

# EL PERDÓN DIFÍCIL: PROPUESTA ÉTICA Y POLÍTICA DE RICOEUR

Joaquín Polo Montalvo

**Resumen:** El perdón es difícil pues es el resultado de la ecuación entre la profundidad de la falta y la altura misma del perdón. Para el filósofo Paul Ricoeur el perdón exige la memoria y se opone al olvido. El perdón exige la memoria dado que nos permite y demanda enfrentar el problema de la representación del pasado en el plano de la historia. Y se opone al olvido, porque presupone la existencia de la falta que ha dado origen a la inactividad del hombre y que por el acto del perdón se quiere superar. Así, el perdón supera el horizonte de dificultad porque constituye un nuevo relato que irrumpe en la realidad política al transformar la acción del hombre.

**Palabras clave:** perdón, memoria, olvido, acción, historia, culpa.

**Abstract:** Forgiveness is hard, because it is the result of an equation between how deep the fault and how high the forgiveness. For the philosopher Paul Ricoeur, forgiveness demands memory and rejects forgetfulness. Forgiveness demands memory since it allows as well as requires facing the past representation of the problem on historical grounds. And it rejects forgetting, because it assumes the fault existence which has given origin to the man's inactivity, which is intended to be overcome by the forgiveness act. This way, forgiveness goes beyond the horizon of difficulty, because it means a new argument which breaks into the political reality, transforming man's action.

**Key Words:** Forgiveness, memory, forgetfulness, action, history, fault.

**Résumé:** Le pardon est difficile car il est le résultat de l'équation entre la profondeur de la faute et la hauteur même du pardon. Pour le philosophe Paul Ricoeur le pardon implique la mémoire et s'oppose à l'oubli. Le pardon implique la mémoire puisqu'il nous permet et nous impose de faire face au problème de la représentation du passé sur le plan de l'histoire. Il s'oppose à l'oubli parce qu'il présuppose l'existence de la faute qui a donné naissance à l'inactivité de l'homme qui, par l'acte du pardon, veut se dépasser. Ainsi, le pardon dépasse l'horizon de la difficulté parce qu'il constitue une nouvelle histoire faisant irruption dans la réalité politique en transformant l'action de l'homme.

**Mots clef:** pardon, mémoire, oubli, action, histoire, culpabilité.

## I. INTRODUCCIÓN

En el epílogo de su libro *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paul Ricoeur<sup>1</sup> aborda el *perdón difícil* a partir de la ecuación del perdón que muestra la polaridad y la tensión entre la profundidad de la falta y la altura del perdón. Para hablar del perdón, Ricoeur retoma el aporte de Kant a la filosofía, las ideas de Nabert<sup>2</sup> sobre el mal, las de Jaspers<sup>3</sup> sobre la culpabilidad y las de Arendt<sup>4</sup> sobre la antropología filosófica de la acción humana. La obra se compone de tres partes, la primera consagrada a la fenomenología de la memoria, la segunda a la epistemología de la historia y la tercera al estudio de la hermenéutica de la condición histórica de los seres humanos. Ricoeur es enfático en advertir al lector que se trata de una sola obra, dado que estos tres temas subrayan un problema común: el de la representación del pasado.

En cuanto a la memoria, la pregunta es acerca del enigma de una imagen dada como presencia de una cosa ausente marcada por el sello de lo anterior; la memoria es la maestra de la historia y la guardiana de la representación del pasado; el deber de la memoria es un imperativo de justicia. La memoria<sup>5</sup> está estrechamente vinculada con la virtud de la justicia, al ser ésta –en tanto que virtud– definida por la relación con el otro. La memoria es la representación de la deuda que tenemos con quienes nos han precedido, con los otros y, en particular, con las víctimas.

A su vez, en relación con la epistemología del testimonio encontramos la misma pregunta: la que inquiriere sobre las representaciones sociales tomadas como objeto privilegiado de los términos de relación establecidos entre explicar y comprender, que seña-

la en la escritura la representación de los eventos, coyunturas y estructuras del pasado histórico. Toda explicación concluye en una comprensión y toda historia no es sino una comprensión del prójimo. “La historia combina la teoría del texto y la teoría de la acción en una teoría del relato verídico de las acciones de los hombres del pasado”<sup>6</sup>.

