener el control sobre la comunidad histórica. La memoria se afianza en la sociedad a través de la función narrativa del relato:

⁴² Cfr. *Ibíd.*, p. 94.

Relatos de fundación, relatos de gloria y de humillación alimentan el discurso de la adulación y el miedo. De este modo, se hace posible vincular los abusos expresos de la memoria a los efectos de distorsión propios del plano del fenómeno de la ideología⁴³.

La estructura de los personajes del relato se configura al mismo tiempo que la historia narrada, la narración contribuye a modelar la identidad de los protagonistas de la acción. Ricoeur siguiendo Hannah Arendt afirma: “El relato señala el quién de la acción”. Sin embargo, la función «selectiva» del relato constituye una forma de manipulación y una estrategia del olvido para disfrazarse de rememoración. La memoria manipulada presenta las siguientes dificultades: la primera se refiere a la subordinación de la memoria al servicio de la «identidad», entendiendo identidad no como identidad personal sino como comunidad histórica. La identidad colectiva es el sentimiento nacional mediante el cual un grupo de personas adoptan modelos, valores, normas, con los cuales se reconocen. El sentimiento nacional concibe la sociedad como un símbolo unitario de intereses, aspiraciones, sentimientos y glorias comunes. El exceso de este sentimiento lleva a un abuso de memoria, su ausencia a un abuso de olvido. La segunda dificultad reside en la confrontación de la memoria individual con la memoria colectiva. El «otro», por ser alguien distinto a mí, se percibe como un peligro para mi propio «yo». La memoria individual se convierte en algo frágil y niega que existen otros con diferentes modos de comprender la vida. La tercera dificultad alude a la «violencia» con la que se ha fundado la historia. La comunidad histórica es el producto de una relación estrecha con la guerra. Los acontecimientos fundantes son actos violentos legitimados con posterioridad por un Estado de Derecho. Acontecimientos idénticos significan para unos gloria y para otros humillación. En los archivos de la memoria colectiva se almacenan hechos reales pero también hechos simbólicos.

La memoria impuesta es la memoria autorizada por la historia oficial, esto es, por la historia aprendida y celebrada públicamente. Una memoria implantada en el plano institucional es una memoria enseñada. A la memorización forzada se adjuntan las

⁴³ *Ibíd.*, p. 116.

conmemoraciones convenidas, los acontecimientos dignos de recordación, las hazañas históricas susceptibles de exaltación. La memorización se somete al servicio de la «rememoración». Se celebra así un temible pacto entre rememoración, memorización y conmemoración. En este orden de ideas, el trabajo del historiador no consiste en recolectar hechos, escogiendo acontecimientos sobresalientes y eliminando los que de acuerdo a su criterio carecen de relevancia. El trabajo de selección y orientación de hechos no está encaminado a encontrar la verdad, sino a la búsqueda del bien. El reto moral de la memoria consiste en la búsqueda de la justicia.

2.2.3. Memoria obligada

La tercera clase de exceso se da en el plano ético-político cuando conmemoración se une con rememoración. Se trata de una «memoria manipulada», fundada en una hermenéutica histórica, que va más allá de una fenomenología de la memoria o una epistemología de la historia. La interpretación de la historia no es sólo fenomenológica, como ocurre en el binomio duelo-melancolía. En estos casos el uso de la memoria exige tiempo y su tarea es asignada exclusivamente al psicoanalista. La reconciliación entre paciente y objeto abandonado es una actividad inacabada, exige que quien realice dicho proceso este dotado de virtudes casi extraordinarias. La comprensión de la historia tampoco es epistemológica, pues en este evento la memoria se limita a conocer hechos aparentemente relevantes, ubicando todos los demás en posición de subordinación. Al parecer, para entender la historia se debe acudir a una labor hermenéutica mediante la cual se interprete la realidad histórica del mundo. Se pasa así de una memoria impedida (plano patológico) a una memoria manipulada (plano histórico), hasta llegar a una memoria obligada (plano ético-político).

La memoria obligada surge como respuesta a esa obsesión conmemorativa que caracteriza el proceso histórico, acontecimientos como el bicentenario de la revolución francesa o mayo de 1968 son un ejemplo de ello. Para los franceses el acontecimiento

merece llamarse histórico porque a partir del 14 de julio de 1789 se empiezan a liquidar los restos del Sacro Imperio Romano Germánico, se fomenta la difusión de un pensamiento jurídico más liberal, se promueve la idea de una constitución escrita y se produce la declaración universal de los derechos del hombre. Entonces ¿en que momento se confunde lo histórico con lo conmemorativo? Cuando la memoria se ve forzada a recordar la historia. La memoria se convierte en guardián del pasado y sigue la máxima: “Decir te acordarás es afirmar también no olvidarás”⁴⁴. La memoria se reduce a una técnica de memorización de hechos pasados en beneficio de la rememoración.

Pese al propósito de la hermenéutica por tratar de interpretar la realidad histórica, lo que ha ocurrido es una limitación de la historia a la explicación de ciertos acontecimientos. La comprensión de las disciplinas históricas fracasa cuando la historia se convierte en historiografía. En la historiografía el conocimiento histórico es «selectivo», el historiador escoge entre una infinidad de hechos pasados, los cuales desde su punto de vista señalan acontecimientos importantes o relevantes. Pero sólo en la medida que un hecho es exitoso, es susceptible de selección por el historiador. **2.** En la historiografía el conocimiento histórico es «individualizante», pues los acontecimientos objeto de estudio casi siempre son valorados por su carácter particular. Sin embargo, predicar la unicidad e irrepitibilidad respecto de todo acontecimiento histórico lleva a la imposibilidad de concebir la historia como totalidad. **3.** En la historiografía el conocimiento histórico no se dirige a una explicación causal, sino a una «explicación condicional», eliminando con esto la posibilidad de conocer los verdaderos motivos que originaron el acontecimiento histórico. Asumir la historiografía como historia conduce a que la memoria sea considerada como «memoria verificada», esto es, la memoria se limita exclusivamente a recuperar fragmentos de tradiciones muertas.

Ricoeur cree que el deber de la memoria consiste en someterse al imperativo de la justicia. Para lograr este objetivo se deben tener en cuenta los siguientes presupuestos: En primer lugar es necesario recordar que la «justicia» es la «mayor de todas las

⁴⁴ Cfr, *Ibíd.*, p. 118.

virtudes», debido a su excelencia y constitución siempre se dirige hacia otro: “Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo”⁴⁵. La justicia es la única de las virtudes que se refiere al bien ajeno, pues mediante ella se hace lo conveniente para otros. Así como la justicia es parte de la virtud, la injusticia es parte del vicio, y quién practica el vicio es considerado injusto. Frente a cada acción injusta se predica una forma de vicio, al adulterio corresponde la licencia, abandonar a un compañero en batalla la cobardía, golpear a alguien sin justificación la ira. El mejor hombre no es el que usa la virtud para con él mismo, sino para con los demás y es precisamente aquí donde reside la tarea de la memoria, pues el deber de la memoria consiste en hacer justicia mediante el recuerdo con otro distinto de mí⁴⁶. En segundo lugar no se debe confundir el concepto de «deuda» con el de «culpabilidad». Deuda es la obligación contraída con un tercero y se entiende cumplida una vez es satisfecha. Desde el punto de vista histórico, la deuda es inseparable de la herencia. La herencia es el conjunto de derechos y obligaciones transmitidos por la historia y a los cuales el hombre no puede renunciar. El deber de la memoria no se limita a conservar la huella de acontecimientos pasados, sino que fomenta el recuerdo respecto a otros que más tarde no estarán. La culpabilidad, comprendida como responsabilidad, es el resultado de una operación mental donde intervienen las esferas volitiva, intelectual y afectiva de la personalidad. Debido al principio de culpabilidad se puede reprochar determinada conducta a un individuo.

Luego, la obligación que tiene el hombre con la historia y por ende con la memoria es una deuda, entendiendo por deuda una obligación con el pasado, no una relación de culpabilidad. En tercer lugar se debe tener en cuenta la «prioridad moral» que corresponde a las «víctimas». Víctima es aquel que no está dentro de mi discurso sino fuera de él. El derecho internacional humanitario se refiere a dos clases de víctimas: 1. Los combatientes que por herida, enfermedad, naufragio, quedan fuera de combate y en

⁴⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética, op.cit.*, (1130a).

⁴⁶ RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, p. 120.

tal situación no se pueden defender ni atacar. 2. La población civil que no toma parte de las hostilidades. La reparación de las víctimas puede hacerse de manera individual o colectiva, la primera se refiere a situaciones donde el resarcimiento del daño obedece a eventos de carácter particular, la segunda busca restablecer el orden público y la armonía social dentro del Estado. Reparar es indemnizar el daño material y moral ocasionado por el sujeto activo de un hecho punible. En consecuencia, los abusos en el manejo de la justicia producen memorias incrédulas, memorias heridas, memorias olvidadas, que hacen del proceso de recordación un ejercicio nulo, carente de objetividad y consumido por el dolor, la memoria ha pasado de ser usada a ser abusada.

2.3. De la memoria Individual a la memoria colectiva

Constituye un dilema de la época contemporánea reconocer si la memoria tiene un carácter individual o un carácter colectivo. Preguntas como a quién es legítimo atribuir la recepción del recuerdo, o si la memoria se atribuye a las tres primeras personas gramaticales capaces de designarse a sí mismas o a un tercero que pueda narrar, son algunos de los interrogantes que conforman el problema. Los griegos no se planteaban esta cuestión, ni Platón ni Aristóteles ni ninguno de los antiguos se interrogaban por el saber previo de quien se acuerda. Ellos se preguntaban por el significado de los recuerdos o por el proceso de recordar, no por lo que había detrás de esto. Con la aparición del problema del sujeto, es decir, con la llegada del problema egológico, surge la discusión por la conciencia y sus movimientos hasta llegar a un solipsismo radical. Tiempo después, la sociología del siglo XX señala que la conciencia tiene un carácter colectivo, pero aun cuando esta realidad ontológica para muchos filósofos está fuera de discusión, es en la memoria individual donde reside el problema.

Ricoeur afirma que el carácter originario de la «memoria individual» se remonta a una psicología rudimentaria y a los diferentes usos del lenguaje ordinario. La memoria individual es una posesión privada, en ella reside el vínculo de la conciencia con el

pasado, tiene un modelo propio donde se almacenan todas las vivencias del sujeto. Garantiza la continuidad temporal del individuo, abarca desde acontecimientos lejanos de la infancia, hasta hechos presentes dotados de sentido. Está provista de un contenido singular, pues los recuerdos de alguien no se transfieren a la memoria de otro, mis recuerdos no pertenecen a otros. La «memoria colectiva» corresponde a las huellas dejadas por acontecimientos que afectaron el curso de la historia. Sus recuerdos se representan mediante ritos, aniversarios o celebraciones públicas. La entidad colectiva llamada grupo o sociedad tiene parámetros propios que configuran su memoria. Para la memoria colectiva no es un impedimento trasladarse de los recuerdos individuales a los recuerdos colectivos, extender analógicamente la posesión privada de los recuerdos a los recuerdos colectivos. En consecuencia, el desafío del filósofo consiste en articular dentro de un mismo discurso, la fenomenología de la memoria individual con la objetividad de la memoria colectiva.

2.3.1. Memoria individual

Memoria es la capacidad de recorrer, orientarse y remontarse hacia el pasado. Es el “ser” esencial del hombre en cuanto entidad espiritual, el “ser” que tiene memoria conserva su pasado y lo actualiza en el presente. La memoria no sólo se limita al conocimiento de hechos pasados sino también revive y recuerda la vivencia de esos acontecimientos. Tiene una estrecha relación con el paso del tiempo, pues va del pasado hacia el futuro y del futuro hacia el pasado. La tradición de la mirada interior se remonta a la antigüedad del cristianismo. Ricoeur reconoce a San Agustín como su fundador, especialmente desde el momento en que el autor romano habla de la experiencia cristiana de la conversión. Pero si bien Agustín conoce la noción de hombre interior, desconoce la ecuación de la identidad, conformada por la relación del “sí” y la memoria. Kant inaugura y deja a sus sucesores el sentido trascendental del sujeto. Pero Husserl es quien intenta desenmascarar el neokantismo y eliminar la psicologización del sujeto

trascendental. Con la propuesta fenomenológica del filósofo alemán alcanza el máximo apogeo la escuela de la mirada interior⁴⁷.

Husserl ubica su filosofía trascendental retornando al Descartes del *Cogito*, lo hace especialmente en la Quinta Meditación Cartesiana donde plantea el paso de la egología a la intersubjetividad. El filósofo alemán se preocupó por distinguir entre psicología y fenomenología. La primera es una ciencia de datos, de hechos. La segunda es una ciencia de esencias no de meros datos, opera mediante una *reducción eidética*⁴⁸. La fenomenología examina sucesos reales que se insertan en el espacio temporal del mundo y los sujetos que pertenecen a tales hechos. A partir de las Meditaciones Cartesianas la fenomenología se pregunta si es posible el paso de un idealismo trascendental a una memoria común. La memoria común se perfecciona mediante la experiencia del otro, en mí tengo experiencia del otro, en mí él se constituye⁴⁹. La subjetividad ajena surge como «apresentación» dentro de la esfera de mí subjetividad. La presentación es una representación unida por asociaciones a una percepción. Una percepción de este tipo se denomina «percepción trascendente», es decir, una percepción gradual entre la cosa y el espacio, se produce a través de sucesivas apariciones, pero nunca presenta a la conciencia su plena actualidad. La percepción trascendente difiere de la «percepción inmanente», entendida como la percepción del *cogito* cartesiano, la cual tiene por objeto todo tipo de vivencias (recordar, imaginar, desear). La percepción inmanente es una simple intuición de vivencias, vivencias que no se presentan a la conciencia del mismo modo en que la cosa se presenta a los fenómenos subjetivos, esto es, a través de apariciones, ocultamientos, o acercamientos, que apuntan a la unidad trascendente del

⁴⁷ Cfr. RICOEUR, *La memoria, op.cit.*, pp. 125-130.

⁴⁸ La reducción eidética tiene como tarea purificar los fenómenos psicológicos de sus características empíricas y llevarlos al plano de la generalidad. La reducción es la transformación de los fenómenos en esencias.

⁴⁹ Husserl no habla con exactitud de «memoria común», pero Ricoeur cree que esta noción se puede derivar del concepto de comunidad o comunitarismo empleado por el filósofo alemán. La noción de comunidad remite al concepto de «mundo de la vida». El mundo de la vida es el «suelo» universal de la vida humana, donde viven pasiva o activamente comunidades relativa o absolutamente separadas.

objeto. Mientras la percepción inmanente es absoluta (para existir no tiene necesidad de otra cosa), la percepción trascendente es relativa a la conciencia.

La fenomenología de la memoria propuesta por Husserl es una «fenomenología del recuerdo». Parte inicialmente de un presupuesto fisiológico, entiende por memoria la conservación y persistencia de conocimientos adquiridos. La memoria es la realidad anterior de la «cosa recordada». El pasado retenido de la memoria distingue entre recuerdo primario y recuerdo secundario, entre retención y reproducción. La retención es la percepción de un momento, la reproducción es la re-presentación del momento. Sin embargo, aquello que acaba de acontecer ha comenzado a desvanecer. El recuerdo es lo retenido pero también lo que comienza a desaparecer. Una vez transcurre la cosa recordada el recuerdo se convierte en ficción (*Phantasie*). La fantasía pone en suspenso el recuerdo, es lo no actual, lo irreal, lo utópico, lo neutral, lo que intenta desalojar la imagen de la conciencia. En este orden de ideas, el recuerdo está conformado por la secuencia «percepción, recuerdo, ficción», pero una auténtica fenomenología del recuerdo debe liberarse de toda ficción, pues el recuerdo pertenece sólo al mundo de la experiencia. Ahora bien, mientras la fenomenología del recuerdo propuesta por Aristóteles se centraba en la búsqueda del tiempo pasado, en la fenomenología de Husserl el recuerdo no equivale a *anamnēsis*, es decir, a la reapropiación del tiempo perdido. Para el filósofo alemán la memoria está unida al concepto de virtualidad o potencialidad. El fenómeno del recuerdo implica el paso de lo actual a lo potencial y de lo potencial a lo actual:

De las cosas tenemos conciencia, lo mismo que la percepción, también de los recuerdos y de las representaciones análogas a los recuerdos (...) Reconocemos, además, que a la esencia de todas estas vivencias es inherente una notable modificación que hace pasar la conciencia en el *modo de estar vuelto hacia algo* a una conciencia en el *modo de la inactualidad*, y viceversa⁵⁰.

Debido a la reducción fenomenológica la conciencia se capta a sí misma constituida por actualidades y potencialidades. Las vivencias se presentan primero como actualidades,

⁵⁰ HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. castellana de Antonio Ziri6n, M6xico, UNAM, 2000. §35.

después como potencialidades. Sin embargo, no existe ningún intervalo entre conciencia y tiempo. El tiempo es inmanente e inseparable de la conciencia. Lo esencialmente propio, lo que está en mí (*ego*) pasa de las actualidades y potencialidades de las vivencias a otros sistemas constitutivos, como hábitos, actos fundantes, o convicciones. Y aun cuando el *ego* (yo) sea sólo examinado por sí mismo, éste siempre revela un «mundo trascendente» que nos traslada hacia el espacio de “otro” (*alter ego*), es decir, hacia “otro yo”. La memoria como experiencia comienza por la idea de lo propio, pasa por el trabajo del otro y finalmente llega a una idea de comunitarización. Luego, comprenderme a mí mismo es comprender la experiencia de otro. Debo empezar por comprender “lo mío”, para entender el «sentido» de lo que “no” es mío.

2.3.2. Memoria colectiva

A la entidad general llamada grupo o sociedad se le atribuye la memoria colectiva. Se entiende por memoria colectiva la «conciencia general» propia de toda sociedad que no retiene el pasado sino lo revive; no es una memoria artificial, es una memoria natural, inmanente a cada grupo social. La historia apoya, critica y corrige sus instituciones mediante la memoria colectiva. Reconocer que existe una memoria colectiva implica dejar de percibir la historia como «mundo histórico» o como «historia universal» y aceptar el conocimiento histórico como una realidad dotada de sentido. Ricoeur siguiendo al sociólogo francés Maurice Halbwachs considera la familia, la religión y la clase social como los marcos sociales más representativos de la memoria colectiva. La «familia» es la primera organización social reconocida por el hombre. En la familia el marco colectivo se determina siguiendo un criterio genealógico que permite la reconstrucción de la memoria familiar y la del individuo. El elemento mnemotécnico representativo es el nombre de pila, que por un lado remite a los progenitores y ascendientes del individuo y, por otro, permite crear la imagen de una persona en particular.

La «religión» es el conjunto de creencias que rinde culto a una divinidad, fomenta sentimientos y normas morales alrededor de ella. Crea en el marco de la memoria un dogma o conjunto de dogmas, que identifican al individuo con ciertos principios, diferenciándolo de la colectividad no religiosa. El dogma religioso unifica un conjunto de pensamientos, bajo la enseñanza de doctrinas y creencias fundadas en la fe y en verdades irrefutables. La «clase social» es el grupo de individuos que comparten características y costumbres comunes. Por lo general, en cada comunidad siempre ha existido un grupo social dominante que constituye el soporte de la memoria colectiva. La rivalidad entre monarquía y burguesía a lo largo de la historia es un ejemplo de ello. La familia, la religión y la clase social constituyen los referentes mnemotécnicos más significativos de la colectividad, pues para recordar el hombre necesita de otros, el hombre no recuerda sólo. Siguiendo a Ricoeur, en *La memoria, la historia y el olvido*, “accedemos a hechos reconstruidos para nosotros por otros distintos de nosotros”.

Ahora bien, la memoria colectiva cobra sentido partiendo de la experiencia individual, esto es, mediante el «testimonio». Testimonio es la narración que una persona hace de los hechos por ella conocidos, para dar conocimiento de los mismos a “otros”. Desde el punto de vista jurídico, el testimonio es un medio de prueba, consistente en el relato que un tercero hace ante el juez sobre el conocimiento de un grupo de hechos. Para la filosofía hermenéutica testimonio no es una percepción, es la narración de un acontecimiento. El testimonio lleva consigo la acción de relatar lo que se ha visto u oído; implica una relación dual entre una persona que ofrece el testimonio y otro que la recibe. El primero es el testigo, quien ha visto, escuchado o ha tenido acceso al acontecimiento; el segundo es el receptor del relato, sólo accede al hecho por la narración del testigo. El testimonio remite a la acción de la justicia para resolver la contención entre las partes. El testimonio se encuentra al servicio del juicio:

No se llama testimonio toda relación sobre un hecho, un acontecimiento, o una persona; la acción de testimoniar tiene una relación íntima con una institución: la justicia; un lugar: el tribunal; una función social: el abogado, el juez; una acción: litigar, es decir, ser demandante o

defensor de un proceso. El testimonio es una de las pruebas que la acusación o la defensa expone con el propósito de influenciar la sentencia del juez⁵¹.

El testimonio es el instrumento mediante el cual se pasa de la rememoración al reconocimiento. La declaración hecha por otros (rememoración) permite pasar de los recuerdos individuales a los recuerdos colectivos, esto es, a una memoria común que almacena y revive acontecimientos representativos para el conglomerado social. Cuando alguien recuerda, lo hace acudiendo a claves específicas propias del contexto donde nació y se desarrolló. Estas claves se transportan mediante el testimonio y su manifestación pública le recuerda a la víctima que no está sola. El testimonio conduce a los recuerdos comunes. Luego, mientras el «testimonio» de “otros” le recuerda al hombre que no está solo, el «recuerdo» lo obliga a luchar contra el olvido.