Y, finalmente, en el tercero de los temas abordados por Ricoeur, la hermenéutica de la condición histórica, la representación del pasado se encuentra amenazada por el olvido, pero también confiada a su cuidado. El olvido<sup>7</sup> tiene que ver con la profundidad y la manifestación de la memoria y su fidelidad al pasado, mientras que el perdón hace referencia a la culpabilidad y a la reconciliación con el pasado. De allí que Ricoeur finalice su trabajo con un epílogo acerca del perdón difícil.

Ricoeur considera que el perdón nos coloca frente al problema de la representación del pasado, en el plano de la memoria y de la historia sometidas al riesgo del olvido. La falta constituye la ocasión del perdón, y éste constituye el horizonte común de la memoria, la historia y el olvido. Siempre en retiro, este horizonte hace que el perdón<sup>8</sup> no sea fácil ni imposible sino difícil.

La falta anula, paraliza la capacidad de accionar del hombre, y el perdón le reintegra su identidad al devolverle su capacidad de actuar. “Existe el perdón como existe la alegría, como existen la sabiduría, la locura, el amor. El amor: precisamente, el perdón es de la misma familia”<sup>9</sup>. Y hablar de amor nos lleva necesariamente al tema de la justicia, de la alabanza y del mandato<sup>10</sup>. “Si el amor es una categoría del reino de Dios y, por tanto, escatológica, es igual a la justicia: es su alma, su impulso, su motivación

1 Ricoeur, Paul, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 593-695.

2 Nabert, Jean, *Ensayo sobre el mal*, Madrid, Caparrós, 1997, pp. 13-146.

3 Jaspers, Karl, *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 53-65.

4 Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 255 y ss.

5 Ricoeur, Paul, *op. cit.*, pp. 106-108.

6 Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, pp. 80, 89 y 92.

7 Ricoeur, Paul, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, *op. cit.*, p. 536.

8 *Ibid.*, p. 593.

9 *Ibid.*, pp. 604-605.

10 Ricoeur, Paul, *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 2000, pp. 14-20.

profunda; le otorga su visión, que es el otro, de cuyo valor absoluto da testimonio; añade la certeza del corazón a lo que corre peligro de hacerse jurídico, tecnocrático y burocrático en el ejercicio de la justicia. Pero, a su vez, la justicia es la realización efectiva, institucional y social del amor"<sup>11</sup>.

Mi tesis, al abordar el tema del perdón en Ricoeur, resalta que este tema obedece al proyecto central en la obra del autor como respuesta a las limitaciones de la realidad y del pensamiento contemporáneos. El proyecto de Ricoeur constituye un nuevo relato y una nueva forma de comprender al hombre. El autor construye una nueva visión con base en una ética-política que parta del hombre, de su voluntad, de su memoria y, por ende, de la historia: una ética que le permita al hombre vivir la vida buena, pensar la vida fundada en el respeto al otro como principio del respeto a sí mismo, puesto que "lo Otro no es sólo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido"<sup>12</sup>.

El individuo no está realizado como consecuencia de una cadena de casualidades; el hombre se encuentra dotado de razón, puede pensar su proyecto de vida buena y realizarlo con base en el horizonte de sus propios ideales y del reconocimiento de su identidad compuesta por el otro:

Lo que comprendemos sobre nosotros mismos es el resultado de una articulación narrativa de los acontecimientos que hemos vivido. Pero el alcance de estos acontecimientos vividos sólo lo obtenemos al comparar lo que hemos sido con lo que podíamos haber sido; y esto último, lo posible, lo conocemos sin haberlo vivido, por los relatos de ficción. Con este emparentamiento entre lo histórico y lo ficcional acaba por reconstruirse la identidad personal que, al fin y al cabo, es narrativa<sup>13</sup>.