La memoria individual es una condición necesaria y suficiente para la rememoración y el reconocimiento del recuerdo. La memoria como capacidad se pronuncia en singular, mientras los recuerdos se expresan en plural. Para recordar, el hombre acude a diversos puntos de vista asociándolos con diferentes sucesos, no se recuerdan hechos aislados, sino acontecimientos entrelazados. Si el individuo ya no forma parte del grupo o del marco colectivo en cuya memoria se conserva el recuerdo, la memoria individual se debilita por falta de apoyos exteriores. Cuando el hombre recuerda no sólo acude a claves específicas propias de los grupos a los cuales pertenece (familia, religión, clase social) también recurre a referentes más amplios y comunes de la colectividad. El espacio, el tiempo, el lenguaje son algunos de ellos, referentes de los cuales se vale la memoria para construir el recuerdo. El «espacio» y el «tiempo» orientan los recuerdos, distinguiéndolos de las imágenes del sueño, las cuales carecen de referencia espacio-temporal. Espacio y tiempo son construcciones sociales que unifican la sociedad. El «lenguaje» es el conjunto de convenciones adoptadas por la colectividad con las que se identifica la sociedad, el lenguaje configura la realidad social. La

⁵¹ RICOEUR, Paul, *Texto, testimonio y narración*. trad. castellana de Victoria Undurraga, Chile, Andrés Bello, 1993. p. 15. En adelante *Texto*.

memoria tiene un carácter social, y por muy personal que sea, los marcos colectivos de los que ella parte, se fundan en las relaciones del individuo con la vida material y moral de la sociedad a la cual pertenece.

Reconocer que existe una memoria absolutamente individual despojada de elementos comunes resulta inaceptable. Este es precisamente el desafío propuesto por la hermenéutica contemporánea, para la cual el éxito de la memoria reside en poder expresar la conciencia del «sí» en el «otro». La adherencia del sí al otro implica reconocer que acordarse de otros, es acordarse de sí. La conciencia individual debe envejecer acompañada de la conciencia colectiva, la relación entre ellas es indivisible. Por consiguiente, memoria no es el producto de una actividad orgánica individual, memoria es la herramienta que permanece constante en el tiempo aun cuando las piezas que la conforman cambien progresivamente. La memoria configura el código genético del individuo y de la sociedad.

2.4. La memoria del olvido

Se entiende por olvido el acto que atenta contra la integridad de la memoria. El olvido es la negación de la memoria y la memoria es una lucha contra el olvido. La memoria tiene una base neurofisiológica, pues para recordar, olvidar o almacenar información debe producirse un fenómeno molecular a nivel neuronal que le de sustento. Memoria es la huella psicofisiológica dejada por las impresiones en el cerebro y reproducible mediante leyes de asociación, es un fluir psíquico puro. Las neurociencias abordan el problema del olvido desde las «huellas mnésicas»⁵², es decir, asumiendo el olvido como huella cortical, cerebral. Para estas ciencias el olvido es una distorsión de la memoria que lleva consigo la destrucción de huellas; es la pérdida o falta en la retención de un recuerdo temporal o permanente, consciente o inconsciente de algo aprendido. En palabras de Ricoeur “olvido es la frontera imprecisa entre lo normal y lo patológico”.

⁵² La psicología comprende por huella mnésica el cambio hipotético en las células nerviosas o actividad cerebral que acompaña el almacenamiento de la información.

Sin embargo, olvido no es amnesia. El primero es la incapacidad del individuo para recordar un fragmento de información existente en la memoria, la segunda es una alteración de la memoria que consiste en la imposibilidad para recuperar información almacenada con anterioridad. El olvido es un proceso complementario de la memoria, ya que es imposible registrar contenidos sin depurar y reorganizar los recuerdos. La amnesia es la pérdida de la memoria producida por golpes o traumatismos en el cerebro⁵³. Aceptar la postura de las ciencias neuronales equivale reconocer el olvido como la destrucción de una huella cerebral, desconociendo que un recuerdo puede perdurar en la historia más allá del paso del tiempo o de una simple afección física. El olvido en las ciencias clínicas queda restringido a una postura biológica limitada por el envejecimiento y la mortalidad.

Para el fenomenólogo el olvido se examina desde la relación psíquica del tiempo con el pasado. Pensar la huella del olvido implica entenderlo como algo presente producto de una causa ausente. La fenomenología funda el problema del olvido en la experiencia del «reconocimiento», a diferencia de las neurociencias que parten de la destrucción de huellas. La misma distancia se presenta con el problema de la memoria, mientras las ciencias neuronales hablan de reactivación de huellas, la fenomenología habla de impresión originaria. Las «huellas cerebrales» o «corticales» sólo se conocen desde el exterior mediante el conocimiento científico, no remiten a una experiencia vivida, carecen de acción social. En sentido contrario, las «impresiones primeras» en cuanto pasividades, son acontecimientos que nos afectan y dejan huella en nuestro espíritu. Estas impresiones se conservan, permanecen y desarrollan dentro de la dialéctica ausencia-presencia.

⁵³ La amnesia puede ser de origen funcional u orgánico. La «funcional» surge como mecanismo de defensa, la «orgánica» obedece a una lesión cerebral causada por factores como enfermedades, traumas, uso de drogas. En la amnesia funcional la persona sufre una experiencia traumática muy intensa y reacciona olvidándola. En la amnesia orgánica la lesión cerebral puede darse debido a desordenes degenerativos (alzheimer), traumatismos craneales, síndrome de Korsakoff (asociado al alcoholismo crónico), enfermedades infecciosas, cirugía cerebral, accidentes cerebro vasculares o falta de oxígeno en el cerebro.

Ahora bien, el nacimiento de un recuerdo se remonta al asunto del reconocimiento. Reconocer un recuerdo es reencontrarlo y reencontrarlo es suponerlo disponible o por lo menos accesible. El reconocimiento es el acto mnemónico por excelencia que consiste en la superposición de la huella psíquica (imagen) sobre la impresión primera. Buscar un recuerdo es esperar encontrar y encontrar es reconocer lo que una vez se aprendió. El reconocimiento de una cosa recordada es una victoria de la memoria sobre el olvido, constituye un pequeño milagro de la memoria. La rememoración traslada el «recuerdo puro» al «recuerdo-imagen», recuperando el pasado en el presente, la ausencia en la presencia. El recuerdo puro es aquel que pasa de un estado virtual a un estado actual, es decir, el recuerdo retenido por el pasado que transita a un presente en particular. La experiencia conforma el principio que guía el reconocimiento, conduce la rememoración del recuerdo, es el punto donde converge la acción y la representación. La experiencia jalona el recuerdo de un estado virtual a una condición actual. Para la fenomenología la «supervivencia del recuerdo» equivale a olvido, pues el recuerdo se encuentra en un estado virtual, aun no se ha materializado y puede ser borrado con facilidad. El recuerdo en estado virtual se asemeja a los pájaros en la pajarera del *Teeteto* los cuales «poseo» pero no «retengo». Ricoeur considera los recuerdos en estado virtual una forma de olvido profundo⁵⁴. Al olvido profundo se opone el olvido que preserva, esto es, aquel que ninguna circunstancia ha podido borrar, fuente de rememoración y mecanismo para reconocer lo que nunca se dejó de saber. Entender olvido como destrucción de huellas o como supervivencia de imágenes, implica detenerse sólo en las capas superficiales del problema. El olvido es un recurso cuyo deber es la conservación de la memoria, no una herramienta para la destrucción de acontecimientos.

Pese a la estrecha relación que existe entre olvido y memoria no se puede hablar de «olvido feliz» debido a las siguientes causas: 1. La relación del hombre con el olvido no está marcada por acontecimientos comparables a los del reconocimiento de la memoria.

⁵⁴ El olvido profundo se encuentra próximo a los saberes generales, dentro de ellos Ricoeur menciona el «saber trascendental» y el «saber inmemorial». El primero se refiere al conocimiento encontrado por el entendimiento humano en su fase sensible. El segundo es el saber que nunca se adquirió en la realidad, el conocimiento que nunca llegó a formar un acontecimiento material.

El olvido no es un acontecimiento, no es un suceso, o algo en espera que suceda. Aun cuando alguien puede darse cuenta que olvidó e identificar el momento en el cual lo hizo, lo que en realidad reconoce es el estado de olvido en que se encontraba. Estamos de nuevo frente a una memoria impedida delimitada por la triada “rememoración, repetición, per-elaboración”. 2. El olvido tiene respecto al perdón sus propios dilemas. Mientras la memoria se relaciona con acontecimientos que dan lugar a la retribución, reparación o absolución; el olvido se refiere a hechos constantes en el tiempo, vinculados a momentos trágicos los cuales aportan sentido a la acción. El olvido impide que la acción continúe. Luego, no puede existir un olvido feliz, pues el olvido transita por lo «irreparable», lo «irreconciliable», lo «inexplicable», esto es, transita por lo «imperdonable; todas estas situaciones dolorosas tanto para quien protagoniza la historia como para quien narra el relato. La tarea del olvido se mueve entre «atar» y «desatar» situaciones históricas, es decir, imputando obligaciones a los responsables pero también liberando al hombre de su falta. Siguiendo a Ricoeur “el olvido remite a la deuda sin falta, a la deuda al desnudo”.

2.5. La memoria del archivo

Para Ricoeur el nacimiento de la escritura se remonta al mito del *Fedro* de Platón y con él se da origen al archivo. El mito se desarrolla alrededor de una conversación entre Sócrates y Fedro, cuya finalidad es desvirtuar las tesis sensualistas en las cuales suelen caer los enamorados. Para Sócrates el poder de las palabras reside en que son capaces de guiar las almas, existiendo tantas especies de palabras como discursos. Las palabras hacen parecer grandes las cosas pequeñas, lo nuevo como antiguo, lo antiguo como nuevo, elaboran largos o breves discursos e indican en que momento deben ser aplicados. El arte de las palabras permite distinguir las cosas según su especie, impide que el hombre adopte ideas de forma selectiva y contribuye a describir la naturaleza del alma:

Sócrates: ¿No es cierto que en su conjunto la retórica es un arte de conducir las almas por medio de las palabras, no sólo en los tribunales y en otras reuniones públicas sino también en las privadas, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles?

Fedro: Desde luego por Zeus, que es sobre todo en los juicios donde se utiliza ese arte de hablar y escribir, también en las arengas del pueblo⁵⁵.

Quien pretende ser orador no necesita saber qué es la verdad, lo justo, lo bueno o lo hermoso, sólo debe aprender el arte de la persuasión, es decir, el arte de lo que parece. La persuasión proviene de las apariencias, no de la verdad. Esto sucede cuando alguien recomienda un burro como si fuera un caballo. Las características que posee el primer animal no son las que identifican al segundo, pero mediante el arte de la persuasión se termina exaltando el primero y no el segundo. Al parecer la retórica carece de método y su arte consiste en hacer parecer todo como real. Para que un hombre engañe a los demás y no sea señalado de embustero debe comprender con precisión el grado de semejanza y diferencia entre las cosas, y puesto que no se puede saber cuanto difiere una cosa de otra sin saber su significado, quien no posee la verdad sino aprende según las creencias carece del arte del discurso. Un orador no se ocupa de la verdad sino de lo probable o posible. Lo probable es aquello que se parece a la verdad y sólo quien conoce la verdad puede alcanzar el parecido.

Ahora bien, frente al arte del discurso se encuentra el valor y utilidad de la escritura. La importancia de la escritura es representada por Sócrates siguiendo un mito egipcio característico de la ciudad de Náucratis. Según el mito cuando el dios Theuth afirmó que la invención de la escritura mejoraría los recuerdos de los hombres, el rey Thamos objetó diciendo que los debilitaría. Para el dios egipcio el arte de las letras hace más sabios y memoriosos a los hombres, es un remedio para la memoria y la sabiduría. Por el contrario el rey piensa que a la escritura normalmente se le atribuyen más cualidades de las que en realidad tiene. Las letras producen un descuido en la memoria de quienes las aprenden, pues al fiarse de lo escrito llegan al recuerdo desde fuera,

⁵⁵ PLATÓN, *Fedro o de la belleza*, trad. castellana de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Iñigo, Madrid, Gredos, 1988. (261b).

mediante caracteres ajenos, no desde adentro. La escritura proporciona aparente sabiduría pero no verdad alguna, es el remedio de la rememoración no de la memorización.

Las palabras una vez son depositadas en un escrito ruedan por doquier, son leídas tanto por entendidos como por no entendidos, son maltratadas injustamente y siempre necesitan de alguien pues por sí solas no pueden defenderse. Concluye el mito egipcio, las palabras son como silenciosas efigies, incapaces de dar razón de sí mismas. Un hombre cuando sabe lo que es justo, bello y bueno, prefiere no plantar en los jardines de adonis sino en una cosecha real, capaz de producir frutos en el tiempo prescrito por la naturaleza. Este hombre sólo acudirá al jardín de las letras por entretenimiento y atesorará recordatorios para la edad del olvido. Cuando escriba lo hará para refrescar su memoria en la ancianidad, buscando dejar algún tipo de huella no sólo para él sino para sus descendientes. El hombre que todos deseamos ser es aquel para quien ninguna composición en verso o en prosa posee un significado relevante, usa los discursos sólo como medio de enseñanza e imprime estas ideas en el alma del hombre a quien se las transfiere, el filósofo amante de la sabiduría es el encargado de esta labor.

La verdadera memoria es aquella que siembra sus palabras en un terreno fértil, no en un terreno estéril. Sobre el terreno fértil crece una memoria viva, dotada de alma, llena de sabiduría. Sobre el terreno estéril se desarrolla una memoria muerta, compuesta por discursos frágiles e incapaces de enseñar la verdad. El discurso puede ser un remedio o un veneno para la escritura, todo depende de la forma como se desarrolle. Lo que hace deficiente el discurso escrito no es el acto de escribir sino la falta de arte en el proceso de escritura, entendiendo por falta de arte la ausencia de definiciones, divisiones y organización del discurso. La escritura constituye el umbral del conocimiento histórico. La fase escrituraria es la operación epistemológica que representa la intención del historiador de reconstruir el pasado. La historia es desde el inicio hasta el fin es escritura y el archivo constituye una de las primeras formas de escritura a las que se enfrenta la historia.

Entonces ¿cuál es la relación entre el archivo y la memoria? Archivo es el conjunto orgánico de documentos, o la reunión de varios de ellos, producidos y organizados por personas naturales o jurídicas, públicas o privadas, cuya finalidad es perpetuar actos que sirvan de referentes para la memoria. Es la institución donde se reúne, conserva, ordena y difunden documentos para la gestión administrativa, la información, la investigación y la cultura. Es el lugar que almacena la memoria corporal y afectiva de la sociedad. Representa el momento en el cual la operación historiográfica accede a la escritura. El archivo está conformado por un conjunto de documentos que constituyen un soporte material para la historia. Estos documentos están abiertos para cualquiera que desee acceder a ellos, no tienen un destinatario asignado, son hijos de la memoria y el futuro de la historia. No obstante, pese a la similitud que existe entre el archivo y el acto de coleccionar documentos, la acción de archivar no hace parte del archivo sino de la archivística.

La «archivística» es el conjunto de células, tejidos u órganos que dan origen a documentos, series, secciones y fondos⁵⁶. Es una técnica preocupada por ordenar y clasificar hechos relevantes para la historia, no para la memoria de la historia. La archivística produce una ruptura entre el archivo y el testimonio. La recopilación escrita permite que el testimonio perdure a lo largo de la historia y sea objeto de estudio por distintas instituciones. El testimonio abre el camino para que la memoria transite por un proceso epistemológico que pasa por el archivo, los documentos y la prueba documental. Sin embargo, el mero proceso de archivación hace del testimonio un simple medio probatorio, no una herramienta de conservación para la historia. El testimonio seleccionado por la archivística tiene sólo como propósito demostrar la existencia de un hecho, recopilar mediante escritos las declaraciones hechas por los autores o terceros de

⁵⁶ Se entiende por serie documental el conjunto de documentos que versan sobre el mismo asunto, conforman el mismo archivo, son usados, transferidos y eliminados como unidad. Sección documental es el conjunto de documentos procedentes de una unidad orgánica o división administrativa que posee estructura, funciones, fines conocidos y cuyo cumplimiento lo determina la serie documental. Fondo documental es el conjunto total de documentos o archivos reunidos por una institución en el ejercicio de sus actividades y funciones.

los acontecimientos históricos, reduciéndolo a un simple acto procesal carente de sentido para la memoria de los pueblos.

El historiador de los archivos es el encargado de articular la fase documental con la fase interpretativa de la historia. Los documentos son escritos que contienen elementos de prueba, brindan algún tipo de información, o certifican algo. Sirven para comprobar la veracidad de hechos históricos, mantienen viva la memoria de los sobrevivientes, honran acontecimientos pasados al mantenerlos vigentes y judicialmente permiten la revisión de procesos juzgados por tribunales o jueces. Aun así, no todo escrito se considera documento, sólo es documento el texto que puede ser interrogado, capaz de responder preguntas, cuyo deber no es borrar sino revelar la operación historiográfica. Es aquí donde reside el reproche de Ricoeur a los positivistas quienes han hecho de los documentos textos muertos, carentes de vida, disminuyéndolos a una mera descripción de sucesos. El exceso de positivismo ha convertido el documento en un escrito sistemático, poco fiable, objeto de especulación, carente de autonomía, enemigo de la justicia, máscara de la impunidad. Por oposición al historiador positivista se encuentra la figura del auténtico historiador, encargado de publicar las palabras mudas de las víctimas, no obliga a declarar a los actores sino los invita a ser escuchados, desata acontecimientos no ata sucesos.

A su vez, la historia recurre a la huella exterior que deja el archivo, entendiendo huella como impronta material, impronta afectiva, e impronta documental. Sus marcas se ven reflejadas en los diferentes grafismos, inscripciones, lugares o situaciones que preceden el conocimiento histórico. Las marcas exteriores son adoptadas como apoyos y enlaces para el trabajo de la memoria. El archivo pone en común un mundo intersubjetivamente compartido. Configura el paso del testimonio a la memoria, simboliza el tránsito de la palabra oral a la palabra escrita, toma como punto de partida la experiencia del otro, constituye una garantía para no olvidar momentos históricos. Entonces, puesto que todo hecho es una construcción narrativa, un hecho es reconocido como tal siempre y cuando sea consignado en la escritura, la historia se construye a

partir de relatos depositados en documentos, no sólo se funda en narraciones orales. El pasado se revela en forma de escritura y la reconstrucción del pasado se hace a partir de los vestigios consagrados en la escritura. La historia no es un daño para la memoria así como la escritura no es un *pharmakon* para el discurso. En palabras de Ricoeur “la escritura es un riesgo que hay que correr”.

3. LA ANTROPOLOGÍA DEL PERDÓN

Abordar el problema del perdón en Paul Ricoeur implica examinar este concepto desde varios puntos de vista, a saber, “teológico”, “jurídico”, “político”, “moral” y “antropológico”. Sólo después de examinar las diferentes caras que muestra este concepto, es posible entender por qué el perdón se concede frente a un acto, en principio, imposible de perdonar. Para explicar cómo funciona su noción de perdón, el autor francés inicia proponiendo una ecuación. La ecuación está compuesta por dos elementos, estos son, el perdón y la falta; el primero de ellos lo ubica en la parte superior de la fórmula, el segundo en la parte inferior. Sin embargo, pese al diseño de su estructura, la ecuación se lee desde la parte inferior hacia la parte superior. El primer elemento de la ecuación es la falta, y se estudia desde las posiciones “cosmológica”, “religiosa” y “ética”, posturas que a la vez corresponden a tres estadios diferentes desde los cuales ella se examina.

Al estudiar la primera posición, se encuentra que la falta es la debilidad, fragilidad o limitación que lleva al hombre a fallar. La falta se mueve entre el polo de la finitud y de la infinitud, entre lo limitado y lo ilimitado, entre la capacidad y la irracionalidad. Por su parte, los seguidores de la “posición religiosa” asocian la falta con la noción de pecado, y entienden por pecado la desviación, rebelión o privación que aleja al hombre de la deidad. Los partidarios del tercer estadio, vinculan la noción de falta con el concepto de culpabilidad. Entienden la culpabilidad no como la violación objetiva de una prohibición, ni como la venganza ante la infracción de un derecho, sino como la forma errada en que el individuo usa su libertad. La culpabilidad se comprende mediante un doble movimiento, en primer lugar, a través de un movimiento de ruptura, de donde surge un hombre culpable y, en segundo lugar, mediante un movimiento de recuperación, que da lugar a un hombre responsable pero cautivo.

El segundo elemento de la ecuación lo constituye el «perdón». El perdón es la absolución de la falta, se produce de forma espontánea y su propósito no está

condicionado o limitado al hecho que lo produjo. Se concede de manera gratuita frente a alguien que posiblemente no es merecedor de dicho beneficio, el perdón es un don que no exige ningún tipo de contraprestación. Desde el punto de vista «teológico», perdón es la disposición del hombre para abandonar el resentimiento, odio, antipatía o cualquier juicio negativo frente a un comportamiento injusto. Para la teología cristiana resulta fundamental estudiar el vínculo que existe entre el perdón y el arrepentimiento. El arrepentimiento es un prerequisite necesario para la salvación y restaura la vida del hombre, pues mediante la restauración el hombre se hace salvo; cuando el hombre no se arrepiente se convierte en un individuo espiritualmente muerto. El arrepentimiento es el acto positivo de abandonar el pecado y volver a Dios, es una condición necesaria para que exista el perdón.