Todos obedecemos a un llamado y en él nos integramos: "Soy llamado a vivir bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarme a mí mismo en cuanto portador de este deseo"<sup>14</sup>. Se trata de superar la paradoja de la acción humana, en donde la razón del hombre puede coincidir con el mayor

mal. El proyecto ético de Ricoeur quiere superar el mal asumiendo los conflictos sociales y las ambigüedades democráticas. El derecho y la justicia en la sociedad requieren de un paradigma que resuelva los desafíos que suponen la violencia y los conflictos. El presupuesto del discurso ético es la acción. El punto de partida es la libertad, y en el recorrido social el individuo tendrá que defender unos valores y acatar instituciones y normas, identificando las causas que lo superan como único medio de establecer su compromiso con el límite de lo intolerable<sup>15</sup>.

Para Ricoeur<sup>16</sup>, las propuestas contemporáneas en materia de ética y política carecen de reglas de carácter universal, aplicables a las situaciones concretas, de tal manera que reconozcan la diversidad de las personas y sus conflictos. En uno de sus trabajos anteriores, al indagar sobre lo justo Ricoeur<sup>17</sup> aludía a lo trágico de la acción, dimensión que se explica desde los valores contradictorios que realiza la política, tensión entre la sabiduría práctica y los ideales: "Lo justo no es, entonces, ni lo bueno ni lo legal: es lo equitativo. Lo equitativo es la figura que revela la idea de lo justo en situaciones de incertidumbre y de conflicto o, para decirlo todo, bajo el régimen ordinario o extraordinario de lo trágico de la acción". Una vez más verificamos la metodología de Ricoeur, la cual siempre parte de tensiones y siempre es abordada de manera fragmentaria, dado que tan pronto como expone un tema extrapola consecuencias para otro, que aborda posteriormente.

En política, Ricoeur se manifiesta en contra del atomismo político y a favor de la antropología de la acción. El atomismo<sup>18</sup> es un término que pretende explicar, según las teorías contractualistas y las tesis afines, la vida en sociedad como constituida por individuos cuyos fines y propósitos son principalmente individuales. Priman los derechos de los individuos sobre la sociedad, que es vista de manera puramente instrumental.

11 RICOEUR, PAUL, "El conflicto: ¿signo de contradicción y de unidad?", en *Selecciones de teología, San Francisco de Borja*, Barcelona, No. 51, vol. 13, 1974, p. 248.

12 RICOEUR, PAUL, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 365.

13 BALAGUER, VICENTE, *Ricoeur*, Pamplona, EUNSA, 2002, p. 77.

14 RICOEUR, PAUL, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op. cit., p. 393.

15 BENGOSA RUIZ DE AZÚA, JAVIER, *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1997, pp. 171-187.

16 PISIER, EVELYNE, *Histoire des Idées Politiques*, Paris, Puf, 1998, p. 401.

17 RICOEUR, PAUL, *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1995, p. 37.

18 TAYLOR, CHARLES, "Philosophy and the human sciences", en *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, U.K., 1995, p. 187.

Ricoeur<sup>19</sup> es crítico de esta posición, puesto que él, siguiendo a Arendt, considera que “la acción humana obtiene todo su sentido solamente cuando es recubierta por aquellas actividades relativas al buen gobierno, sea éste el gobierno de la ciudad, la nación o el mundo. Así también podemos decir que la política toma sentido cuando se relaciona con las estructuras básicas de la acción humana”. La acción política, así entendida, es constitutiva de la más íntima existencia del ser, que es también constituido por el otro y por el espacio común de la ciudad y sus instituciones. La acción humana<sup>20</sup> tiene una dimensión simbólica que opera desde la precomprensión de la narración. El obrar humano está articulado por reglas y normas, y es el orden simbólico el que emplaza la acción en su búsqueda de sentido.

Hannah Arendt, en *La condición humana*, define al ser humano como *comienzo*. El hombre es comienzo porque es libre. La acción política es el comienzo de algo. La esfera de lo público es el espacio en donde, a partir del interés de cada uno y de la pluralidad de todos, que nos reconocemos iguales en esa pluralidad, podemos comunicarnos por medio del discurso y de las acciones. La acción política es la que nos posibilita vivir y la que apela a nuestra responsabilidad. El terror es eficaz cuando la sociedad se atomiza, cuando pierde su unidad y el poder termina en manos de unos pocos. Así, debe entenderse, según Arendt, el poder legítimo como la capacidad humana de actuar concertadamente<sup>21</sup>.

La violencia, en cambio, nunca podrá ser legítima, y “reemplazar el poder por la violencia puede significar la victoria, pero el precio resulta muy elevado, porque no sólo lo pagan los vencidos; también lo pagan los vencedores en términos de su propio poder”. En este sentido se hacen patentes las limitaciones de las categorías políticas de la ciencia política, y Arendt nos invita a una nueva comprensión de la política y en particular del poder político como única vía para romper las limitaciones de la violencia<sup>22</sup>.

19 RICOEUR, PAUL, “La fragilidad del lenguaje político”, en *Signo y Pensamiento*, No. 15, Bogotá, 1989, p. 34.

20 BALAGUER, VICENTE, *op. cit.*, p. 94.

21 ARENDT, HANNAH, *op. cit.*, pp. 255 y ss.

22 ARENDT, HANNAH, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 138 y ss.

Para Ricoeur<sup>23</sup>, “el hombre ha llegado a odiar lo que ama sin haber podido encontrar una alternativa creíble a la forma de sociedad que define su identidad”. Es la violencia, el mal, aquello que es y no debiera ser, lo que finalmente le va a permitir a Ricoeur concretar su proyecto moral, dado que pone de presente la identidad intersubjetiva del hombre y los bienes que persigue, y en este camino entre el hombre, sus principios éticos y su accionar en el mundo y en la historia surge el perdón como concepto central dentro de la estructura social que sirve de puente o eslabón entre la teoría de la acción y la moralidad. Revisemos ahora el perdón difícil según la visión que he señalado.

## II. LA ECUACIÓN DEL PERDÓN

### Profundidad: la falta

La falta es el presupuesto existencial del perdón. La falta se vive desde la esfera de los sentimientos. Por la reflexión, la experiencia de la falta se traduce en un don: nos lleva a reflexionar. La imputabilidad de nuestros actos es la estructura fundamental que nos permite vivir tal experiencia. Sólo puede existir el perdón allí en donde se puede acusar a alguien o presumirlo o declararlo culpable. Al agente se le imputan los actos cuando se lo tiene por su autor verdadero. La imputabilidad es la capacidad o aptitud en virtud de la cual las acciones son consideradas como integradas al agente, al hombre capaz de actuar.

Para Ricoeur<sup>24</sup>, la falta es el mal, el mal moral, y está en el mismo nivel que otros sentimientos tales como el fracaso, las emociones y las pasiones. La falta es el relato de la historia del deseo, al poner de presente el abismo entre el mal de la acción y el mal que se encuentra en la causalidad; es la inadecuación entre el agente y su deseo más profundo.

23 BALAGUER, VICENTE, *op. cit.*, p. 40.

24 RICOEUR, PAUL, *La Mémoire, l'histoire, l'Oubli*, *op. cit.*, pp. 596-599.

Nabert<sup>25</sup>, maestro de Ricoeur, alcanza las dimensiones más hondas de la falta al distinguirla del sentimiento del pecado, del que en realidad no puede dissociarla:

El sentimiento de la falta está profundamente ligado a la transgresión de un deber-hacer moral; mientras que la regla a la que se refiere es susceptible de una determinación racional que vincula al yo particular y requiere de él cierta renuncia a sus propios intereses, de tal modo que la obligación siempre comporta una dualidad en el sujeto que obra, el sentimiento del pecado procede de una ruptura operada en el yo por el yo. Desde este punto de vista, diríamos que la falta llega a ser expresamente pecado en el momento en que ya no es experimentada como transgresión de una regla, como desobediencia a tal o cual mandamiento, sino como disminución del ser mismo del yo, a la que no corresponde ninguna escala objetiva de valores: lo que cuenta no es ya la gravedad de la falta sino la negación por el yo de la ley espiritual que constituye el fondo de su ser. Es patente desde este momento que la falta tiene dos caras: una vuelta hacia la regla, otra vuelta hacia una ley que supera todas las leyes y expresa una exigencia de adecuación entre el ser que obra y el yo puro.