En el campo «jurídico penal» la amnistía y el indulto son las figuras más representativas del perdón. Estos dos beneficios se conceden a quien ha infringido la norma jurídica; sin embargo, pese a la infracción, el autor del delito se protege de la persecución penal, en el caso de la “amnistía” mediante la extinción de la acción penal y en el “indulto” mediante la extinción de la pena. Tanto amnistía como indulto se otorgan por motivos de conveniencia pública, siempre en busca del bienestar general. Amnistía e indulto son mecanismos que sirven para alcanzar un fin supremo como la paz, la reconstrucción y la reconciliación social, no se fundan en la impunidad. El «perdón político» se refiere a la responsabilidad pública de individuos o grupos sociales que alteran el orden descrito por el ordenamiento jurídico. Se concede desde el espacio público, pues la política se desarrolla por excelencia en el ámbito público. En la actividad política se encuentran la víctima y el culpable. La primera es quien recibe directamente un perjuicio como consecuencia del delito, el segundo es quien realiza un acto contrario a las normas sociales. El lenguaje político es el mecanismo que acerca a la víctima y al responsable de la falta. El perdón político se funda en un acto del lenguaje, revela la esencia de la palabra, su función se inscribe en una institución llamada “sociedad”.

El «perdón moral» se centra en la responsabilidad individual, implica el paso de la responsabilidad criminal a la responsabilidad personal. Esta noción del perdón, se aborda desde el problema de la “voluntad mala”. La voluntad mala es el conjunto de actos individuales, cuyos aportes examinados en conjunto producen como resultado la culpabilidad criminal. La voluntad mala introduce a la criatura en lo que Ricoeur denomina *tremendum horrendum*, esto es, el horror, la indignación, la humillación. El horror produce situaciones imposibles de olvidar, no puede ser generalizado, exige la individualización de acontecimientos, ata las víctimas a hechos históricos lamentables. El perdón moral parte del reconocimiento de una falta individual y sólo después de este acto de interiorización se puede solicitar su concesión. Y es así como se da paso a la categoría antropológica de la «esperanza». La esperanza va más allá de la retribución, está por encima de cualquier teodicea; es una categoría que se preocupa por la realidad de las víctimas, permitiéndoles encarar e incluso superar el horror.

3.1. La fórmula del perdón

La ecuación del perdón propuesta por Ricoeur desarrolla su discurso en dos actos, esto es, a través de la profundidad de la falta y la altura del perdón. La fórmula la expone en forma vertical, en la parte inferior ubica la falta y en la parte superior sitúa el perdón. Sin embargo, la explicación que trae consigo la fórmula, se lee desde la parte inferior hacia la parte superior, es decir, inicia explicando la falta y sólo después pasa a definir el perdón. La «falta» constituye una condición necesaria para que exista perdón, es el acto que paraliza el poder de obrar de un hombre capaz. Es una afección propia del hombre que produce, siente, actúa; es el lugar donde se manifiesta la desproporción del sentimiento; es el punto de intersección entre la inocencia y la culpa. La falta es la acción que hace al hombre un individuo capaz de equivocarse⁵⁷. Se entiende por «hombre capaz» el individuo frente al cual se puede atribuir algún hecho, es quien puede comprender la ilicitud de su comportamiento y auto regularse de acuerdo con tal

⁵⁷ RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, p. 587.

comprensión. El hombre capaz entiende el significado de su comportamiento, actúa de acuerdo a los presupuestos fijados por las normas sociales; es el sujeto respecto del cual puede esperarse lo inesperado, lo improbable e incluso lo incomprensible.

Por su parte, el «perdón» es la voz silenciosa que *desata* las consecuencias de la falta. Es la ofrenda que se concede de manera actual e irrevocable, sin exigir alguna contraprestación. Se otorga gratuitamente a otro, tiene un carácter voluntario, libre y espontáneo; el perdón es una donación, no una obligación. Se predica frente a un acto imperdonable, esto es, frente a un acto que escapa a toda comprensión de la razón. El perdón se atribuye frente a una acción específica, se otorga independientemente de la intención del agente, razón por la cual sólo se concede con posterioridad a la ocurrencia del hecho. Dentro del perdón se encuentra la figura de la acción. El valor del perdón reside en su acción. La acción propia del perdón introduce al individuo en un mundo exclusivamente humano, esta acción se caracteriza por la prevalencia o imperio de la voluntad frente a otro tipo de actos⁵⁸. Después de explorar cada uno de los componentes de la ecuación, Ricoeur encuentra que existe una desproporción entre la profundidad de la falta y la altura del perdón, en otras palabras, nuestro filósofo encuentra que la fórmula propuesta no es equilibrada, ni equivalente, tampoco simétrica o proporcionada. Como consecuencia, concluye que sólo la gracia emanada por el perdón, puede salvar el vacío que se produce entre la altura de la ecuación y el abismo al cual conduce la falta.

3.1.1. La noción de falta en sentido cosmológico

En sentido amplio se entiende por falta el carácter negativo de una práctica, es la conducta humana cuya consecuencia implica un juicio de reproche, pero a la vez constituye la condición necesaria para que exista el perdón. En el campo jurídico la noción de falta se equipara al concepto de hecho punible, entendiendo este último como el comportamiento humano que compromete las condiciones de existencia, conservación

⁵⁸ *Ibíd*, p. 621.

y desarrollo de la comunidad, frente a la cual se impone una sanción penal⁵⁹. Desde el punto de vista filosófico, la falta remite a la noción de «falibilidad», entendiendo por ella la debilidad, fragilidad o limitación que lleva al hombre a fallar. Falibilidad es la desproporción entre el polo de la finitud y el polo de la infinitud, es el hiato entre la inocencia y la culpa, es lo que hace posible el mal y el mal es el culmen de la debilidad. El mal es la realidad próxima al hombre que padece, sufre y experimenta de manera individual; es una afección propia del hombre que vive. Es el sentimiento contra el cual el hombre lucha y del cual trata de alejarse frecuentemente, es la angustia que aleja al hombre de la felicidad.

El hombre como ser racional reconoce su naturaleza finita, débil, limitada, falible; se identifica como una criatura capaz de equivocarse, cuya conducta tiende al error. Cuando el hombre toma conciencia del mal, lo expresa mediante la confesión, relato que lo compromete a sí mismo y aumenta su sentido si se examina desde la filosofía hermenéutica. La confesión se desarrolla en el ámbito de un lenguaje esencialmente simbólico, hace uso de un discurso indirecto, analógico y cifrado. A su vez, el lenguaje simbólico es el elemento intersubjetivo que permite pasar del “yo” al “otro”, recopila los relatos de quienes actúan en la historia, orienta el sentido de la confesión. El paso de lo falible a lo degradado se hace mediante la confesión⁶⁰.

En materia penal, la confesión hace referencia al conjunto de hechos por medio del cual el sindicado acepta su participación en un delito. Es el acto a través del cual el sujeto a quien se le imputa el hecho punible admite ser autor o partícipe de una conducta que la ley describe como delito. Siguiendo lo dispuesto por la Corte Suprema de Justicia de Colombia, en materia penal, la confesión es el reconocimiento que el acusado hace de su propia culpa, es la declaración del sindicado mediante la cual admite su participación

⁵⁹ Los hechos humanos pueden interesar o no al ámbito jurídico, en el primer evento estamos frente a «hechos jurídicos», en el segundo frente a hechos extrajurídicos. Los hechos jurídicos son «voluntarios» o involuntarios en la medida que obedecen a un deseo racional. Los hechos voluntarios son «lícitos» si la conducta del agente se adecua a lo descrito por ordenamiento jurídico; son ilícitos si lo contrarían, es decir, si lesionan o ponen en peligro un bien jurídico tutelado. El delito es un hecho humano, jurídico, voluntario e ilícito.

⁶⁰ Cfr. RICOEUR, Paul, *Finitud, op cit.*, pp. 125-126.

en el hecho criminal, asumiendo su autoría y por ende su responsabilidad penal⁶¹. El Decreto 409 de 1971, en el artículo 264, define la «confesión judicial» como la declaración del procesado, hecha en forma libre y espontánea, ante el juez o funcionario judicial correspondiente, en donde reconoce el hecho delictivo que se le imputa, admita o no su responsabilidad. Esta última definición abarca una postura más amplia de la noción de confesión, pues aprueba el acto procesal aun cuando el autor no acepte su responsabilidad. La confesión es una narración de hechos contrarios al interés del declarante, característica que la diferencia del testimonio, pues mientras en la primera comparece el sindicado, en el segundo lo hace la víctima. La confesión es la herramienta que distingue al autor de la víctima del delito, es el relato que salva el testimonio de la impunidad.

Ahora bien, para comprender la noción de falta y su relación con la voluntad humana, se debe acudir al lenguaje de los símbolos. Los símbolos son expresiones dotadas de sentido, empleadas por las culturas para representar creencias, conceptos o sucesos. Permiten acceder a la naturaleza misma del ser humano, revelan la intencionalidad primaria del agente, comunican al hombre con su contexto social. Tienen un carácter polisémico, no son objetivos ni pueden ser objetivados, pretenden ser concretos e inmediatos, sirven de intermediarios entre el sujeto y el objeto. En sentido contrario, no se consideran símbolos los que necesitan de alguna explicación, así como los que no se comunican de manera inmediata con quienes los observan⁶².

Comprender la filosofía del mal implica interpretar el lenguaje analógico del símbolo. La voluntad mala se expresa por medio de símbolos, los cuales se dividen en tres niveles, descritos de acuerdo a su proceso de abstracción y elaboración. En el primer nivel se encuentran los «símbolos primarios», los cuales constituyen la experiencia originaria de la falibilidad. La mancha, el pecado y la culpabilidad son formas como se manifiestan esta clase de símbolos. A su vez, los símbolos primarios se expresan a través

⁶¹ Cfr. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, Sala de casación penal, Sentencia del 27 de abril de 1976. MP Dr. Pedro Elias Serrano Abadia.

⁶² Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, pp. 119-123.

de tres dimensiones, la dimensión cósmica, la dimensión onírica y la dimensión poética. En la primera de ellas, los símbolos representan la manifestación de algo numinoso o sagrado, remiten a las hierofanías donde lo sagrado se muestra en un fragmento del cosmos. En la dimensión onírica los símbolos expresan el psiquismo humano a través de deseos, miedos o sueños. Lo sagrado aparece en forma de antropofornismo. En la última dimensión, los símbolos constituyen la mediación para acceder al misterio, el lenguaje se caracteriza por su creatividad, belleza y búsqueda de sentido. Figuras literarias como la metáfora, la hipérbole o la paradoja, son representativas de esta dimensión⁶³.

En el segundo nivel se encuentran los «símbolos míticos», entendidos como relatos del mal cuyos temas versan generalmente sobre el caos, la caída o el destierro. Estos realizan análisis complejos de conceptos como culpa y confesión. Por último, se encuentran los «símbolos especulativos», los cuales acuden a un lenguaje más abstracto, estudian temas como la noción de materia, cuerpo o pecado original. Constituyen la última instancia de la simbología mítica, donde el mito remite a una valoración del pasado, ayudando a comprender al hombre y al mundo que lo rodea. El mito no es un relato falso, sino el lugar donde se desarrolla una actividad estructural del espíritu humano⁶⁴.

Pasar del concepto de falta al de culpa, o de la noción de inocencia a la de culpabilidad implica acudir al mundo de los símbolos, siendo más precisos al ámbito de los símbolos primarios. El vínculo del hombre con lo sagrado se da a través de la «mancilla» o «mancha». La mancilla es el primer estadio del mal. Es la conducta que produce deshonra, descrédito, desprestigio; es la tacha que afecta el honor de una persona. Es el acto que desencadena mal, impureza, daño, miedo. El mundo de la mancilla abarca el ámbito de lo impuro, razón por la cual su campo de acción es más amplio frente a otros campos de lo sagrado; pero aun así, su campo de acción es limitado frente a la intencionalidad del agente. La imagen de la mancilla ha podido sobrevivir a lo

⁶³ Cfr. *Ibíd.*, p. 129.

⁶⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 130-131.

largo del tiempo debido al poder del símbolo, que a su vez se expresa mediante la noción de mancha. La mancha es un símbolo mudo, impuro, representado en el tabú, la prohibición, el veto; pasa a ser mancilla cuando la mirada del otro produce vergüenza, rubor, indignación⁶⁵. Lo puro y lo impuro debido a su lenguaje simbólico están más cerca de lo sagrado. En la mancilla la noción de falta está vinculada a la dimensión mística de la fenomenología de la religión⁶⁶, se encuentra unida a las hierofanías, tiene un origen ontológico. En este ámbito, la noción de mal y desdicha no se han separado, el mal ético no se distingue de un concepto cosmo-biológico. El mal es sinónimo de desdicha pues quien actúa mal es susceptible de un juicio de reproche.

Con la mancilla se entra al campo del terror, el hombre evita caer en la mancha por miedo. La mancilla produce temor, no de carácter físico sino de carácter ético; en este ámbito el hombre no teme ser torturado teme ser señalado. El temor surge como la reacción a un acto impuro. El castigo se impone como expiación vindicativa, como venganza ante un hecho reprochable. La venganza a su vez, no sólo tiene como finalidad destruir también pretende reestablecer, con la imposición del castigo se busca restaurar el orden alterado. El castigo es la penitencia que permite reafirmar el orden y el orden sólo se restaura castigando al culpable⁶⁷.

El sufrimiento se actualiza mediante la retribución. El concepto de retribución tiene su origen en el antiguo principio del talión, “ojo por ojo, diente por diente”, de manera que frente a un obrar malo se predica un padecimiento doloroso. Las teorías retribucionistas creen que la pena debe restaurar el orden interrumpido, la pena debe ser proporcional en su duración e intensidad a la gravedad del delito. Aceptar una postura retribucionista implica reconocer la pena como un mecanismo amargo para conseguir

⁶⁵ *Ibid*, p. 213.

⁶⁶ Desde el punto de vista hermenéutico, la fenomenología de la religión es la ciencia de la interpretación del hecho religioso. Es una disciplina descriptiva que narra cómo son los hechos religiosos, cómo son dados por la experiencia y cómo es la realidad que los rodea. Entiende por religión una experiencia humana específica, fundada en la relación del hombre con una realidad suprema denominada misterio. Se hace cargo de la realidad del fenómeno religioso, estudiándolo tal como es presentado por la experiencia humana. La fenomenología de la religión tiene un carácter descriptivo no normativo, interpreta el fenómeno religioso pero no pretende establecer cómo debería ser.

⁶⁷ Cfr. RICOEUR, Paul, *Finitud*, *op.cit.*, pp.

fines racionales. En este sentido, todo castigo es una pena y toda pena es de por sí afflictiva. En el mundo de la mancilla el temor no es abolido, sólo cambia de contexto. El hombre no teme por su integridad física, sino teme por el rechazo del conglomerado social. El miedo reside en no caer en lo impuro y es precisamente el temor lo que impide la reflexión⁶⁸.

3.1.2. La falta en el campo religioso

Con la llegada de la conciencia religiosa la noción de sufrimiento cambia por el «concepto de pecado». El mundo de la mancilla nos traslada al mundo del pecado. Pasar de la mancilla al pecado es pasar de lo puro a lo piadoso, de lo justo a lo santo. En el estadio del pecado, el miedo y la angustia no desaparecen sólo cambian de calidad. Se pasa de una mirada objetiva a una mirada subjetiva de la conciencia. Pecado es la trasgresión intencional de una ley o mandamiento divino. Es el hecho que atenta contra la ley eterna, entendiendo por ley eterna la voluntad divina dirigida a conservar el orden del mundo. El pecado tiene un carácter religioso antes que ético, no es la infracción intencional de una regla abstracta o el quebrantamiento de un valor, es la lesión de un vínculo personal con la divinidad. La relación del hombre con la divinidad se rompe por el pecado, cuando el hombre cae en pecado el ser humano se convierte en una criatura espiritualmente muerta, el penitente es asaltado por los demonios debido a su distanciamiento de la perfección. Pecado es la falta, desviación, rebelión o privación que aleja al hombre de la deidad⁶⁹.

La noción de pecado supone una percepción teísta que incluye posiciones monoteístas y politeístas. Posturas monoteístas, como la teología cristiana, edifican el concepto de pecado sobre la noción de Alianza, entendiendo por Alianza el acuerdo que estableció Dios con los hombres en el origen de los tiempos. En el campo filosófico, la Alianza representa la categoría hermenéutica que vincula a los hombres «ante Dios» y

⁶⁸ Cfr. RICOEUR, Paul, *Finitud*, *op.cit.*, pp. 591-593.

⁶⁹ Cfr. *Ibid*, pp. 519-521.

«con Dios». En el ámbito bíblico, el pacto de la Alianza hace referencia al compromiso solemne y voluntario que celebró Dios con su pueblo. Mediante la Alianza se reconoce a Dios como creador del ser humano, criatura moldeada a su imagen, proyectada para que se multiplicara sobre la tierra y dominara todas las especies que en ella se encuentran. Sin embargo, cuando el hombre desobedece se rompe el pacto, el hombre peca, se rebela contra su creador, pierde el favor de Dios y la comunión con él. El hombre quebranta la ley de Dios, motivo por el cual debe asumir sus consecuencias, algunas de las cuales fueron consagradas en el libro bíblico de Génesis:

Dios el Señor dijo a la mujer: Multiplicare tus dolores en el parto, y darás a luz a tus hijos con dolor. Desearás a tu marido y él te dominara. Al hombre le dijo: Por cuanto le hiciste caso a tu mujer, y comiste del árbol que te prohibí comer ¡maldita será la tierra por tú culpa! Con penosos trabajos comerás de ella, todos los días de tu vida⁷⁰.

El símbolo representativo del pecado es el rechazo, es decir, el repudio mediante el cual se le anuncia al hombre su desamparo ante Dios. Los efectos del pecado son servidumbre, culpabilidad, muerte espiritual, muerte moral, pues la ausencia de la divinidad ocasiona en la criatura inseguridad, angustia, desolación, en general, los peores sufrimientos. El pecador está alejado de Dios, lo ha olvidado, es negligente, insensato, carece de dirección. Para la teología cristiana el pecado no se produce en el hombre por el simple hecho de ser criatura humana, sino que constituye la inclinación que lo incita a la desobediencia y corrompe su naturaleza.

Posiciones politeístas como las griegas, identifican el concepto de pecado con la noción de *hybris*, esto es, con un exceso motivado por el engrandecimiento progresivo de poder. El exceso se expresa a través de la irracionalidad, que significa la falta de control del hombre sobre sus propios impulsos. Por *hybris* se entiende la infracción de una norma, se caracteriza por la vulneración de los límites por parte de los hombres, en relación con la divinidad o con las cosas mismas. La injusticia, por ejemplo es una forma de *hybris* debido a que es la violación de los justos límites en relación con unos mínimos establecidos. La concepción de *hybris* delimita la moral griega como una moral de

⁷⁰ Cfr. Biblia de Jerusalén Latinoamericana, trad. castellana J. Moya et al. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003. (Génesis 3,13).

medida, moderación y sobriedad. Sigue el principio *pan metron* que significa la medida de todas las cosas. El hombre debe ser consciente de su lugar en el universo, es decir, de su lugar en una sociedad jerarquizada, de su condición mortal ante los dioses. *Hybris* es un sentimiento violento, inspirado por pasiones exageradas, especialmente por la soberbia, la furia o el orgullo, sentimientos que a la vez acarrearán un fuerte castigo⁷¹.

En la actualidad, este concepto puede traducirse como desmesura, orgullo o exagerada confianza en uno mismo. Ahora bien, tanto para las posturas monoteístas como para las politeístas, pecado significa orgullo, arrogancia, falta de grandeza. Pecado es el acto de enajenación respecto a la divinidad. También existe una fuerte tendencia que llega a confundir pecado con enfermedad, hasta el punto de terminar entendiendo por pecado, el mal que ata al pecador. Entender pecado como enfermedad equivale a comprender perdón como curación, desligamiento, liberación. Asumir esta postura implica reconocer una antropología pesimista, donde se teme lo peor, un lugar donde el mal es inevitable, un espacio donde la divinidad y el hombre conspiran para engendrar el mal.

El pecado se desarrolla de forma paralela a la redención. Mientras el pecado expresa una pérdida que tiene un origen ontológico, la redención representa el retorno hacia el perdón. La redención rescata o saca de la esclavitud al cautivo, poniendo fin a algún tipo de vejamen, dolor, penuria, adversidad o molestia. Es el acto mediante el cual se libera al penitente de la esclavitud que lleva consigo el pecado. La redención remite al retorno y el retorno envía al perdón. El binomio «perdón - retorno» es el bloque que restaura la Alianza. El perdón es la renuncia a la ira de la santidad, es una especie de arrepentimiento por parte de Dios. El retorno es el movimiento retroactivo que conduce a la restauración, remite a la contrición o arrepentimiento. Entendemos por arrepentimiento o contrición el acto de conversión más profundo del ser humano, es el renacimiento espiritual que lleva a la persona a comenzar una vida nueva, es una forma de autocuración del alma.

⁷¹ Cfr. RICOEUR, Paul, *Finitud, op.cit.*, pp. 231-232.