Si la falta es el mal, ello sugiere que es excesiva la idea, que es aquello que se encuentra en lo más profundo: el lazo más íntimo entre el agente y la acción es lo imperdonable para Ricoeur y lo injustificable para Nabert<sup>26</sup>, dado que es la ruptura de la identidad compartida, es el mal contra el otro, el mal que no obedece a un pensamiento normativo:

Es aún más inconcebible que los a priori normativos encuentren del lado de lo real una resistencia insuperable que confirmaría un límite de inteligibilidad del mundo; daría alguna consistencia a la idea de lo injustificable y de males refractarios a toda asimilación, y autorizaría, finalmente, una duda por lo que a la coherencia y la bondad del mundo se refiere. [...] El mal, eso que en el corazón mismo de la falta nos remite a lo que nos supera sin excluir, el juicio moral propiamente dicho, estos males, formas de lo injustificable, tienen eso en común, por lo que se sustraen a las categorías, a las funciones de la conciencia por las que decidimos lo que responde a las reglas o les es contrario: condenarlos o recusarlos en nombre de ciertas normas es algo irrisorio. [...] Lo injustificable es a los actos generadores de verdad o de moralidad lo que la conciencia individual es a la conciencia pura o, más bien, al acto originario que constituye su ser. [...] Lo injustificable no es, pues, un límite que podría ser desplazado o aplazado. Es lo que hace sentir su presencia en los retrasos, en las tomas de posición y en los nuevos comienzos inevitables, en las contrariedades y las desgracias que se

rehacen en el seno de cada verdad conquistada, en la opacidad que se forma alrededor de la zona luminosa del pensamiento y del querer. Lo injustificable requiere de la complicidad del querer para que nos encontremos con el mal en todas sus dimensiones.

Tras la especulación acerca del origen del mal y de la falta, Ricoeur<sup>27</sup> recurre al tratamiento narrativo y mítico del mal como etapa necesaria en la búsqueda del espacio del perdón, dado que el símbolo da qué pensar. El mal es un problema ético, "el mal es un invento de la libertad"<sup>28</sup>, el mal supone la pregunta por la libertad y por la obligación<sup>29</sup>. El mal representa el límite de mi libertad y el límite de mi poder. Desconozco el origen de mi libertad equivocada al mismo tiempo que descubro su impotencia<sup>30</sup>. El relato bíblico del primer hombre<sup>31</sup> encierra el origen del mal en un instante simbólico. El pensamiento simbólico da lugar al pensamiento reflexivo, y éste, desde su lucha con el pensamiento especulativo, quiere rescatar aquello que la visión ética del mal pretende eliminar. Para Ricoeur, la cuasinaturalidad del mal es lo involuntario en lo voluntario, es la herencia y la contingencia. "La simbólica del mal nunca es pura y simplemente una simbólica de la subjetividad, del sujeto humano separado, de la toma de conciencia, del hombre escindido del ser, sino símbolo de la sutura del hombre al ser"<sup>32</sup>.

## Altura: el perdón

La profundidad de la falta nos coloca ante el horizonte de lo imperdonable. Si el perdón fuera posible, sería un mal moral. La culpabilidad es lo imperdonable de hecho y de derecho. El hombre se encuentra con el mal, dado que el mal lo precede, pero a partir de allí la culpabilidad del hombre es radical, no abandona jamás la condición humana.

La culpabilidad es imperdonable porque es el resultado de la libertad humana; una vez realizada

25 NABERT, JEAN, *op. cit.*, p. 70.

26 *Ibid.*, pp. 19, 29, 44-45.

27 RICOEUR, PAUL, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1976, p. 38.

28 *Ibid.* p. 40.

29 *Ibid.* p. 172.

30 *Ibid.* p. 178.

31 *Ibid.* p. 33.

32 *Ibid.* p. 46.

la acción que causa el mal, es imposible desaparecer el lazo de libertad entre el agente y el acto que originó el mal. Surge la deuda como resorte para reactivar el pasado que será objeto de la narración de la historia<sup>33</sup>.

Para Ricoeur<sup>34</sup>, lo imperdonable del perdón es la prueba contra toda ética filosófica que se considere inmune a toda infiltración teológica. El perdón es el amor, y sucumbo con el autor a la evocación irresistible del himno que lo describe de manera insuperable:

Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo amor nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor nada me aprovecha. El amor es paciente, es servicial; el amor no es envidioso, no es jactancioso, no se engríe; es decoroso; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. (San Pablo, 1 Corintios 13,1-7).