Por medio del arrepentimiento el alma renace, se autoregenera, comienza a existir de otro modo. Supone un cambio de mentalidad donde el pecador deja de lado su vida vana, lucha por alejarse del pecado, renuncia a caer en el vicio y pasa a seguir los principios dispuestos por Dios. El auténtico arrepentimiento no está motivado por la desesperación o la venganza, no es airado, sino que es causado por un sentimiento de benevolencia⁷². El perdón es concedido por la deidad, una vez se ha impuesto un castigo al pecador, tiene un carácter condicional pues sólo se otorga al penitente después que éste infringe un mandamiento moral o religioso. La divinidad condena al pecador porque es perfecta, pero también lo perdona porque es una deidad misericordiosa. El perdón no elimina el sufrimiento, pero sí constituye la máxima expresión de misericordia e indulgencia por parte de la divinidad. En esta medida, el pecado es el peso que se descarga cuando se perdona.

3.1.3. La falta en el campo ético

El tercer estadio de la falta lo constituye la «noción de culpabilidad», la cual expresa la interiorización y personalización de la conciencia del pecado. Mientras el pecado conforma el momento ontológico de la falta, la culpabilidad alude al momento subjetivo. El pecado representa la situación del hombre ante Dios, cualquiera sea la postura que la criatura tenga; en tanto que la culpabilidad simboliza la toma de conciencia del individuo frente a dicha situación. La noción de falta en el campo ético se equipara a la noción de culpabilidad. La culpabilidad se comprende mediante un doble movimiento, en primer lugar, a través de un movimiento de ruptura de donde surge un hombre culpable, y en segundo lugar mediante un movimiento de recuperación, que da

⁷² La doctrina católica distingue entre contrición y atrición. La primera, es el acto mediante el cual los hombres piden perdón a Dios por haberlo ofendido. La segunda, es el acto de quien pide perdón porque su pecado merece un tipo de castigo por parte de Dios. Contrición es el arrepentimiento perfecto, atrición es el arrepentimiento imperfecto.

lugar a un hombre responsable pero cautivo⁷³. En el campo de la culpabilidad Ricoeur nos conduce a un individuo responsable que asume las consecuencias de sus actos, individuo que a la vez se encuentra «cautivo», pues es un hombre esclavo y limitado por sus errores; este sujeto es denominado por nuestro filósofo *siervo arbitrio*.

Cuando Ricoeur se introduce en el mundo ético se preocupa por hacer la distinción entre los conceptos de culpabilidad y culpa. Culpabilidad significa estar cargado con un peso, pero culpabilidad no es sinónimo de culpa. Culpabilidad no es la violación objetiva de una prohibición, ni la venganza ante la infracción de un derecho, es la forma errada como el individuo usa su libertad. Culpa es el castigo interiorizado por el hombre, que pasa por la conciencia y se traslada del campo interior al mundo exterior. En la culpabilidad el hombre carga con un peso porque quien se considera culpable está dispuesto a soportar un castigo. La noción de culpabilidad propuesta por Ricoeur invierte el sentido del castigo, la culpabilidad no se «deriva» del castigo, sino que se produce porque se exige una «conciencia» de castigo. Culpabilidad no es el instrumento empleado para imponer un castigo, sino la herramienta que enmienda una falta, su función es ante todo pedagógica.

Equiparar el concepto de culpa al de culpabilidad implica reducir la conciencia acusada a una posición “ético-jurídica”, “ético-religiosa” o incluso “psicológica”. Desde el punto de vista «ético-jurídico», la noción de culpabilidad hace referencia a una responsabilidad penal. En el campo penal se entiende por culpabilidad el conjunto de condiciones que justifican la imposición de la pena a un sujeto, el cual ha realizado una conducta típica (descrita por el tipo penal) y antijurídica (lesionando o poniendo en peligro un bien jurídico tutelado por el legislador). La culpabilidad constituye el fundamento de la pena⁷⁴. Pese a esta descripción, tanto la doctrina nacional como la

⁷³ Cfr. RICOEUR, Paul, *Finitud*, *op.cit.*, p. 258.

⁷⁴ En la legislación penal colombiana el concepto de culpabilidad tiene diferentes connotaciones. En algunas ocasiones se emplea como sinónimo de «responsabilidad penal», esto sucede por ejemplo cuando alguien le dice a otro “usted es culpable de x hecho”. Otras veces se usa como «norma rectora», esto es, como principio que prohíbe la responsabilidad objetiva. Según dicho principio nadie puede ser sancionado por un hecho involuntario, incontrolable o inevitable. Sólo es objeto de reproche la conducta que contraviene lo dispuesto por el ordenamiento jurídico. La noción de culpabilidad también se entiende

extranjera no han logrado ponerse de acuerdo sobre la noción de culpabilidad, razón por la cual hoy en día este concepto se estudia siguiendo diversas teorías.

Dentro de las teorías más representativas se encuentran las siguientes: En primer lugar, se destaca la teoría psicológica. Esta teoría entiende por culpabilidad el nexo mental entre el autor y el resultado. Culpabilidad es la relación subjetiva entre el acto y el autor. La culpabilidad conforma el aspecto subjetivo del delito pues se origina en la parte psíquica del individuo. En segundo lugar, se encuentra la teoría psicológica-normativa. Esta postura entiende la culpabilidad como el juicio de reproche contra una persona que realiza un hecho típico y antijurídico cuando le era exigible actuar de otra manera. En tercer lugar, se encuentra la teoría normativa. Para esta teoría la culpabilidad sigue siendo asumida como juicio de reproche, el cual se hace a un sujeto que ha realizado libremente una conducta típica y antijurídica. La diferencia de la teoría normativa con la teoría psicológica, no se funda en el concepto normativo de culpabilidad sino en el contenido de la misma. Por otra parte, en la segunda teoría la culpabilidad está integrada por la imputabilidad y las formas de culpabilidad (dolo y culpa), mientras que en la tercera teoría los elementos que integran la culpabilidad son imputabilidad, conocimiento de la antijuridicidad y exigibilidad de otra conducta⁷⁵.

Ahora bien, se entiende por «imputabilidad» la capacidad que tiene el hombre de comprender la ilicitud de su comportamiento y/o determinarse de acuerdo con tal comprensión. Este concepto tiene dos componentes esenciales, uno “intelectivo” y otro “volitivo”. El primero se refiere a la capacidad para conocer y comprender el hecho. Conocer el hecho es darse cuenta de su materialidad, comprenderlo es percatarse de la trascendencia del comportamiento. El segundo componente se refiere a la capacidad del individuo para dirigir y autorregular su conducta; cuando el sujeto carece de capacidad para autorregularse y/o comprender la ilicitud de su comportamiento se denomina

como una «categoría dogmática del delito», es decir, haciendo parte de la estructura básica del hecho punible. Para que una conducta humana sea delictuosa no basta que ella se adecue a un tipo penal y lesione o ponga en peligro, sin justificación jurídicamente relevante, el interés que el legislador quiso tutelar, se exige además una “voluntad” dirigida a realizar dicha conducta.

⁷⁵ Cfr. CÓRDOBA, Miguel, *Lecciones de derecho penal y criminología*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006. pp. 357-361.

“inimputable”. El «conocimiento de la antijuridicidad» pretende saber si la conducta realizada es contra derecho. El conocimiento que se exige es aquel propio del hombre medio. Por último, con la «exigibilidad de otra conducta» se examina si el individuo estaba en posibilidad de respetar lo descrito por el ordenamiento. Desde este punto de vista, se conoce con el nombre genérico de culpabilidad la ejecución del hecho típico y antijurídico producido como resultado de una operación mental, en la que intervienen conciente y libremente las esferas volitivas, afectivas e intelectivas del individuo⁷⁶.

Ricoeur va más allá del concepto “ético-jurídico” de culpabilidad y decide mostrar a sus lectores las consecuencias que trae consigo introducir dentro de este binomio un concepto de carácter moral. Nuestro filósofo cree que es necesario volver a la noción ética de Ciudad-Estado planteada por los antiguos griegos, pues es desde la ética enseñada en la ciudad que se predica alguna clase de culpabilidad. Los primeros griegos concebían la ciudad como un lugar sagrado, formado por individuos y familias con diferentes intereses y preocupaciones, familias que incluían dentro de sus costumbres prácticas religiosas y actitudes heredadas de los parientes. La experiencia religiosa del individuo se encontraba ligada a su condición de ciudadano, la relación del individuo con la divinidad era determinada por su participación dentro de la comunidad, se consideraba injusto todo acto de impiedad hacia la ciudad. La culpabilidad legal es sancionada por los tribunales, mientras la culpabilidad moral es castigada por los ciudadanos que conforman el Estado.

Ricoeur también nos recuerda cómo la vida de los primeros griegos se desarrolló alrededor del concepto Ciudad-Estado, hasta el punto que ningún griego era considerado un hombre bueno y cabal si se mantenía ajeno a los principios representativos del Estado. El mal era resultado de la ignorancia o producto del equivocado manejo de las pasiones. El daño podía tener como causa una acción voluntaria o una acción involuntaria, pero la ejecución de un “delito” provenía de un alma depravada. Entre los individuos había un profundo sentimiento de orgullo nacional, se creía en la bondad de

⁷⁶ Cfr. REYES, Echandía, Alfonso, *Derecho Penal*, Bogotá, Temis, 1998. p. 203.

las instituciones políticas, así como en las virtudes de los gobernantes; y aun cuando las leyes no hacían parte de códigos escritos, sí estaban enraizadas en la conciencia de los ciudadanos. Los principios que orientaban la noción de justicia eran los mismos para el individuo y para el Estado. Ninguna obligación era considerada justa a menos que correspondiera al bien de la ciudad, así como sólo merecía llamarse justo quien actuara en busca del bien general⁷⁷.

La productividad relacionada con el bien público era la única excelencia humana digna de elogio. También se consideraba relevante el grado de indignación y reprobación pública, el individuo declarado enemigo de la ciudad era un hombre injusto, razón por la cual no era merecedor de ninguna clase de consideración. El peor hombre era aquel que se rehusaba a poner sus talentos al servicio de la ciudad. En este orden de ideas, virtudes como la justicia y la bondad no eran atribuidas al hombre por el simple hecho de ser criatura humana, sólo se predicaban frente al individuo benefactor de la ciudad. Ahora bien, con la llegada de los poetas trágicos empiezan a surgir ciertas distinciones. La tragedia griega realiza una de las primeras descripciones que indican dónde concluye el derecho y dónde comienza el orden cósmico. Traslada el ideal humano de la ley natural a un hombre real. Representa el estadio primitivo de la relación entre la vida y el pensamiento ético. Surge como producto de la sistematización de festividades colectivas. En ella convergen elementos sociales, políticos y religiosos de la sociedad.

Poetas como Sófocles describían la sabiduría humana como la facultad del individuo para reconocer sus propios límites, siempre y cuando ésta se sometiera a la autoridad de un poder divino. Sin embargo, la *hybris* destruye este orden cuando trata de imponer lo humano sobre lo divino, conduciendo dicha situación a una postura trágica de la vida. El hombre cae en la culpa, pero toda culpa encuentra su expiación en el sufrimiento. El sufrimiento en la tragedia lleva al hombre a la comprensión y la comprensión al conocimiento. La *hybris* arroja al héroe fuera de la medida, representa el

⁷⁷ Cfr. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1991, p. 530.

momento intencional de la injusticia. A la vez, otra de las nociones destacadas por Ricoeur es el concepto de *hamartía*, la cual ha sido entendida como error trágico, ofensa cometida por ignorancia o falta producida por un conocimiento incompleto de los hechos. Quien incurre en ella causa un daño, que sin embargo, no puede imputarse al agente, pues el resultado se debe a la ignorancia de aspectos fundamentales dentro de la situación a la cual se enfrenta. La tragedia comprende la *hamartía* como el error fatal en el cual incurre el héroe trágico que intenta hacer lo correcto, en una situación donde lo incorrecto no debe hacerse, pero tampoco puede evitarse⁷⁸.

Fue así como Edipo no pudo evitar asesinar a su padre, pues el destino lo empujaba a cometer tal crimen, esta situación constituía su *hamartía*. Ante el irremediable error, producto de una historia heredada, el personaje que ha cometido la falta debe cargar con su trágica vergüenza, mientras pide el perdón y la compasión de los dioses, los cuales hallarán la forma para que expíe su culpa. *Hamartía* es básicamente un error en el juicio, desacierto unido a la vergüenza, a la culpa, a la expiación. Valiéndose de conceptos como *hybris* y *hamartía* la tragedia reinterpreta la noción de culpabilidad, lo hace desde una perspectiva moral, pero acompañada de elementos jurídicos, poéticos y religiosos. Mientras *hybris* es una vulneración activa que representa una conducta premeditada y malvada, *hamartía* es sólo una desgracia exenta de culpa. Dentro de una concepción trágica de la existencia, *hybris* simboliza el espíritu de perdición no justificado teológicamente; *hamartía* es la ofensa cometida por ignorancia, cuya conducta no es susceptible de reproche. En este orden de ideas, *hybris* es la “falta inexcusable”, *hamartía* es la “falta excusable”⁷⁹.

Pero ¿por qué es necesario volver a la noción de falta descrita por los antiguos poetas? Porque ellos nos recuerdan que más allá de la responsabilidad penal se encuentra la responsabilidad moral. El hombre debe volver a sentir “vergüenza” cuando sus actos no se adecuan a lo permitido por las leyes, cuando sus acciones impiden una convivencia armónica, cuando su comportamiento pisotee la dignidad y el respeto de aquellos

⁷⁸ VERNANT, J.P., *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 1995. pp. 430-445.

⁷⁹ Cfr. RICOEUR, Paul, *Finitud*, *op.cit.*, pp. 265-273.

individuos ajenos a sus intereses. La indignación ante una acción deshonrosa es una de las tantas enseñanzas de los poetas griegos. Pese a la descripción hecha por los juristas contemporáneos, e independientemente de los aportes producidos por los antiguos griegos, el concepto de culpabilidad no puede limitarse a una noción jurídico-penal; menos aún se puede pretender introducir en este binomio una noción de carácter moral, aceptar esta interpretación es reducir la culpabilidad exclusivamente al ámbito de la responsabilidad.

La culpabilidad también ha sido estudiada desde un punto de vista «ético-religioso». Para religiones monoteístas como el judaísmo, cristianismo e islamismo, la culpabilidad es una consecuencia del pecado, que se produce debido a la transgresión voluntaria de la ley de Dios. Esta noción sigue el principio de la “expiación” donde las buenas obras son recompensadas y las malas son castigadas. La culpabilidad es producto de una conciencia escrupulosa y legalista. Es escrupulosa porque las enseñanzas provienen de una tradición oral cuyas costumbres son inobjetables, legalista porque sus fieles deben seguir de manera exegética preceptos generales ordenados sistemáticamente⁸⁰. Para el judaísmo la ley constituye el conjunto de principios revelados por Dios a los hombres, los cuales ofrecen una visión del mundo e indican un modelo de vida a seguir. Los judíos no tienen un cuerpo único que sistematice el contenido dogmático de la ley, su práctica se basa en las enseñanzas consagradas en La Torá o Pentateuco. La Torá compila elementos éticos, familiares, comunitarios, penales y económicos, que enseñan cómo comportarse ante los designios de Dios. La ley es la herramienta que vincula al hombre con los acontecimientos históricos, está sujeta a los patrones culturales de cada época, tiene como finalidad hacer olvidar o recordar algo en particular. Las disposiciones consagradas en La Torá constituyen un valor supremo para la comunidad judía. La Torá revela los principios del judaísmo y el judaísmo se expresa mediante el lenguaje de La Torá⁸¹.

⁸⁰ FRAIJÓ, Manuel, “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, en: *Manuel Fraijó Ediciones*, Madrid, 2001. pp. 13-43.

⁸¹ Cfr. RICOEUR, Paul, *Finitud*, *op.cit.*, p. 281.

Dentro de las cuatro grandes vertientes que conforman el judaísmo, es decir, celotes nacionalistas, esenios eremitas, saduceos aristocráticos y fariseos legales, los últimos merecen especial atención. El legalismo judaico funda su doctrina en el estudio de la jurisprudencia, sus maestros son garantes de la ortodoxia, se conocen como los hombres de La Torá. Por su parte, los historiadores creen que los fariseos legalistas mataron la doctrina con la letra, debido a su estricta sujeción a la palabra. Para este grupo, los legalistas hacen de la Torá un texto muerto, carente de interpretación, edificado sobre la literalidad, esclavo de una moral exageradamente formal. La Torá se funda en la noción de escrúpulo, que a vez constituye el extremo de la culpabilidad. El escrúpulo representa el límite de la culpabilidad, pues traslada la imputación personal del mal hasta su fin último, reduciendo el discurso a las nociones de bueno o malo, justo o injusto, santo o no santo. A su vez, la “conciencia escrupulosa” es una conciencia fiel, carente de movimiento, atada a la tradición, sedimentada en el pasado, edificada sobre rituales excesivos⁸². Y es aquí cuando Ricoeur describe al hombre escrupuloso como un individuo aislado, alejado de la realidad, educado para obedecer y no para interpretar. Este individuo representa por sí mismo al fanatismo. Desde un punto de vista “ético-religioso”, la culpabilidad se comprende como un yugo difícil de cargar, que hace al hombre un individuo esclavo de su realidad y cuyo discurso es sepultado por la historia con gran facilidad.

Finalmente, la noción de culpabilidad también puede estudiarse en un sentido «psicológico», campo desde donde se examina como sentimiento de culpabilidad. La expresión “sentimiento de culpabilidad” es empleada especialmente por la corriente del psicoanálisis para designar el estado afectivo, producto de un acto que el sujeto considera reprensible; también se comprende como un sentimiento difuso de indignidad personal, no vinculado a un acto particular, frente al cual el sujeto puede acusarse. La psicología tradicional describe dicho sentimiento como una sensación de contradicción entre aquello que ocurrió y lo que debía haberse hecho. El sentimiento de culpabilidad es

⁸² Cfr. *Ibíd*, pp. 282-283.

producto de un sistema de motivaciones inconscientes que pretenden explicar comportamientos de fracaso, conductas delictivas u otros sufrimientos que afligen al sujeto. En *El malestar en la cultura*, Sigmund Freud hace una completa descripción del sentimiento de culpabilidad. Señala que este sentimiento tiene su origen en dos grandes causas, a saber, el “miedo a la autoridad” y el “temor al super-yo”. El miedo a la autoridad lleva a que el hombre renuncie a satisfacer sus instintos, mientras el temor al super-yo conduce al individuo al castigo, debido a su inclinación hacia objetos prohibidos. El individuo renuncia a satisfacer sus instintos para no perder el amor de la autoridad y una vez renuncia a satisfacer sus instintos, se entienden saldadas las cuentas con la autoridad. Sin embargo, no sucede lo mismo con el temor al super-yo. En este evento, pese a que el individuo renuncia a satisfacer sus instintos, el deseo persiste y no puede ocultarlo ante el super-yo⁸³.

El sentimiento de culpabilidad aparece como resultado de dos fuertes afecciones, de un lado el sujeto sabe que debe renunciar a sus instintos para evitar la agresión de una autoridad exterior, pero de otro lado, se instaura dentro de él una autoridad interior (conciencia moral), la cual le recuerda que ha realizado un acto indebido, razón por la cual es necesario imponer un castigo. La severidad del super-yo representa el rigor de la conciencia moral. Un individuo se siente culpable cuando realiza un acto descrito como malo o cuando no ejecuta la conducta, pero sabe dentro de sí que tuvo la intención de hacerlo. En ambos casos se reconoce la maldad como algo condenable⁸⁴. No importa mucho si el hombre ha hecho el mal o si sólo se propone hacerlo, pues sólo aparecerá el peligro cuando la autoridad lo haya descubierto. Este estado en la cual puede caer el

⁸³ Cfr. FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, tomo III, trad. castellana de Luís López- Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981. pp. 3060-3067.

⁸⁴ Pese a esta postura, Freud cree que no siempre lo malo es sinónimo de algo nocivo o peligroso, sino por el contrario, puede emanar de algo que ordinariamente le produzca placer. En sentimientos como el amor, se puede entender como “malo” cualquier evento donde el individuo es amenazado con la pérdida de dicha afección. Cuando el hombre pierde el amor del prójimo, o el amor de quien depende, también pierde con ello su protección frente a muchos peligros; este individuo se expone a que otro más poderoso que él, le demuestre su superioridad en forma de castigo. El amor protege al individuo contra la agresión punitiva de una autoridad exterior, es decir, evita que una entidad poderosa demuestre su superioridad sobre un ente menos poderoso, mediante un instrumento como el castigo. (Cfr. FREUD, S., *el malestar en la cultura*, *op.cit.*, pp. 3062).

hombre tradicionalmente ha sido llamado “mala conciencia”, pero en el fondo es un temor a la pérdida de la protección del amor, es un temor que produce una constante angustia social. En esta medida nada puede ocultarse ante el super-yo, ni siquiera los pensamientos más profundos.

Para Ricoeur también resulta importante recordar la distinción hecha por el psicoanálisis entre “sentimiento de culpabilidad” y “remordimiento”. Si alguien dice tener un sentimiento de culpabilidad después de haber cometido alguna falta, esta afección se llama remordimiento, no sentimiento de culpabilidad. El remordimiento es posterior a la ejecución del hecho y versa sobre un acto en particular, el sentimiento de culpabilidad es anterior a la comisión del hecho y se funda en la conciencia moral del individuo. En algunos delincuentes puede demostrarse que existe un sentimiento de culpabilidad antes del delito, en tal evento dicho sentimiento no es consecuencia del delito, sino su causa. El sujeto experimenta alivio cuando puede atribuir el sentimiento inconsciente de culpabilidad a un hecho actual y real. El sentimiento de culpabilidad que emana del “remordimiento”, producto de una mala acción, es consciente, mientras el que se deriva de la “percepción” frente a un impulso nocivo puede permanecer inconsciente.