El perdón es un acto de locura, es la locura de lo imposible, no tiene medida, su horizonte es lo imperdonable o no es perdón. Jacques Derrida<sup>35</sup> señala que no es normal; es asimétrico, debe ser extraordinario, excepcional, incondicional, y debe tener un sentido: la reconciliación, la redención, la expiación, incluso el sacrificio. Para que haya perdón se deben perdonar la falta y el culpable en tanto que tales; allí en donde una y otro permanecen subsiste irreversiblemente el mal, y se repetirían imperdonablemente, sin transformarse ni mejorarse ni arrepentirse. Para Derrida, sólo lo imperdonable reclama perdón, puesto que éste es la locura de lo imposible. El horizonte de toda geopolítica del perdón es el concepto de *crimen contra la humanidad*. El perdón sólo será posible y efectivo si la sociedad logra superar la tensión entre dos extremos: lo incondicional y lo condicional del perdón. Se trata de otra paradoja entre dos extremos irreconciliables pero indisolubles según las propias palabras del filósofo francés.

33 BALAGUER, VICENTE, *op. cit.*, p. 134.

34 RICOEUR, PAUL, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, *op. cit.*, p. 604.

35 DERRIDA, JACQUES, *Le Siècle et le Pardon*, París, Seuil, 2000, p. 103-128.

### III. LA ODISEA DEL ESPÍRITU DEL PERDÓN A TRAVÉS DE LAS INSTITUCIONES<sup>36</sup>

#### La clasificación de la culpa

Las situaciones objeto de las instituciones tienen todas en común que clasifican la falta a partir de la regla social de la inculpación. Jaspers<sup>37</sup> clasifica la culpa en criminal, política, moral y metafísica. Clasificación que corresponde a los siguientes criterios: ¿cuál categoría de falta?, ¿ante cuál instancia?, ¿con cuáles efectos? Así, en la criminal, la instancia es la autoridad judicial, quien en un proceso formal establece los hechos y aplica la norma ante las acciones transgresoras del orden. En la culpa política se juzgan las acciones de los estadistas y de los ciudadanos, quienes responden de las acciones del Gobierno sin convertirse jamás en una categoría de pueblo criminal; la colectividad no tiene una consciencia moral: ésta le pertenece a cada individuo considerado particularmente. La instancia, en este caso, es la fuerza y la voluntad del vencedor. La culpa moral señala la responsabilidad del agente al actuar, y en ella la instancia es la propia conciencia. La culpa moral y la culpa penal establecen la responsabilidad del agente, mientras que la culpa política hace relación al contexto de las situaciones políticas que codeterminan la moral del ciudadano. La culpa metafísica se establece con base en el principio de la solidaridad universal entre los hombres, cuya única instancia es Dios.

Cada especie de culpa tiene consecuencias en las demás esferas de la culpabilidad. Las faltas morales son el espacio en donde se reproducen los crímenes y en donde florece la culpa política. Y ésta, a su vez, condiciona el clima moral al destruir el poder:

La culpa política se convierte en moral allí donde, por medio del ejercicio del poder, queda destruido el poder mismo —la realización del derecho, del *ethos* y de la pureza del propio pueblo—. Pues donde el poder no se pone a

36 RICOEUR, PAUL, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, *op. cit.*, pp. 608-619.

37 JASPERS, KARL, *op. cit.*, pp. 53-54.

sí mismo límites dominan la violencia y el terror y, al final, la aniquilación de la existencia y del alma. Del modo de vida moral de la mayoría de los individuos y de amplios círculos populares en las situaciones cotidianas surgen las relaciones políticas de cada momento y con ello la situación política<sup>38</sup>.