Ricoeur después de leer sobre el sentimiento de culpabilidad en Freud, destaca que esta línea del psicoanálisis no admite el sentimiento de culpabilidad como consecuencia del remordimiento, aun cuando en ciertos casos el remordimiento es anterior a la conciencia moral. Pero, aun cuando Freud entiende por sentimiento de culpabilidad el rigor de la conciencia destinado a vigilar los actos y las intenciones del yo; el fundamento del sentimiento de culpabilidad reside más en la intención inconsciente que en la acción del agente. Aceptar una postura psicológica de la noción de culpabilidad implica reducir esta concepción a una afección que produce una constante angustia en el individuo. En esta medida, una conciencia culpable, examinada de manera aislada desde un ámbito jurídico, teológico o psicológico, es una conciencia sumergida en conceptos teóricos, separada del contexto social, esclava de la tradición, sujeta a la ley, que exhibe pero nunca educa al agente.

3.1.4. La noción de perdón

En el «lenguaje común» se entiende por perdón la renuncia a obtener satisfacción o venganza por una ofensa recibida, eliminando cualquier tipo de resentimiento o rencor hacia el infractor. Desde un punto de vista «jurídico-penal», perdón es la medida que suprime retroactivamente el carácter delictivo de acciones realizadas en un determinado período. Amnistía e indulto son las figuras más representativas del perdón en este campo. Se entiende por amnistía el desconocimiento legal de la comisión de un delito político. Se caracteriza porque extingue la acción penal y porque con su aplicación no quedan antecedentes penales. Esta clase de amnistía puede ser propia o impropia. La “amnistía propia” se otorga antes que el sindicado sea condenado, evento en el cual el Estado asume la responsabilidad civil por los daños cometidos por los amnistiados. Por el contrario, la “amnistía impropia” se concede cuando el individuo ha sido condenado. Se caracteriza por tener efectos retroactivos, de manera que toda ley dictada con posterioridad a la comisión del delito le quita tal categoría, borrando penalmente las acciones como si no hubiesen ocurrido; dependiendo de la legislación, también disminuye la pena dispuesta por las normas jurídicas vigentes en el momento de la comisión del delito. Bajo este modelo, los amnistiados responden “civilmente” por los perjuicios ocasionados a las víctimas⁸⁵.

Por su parte, indulto, es el acto soberano del órgano ejecutivo destinado a atenuar, suspender condicionalmente o perdonar las consecuencias jurídicas de una condena penal ejecutoriada. Este beneficio sólo se concede a los condenados, aun cuando en algunas legislaciones se otorga también a los procesados, caso en el cual se puede llegar a confundir con la amnistía impropia. Procede sólo para delitos políticos, cada individuo asume la responsabilidad civil que le corresponde, y una vez concedido, quedan registrados los antecedentes penales, es decir, no borra la acción delictiva de la hoja de vida del condenado. En Colombia, la amnistía tiene un carácter general, pues se concede a una colectividad de individuos, sólo la otorga el Congreso de la República; el indulto

⁸⁵ Cfr. VELÁSQUEZ, Fernando, *Derecho Penal*, Parte General, Bogotá, Temis, 2000. pp. 727-737.

tiene un carácter individual, se adjudica a una persona en particular y sólo lo confiere el Presidente de la República⁸⁶. Tanto amnistía como indulto se conceden por motivos de conveniencia pública, siempre en busca del bienestar general.

Desde un punto de vista «teológico», perdón es la disposición del hombre para abandonar el resentimiento, odio, antipatía o cualquier juicio negativo frente a un comportamiento injusto. Esta postura se basa en sentimientos como la compasión, la generosidad y el amor del ofendido hacia el ofensor. Para la teología cristiana, el perdón es la máxima expresión de misericordia por parte de Dios hacia los hombres. Dentro de este contexto el perdón se caracteriza porque: 1. Dios trata el pecado como si éste nunca hubiera existido. En la Biblia, encontramos algunas referencias de esta posición. Uno de los pasajes más representativos se encuentra en Éxodo 32, 1-35. Después de visitar el Monte Sinai, Moisés llega al campamento de los israelitas. Encuentra allí que los hombres habían construido un “becerro de oro”, despojando para su elaboración a madres e hijas de toda clase de joyas. Sin embargo, la construcción de este becerro no había sido autorizada por Yahvé, razón por la cual el monumento se consideraba un ídolo, falsa deidad expuesta a la adoración de los fieles, representaba un símbolo de desobediencia contra lo dispuesto por Dios. Ante tal situación, Moisés clama por el perdón de su pueblo, solicitando que dicho pecado sea «borrado» del libro del Creador:

Moisés dijo a los israelitas: Ustedes han cometido un gran pecado. Pero voy a subir ahora a reunirme con el SEÑOR y tal vez logre que Dios les perdone su pecado.

Volvió entonces Moisés para hablar con el SEÑOR y le dijo: ¡Qué pecado tan grande ha cometido este pueblo al hacerse dioses de oro! Sin embargo, yo te ruego que les perdone su pecado. Pero si no vas a perdonarlos, ¡bórrame del libro que has escrito!

El Señor respondió a Moisés: Sólo borraré de mi libro a quien haya pecado contra mí⁸⁷.

Este pasaje del Antiguo testamento nos muestra cómo en algunos momentos la noción de perdón se llegó a identificar con el término “borrar”, verbo empleado no con el propósito de desaparecer determinados hechos históricos, sino para mostrar que una vez

⁸⁶ REYES, Echandía, Alfonso, *Derecho Penal*, Bogotá, Temis, 1998. pp. 292-293.

⁸⁷ Cfr. Biblia de Jerusalén Latinoamericana, trad. castellana J. Moya et al. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003. (Éxodo 32, 34).

perdonados los pecados, no se vuelve a recordar al hombre su falta. Dios perdona los pecados del hombre y nunca más los rememora, no toma pecados pasados para derivar de ellos una posible responsabilidad en el futuro. Este pasaje del antiguo testamento nos enseña que no es viable hablar de perdón cuando se trae a colación una ofensa pasada al tiempo presente o al futuro. Entonces, desde este punto de vista, perdón no es indulgencia o remisión de la pena.

2. El perdón no exige ni espera retribución por su concesión. Este presupuesto se puede explicar siguiendo la descripción hecha en el Salmo 103 del texto bíblico, cuando Dios dice a los creyentes que no tratará a los hombres conforme a sus pecados, ni los hará pagar según sus maldades. El objeto del perdón no reside en amar a quienes nos aman, ni en hacer el bien a los amigos, sino en ser bondadosos con los ingratos, misericordiosos con los malvados y compasivos con aquellos que nos han hecho objeto de burla. Quien perdona promueve el amor, no el odio, no exige ningún tipo de retribución para compensar la falta, es compasivo con aquellos que lo maldicen, ora por quienes lo maltratan, hace el bien a quienes lo humillan. Por lo tanto, el perdón lleva consigo la renuncia a obtener una compensación por la ofensa, esto significa que el perdón no es sinónimo de retribución. Perdón no es sinónimo de retribución. 3. Perdonar implica tratar al pecador como si nunca hubiese realizado la falta. En el Nuevo Testamento el perdón de Dios se manifiesta a través de las palabras y gestos de Jesús. Cuando se perdonan los pecados, Jesús muestra el rostro de Dios como un Padre Misericordioso. La parábola del hijo pródigo o hijo perdido, descrita en Lucas 15, 11- 31 del texto bíblico, representa una de las mejores ilustraciones para esta situación. La enseñanza narrada por Jesús se desarrolla alrededor de la relación entre un padre y sus dos hijos, uno de los cuales pide sea entregada la parte de la herencia que a cada uno de ellos corresponde. El padre accede a la solicitud y, una vez hecha la división, quien solicita la repartición empieza a vivir de manera desenfrenada, hasta derrochar todos sus bienes. Después de pasar por momentos difíciles, el hijo perdido (pecador) regresa a la casa de su padre (Dios), reconoce su pecado, y solicita le sea dado el mismo trato de cualquier jornalero, pues en casa de su padre ellos viven mejor que él. Debido al sincero

arrepentimiento del hijo, el padre le concede su perdón, organiza una gran fiesta, lo viste con la mejor ropa y ordena que se prepare un extraordinario banquete:

Todavía estaba lejos cuando su padre lo vio y se compadeció de él; salió corriendo a su encuentro, lo abrazó y lo besó. El joven le dijo: “Papá, he pecado contra cielo y contra ti. Ya no merezco que se me llame tu hijo”. Pero el padre ordenó a sus siervos: ¡Pronto! Traigan la mejor ropa para vestirlo. Pónganle un anillo en el dedo y sandalias en los pies. Traigan el ternero más gordo y mátenlo para celebrar un banquete. Porque este hijo mío estaba muerto, pero ahora ha vuelto a la vida; se había perdido, pero ya lo hemos encontrado⁸⁸.

La actitud del padre hacia el hijo pródigo nos muestra cómo después de que un individuo es perdonado, éste «vuelve» a la vida. Cuando el hombre se dirige hacia el pecado se considera muerto, es una criatura perdida; pero una vez perdonada su falta, vuelve a nacer, él ha sido encontrado, motivo por el cual debe ingresar de nuevo al camino de su padre. Siguiendo este pasaje, vemos que Dios no tiene en cuenta si el pecador es digno o indigno de su perdón; el Creador no examina la reputación del solicitante, lo importante es que el hombre sea “sincero de corazón”. Y una vez Dios concede el perdón, se abre al pecador un horizonte de paz, protección y confianza, brindándole una nueva oportunidad, pese a la infracción.

Otro elemento necesario para poder hablar de perdón en la teología cristiana es la noción de «arrepentimiento». El Arrepentimiento es el acto positivo de abandonar el pecado y volver a Dios. Cuando el hombre se arrepiente acepta el propósito que el Señor ha elegido para su vida. El término arrepentimiento es representado en el Antiguo Testamento con la palabra griega *shoov* que significa volver, dar la vuelta, regresarse, abandonar el pecado y encaminarse a Dios. En el Nuevo Testamento se identifica con la palabra *metanoia*, expresión alusiva a un cambio radical en el pensamiento, en los valores, en los propósitos y en las relaciones con los demás. El arrepentimiento restaura la vida del hombre, mediante la restauración el hombre se hace salvo, es un prerrequisito

⁸⁸ *Ibíd.*, Lucas 15, 20-23.

necesario para la salvación; por el contrario, cuando el hombre no se arrepiente se convierte en un individuo espiritualmente muerto.

Para que el arrepentimiento sea auténtico debe cumplir con las siguientes condiciones: En primer lugar, el arrepentimiento se debe realizar de manera «completa», no de forma parcial. Quien no es sincero en su arrepentimiento no puede esperar respuesta a sus oraciones, no se beneficia del perdón y, por tanto, no conoce la gracia de Dios. El hombre que actúa de esta manera es inconstante en sus caminos, indeciso en sus labores, transita de un lado a otro, se deja influenciar fácilmente por las circunstancias. Vemos entonces cómo un arrepentimiento a medias no es un verdadero arrepentimiento. En segundo lugar, una vez el hombre se arrepiente «rechaza el pecado cometido». Rechazar el pecado es actuar virtuosamente, es decir, implica actuar de manera opuesta al pecado. El arrepentimiento lleva consigo un cambio de vida, pues un individuo arrepentido debe abandonar la conducta que dio origen al pecado.

En tercer lugar, el arrepentimiento «no» deriva ninguna «responsabilidad» frente a un «tercero». Cuando alguien pretende adjudicar su responsabilidad a otro, no existe un arrepentimiento verdadero. Luego, predicar una responsabilidad individual frente a un comportamiento ajeno es querer excusar la falta. En cuarto lugar, el arrepentimiento «restituye» a cada quien lo que le corresponde. De manera que, si el pecado consistió en haber despojado injustamente a alguien de un objeto o un derecho, éste debe ser devuelto a su verdadero dueño. En quinto lugar, el hombre arrepentido «confiesa» públicamente el pecado ante Dios y ante el ofendido. La confesión es un elemento clave del arrepentimiento, pero por sí sola carece de sentido, para que sea completa debe reconocer de manera pública la ofensa. Pero ¿cuál es la relación entre arrepentimiento y perdón? El arrepentimiento es una condición necesaria para que exista el perdón. El perdón se edifica sobre los cimientos del arrepentimiento⁸⁹.

Ahora bien, perdonar no significa tolerar el pecado de manera infinita. Una vez se concede el perdón, el ofendido no puede permitir que el ofensor lo siga agrediendo

⁸⁹ Cfr. RICOEUR, Paul, *Finitud*, *op.cit.*, pp. 238-239.

cuantas veces desee. Jesús enseñó a sus seguidores la importancia del amor a los enemigos, entendiendo amor como hacer el bien sin mirar a quién. Hacer el bien al ofensor es eliminar la necesidad de venganza o cualquier deseo de justicia contra él. Sin embargo, esta conducta propia de un hombre compasivo no implica que el amor sea masoquista, hasta el punto que deba tolerar infinidad de agresiones, todas ellas cobijadas bajo el manto del perdón. Quien repite de manera consecutiva la misma conducta con otro excusándose en el perdón, no se ha arrepentido, razón por la cual no puede ser perdonado. Para que el perdón sea sincero debe provenir de los sentimientos más puros que brotan del corazón. Perdonar de corazón significa actuar con honestidad cuando se concede el perdón, esto es, siendo sincero de palabra y de obra. Exige una iniciativa individual, pues no es posible que alguien induzca a otro a perdonar; el perdón debe aflorar del interior de cada individuo. El ofendido por el pecado, reconoce inicialmente que su dolor está acompañado de sentimientos negativos (odio, reprobación, deseo de venganza), pero después de esto da paso al perdón, y si es posible, a la reconciliación.

En sentido contrario, si soy “yo” el pecador y pido sinceramente perdón por mis faltas, sin recibir indulgencia alguna, no por esto debo almacenar en mi corazón sentimientos dañinos frente a mi agresor. Dentro de todos los pecados, el único imperdonable es el pecado contra el Espíritu Santo. A los hombres se les perdonará cualquier tipo de pecado, pero pecar contra el Espíritu es algo que nunca será perdonado. Consagra el Libro de Mateo en diferentes pasajes, que quien hable contra el Espíritu Santo, no tendrá perdón ni en este mundo ni el venidero; quien maldice el Espíritu peca contra Dios mismo. Entonces, dentro de la teología cristiana sólo se perdonan aquellos pecados que se confiesan con honestidad, esto es, aquellos cuyo arrepentimiento emana desde el corazón. El perdón no elimina las consecuencias naturales del mal, pero sí libera al ofensor de la culpa y al ofendido de la ira. Mientras el odio ata, el perdón desata, el primero conduce a la esclavitud, el segundo a la libertad. Perdonar significa dejar libre al cautivo, pues una vez se perdona, quien concede el perdón se da cuenta de que él era un hombre cautivo.

Desde el punto de vista «antropológico», perdón es la facultad que vincula la “acción del agente” con la “falta”. En sentido amplio, se entiende por acción la operación que emana del hombre o de un poder inherente a él. En sentido estricto, acción proviene de la palabra griega *archein*, que significa comenzar, conducir, poner algo en movimiento. Los antiguos griegos entendían por acción todo movimiento que tiene un fin en sí mismo, mientras que los modernos la definen como un acto imprevisible e irreversible. Imprevisible porque no es posible determinar con exactitud el momento a partir del cual se va a desarrollar, irreversible porque una vez ejecutada no se pueden detener sus consecuencias. La acción es entonces la máxima expresión de soberanía del género humano, pues se encuentra bajo el dominio de un agente determinado. En principio, todo hombre se considera autor de sus propios actos, razón por la cual no se le pueden adjudicar sus acciones a otro distinto de él. Reconocer que un hombre tiene poder sobre sus acciones implica aceptar que es un individuo capaz. Un “hombre capaz” es quien de manera conciente y voluntaria lleva a cabo la ejecución de determinada conducta, aporta una condición necesaria para la producción de un resultado, tiene un interés propio en la realización de la acción⁹⁰.

La noción de capacidad remite a la pregunta ¿Quién? y siendo más precisos a las preguntas ¿Quién puede hablar? ¿Quién narra? ¿A quién se imputa el acto? ¿Quién responde por el acto? Quien habla, actúa o narra, es el sujeto calificado para que se le impute un determinado acto junto con las consecuencias que de ello se derivan. La acción por sí misma no es autónoma, independiente o capaz de comprender el comportamiento humano, razón por la cual necesita de una voluntad que oriente su curso causal. La acción se inicia porque pone en funcionamiento la voluntad de un individuo, pero se desarrolla y concluye debido la intervención de otros partícipes. La acción permite pasar del “yo” al “nosotros”, traslada el individuo de la lingüística a la pragmática⁹¹ Discurso y acción son cualidades propias del ser humano. Hablar y actuar

⁹⁰ Cfr. SILVA, Eduardo, S.J., “El mal en la reflexión de Paul Ricoeur”, en: *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2004. pp.11-12. En adelante *El mal*.

⁹¹ Cfr. RICOEUR, Paul, *Sí mismo*, *op.cit.*, pp. 39-43.

se manifiestan en el espacio público, la acción abre el camino donde se desarrollarán las relaciones intersubjetivas de los ciudadanos.

Ricoeur siguiendo a Hannah Arendt nos recuerda que la acción también tiene un “carácter político”. Arendt en su texto *La condición humana* señala que la esfera política surge de un actuar conjunto; la acción se inicia por “alguien”, esto es, por un individuo en particular; pero sólo llega a su fin debido a la intervención de “varios participantes”. En la acción convergen la palabra y el acto. Mediante la acción y el discurso los hombres muestran quiénes son, revelan su identidad, exponen su verdadera apariencia. La relación entre la acción y el discurso permite que el hombre “aparezca” en el mundo humano, esto es, en el espacio público. Lo “público”, citando a la autora, “es lo que tiene el coraje de salir de lo privado”, es el lugar donde los individuos conviven, y el espacio público por excelencia es el espacio político. Mientras lo público constituye un espacio de aparición, lo “privado” tiene un sentido privativo, pues priva al hombre de la presencia de otros⁹².

Ahora bien, si desaparece la acción, el discurso pierde su sentido, sin acción ni discurso se elimina cualquier posibilidad de interpretación. Cuando el hombre pierde la facultad de interpretar sus actos, tiende a repetir el camino recorrido, el individuo queda condenado a repetir el ciclo emprendido. Una vida sin acción se considera muerta para el mundo, carece de objetivos, sin ella el sujeto pierde la capacidad de reconocerse a sí mismo. A su vez, el reconocimiento es un pequeño milagro de la memoria, que le permite conservar al hombre no sólo imágenes, sino también recuerdos necesarios para la comprensión de su existencia. La acción le recuerda al hombre que se encuentra en presencia de otros. Y es por esto que Ricoeur concluye en su texto, *La memoria, la historia, el olvido* que la acción es la actividad donde se vincula al hombre con la historia y, por tanto, con la memoria⁹³.

⁹² Cfr. ARENDT, Hannah, *La condición humana*, trad. castellana de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2002. pp. 200-221. En adelante *La condición*.

⁹³ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, p. 634.

Pero ¿Cómo se vinculan acción y perdón? El perdón libera tanto al agente como al paciente de las consecuencias de la acción. Libera al agente porque una vez recibe el perdón, se descarga el peso de la culpa, y libera al paciente porque al concederlo abre la posibilidad para que la falta sea redimida. El perdón no es un acto predecible, pues mientras la venganza se entiende como la retaliación por un agravio, la reacción natural y secuencial ante una trasgresión; el perdón es la absolución de la falta, se produce de forma espontánea, y su propósito no está condicionado o limitado al hecho que lo produjo. Ricoeur, siguiendo a al autor Jean Nabert, señala que el autentico perdón se concede frente a un acto “injustificable”, “reprobable” e “imperdonable”. Estos tipos de actos, ponen su acento en la acción del agente, explorando los límites de tolerancia y responsabilidad humana en situaciones complejas e incluso aberrantes. Un acto es «injustificable» cuando sobrepasa lo descrito por las normas morales, carece de respaldo por la comunidad y supera los límites de la convivencia humana. Injustificable es todo comportamiento deshonesto, impuro, insano, pero no por esto absurdo. Dentro del concepto de injustificable se encuentran conductas como la traición, la delación, el incumplimiento de obligaciones civiles y aquellas que dan lugar a las desigualdades sociales. El acto injustificable nos introduce en el problema del mal moral.

Un acto es «reprobable» cuando es digno de censura, objeto de un juicio de reproche, no merecedor de aprobación; en otras palabras, es un comportamiento susceptible de imputación, acusación y reproche. Se “imputa” un resultado porque existe una relación psíquica entre el sujeto y el acto. Mediante la imputación se formaliza la culpabilidad. Se habla de una “acusación” porque a través de un juicio de valor se declara culpable al autor del acto. El acto es “reprochable” porque genera rechazo por parte de la comunidad. A su vez, el reproche puede ser de carácter “social” o de carácter “penal”. En el primer caso, el comportamiento no es aceptado por el grupo social; en el segundo, el comportamiento no obedece a lo descrito por el tipo penal. Sin embargo, pese a esta descripción, es importante aclarar que se reprocha el “acto” y no la “intención”, esto es, el objeto de reproche es el acto en “sí” mismo, independientemente

del propósito con el que se actuó. El acto reprochable introduce al hombre en el campo de la responsabilidad⁹⁴.