Lo interesante de tal categorización surge porque de acuerdo con el grado o clase de culpa será la controversia, y según ésta serán la responsabilidad y el consecuente reproche. De manera que la culpa política es colectiva, mientras que solamente se puede imputar culpa criminal y moral a los autores de las acciones censurables. Sin embargo, la culpa política será también moral –y, por lo tanto, individual y colectiva, repito– cuando destruya por medio del ejercicio del poder el poder mismo. Es decir que más allá de lo penal puede existir la responsabilidad ética y política, confundiendo los límites entre lo personal y lo colectivo. Es lo que declara Alejandro Llano<sup>39</sup> al hablar del error de separar la ética pública de la privada sobre la base de entender la moral como una simple norma de conducta: “Y, vista así, no cabe una separación entre la ética privada y la pública, porque el hombre es uno, sin que quepa escindirlo en persona, por una parte, y ciudadano, por otra”.

### Lo imprescriptible

Para Ricoeur, la culpa criminal nos lleva a lo imprescriptible, a los crímenes contra la humanidad. La prescripción es una institución jurídica que permite adquirir derechos, en el caso del derecho civil, y que a su vez es liberatoria de responsabilidad, según los términos establecidos de acuerdo con la naturaleza de los delitos y las penas. La prescripción en derecho penal también señala la extinción de la acción de la justicia.

Los crímenes contra la humanidad comprenden los actos inhumanos cometidos contra toda población civil antes y durante la guerra. El ejemplo más característico es el caso del genocidio. En estos eventos no es procedente invocar la prescriptibilidad. La culpabilidad es el vínculo entre el agente y sus actos. El horror ante los crímenes inmensos no nos debe

impedir tener consideración con sus autores; lo contrario es la marca de nuestra incapacidad de amar absolutamente. El perdón pone de presente la consideración debida al culpable. La comprensión meramente formal del orden jurídico grava, a mi juicio, la vida colectiva con dos penosas dificultades. La primera es que nos impide aceptar que, en virtud del respeto a la dignidad humana, la justicia puede ser – más aún: debe ser– enriquecida por el perdón. La segunda es que nos enfrenta a la realidad del orden jurídico, tanto en el ámbito interno como en el internacional.

Ya desde el final de la segunda guerra mundial, el Estatuto del Tribunal de Nuremberg estableció como crímenes de lesa humanidad<sup>40</sup> “el asesinato, el exterminio, la reducción a la esclavitud, la deportación o cualquier acto inhumano cometido contra la población civil antes o durante la guerra, inclusive las persecuciones por motivos políticos, raciales o religiosos”. Lo imprescriptible tiene un sentido propio; se trata de crímenes que, por su enormidad, no pueden ser borrados por el paso del tiempo. Son crímenes que atentan contra la humanidad, son crímenes contra la esencia del hombre en tanto que hombre, son conductas que atacan la hominidad del hombre, y sería inmoral que su tragedia desapareciera simplemente con el paso del tiempo; por ello, para Jankélévitch<sup>41</sup> este tipo de crímenes no puede ser objeto de perdón.

Desde la posguerra hasta el Estatuto de Roma y el Derecho Internacional Humanitario, la jurisprudencia y la doctrina internacionales han establecido unos criterios y parámetros que censuran sin discusión la impunidad en materia de violaciones a los Derechos Humanos, decretando básicamente como imprescriptibles todas las conductas que atenten contra la humanidad. La Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó, el 26 de marzo de 1968, “la Convención sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y los Crímenes de Lesa Humanidad”.

38 *Ibid.* p. 55.

39 LLANO, ALEJANDRO, *La vida lograda*, Barcelona, Ariel, 2002, p. 105.

40 GÓMEZ LÓPEZ, JESÚS ORLANDO, *Crímenes de lesa humanidad. Doctrina y ley*, Bogotá, 1998, p. 44.

41 JANKÉLEVITCH, VLADIMIR, *Pardoner?*, París, Le Pavillon, 1971, p. 21.

sí mismo límites dominan la violencia y el terror y, al final, la aniquilación de la existencia y del alma. Del modo de vida moral de la mayoría de los individuos y de amplios círculos populares en las situaciones cotidianas surgen las relaciones políticas de cada momento y con ello la situación política<sup>38</sup>.