Un acto se considera «imperdonable» cuando nos encontramos ante una situación que en principio nadie perdonaría. Un acto imperdonable es imposible de indemnizar, pues no se puede ponderar, dado que sobrepasa los límites de la razón. El perdón frente a un acto imperdonable se predica respecto de un comportamiento implacable, irreparable, carente de piedad, proporción y equilibrio. En este punto, Ricoeur siguiendo a Jacques Derrida, afirma que el perdón lleva consigo una paradoja, pues sólo es posible otorgar el perdón frente a un hecho que escapa a los presupuestos de la razón, en otras palabras, sólo se contempla la “posibilidad” de otorgar el perdón en el campo de lo “imposible”. Si el acto objeto de perdón es justificado por la razón, ya no se puede hablar de perdón, pues el móvil del perdón debe superar toda comprensión humana. El perdón en lo imperdonable transita por el camino de la crueldad⁹⁵. Desapariciones injustificadas, reclutamiento forzado, acceso carnal violento, abortos inducidos, atentados con cilindros de gas, torturas con motosierras, cremación de cadáveres para ocultar evidencias, sevicia en la ejecución del delito, préstamo de aeronaves para atacar grupos campesinos, uso de minas antipersona, masacres de comunidades enteras, son algunos casos de actos imperdonables. Perdonar lo imperdonable implica ir más allá de la lógica común que busca la retribución, su desafío está en pensar de otra manera.

Ahora bien, abordar el problema fuera de un marco convencional no es sinónimo de impunidad, ni equivale a una “memoria del olvido”, tampoco implica borrar acontecimientos, el reto está en conceder un “perdón absoluto” que le permita al sujeto dar vuelta a la página e iniciar un nuevo recorrido. El perdón frente a un acto imperdonable constituye un horizonte lejano, difícil, doloroso, despiadado, pero necesario. Los seguidores de las teorías retributivas creen que sólo se puede perdonar allí donde se impone un castigo, o donde se realiza un juicio de reproche frente a

⁹⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 592-593.

⁹⁵ Cfr. DERRIDA, JACQUES, “Política y perdón: entrevista a Jacques Derrida por Adolfo Chaparro”, en CHAPARRO Adolfo (ed): *Cultura, política y perdón*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2007. pp. 24-25.

determinada conducta. Entienden por castigo el sufrimiento que se adjudica a un sujeto por la violación de un mandato. Para los sociólogos el castigo es la reacción del grupo social contra un individuo, cuya conducta amenaza o lesiona los intereses de la colectividad o del grupo dominante. En el marco jurídico penal el castigo se asimila a la pena, entendiendo por ésta la supresión de un derecho personal que el Estado impone a un sujeto imputable, que ha sido declarado responsable de un hecho punible. Mediante el castigo el sujeto padece adversidades físicas (enfermedades), espirituales (sentimientos de indignación, abandono) o sociales (venganza pública, retaliación ante la ofensa). Entender castigo como una reacción impulsiva, inmediata, vengativa, implica equipararlo a la idea de retribución, creencia que a la vez reduciría el concepto de perdón a una noción de intercambio.

El perdón no se fortalece en la medida en que produce un dolor a otro, el perdón es un «don» y ningún don busca reciprocidad. El perdón es una dádiva porque es un acto mediante el cual la persona se despoja de los sentimientos negativos hacia otro, sin esperar ninguna compensación. Es una ofrenda cuya finalidad es comprender no vengar, interroga pero no señala, solicita confesión y no sanción; es una concesión, no una obligación. También es posible que no exista proporcionalidad entre el objeto del perdón y el daño ocasionado; pero esta situación tampoco constituye un impedimento para su concesión, pues el perdón no se desarrolla en el contexto de la equivalencia o la simetría. El perdón se concede de manera libre, voluntaria, espontánea, irrevocable, gratuita, frente a alguien que posiblemente no es merecedor de dicho beneficio.

El perdón transita de forma circular por la trilogía dar, recibir, devolver. Quien lo concede “da” sin esperar ningún tipo de retribución, quien lo “recibe” se libera del peso de la culpa, pero, a su vez, este individuo “devuelve” un nuevo comportamiento que garantiza la no repetición de la falta. La contrapartida del perdón no se funda en recibir, sino en devolver. El acto de devolución garantiza que el perdón es algo vivo, es dinámico, está en continuo movimiento. Si el objeto del perdón fuera la retribución, su finalidad no sería liberar, sino atar, el donante exigiría un reconocimiento público de la falta, el beneficiario no tendría posibilidades de reparar, no se buscaría corregir sino

indemnizar, la relación entre donante y donatario se basaría en la reciprocidad. El perdón frente a un acto imperdonable quiebra todo mandato de bilateralidad⁹⁶. Por su parte, autores como Derrida afirman que es “incondicional” solicitar el perdón, pero “condicional” otorgarlo. Sin embargo, Ricoeur no acepta la propuesta de Derrida pues es posible que el ofensor nunca pida perdón por sus faltas o que pese a la solicitud, nunca se le otorgue. Aceptar la postura de Derrida, implicaría reconocer el perdón como una donación que exige algún tipo de contraprestación.

El perdón es el mayor de todos los dones, es la máxima grandeza a la cual puede aspirar todo ser humano y, a su vez, es la gracia más elevada de la cual nunca puede ser despojado. La noción de perdón se edifica sobre la “inconmensurabilidad” entre la profundidad de la falta y la altura del perdón; en otras palabras, la relación entre falta y perdón se caracteriza por el desequilibrio, su ecuación no es proporcionada. El perdón no sigue una fórmula inversamente proporcional, si así fuera, a mayor profundidad de la falta habría menor posibilidad de otorgar el perdón. Tampoco es directamente proporcional, porque no se equipara la infracción a la reparación, no se funda en la reciprocidad, pues no exige al infractor solicitar el beneficio como tampoco obliga al ofendido a concederlo. Por el contrario, la ecuación propuesta por Ricoeur se basa en el “desequilibrio”, pues desde el momento en que se concede el perdón frente a un acto imperdonable, estamos frente a un comportamiento en el cual no existe equilibrio o simetría. Así como en los postulados matemáticos el desequilibrio en una ecuación significa que ésta carece de sentido, en la fórmula sugerida por nuestro autor, el desequilibrio indica que no existe ecuación.

El perdón tiene un carácter extraordinario, excepcional, espontáneo, libre, a prueba de lo imposible, irrumpe en el curso ordinario de la temporalidad histórica de los individuos. En esta medida, la ecuación propuesta por Ricoeur no busca el equilibrio, no pretende encontrar proporción entre ofensa e infracción, no es bilateral ni recíproca, no es condicional, no es estática, tampoco se lee de manera horizontal o vertical. Entonces,

⁹⁶ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, pp. 612-617.

frente al perdón no existe una fórmula, esto es, no existen unos parámetros determinados que permitan concluir cuándo se concede y cuándo no; y al no existir fórmula su discurso está abierto, se encuentra continuamente en movimiento, sujeto a los cambios de la cotidianidad, esto es, se construye día a día desde la experiencia de cada individuo.

3.2. La amnistía y el indulto como perdón jurídico

Desde un punto de vista penal, se entiende por amnistía el acto del poder soberano mediante el cual se borran con el olvido total y absoluto las infracciones a la ley penal de carácter político, poniendo fin a los procesos que ya iniciaron como aquellos que están por iniciarse. Constituye un suceso propio de política estatal, mediante el cual los gobiernos tornan nulas las leyes expedidas, con la finalidad de reestablecer la armonía, la paz y la seguridad de las instituciones estatales, necesarias para el funcionamiento de la organización social. También se entiende como una atribución del órgano ejecutivo del Estado, que borra jurídicamente el hecho cometido, aunque no logra eliminar las consecuencias de carácter civil emanadas del delito, la responsabilidad es asumida directamente por el beneficiario o por el Estado cuando la ley así lo disponga⁹⁷.

En el sistema colombiano la amnistía tiene las siguientes características: 1. Es de «competencia exclusiva» del órgano legislativo. Así lo señala el Artículo 157, numeral 17 de la Constitución Política, cuando dice que el Congreso concederá por mayoría de los dos tercios de los votos de los miembros de una y otra cámara y por graves motivos de conveniencia pública, amnistías o indultos por delitos políticos. En el evento en que los favorecidos fueran eximidos de la responsabilidad civil respecto de particulares, el

⁹⁷ Desde un punto de vista jurídico, se entiende por responsabilidad la obligación de asumir las consecuencias de un hecho, acto o conducta. La “responsabilidad civil” supone la relación de dos personas, una de las cuales ha causado el daño mientras la otra es quien lo ha soportado. Se considera responsable quien queda obligado a indemnizar el perjuicio causado a otro. A su vez, los perjuicios ocasionados pueden ser de carácter material o moral. Son “materiales” aquellos que ocasionan un daño al patrimonio de la persona, se concretan en la destrucción, privación o disminución de bienes de contenido económico. Los perjuicios “morales” son aquellos que afectan intereses de naturaleza psicológica o social, produciendo un impacto de difícil cuantificación.

Estado quedará obligado a las indemnizaciones correspondientes. 2. Es de «carácter general» porque se refiere de manera impersonal al hecho o hechos objeto de la amnistía, a diferencia del indulto que es de índole particular. 3. Sólo procede con relación a «delitos políticos», quedando excluidos los delitos de carácter común. 4. Implica una «supresión» de la acción represiva del Estado, de manera que los hechos y sus autores son objeto de olvido jurídico para efectos posteriores. 5. Puede ser «pura o simple» o «condicionada», dependiendo de si se imponen o no al beneficiado ciertas exigencias que debe cumplir⁹⁸.

La amnistía y el indulto parten del supuesto de que hubo violación o trasgresión de la norma jurídica; no obstante, a los autores del delito se les protegerá de la persecución penal, en el caso de la amnistía mediante la «extinción de la acción penal» y en el indulto mediante la «extinción de la pena». Tradicionalmente los procesos de amnistía se han desarrollado de la mano de los crímenes de guerra, pero también han sido utilizados como mecanismos para el reestablecimiento de la paz dentro de un Estado que atraviesa por un conflicto interno. Pese a esta concepción, estos procesos no se deben asociar a una falta de punibilidad. Amnistía e indulto constituyen un mecanismo alternativo de justicia estatal no de impunidad penal.

3.2.1. Relación entre amnistía y delito político

Para la ley penal resulta relevante examinar la «naturaleza» de cada delito ya que constitucionalmente se han establecido ciertas prerrogativas para determinados delitos, este es el caso de los delitos políticos. Se entiende por delito político aquel que atenta contra la existencia y seguridad del Estado y cuyo examen no se centra en el resultado material de la infracción sino en el móvil que inspiró al actor para cometer la acción. La Corte Suprema de Justicia Colombiana señaló que esta clase de delitos implican siempre un ataque a la organización política e institucional del Estado, buscan obtener un

⁹⁸ Cfr. VELÁSQUEZ, *Derecho penal, op.cit.*, pp. 727-728.

impacto social y político, están inspirados por ideales filosóficos, sociales o económicos determinables, se realizan en nombre y representación de un grupo social o político con una finalidad sociopolítica⁹⁹.

En la legislación colombiana suelen considerarse como delitos políticos los de «rebelión», «sedición» y «asonada». La rebelión es un delito contra el orden público donde varias personas usan las armas con el fin de derrocar al gobierno. La sedición es un alzamiento colectivo contra la autoridad y el poder público para evitar que el régimen constitucional o legal funcione. Y la asonada es una reunión violenta de un grupo de personas que exigen al servidor público que haga o deje de hacer algo que debe. Definir un delito como político depende de la legislación interna de cada Estado. Es así como doctrinantes y teóricos del derecho coinciden en afirmar que ni la Constitución, ni las disposiciones legales, han podido definir con exactitud las características propias de cada uno de ellos, ni tampoco cuáles son los elementos que los identifican.

Mientras las leyes del derecho penal nacional buscan la protección del ordenamiento jurídico existente, las leyes de amnistía están orientadas a la «restauración» del «orden afectado», mediante la búsqueda de bienestar para la comunidad y la protección de sus costumbres. La amnistía constituye un instrumento jurídico-penal de origen legislativo, tiene un carácter extraordinario, persigue un fin específico y sólo es aplicable de manera excepcional, en una época determinada¹⁰⁰. En el campo de protección de derechos humanos, a nivel internacional existía un consenso al reconocer que el otorgamiento de amnistías era una cuestión interna de los Estados, cuyos procesos no atentaban contra ningún deber punitivo. Sin embargo, el desarrollo del derecho internacional parece dejar de lado esta posibilidad, pues existe una fuerte tendencia a «prohibir» las amnistías tratándose de «delitos de lesa humanidad».

⁹⁹ Siguiendo este criterio, la Corte Constitucional mediante sentencia C- 456 de 1997, precisó que la connotación de los delitos políticos está determinada por los «bienes jurídicos» que busca proteger y por el contenido «inequívocamente político» de la conducta, cuyo propósito es el derrocamiento del gobierno o la modificación del sistema vigente.

¹⁰⁰ PERDOMO, Torres, Fernando, “Corte Penal Internacional y Amnistía”, en *Revista del Instituto de Ciencias Penales Criminológicas*, Vol. XXVIII, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006. p. 166.

El derecho actual no sólo le reconoce a la comunidad internacional la posibilidad de castigar delitos que tengan como causa graves violaciones a derechos humanos, sino también se entiende obligado a evitar que se sigan lesionando dichos derechos, investigando los hechos, identificando a los posibles responsables, imponiendo las penas correspondientes e indemnizando a las víctimas. En otras palabras, hoy en día es un “deber” de la comunidad internacional castigar las violaciones a los derechos humanos, no es una elección. La viabilidad de la amnistía va de la mano de las normas del derecho penal internacional, de manera que figuras como las «leyes de punto final», las «amnistías en blanco», las «autoamnistías» o cualquier otra modalidad que tenga como propósito afectar los intereses directos de las víctimas, son inadmisibles desde la perspectiva del derecho consuetudinario internacional.

Entonces, si desde el punto de vista penal, la amnistía sólo procede para delitos políticos ¿cuáles delitos no deben entenderse como políticos? Los delitos de lesa humanidad no pueden ser considerados crímenes políticos y pueden ser objeto de «extradición». La aplicación de esta última figura difiere de acuerdo al sistema normativo de cada Estado y la consideración que sobre ella se hace obedece a necesidades actuales y a casos concretos. Así lo manifiesta la Corte Constitucional Colombiana mediante sentencia C-695 de 2002 en su salvamento de voto cuando dice que aun cuando el concepto de delito político no se encuentre definido en la Constitución, es un concepto jurídico determinado; su sentido, significación y alcance se deduce inequívocamente de los tratados internacionales, de los valores, derechos y principios constitucionales previstos en la misma Constitución. Luego, el concepto de delito político se define mediante los «fines» que la amnistía persiga, está «condicionado» por un momento histórico, es determinado por el «ordenamiento jurídico», tiene una «función social» y su expresión más soberana es el «perdón».

3.2.2. Ubicación de la amnistía ante los tribunales internacionales

Los individuos no sólo son titulares de derechos sino también sujetos que deben cumplir con obligaciones impuestas por el ordenamiento. Las reglas internacionales están dirigidas tanto a los individuos como a los Estados y en el evento de ser violadas generan responsabilidad penal. Dicha responsabilidad es calificada como «internacional» en tanto tiene su fuente en esta clase de derecho, en un tratado, o en un instrumento de la misma naturaleza. La responsabilidad internacional del individuo es el resultado de un proceso en el que se identifican unas etapas, donde se determinan cuáles actos son prohibidos y cuáles permitidos por el derecho internacional. En algunas ocasiones la sanción de dichos actos está prevista por reglas internacionales, otras veces su determinación está a cargo del Estado y la responsabilidad individual que de ellos se deriva puede ser exigida por tribunales internos o por tribunales internacionales.

Dentro de los tratados internacionales de mayor relevancia frente al tema de derechos humanos se encuentran: 1. Tratado de Versalles de 28 de Junio de 1919. 2. Acuerdo de Londres de 8 de agosto de 1945, el cual incluye el Estatuto del Tribunal Militar Internacional o Tribunal de Nuremberg. 3. Carta de Tribunal Militar Internacional para el Lejano Oriente o Tribunal de Tokio de 19 de enero de 1946. 4. Convenios de Derecho Internacional Humanitario, en particular los convenios I, II, III y IV de Ginebra de 1949; así como los Protocolos I y II de Ginebra celebrados el mismo año. 5. La creación del Tribunal Internacional para la ex Yugoslavia, mediante resolución 827 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas de 25 de mayo de 1993. 6. Tribunal Internacional para Ruanda por resolución 955 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas de 8 de noviembre de 1994. 7. El Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional de 17 de julio de 1998, mediante conferencia diplomática de plenipotenciarios de las Naciones Unidas sobre el establecimiento de una corte penal internacional¹⁰¹.

¹⁰¹ Cfr. CASTILLO, MIREYA, *Derecho internacional de los derechos humanos*, Valencia, **Tirant lo blanch**, 2006. pp. 36-37.

Ahora bien, la ratificación del Estatuto de Roma por el Estado colombiano se dio mediante Ley 742 del 5 de junio de 2002, que consagra la posibilidad de otorgar frente a ciertos eventos la amnistía e indulto como soluciones a los delitos políticos. Dicho Estatuto busca evitar la impunidad ante lesiones graves de derechos humanos dentro del territorio nacional. En consonancia con esta disposición está el Protocolo II adicional al Convenio de Ginebra de 1949, el cual establece la posibilidad de conceder amnistías a quienes hayan tomado parte del conflicto armado o que se encuentren privadas de la libertad por causa de él. La finalidad de este convenio, fue en su momento, otorgar al Estado las herramientas necesarias para lograr la paz interna y la reconciliación entre las partes que integran el conflicto.

A su vez el artículo 3 de dicho Protocolo señaló la prohibición de la tortura cuando dijo: “Nadie podrá ser sometido a torturas ni a penas o tratos inhumanos o denigrantes”. En este protocolo también se consagró, que un trato es «inhumano» cuando: 1. Se condena a muerte a una persona que no haya tenido un proceso equitativo ante un tribunal y cuya independencia e imparcialidad sean dudosas. 2. Se produce un aislamiento sensorial por completo, combinado en algunas ocasiones con un aislamiento social. 3. Se priva del sueño, de alimento y de bebida a la víctima. 4. Se obliga a un detenido a permanecer de pie, contra la pared, durante largos periodos de tiempo o cuando se tiene a un detenido encapuchado de forma permanente. 5. Se mantiene en una continua zozobra a las familias detenidas o desaparecidas debido al silencio de las autoridades del Estado. Y un trato es «denigrante» cuando tiene por finalidad, humillar o rebajar al interesado, atentando contra su dignidad, produciendo miedo, angustia o inferioridad, con el objeto de quebrar su resistencia física o moral.

Desde el momento en que un Estado acoge los Estatutos internacionales, todo delito que afecte los tipos penales allí establecidos, es objeto de conocimiento de la Corte Penal internacional. La decisión de un Estado de llevar a cabo un proceso de amnistía debe contar con el respaldo político no sólo del Estado mismo, sino también de la comunidad internacional. La decisión que tome un Estado de conceder amnistías para determinados delitos, sólo será aceptable desde la perspectiva del derecho internacional

en cuanto ella no persiga una falta de punibilidad. Un verdadero proceso de amnistía debe ser encaminado por una institución que cuente con la suficiente legitimación democrática, por ejemplo el Congreso o Parlamento del Estado. En él deben participar los representantes de todas las partes que integran el proceso así como representantes de otras instituciones que tengan interés. Debe contar con un análisis completo de los hechos delictivos, determinando la responsabilidad frente a cada uno de sus autores. Y respecto a las víctimas se deben realizar no sólo reparaciones económicas, sino también de carácter simbólico. La amnistía como perdón jurídico es un mecanismo que sirve como instrumento para alcanzar un fin supremo como la paz, la reconstrucción y la reconciliación social pero no la impunidad. Luego amnistía no es impunidad o amnesia penal, su reto reside en no callar ni destruir las huellas que la memoria ha dejado en la historia.

3.3. La paradoja del perdón político

El perdón político hace referencia a la «responsabilidad pública» derivada frente a individuos o grupos sociales que alteran el orden descrito por el ordenamiento jurídico. Se concede desde el espacio público, pues la política se desarrolla por excelencia en el ámbito público. Ricoeur siguiendo a Hannah Arendt, nos recuerda que el espacio público constituye el lugar de la pluralidad, es el lugar de la acción política por excelencia. Público significa lo que aparece, es un mundo común, un espacio propio de asuntos humanos. Privado es lo privativo o exclusivo de cierto grupo, designa una utilidad particular, hace referencia a los intereses individuales de los particulares. El espacio público aparece por oposición al espacio privado. El primero es de dominio social, el segundo sólo satisface la voluntad del interesado. Para esta autora, la política configura el espacio de aparición más amplio de la esfera humana, se caracteriza porque permite al hombre aparecer ante otros, y a la vez, que otros aparezcan ante él¹⁰².

¹⁰² Cfr. ARENDT, Hannah, *La condición*, *op.cit.*, pp. 220-221.

La esfera política proviene de actos conjuntos donde los hombres comparten palabras y actos, se desenvuelve dentro de un “mundo común”; es decir, el espacio donde todos los hombres se reúnen, un territorio que cobija pluralidad de perspectivas, una región de opinión, en palabras de Arendt, “un mundo que preocupa al común”. Para los griegos el espacio político-público era lo común (*Koinon*) y por esto la acción política estuvo vinculada a la noción de *polis*. La *polis* además de ser concebida como una ciudad-estado también fue comprendida como la organización de un grupo de personas vinculadas por una forma común de pensar, actuar y hablar. La *polis* no sólo fue el ámbito natural y social en donde se desarrolló la cultura griega clásica, sino también el espacio que buscó la forma más elevada de convivencia humana.

La acción política también está estrechamente vinculada con el concepto de «poder». El poder mantiene vigente la existencia de la esfera pública, surge de los hombres cuando actúan en conjunto y desaparece en el momento en que se dispersan. El poder como estamento político no se determina por la cantidad de personas que lo constituyen, sino por la fuerza que lo acompaña. El sentido del poder político no reside en el dominio que ejerce sobre los hombres sino en la fuerza y seguridad que lo respalda. El poder político es ilimitado, no divisible, carece de fronteras físicas, exige la presencia de otros para su equilibrio, se fortalece en la medida en que una pluralidad de individuos lo reconoce como necesario. Ahora bien, el único elemento capaz de destruir el poder político es la violencia. Hannah Arendt entiende por «violencia» la fuerza o potencia que se ejerce sobre otro individuo, haciendo de él una criatura impotente. La violencia impide el ejercicio correcto del poder. En palabras de la filósofa alemana, la acción violenta es uno de los “pecados mortales del poder político”, pues impide que el hombre “aparezca” ante su comunidad¹⁰³.

Ricoeur por su parte, cree que violencia despoja a los individuos de bienes como la vida, la salud, la libertad o la propiedad; la violencia promueve la guerra no la paz, impone el desequilibrio en la comunidad, con ella desaparece el orden social. La

¹⁰³ Cfr. ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?* trad. castellana de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997. pp. 103-105.

violencia introduce al hombre en el mundo del deber, exige el paso de una perspectiva “teleológica” a una perspectiva “deontológica”, esto es, lleva a que el individuo deje de anhelar una “vida buena” y se dedique a cumplir con la “obligación” señalada por la norma. De otro lado, el arte de la política enseña cómo sacar a la luz lo más grande y radiante de la naturaleza humana; la política inspira a los individuos para que se atrevan a realizar actos extraordinarios, el fin de esta actividad reside en su propia realización no en sus motivos o en sus logros. Sin embargo, cuando el ejercicio de la violencia se convierte en un hecho repetitivo y se concentra en un mismo grupo, se destruye el fin del poder político.

Pero ¿cuál es la relación entre el ejercicio de la actividad política y el perdón? En la actividad política se encuentran la víctima y el culpable. La primera es quien recibe directamente un perjuicio como consecuencia del delito, el segundo es quien realiza un acto contrario las normas sociales. Culpable es el hombre «capaz de actuar» y someter su acción a las exigencias de un orden simbólico¹⁰⁴. Ahora bien, la capacidad del hombre para entrar en un orden simbólico implica un reconocimiento público de la falta, adjudica a cada individuo la responsabilidad que le corresponde, trata a todos los hombres siguiendo los mismos criterios de justicia. La capacidad para entrar en un orden simbólico permite que el individuo se eleve más allá de un punto de vista particular (imparcialidad) y coloque su acción bajo la reglas de la justicia (equidad)¹⁰⁵. Aquí es cuando aparece el «lenguaje político» como el mecanismo que acerca a la víctima y al responsable de la falta. Este lenguaje no sólo constituye un instrumento para ejercer la actividad política, también recoge el pensamiento humano e interpreta su sentido. El lenguaje político parte de la intersubjetividad, permite el paso del “yo” hacia otro “yo”

¹⁰⁴ Se entiende por orden simbólico, el uso de los imperativos, consejos, costumbres, relatos, sentimientos morales, etc., junto con todos aquellos signos que permiten la identificación del individuo con los miembros de su comunidad.

¹⁰⁵ Cfr. SILVA, Eduardo, *El mal, op.cit.*, pp. 12-13.

mediante el uso de signos¹⁰⁶. El auténtico lenguaje político tiene pretensión de verdad, produce significados, parte de la correlación entre el sujeto hablante y el destinatario.

El perdón es fundamentalmente un acto del lenguaje, opera por medio de la palabra, se renueva a través de la confesión y el arrepentimiento. Sin embargo, es posible que la víctima y el culpable hablen un lenguaje distinto, esto es, que no compartan ideas en común, incluso, es posible que persigan finalidades opuestas. En todos estos eventos, el perdón político resulta imposible. Ricoeur en su texto “*La memoria, la historia, el olvido*” nos recuerda que el lenguaje no está compuesto por palabras vanas, la palabra es un contrato celebrado con el prójimo ante un tercero. La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para comunicarse con alguien, sino le recuerda al “otro” que tiene un compromiso con “alguien”. El perdón es palabra auténtica, revela la esencia de la palabra, su función se inscribe en una institución llamada “sociedad”¹⁰⁷. En esta medida, la política comienza en el instante en que la subjetividad humana es plenamente consciente de su compromiso con los demás.

Desde el punto de vista político, el perdón, en principio sólo lo puede otorgar la víctima, no una institución o un tercero. Mediante el perdón político se pretende reanudar la relación interpersonal desecha por la ofensa, supone una generosidad absoluta por parte de quien lo concede. Y aun cuando el desprendimiento que caracteriza este beneficio es exclusivo de la víctima, es posible que el sujeto pasivo del delito fallezca, evento en el cual, el perdón se concede por los familiares o personas cercanas afectadas con la comisión del hecho¹⁰⁸. Para que en el campo político el perdón tenga validez se deben cumplir las siguientes condiciones: 1. Debe existir una relación

¹⁰⁶ ALBERTOS, San José, *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2008. pp. 109-111.

¹⁰⁷ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, p. 604.

¹⁰⁸ Desde el punto de vista jurídico se hace una distinción entre «sujeto pasivo» y «perjudicado». Sujeto pasivo es el titular del bien jurídico protegido por el legislador con un respectivo tipo legal. Perjudicado es quien recibe directa o indirectamente el perjuicio como consecuencia del delito. Siguiendo la línea de derechos humanos, se reconoce como sujeto pasivo, a la víctima del delito y se identifica como perjudicado, a los familiares o amigos de la víctima que reciben alguna consecuencia por la comisión del hecho. Esta última distinción entre víctima y perjudicado, es la que se acoge en el campo político.

interpersonal entre víctima y victimario. 2. El hecho objeto de perdón debe corresponder a un acontecimiento determinado. 3. La gratuidad del don debe fundarse en la irracionalidad de la falta. 4. Los actos objeto de reproche son imprescriptibles. 5. El perdón no debe obedecer a corruptos intereses colectivos. 6. Los autores de la falta pueden perseguirse en cualquier Estado. 7. El perdón es una posibilidad, no una obligación. 8. No se limita a otorgar beneficios a los sindicados. 9. El perdón debe ser auténtico, puro, absoluto. 10. No debe estar sujeto a alguna finalidad por muy noble y espiritual que ella sea¹⁰⁹.

El perdón político es un hecho social que adopta la «justicia» como principio superior, toma la justicia como un criterio común a todos los ciudadanos. Ricoeur siguiendo a Aristóteles, nos recuerda que la justicia es la más grande de todas las virtudes, es una virtud en sentido cabal, es excelente pues en ella están incluidas todas las demás virtudes. La justicia implica la práctica de una actividad perfecta, quien la posee no sólo debe hacer uso de ella para “consigo mismo”, sino también para con los “otros”. Esta virtud se refiere al bien ajeno, pues las decisiones tomadas a través de ella afectan a la comunidad; se caracteriza porque no pretende satisfacer intereses particulares, siempre busca el bienestar general. En esta medida, el mejor de los hombres no es quien usa la justicia para consigo mismo, sino para con otros distintos de él. Un hombre justo es quien respeta y acoge lo descrito por la ley; por el contrario es injusto, el individuo que vulnera la ley, el hombre codicioso, así como quien no es equitativo. Se considera justo, lo legal y lo equitativo y se entiende por injusto, lo ilegal, lo desigual, lo inequitativo¹¹⁰. Vemos entonces que la injusticia es el vicio opuesto a la justicia.

Lo injusto está vinculado a toda clase de vicios, está muy cerca de la maldad. Lo justo representa la proporción, mientras lo injusto va contra toda proporción. Dentro de la comunidad política se presentan hechos injustos, acontecimientos monstruosos, sucesos que algunos gobiernos pretenden hacer pasar como indivisibles. Estos hechos evitan ser enunciados, son poco recordados, dan lugar a crímenes crueles y masivos que

¹⁰⁹ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, pp. 599-605.

¹¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética, op.cit.*, (1129a 5- 1130a 10).

exceden todo sentido de proporción. Los gobiernos que siguen esta línea pretenden justificar con sus decisiones los actos injustos¹¹¹. En la sociedad postmoderna la mayoría de los gobiernos que representan a los Estados, son poco acertados en el momento de establecer criterios frente a una política de negociación, perdón y reconciliación. Las excusas respecto de actos irreparables parecen ser el móvil de la acción de muchas instituciones gubernamentales, las cuales con sus decisiones pretenden abolir la responsabilidad por la falta.

El poder que caracteriza a un Estado, por esencia, es un poder político, su fuerza repercute en la estructuración del poder público. El poder público se conforma por dos elementos esenciales, estos son dominación y competencia. «Dominación» es la capacidad material para hacer cumplir las decisiones de los gobernantes. Esta capacidad se acentúa de acuerdo al régimen político imperante, el sistema de gobierno, o según la personalidad del gobernante. En los regímenes políticos que cuentan con un mayor apoyo ciudadano, el elemento de dominación se manifiesta de manera más atenuada pues se hace menos necesario que la voluntad de dominación se traduzca en actos de autoridad. «Competencia» es la facultad reconocida al gobernante para que adopte soluciones justas en la conducción del conglomerado social. Ello supone la adhesión libre de los asociados, porque de lo contrario, la autoridad no sería obedecida sino recurriendo a la fuerza¹¹². Sin embargo, por muy amplia que sea la base popular que acompaña a un gobierno, es necesario el respaldo de una fuerza material para imponer su voluntad. Para lograr este objetivo, el Estado dispone de un aparato coercitivo compuesto por fuerzas militares y de policía, junto con organismos de seguridad, todas ellas respaldadas por un sistema penitenciario.

El poder público le atribuye a diversas instituciones u organismos la función de participar en procesos de negociación, por esto la solución de un conflicto no se concibe sin la «mediación» de un organismo legalmente reconocido y constituido. Pese a esta

¹¹¹ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, pp. 640-641.

¹¹² NARANJO, Mesa, Vladimiro, *Teoría constitucional e instituciones políticas*, Bogotá, Temis, 1997. pp. 119-121.

descripción, muchas de las víctimas afirman que ninguna entidad puede ubicarse en el lugar de los muertos, señalan que los cuerpos de negociación no son quienes han sufrido diversos daños, algunos de ellos irreparables. Algunas víctimas y algunos perjudicados, creen que ningún organismo gubernamental tiene la suficiente autoridad para representarlos política o jurídicamente ante el Estado¹¹³. Sin embargo, la mediación de una institución asegura el equilibrio frente a cada una de las partes en cualquier proceso de negociación. Y aun cuando dicha institución no tenga un interés directo en la relación de las partes, su propósito es la reconciliación nacional, evitando el desequilibrio social. Para la comunidad política, la unidad sólo se alcanza con la figura de un tercero mediador.

Vemos entonces cómo para Ricoeur el perdón político se desarrolla alrededor de una «paradoja». De un lado, nuestro filósofo reconoce que ninguna institución está plenamente facultada para otorgar el perdón, ninguna entidad tiene por sí misma el derecho o el poder de perdonar, tampoco puede juzgar, pues el perdón político no tiene nada que ver con el juicio; pero de otro lado, también es posible que ciertos miembros de la comunidad política actúen como representantes, quedando comprometidos con las necesidades de otros individuos. Luego desde el punto de vista político sólo tiene autoridad para perdonar la víctima, no una institución, aun cuando esta última ostente la calidad de tercero mediador. Una auténtica política de perdón no está condicionada a los intereses de entidades gubernamentales cuya única finalidad es promocionarse ante los diversos medios de comunicación. El perdón político es absolutamente puro, no está sometido a ninguna condición, carece de un fin último, es ininteligible, su sentido reside en la dificultad que lo caracteriza¹¹⁴.

¹¹³ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria*, *op.cit.*, pp. 618-619.

¹¹⁴ Cfr, *Ibíd*, p. 629.

3.4. El perdón moral como recurso para enfrentar el mal

La responsabilidad moral traslada el estudio del perdón de los actos colectivos a los actos individuales, implica el paso de la responsabilidad criminal a la responsabilidad personal. Hablar de responsabilidad moral lleva consigo dejar de lado la responsabilidad colectiva pasando a examinar la responsabilidad individual. Para Ricoeur la responsabilidad moral introduce el tema del perdón en el problema de la voluntad mala. Nuestro autor entiende por «voluntad mala» el conjunto de actos individuales de grande o pequeña magnitud, cuyos aportes examinados en conjunto producen como resultado la culpabilidad criminal¹¹⁵. Al examinar la noción de voluntad mala, Ricoeur toma como punto de partida el concepto de «mal radical» descrito siglos atrás por Immanuel Kant.

Para el filósofo alemán el concepto de mal está estrechamente relacionado con la noción de voluntad. La «voluntad» es la facultad de elegir solamente aquello que la razón acepta como “prácticamente necesario”, esto es, como bueno. Lo “bueno” determina a la voluntad mediante las representaciones de la razón, es decir, orienta la voluntad por causas objetivas y no subjetivas. La voluntad se funda en la razón práctica y los únicos elementos que se desarrollan dentro de la razón práctica son el bien y el mal. El primero es objeto de deseo, el segundo produce aborrecimiento. Sin embargo, tanto el bien como el mal están determinados por una facultad volitiva inferior, la cual está ligada a un acto placentero o a un acto doloroso. La voluntad se considera «buena» no por las acciones que realiza, o por la finalidad que se propone sino por el simple hecho de querer. La voluntad es «buena en sí» porque no tiene un propósito anterior o ulterior a la acción¹¹⁶.

La voluntad buena es el sumo bien, es la condición necesaria para todo anhelo de felicidad. Una voluntad buena se rige por leyes objetivas, nunca se contradice a sí misma, en palabras de Kant, “nunca puede ser mala”. Una voluntad buena sigue el imperativo categórico, según el cual toda criatura siempre debe obrar, siguiendo una

¹¹⁵ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, p. 607.

¹¹⁶ Cfr. KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. castellana de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996. pp. 118-119.

máxima, cuya universalidad, a la vez siempre se pueda querer como ley. Cuanto más se ocupa una razón cultivada en disfrutar la vida y la felicidad, más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción. Los hombres que centran su vida en la felicidad, terminan teniendo un cierto grado de odio a la razón (*misología*), pues después de calcular el provecho que obtienen, al dejarse influenciar por la felicidad, concluyen que de ser orientados por la razón terminarían asumiendo más trabajos que placeres. Pese a esta descripción, asegurar la propia felicidad es un “deber”, pues la falta de satisfacción con el propio estado genera muchas preocupaciones. El autor alemán señala que existen dos tipos de felicidad: La primera, consiste en la simple satisfacción de necesidades, las cuales llevan consigo dolores y males. La segunda, edifica la felicidad exclusivamente en el gozo. Los hombres que buscan la felicidad basados en la segunda postura son los más inútiles, viven para satisfacer sus apetitos, se guían sólo por sus inclinaciones, son esclavos de sus deseos, carecen de criterios para actuar¹¹⁷.

Los elementos comunes a la felicidad son en su mayoría empíricos, tomados de la experiencia, muchas veces alejados de la razón. Sin embargo, la felicidad tiene un “valor moral” cuando se fomenta como un deber y no como una mera inclinación. Los deberes morales tienen fuerza obligatoria, son *a priori*, no se abstraen de un conocimiento empírico, se derivan de un conocimiento puro, práctico y racional; en su pureza reside su dignidad. Por el contrario, las inclinaciones generan dependencia de los deseos o sensaciones, son perjudiciales para la moralidad, son nocivas para la pureza misma de las costumbres. El valor moral de una acción no reside en el efecto que se espera de ella, en la causa que la motiva o en la felicidad que va a producir en otros, sino en el deber que la acompaña. La moral es quien señala las pautas de comportamiento para los seres racionales, criterios bajo los cuales se alcanza la auténtica felicidad.

Ahora bien, el hombre nunca puede llegar a ser santo pero sí virtuoso, la virtud consiste en el «dominio de sí». Ninguna criatura merece ser llamada “santa” porque por muy perfecta que sea, no lo es como lo es Dios. A excepción de Dios, no hay una

¹¹⁷ *Ibíd*, pp. 121-127.

bondad enteramente pura y completa. Es por esto que Kant se pregunta, si Dios es santo y odia el mal ¿cuál es el origen del mal en el mundo? Si Dios es bondadoso y quiere que todos los hombres sean felices ¿cuál es el comportamiento que se reprocha a los seres racionales? Preguntar por el origen del mal equivale a preguntar por las limitaciones del género humano. Dios creó al hombre libre, pero también le concedió instintos animales, los cuales debe dominar y moderar mediante el cultivo de la razón. Los instintos son inclinaciones propias de toda criatura humana, que pueden llevarla a que se aparte del bien. Por su parte, el mal es la consecuencia que se produce cuando el hombre lucha contra sus propias inclinaciones, contra sus instintos animales. El mal no es un hecho accidental, sino la inclinación que habita en el hombre llevándolo a actuar contra la moralidad. El mal es la limitación del bien, es un juicio negativo de valor, es el incompleto desarrollo de la noción de bien. Luego, el hombre es malo cuando se da cuenta que se ha desviado de la ley moral.

El origen del mal no se puede centrar exclusivamente en las inclinaciones naturales, pues las inclinaciones consideradas en sí mismas no son reprobables, sólo son objetos de reproche cuando son contrarias a la ley moral. El origen del mal tampoco se puede centrar en la idea de corrupción de una Razón moralmente legisladora, pues aun cuando el hombre debe actuar de acuerdo a lo dispuesto por la ley moral, todos sus actos no son impuestos por la moralidad. La malignidad en la naturaleza humana no puede ser llamada maldad, es decir, no se debe entender como la intención de acoger actos malos pues el mal proviene de la fragilidad de la naturaleza humana, el mal es la radical perversión que proviene del corazón. Y es así, como el filósofo alemán concluye, que el mal no se combate con coacción, pues nadie abandona el mal si no lo quiere profundamente¹¹⁸.

Teniendo en cuenta el concepto kantiano de mal radical cabe preguntarse ¿Es posible que un individuo de manera particular supere el mal ocasionado por grupos al margen de la ley? ¿Que respondería una víctima del conflicto armado colombiano frente

¹¹⁸ Cfr. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. castellana de Felipe Martínez Marzoa, Barcelona, Alianza, 2001. pp. 55-59.

a la propuesta de Kant? Si el mal proviene de las inclinaciones más perversas del corazón humano, los pobladores de diferentes territorios del Estado Colombiano pueden asegurar mediante sus testimonios no sólo haberlo visto sino también padecido:

Los paramilitares empezaron a dar “tiros de gracia” a las víctimas. Esto duró aproximadamente un minuto y medio. Según declaró la víctima sobreviviente Arturo Salgado. Él se salvo del tiro de gracia porque la bala paso rozando por un lado de su cabeza. Sin embargo, manifestó que por unos momentos se creyó muerto. Manuel Navas otro de los sobrevivientes, recibió varios impactos de bala, con su cuerpo cubierto de sangre fue bajado del automóvil por los paramilitares, quienes lo tiraron al piso boca a bajo. Aguantó la respiración por un tiempo mientras escuchaba como terminaban de ejecutar a aquellos que daban muestra de vida. Wilson Mantilla sobrevivió porque los paramilitares creyeron que estaba muerto, pues la masa encefálica de uno de uno de los compañeros de la comisión cayó sobre su cabeza¹¹⁹.

Las víctimas de ataques a derechos humanos pueden asegurar haber visto, percibido e incluso padecido el mal, pero aun así creen que ante la perversión es posible una salida. La “conversión” aparece como el cambio ante el horror, es la transformación frente a la corrupción, es uno de los caminos a seguir para evitar la repetición de actos bárbaros. La conversión es el cambio que aflora de lo más profundo de cada ser humano, conduce al hombre por el camino de la reflexión e impide que vuelva a transitar por la vía de la maldad. La maldad introduce a la criatura en lo que Ricoeur denomina “*tremendum horrendum*”, esto es, el horror, la indignación, la humillación. El horror produce situaciones imposibles de olvidar, no puede ser generalizado, exige la individualización de acontecimientos, reconoce la necesidad de memoria frente a actos deplorables, ata las víctimas a hechos históricos lamentables. Los actos violentos generan situaciones de

¹¹⁹ Estos testimonios corresponden a los hechos ocurridos el 18 de Enero de 1989 en el municipio de La Rochela (Santander) del territorio colombiano, cuando miembros del grupo paramilitar “Los Masetos” contando con la cooperación de agentes estatales retuvieron a quince personas que conformaban una Comisión Judicial, la cual a su vez investigaba el asesinato de 19 comerciantes ocurridos cerca de esta jurisdicción dos años atrás. La unidad de investigación estaba compuesta por dos jueces de instrucción militar, dos secretarios de juzgados y once miembros del Cuerpo Técnico de la Policía Judicial. Después de retener por varias horas a la Comisión, el grupo insurgente perpetró una masacre en su contra, siendo ejecutados doce de ellos y sobreviviendo tres de sus miembros. Este caso conocido como “La Masacre de la Rochela” fue objeto de demanda por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, contra el Estado Colombiano el 10 de Marzo de 2006, siendo resuelto finalmente mediante Sentencia Condenatoria el 11 de Mayo de 2007.

dominación de un sujeto activo hacia un sujeto pasivo, producen diversas clases de secuelas, no sólo en quien padece de manera directa el daño, sino también en sus familiares y amigos.

Los especialistas en delitos de derechos humanos han encontrado que las víctimas de actos bárbaros presentan síntomas como aislamiento, depresión, alteraciones funcionales; motivo por el cual deben someterse a tratamientos psicoterapéuticos e incluso farmacológicos. Por su parte, los familiares de las víctimas presentan secuelas como hiperactividad, comportamientos agresivos, o aislamiento social. La indignación ante la ausencia de justicia, ha producido en los pueblos una acumulación progresiva de sentimientos negativos, gestando individuos permeados por el resentimiento, alimentados por la venganza, carentes de objetividad e incrédulos frente a una posible reparación. En así como encontramos, que uno de los retos a los cuales debe enfrentarse el perdón moral, consiste en superar el “rencor” heredado por los antepasados, sentimiento legado por los ascendientes a sus descendientes y transmitido durante varias generaciones.

Ricoeur nos recuerda en este momento del discurso la relación «amigo-enemigo» propuesta por Carl Schmitt, donde se considera enemigo el adversario público, el individuo hostil para la comunidad. El enemigo no es cualquier opositor o adversario, tampoco es quien produce sólo sentimientos de antipatía o rencor; enemigo es quien se enfrenta mediante el uso de la violencia a los intereses de un pueblo, es el no amigo, es quien se opone a los intereses públicos. Sin embargo, el rencor transmitido de una generación a otra hace muy difícil conceder el perdón, fomenta la retribución, impide el progreso de la civilización, carece de límites, obstruye procesos de negociación. En palabras de nuestro autor, “los pueblos edificados sobre el odio carecen de conciencia moral”¹²⁰. Pensar el perdón desde un individuo embargado por el rencor, implica reducir este beneficio a una relación de oferta y demanda entre la víctima y el

¹²⁰ Cfr. RICOUER, Paul, *La memoria, op.cit.*, p. 608.

victimario, donde el perdón es concedido por un ofendido cargado de odio y es recibido por un ofensor cegado por la ira.

Cuando se examina dentro de la antropología filosófica el problema de la maldad humana, no se pretende resolver la causa que originó el mal, más bien se busca enfrentar este comportamiento oponiéndose a él. La maldad debe ser enfrentada, y esto sólo se logra examinando sus causas, identificando responsables, mostrando sus posibles consecuencias, advirtiendo sobre la necesidad de memoria, educando sobre la irrepetibilidad de la falta. Tenemos entonces que el perdón moral no cae en la autoacusación, humillación pública, sacrificio, falso dolor o en un reconocimiento circense de la falta. El perdón es una experiencia que parte del reconocimiento de una falta individual y sólo después de este acto de interiorización se puede solicitar su concesión. El perdón de carácter moral traslada al «hombre capaz» del ámbito de la “acusación” al plano de la “reflexión”.

3.5. La esperanza como resistencia ante el horror

La esperanza es la categoría antropológica propuesta por Paul Ricoeur para enfrentar el horror, constituye el puente para transitar por el camino del perdón. Esta categoría busca encontrar una salida a la zozobra, a la calamidad, a la desdicha; pretende rescatar de la miseria a los oprimidos. La esperanza va más allá de la retribución, está por encima de cualquier teodicea, se desarrolla en un ámbito exclusivamente humano, parte de problemas antropológicos, su campo de acción es práctico, no teórico. La esperanza es la virtud que permite a la víctima reconciliarse con la causa de su destrucción física o espiritual. Esperanza no es esperar que algo tenga lugar, sino se espera actuando, esto es, construyendo día a día el cambio deseado.

La esperanza constituye un consuelo para quienes han soportado sobre sus hombros el paso despiadado de la historia. Exige que la memoria retroceda al pasado, pero a su vez la obliga a proyectarse hacia el futuro, con la finalidad de liberar al alma de las consecuencias del daño. Los sujetos frente a los cuales se predica la categoría de

la esperanza son aquellos que la historia oficial ha identificado como vencidos, individuos cuyas ilusiones han sido destruidas, hombres cuyas memorias han sido maltratadas, personas cuyos recuerdos pretenden ser borrados, ciudadanos cuyos derechos han sido vulnerados, creyentes que ante la barbaridad han perdido su fe¹²¹.

La esperanza como categoría antropológica tiene las siguientes características: 1. Busca la reconciliación «a pesar» del mal, es decir, aun cuando el mal hace parte de la realidad, la esperanza constituye el anhelo que lo puede contrarrestar. El mal nace de la limitación misma del hombre, la limitación humana es sinónimo de falibilidad y en la falibilidad reside la desproporción. Lo malo es falso, feo, injusto, no válido, pero aun así es real. Cuando Ricoeur habla de esperanza, reconoce la existencia del mal, pero no por esto niega la posibilidad de enfrentarlo. 2. Surge «gracias» al mal, es decir, la esperanza sólo es posible en la medida que es precedida por un acto bárbaro, el cual despoja al hombre de cualquier pretensión de felicidad. Desde este punto de vista, la esperanza busca la resurrección de los muertos, la prevalencia del equilibrio, el dominio de la proporción¹²². Afirmar que la esperanza surge gracias al mal, implica reconocer la noción de libertad, entendiendo libertad como la facultad de autodeterminación de los pueblos para actuar frente a la barbaridad. La autodeterminación es la herramienta que permite poner en movimiento la acción humana, es la experiencia interna que le recuerda al hombre su poder de actuar.

3. Se manifiesta frente a la «lógica del exceso». La esperanza como categoría antropológica se edifica sobre actos humanos que han sobrepasado toda proporción o equilibrio, constituye una propuesta frente a la sobreabundancia del mal, expone la maldad como aquello contra lo cual se debe luchar, es el acto humano que permite enfrentar e incluso superar el mal¹²³. La esperanza es una salida terapéutica que sigue el lema “comprender y no vengar”. Comprender es escuchar a la víctima sin tener que acudir a la retaliación para alcanzar alguna clase de reparación. Por el contrario, quien

¹²¹ Cfr. SANCHEZ, Juan José, “La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la teoría crítica de la escuela de Frankfurt”, en *Filosofía de la religión de J.M Fraijó*, Madrid, Trotta, 1994. pp. 619-625.

¹²² Cfr. SILVA, Eduardo, *op.cit.*, pp. 21-22.

¹²³ *Ibíd*, p. 23.

persigue la venganza sólo pretende causar un agravio, no busca la justicia, no conoce ningún tipo de límites, se orienta por instinto, su comportamiento es casi animal¹²⁴.

La venganza tiene un carácter personal, el agente que tiene sed de vindicación busca satisfacer su deseo frente a un hecho específico ocasionado a él o a su grupo social. Los agentes que toman represalias obtienen placer con el sufrimiento del otro, tienen sus ojos vendados por el odio, reducen sus pretensiones a un castigo intencional. La esperanza no pretende vengar, pues la venganza es una acción ilimitada, insaciable, reprobable, injustificable, la mayoría de las veces despiadada. La consigna que orienta la categoría de la esperanza es una pretensión que respeta los límites de «lo humano», aun en territorios donde está vigente el conflicto armado. La noción de “humano” va de la mano del Derecho Internacional Humanitario, pues pese a los actos bárbaros que esta línea del derecho aborda, aun allí cabe en las víctimas el anhelo de encontrar una salida.

El Derecho Humanitario se encuentra consignado en los tratados internacionales, los cuales enuncian los derechos y obligaciones que contraen los Estados que los suscriben. Sin embargo, por encima de las disposiciones particulares descritas en estos tratados, existen unos principios o reglas humanitarias que rigen para todas las víctimas, sin importar si hacen parte o no del conflicto armado. Estas reglas o principios exigen su aplicación en toda clase de circunstancias, deben ser respetados por quienes son Estados

¹²⁴ Cfr. RICOEUR, Paul, *La memoria, op.cit.*, p. 618.

Partes, así como por quienes no suscribieron los convenios. Los principios más representativos son: 1. Principio del derecho humano: Señala que las exigencias militares y el mantenimiento del orden público deben ser compatibles con el respeto a la persona humana. 2. Principio del derecho humanitario: Consagra que las partes en conflicto, no causarán a los adversarios daños desproporcionados, con la finalidad destruir o debilitar su potencial militar. Los principios que regulan el Derecho Internacional Humanitario buscan el equilibrio entre las exigencias militares y el principio de humanidad, su finalidad es causar el menor perjuicio posible a los pobladores afectados por el conflicto y evitar a los combatientes sufrimientos innecesarios¹²⁵.

Pero ¿por qué pese lo descrito por el Derecho Internacional Humanitario quienes son parte del conflicto armado no respetan lo dispuesto en sus principios? ¿Es posible que la esperanza como categoría antropológica tenga lugar en la vida de aquellos individuos cuyos derechos fundamentales han sido profundamente vulnerados? ¿Es posible que en el Estado colombiano, donde el conflicto aún no termina, las víctimas encuentren en la esperanza un recurso para enfrentar el horror? Pese a lo descrito en los postulados de la Corte Penal Internacional (CPI) y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en los cuales se advierte que los actores armados, las fuerzas militares y los miembros del gobierno podrán ser sancionados por violar derechos humanos fundamentales, los actores del conflicto parecen hacer caso omiso de estas disposiciones. Quienes incumplen lo pactado en los convenios internacionales no están interesados en adelantar un auténtico proceso de reconciliación, pues los esfuerzos institucionales para alcanzar la paz son sólo un instrumento para recibir beneficios jurídicos, no les interesa reestablecer los derechos a las víctimas; la reparación a los sujetos pasivos del delito se convierte en una utopía y la responsabilidad social se convierte en un propósito imposible de alcanzar.

¹²⁵ Cfr. ANGARITA, Ricardo, "Protección de las víctimas en los conflictos armados" en: *Conflicto armado y derecho humanitario*, Bogotá, TM editores, Comité Internacional de la Cruz Roja, 1997. pp. 45-52.

Ahora bien, aunque normalmente suele considerarse víctima de un conflicto armado a una población unificada e idéntica, en el caso del conflicto colombiano las víctimas no constituyen un grupo homogéneo, sus relatos y necesidades difieren unos de otros, todas han vivido distintas experiencias, sus sufrimientos no pueden ser comparados, pero sus testimonios sí merecen ser escuchados. A diferencia de lo que ocurre en otros estados, donde se identifica a las víctimas por razones raciales, culturales o geográficas; en nuestro Estado, víctima es quien afecta los intereses económicos y políticos de ciertos grupos dominantes. La mayoría de las víctimas creen que los sujetos activos del conflicto reincidirán en la comisión de delitos, temen que sus derechos sean de nuevo vulnerados; estos individuos prefieren no albergar ninguna clase de esperanza, han sido lastimados en tantas ocasiones por diversos protagonistas del conflicto, que optan por dejar de creer. Las víctimas del Estado colombiano han padecido el horror durante muchos años, han experimentado la indiferencia de la sociedad civil, son pobladores cuyos testimonios pretenden ser borrados. Su memoria ha sido maltratada, se encuentra impedida para recordar, ha sido instrumentalizada por la historia; sus recuerdos han sido desterrados, en pocas palabras, nuestras víctimas han olvidado lo que significa perdonar.

Pese a esta cadena de acontecimientos, la categoría antropológica de la esperanza propuesta por Rioceur, aparece como una categoría que se preocupa por la realidad de las víctimas, constituye el aliento para que la injusticia no se convierta en la última palabra de la historia, es el incentivo para que el verdugo no triunfe sobre el inocente. La esperanza no obedece a un deseo egoísta, individual o ilustrado, es la promesa cuyo fin le recuerda a la sociedad postmoderna que quienes padecen y viven inmersos en el conflicto son individuos con deseos y necesidades, no escudos humanos cuyos derechos pueden ser burlados. Nuestro autor, siguiendo Hannah Arendt, nos señala en este momento del discurso la importancia de la “promesa”. La promesa le recuerda a las víctimas que su realidad debe ser expuesta a otros, le indica al hombre lo importante de

volver a creer en un lenguaje común, constituye la norma moral que elimina dentro del perdón cualquier idea de dominio o soberanía sobre los demás¹²⁶.

Tanto el perdón como la promesa cobran sentido en la medida en que se encuentran en presencia de otro, pero carecen de él si se realizan en soledad. La facultad de perdonar es un poder exclusivamente humano, que alcanza su máxima expresión cuando encuentra un interlocutor con quien es posible dialogar y cuyo contexto es necesario interpretar. Luego el perdón no constituye una garantía para que el individuo sea feliz, pero si lo ayuda a tener una vida digna, libre de odio, alejado de los vejámenes que lo anclaron al pasado y lo convirtieron en un esclavo de sus recuerdos. El perdón es el pasabordo que le permite al individuo alcanzar su libertad, es el modo de desatar todos los grilletes de la barbarie y la irracionalidad.

¹²⁶ Cfr. ARENDT, Hannah, *La condición*, *op.cit.*, pp. 256-257.

CONCLUSIONES

Examinar la posibilidad de encontrar una antropología del perdón en un autor como Paul Ricoeur, no sólo fue el parámetro que guió esta investigación, sino que además constituyó un desafío personal. Por ser estudiante tanto de Filosofía como de Derecho, en muchas ocasiones sentí la necesidad de resolver el interrogante propuesto no sólo desde la perspectiva filosófica, sino también acudiendo a la mirada de otras disciplinas. Pese a esta dificultad personal, siempre respete la posición ricoeuriana, siendo fiel a sus textos y siguiendo su diálogo con otros autores. Ahora bien, después de haber hecho un recorrido por las posiciones más representativas desde las cuales se examina el perdón, encuentro que si es posible conceder el perdón frente a un acto en principio imperdonable y desde esta dificultad se edifica la «antropología del perdón».

Al igual que Ricoeur, estoy convencida que el perdón es propio de un “hombre capaz”, es decir, de un individuo responsable de su acción, con facultad para obrar. Un “hombre capaz” no es sólo quien puede hablar, actuar o narrar, sino el individuo que comprende su acción y se hace responsable de ella. De ahí que sea posible afirmar que el perdón sea el mayor de todos los dones, la máxima grandeza a la cual puede aspirar todo ser humano y, a su vez, la gracia más elevada de la cual nunca puede ser despojado. Si el objeto del perdón fuera la retribución, su finalidad no sería liberar, sino atar, el donante exigiría un reconocimiento público de la falta y el beneficiario no tendría posibilidades de reparar, en otros términos, no se buscaría corregir sino indemnizar. Tampoco pretende encontrar proporción entre ofensa e infracción, no es bilateral, no es recíproco, condicional, o estático. El perdón quiebra todo mandato de bilateralidad y sólo se concede desde la experiencia individual. Luego aun cuando si encuentro respuesta al interrogante propuesto, el problema del perdón continúa abierto, pues es desde la realidad de cada sujeto que se configura.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Primaria

RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, trad. castellana de Tomás Domingo Moratalla, Madrid, Caparros, 1990.

_____, “El hombre y su misterio”, en *Semana de intelectuales franceses*, París, Ediciones Pierre Horay, 1960.

_____, *Finitud y culpabilidad*, trad. castellana de Cecilia Sánchez Gil, Madrid, Trotta, 2004.

_____, “La fragilidad del lenguaje político”, en *Signo y pensamiento*, Vol. 8, no. 15. Trad. castellana de Mariluz Restrepo de Guzmán, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1989. pp. 33-43.

_____, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. castellana de Agustín Neira, México, FCE, 2000.

_____, *Sí mismo como otro*, trad. castellana de Agustín Neira y María Cristina Alas, Madrid, Siglo XXI, 1996.

_____, *Texto, testimonio y narración*, trad. castellana de Pilar Calvo Undurraga, Club de lectores de filosofía y letras, Chile, Andrés Bello, 1984.

_____, *Hermenéutica y acción: De la Hermenéutica del Texto a la hermenéutica de la acción*, trad. castellana de Mauricio Prelooker, Buenos Aires, Editorial docencia, 1985.

_____, *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*, trad. castellana de Graciela Manges Nicolau, México, Siglo XXI, 2001.

_____, “El conflicto de las interpretaciones”, en *Ensayos Hermenéuticos*, trad. castellana de Alejandrina Falcón, México, FCE, 2003.

Bibliografía Secundaria

ACOSTA, Estévez, José, *El proceso ante el tribunal internacional de justicia*, Barcelona, Bosch, 1995.

ALBERTOS, San José, *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2008.

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, trad. castellana de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2002.

_____, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. castellana de Guillermo Solano, Madrid, Alianza, 1993.

_____, *Política y acontecimiento*, trad. castellana de Rogelio Paredes, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2000.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. castellana de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

_____, *Metafísica*, trad. castellana de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1988.

AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. castellana de Genaro R. Carrio, Eduardo A. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1990.

BECCARIA, Cesare, *De los delitos y las penas*, trad. castellana de Nódier Agudelo Betancur, Bogotá, Temis, 2003.

DESCARTES, Rene, *Discurso del método, Pruebas de la existencia de Dios y del alma, fundamentos de la metafísica*, Trad. castellana de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2000.

_____, *Meditaciones metafísicas*, trad. castellana de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1996.

_____, *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. castellana de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2000.

CANÓNIGO, Jean Michel, *Ley, falta y perdón*, Madrid, Editorial Casal I Vall-Andorra, 1960.

DAUDÍ, Castillo, Mireya, *Derecho Internacional de los Derechos Humanos*, Valencia, Tirant lo blanch, 2006.

DE LABURU, J. A., S.J., *Jesucristo el gran perdonador*, Montevideo, Mosca Hermanos S. C., 1945.

DURKHEIM, Emile, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, trad. castellana de S. González, Madrid, Alianza, 1995.

FRAIJÓ, Manuel, “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, en: *Manuel Fraijó Ediciones*, Madrid, 2001. pp. 13-43.

FREUD, Sigmund, *Duelo y melancolía* (1917), trad. castellana de *Luís López-Ballesteros y de Torres*, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.

_____, *Recuerdo, repetición y elaboración* (1914), trad. castellana de *Luís López-Ballesteros y de Torres*, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.

_____, *El malestar en la cultura*, trad. castellana de *Luís López-Ballesteros y de Torres*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. castellana de Antonio Zirión, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

_____, *Meditaciones Cartesianas*, trad. castellana de José Gaos, México, FCE, 1986.

JOLIF, Jean, *Comprender al hombre. Introducción a una antropología filosófica*, trad. castellana de Ángel Arjona, Salamanca, Sigueme, 1969.

KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. castellana de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996.

_____, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. castellana de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2001.

_____, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, trad. castellana de Alejandro del Río y Enrique Romerales, Madrid, Akal, 2000.

LEFRANC, Sandrine, *Políticas del perdón*, trad. castellana de Manuel Talens, Madrid, Cátedra, 2004.

LÓPEZ, Claudia, *Introducción a la imputación objetiva*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006.

MAGGIOLINI, Sandro, *El pecado y el perdón en la comunidad eclesial*, trad. castellana de Leandro De Echavarri, Madrid, Studium, 1973.

MEJÍA, Quintana, Oscar, (Et. al.), *Paramilitarismo, desmovilización y reinserción: la ley de justicia y paz y sus implicaciones en la cultura política de la ciudadanía y la democracia colombiana*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, 2008.

O' CONNELL, S.J., *El misterio del pecado y del perdón*, trad. castellana de José Maria Ruiz, S.J., Madrid, Editorial Sal Terrae, 1972.

PARRA, Jairo, *Manual de Derecho Probatorio*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2000.

PANIKKAR, Raimon, “La religión del futuro”, en Fraijó Manuel, *Filosofía de la religión estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.

PERDOMO, Torres, Fernando, “Corte Penal Internacional y Amnistía”, en *Revista del Instituto de Ciencias Penales Criminológicas*, Vol. XXVIII, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006.

PLATÓN, *Teeteto o del conocimiento*, trad. castellana de Isabel Santacruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2002.

_____, *Fedro o de la belleza*, trad. castellana de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledo Iñigo, Madrid, Gredos, 1988.

PRITTTWITZ, Cornelius, “La relación entre la justicia y la pena privativa de libertad”, en *Cuadernos del Conflicto: Justicia, Verdad y Reparación en Medio del Conflicto*, Bogotá, Legis, 2005.

SANCHEZ, Juan José, “La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la teoría crítica de la escuela de Frankfurt”, en *Filosofía de la religión de J.M Fraijó*, Madrid, Trotta, 1994.

SCANNONE, Juan, (comp.), “Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: La religión y sus límites”, Bogotá, Siglo del Hombre, 2004.

SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, trad. castellana de Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 1999.

SILVA, Eduardo, S.J., “El mal en la reflexión de Paul Ricoeur”, en *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, Bogotá, Siglo del Hombre, Equipo Jesuita latinoamericano de reflexión filosófica, 2004.

SORDI, Marta, *Amnistia perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997.

ROXIN, Claus, *Fundamentos en la estructura de la teoría del delito*, Derecho Penal, Parte General, trad. castellana de Diego Manuel Luzón Peña, Munich, Civitas, 1997.

VELASCO, Juan Martín, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978.

VELÁSQUEZ, Fernando, *Derecho Penal*, Parte General, Bogotá, Temis, 2000.

WERNER, Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Trad. castellana de Joaquín Xirau, México, FCE, 1994