Lo interesante de tal categorización surge porque de acuerdo con el grado o clase de culpa será la controversia, y según ésta serán la responsabilidad y el consecuente reproche. De manera que la culpa política es colectiva, mientras que solamente se puede imputar culpa criminal y moral a los autores de las acciones censurables. Sin embargo, la culpa política será también moral –y, por lo tanto, individual y colectiva, repito– cuando destruya por medio del ejercicio del poder el poder mismo. Es decir que más allá de lo penal puede existir la responsabilidad ética y política, confundiendo los límites entre lo personal y lo colectivo. Es lo que declara Alejandro Llano<sup>39</sup> al hablar del error de separar la ética pública de la privada sobre la base de entender la moral como una simple norma de conducta: “Y, vista así, no cabe una separación entre la ética privada y la pública, porque el hombre es uno, sin que quepa escindirlo en persona, por una parte, y ciudadano, por otra”.

### Lo imprescriptible

Para Ricoeur, la culpa criminal nos lleva a lo imprescriptible, a los crímenes contra la humanidad. La prescripción es una institución jurídica que permite adquirir derechos, en el caso del derecho civil, y que a su vez es liberatoria de responsabilidad, según los términos establecidos de acuerdo con la naturaleza de los delitos y las penas. La prescripción en derecho penal también señala la extinción de la acción de la justicia.

Los crímenes contra la humanidad comprenden los actos inhumanos cometidos contra toda población civil antes y durante la guerra. El ejemplo más característico es el caso del genocidio. En estos eventos no es procedente invocar la prescriptibilidad. La culpabilidad es el vínculo entre el agente y sus actos. El horror ante los crímenes inmensos no nos debe

impedir tener consideración con sus autores; lo contrario es la marca de nuestra incapacidad de amar absolutamente. El perdón pone de presente la consideración debida al culpable. La comprensión meramente formal del orden jurídico grava, a mi juicio, la vida colectiva con dos penosas dificultades. La primera es que nos impide aceptar que, en virtud del respeto a la dignidad humana, la justicia puede ser – más aún: debe ser– enriquecida por el perdón. La segunda es que nos enfrenta a la realidad del orden jurídico, tanto en el ámbito interno como en el internacional.

Ya desde el final de la segunda guerra mundial, el Estatuto del Tribunal de Nuremberg estableció como crímenes de lesa humanidad<sup>40</sup> “el asesinato, el exterminio, la reducción a la esclavitud, la deportación o cualquier acto inhumano cometido contra la población civil antes o durante la guerra, inclusive las persecuciones por motivos políticos, raciales o religiosos”. Lo imprescriptible tiene un sentido propio; se trata de crímenes que, por su enormidad, no pueden ser borrados por el paso del tiempo. Son crímenes que atentan contra la humanidad, son crímenes contra la esencia del hombre en tanto que hombre, son conductas que atacan la hominidad del hombre, y sería inmoral que su tragedia desapareciera simplemente con el paso del tiempo; por ello, para Jankélévitch<sup>41</sup> este tipo de crímenes no puede ser objeto de perdón.

Desde la posguerra hasta el Estatuto de Roma y el Derecho Internacional Humanitario, la jurisprudencia y la doctrina internacionales han establecido unos criterios y parámetros que censuran sin discusión la impunidad en materia de violaciones a los Derechos Humanos, decretando básicamente como imprescriptibles todas las conductas que atenten contra la humanidad. La Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó, el 26 de marzo de 1968, “la Convención sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y los Crímenes de Lesa Humanidad”.

38 *Ibid.* p. 55.

39 LLANO, ALEJANDRO, *La vida lograda*, Barcelona, Ariel, 2002, p. 105.

40 GÓMEZ LÓPEZ, JESÚS ORLANDO, *Crímenes de lesa humanidad. Doctrina y ley*, Bogotá, 1998, p. 44.

41 JANKÉLEVITCH, VLADIMIR, *Pardoner?*, París, Le Pavillon, 1971, p. 21.



asimetría es constitutiva de la ecuación del perdón, nos acompaña como un enigma que no hemos acabado de comprender.

Ahora bien: no es caer en la desesperanza reconocer los límites estructurales del desafío de la reconciliación. Aceptar la necesidad del paso del tiempo y la imperiosa tarea de cada uno sobre sí mismo es reconocer un *incógnito* del perdón bajo la figura del ejercicio público de reconciliación política. Esta reflexión la hace Ricoeur a partir de la experiencia histórica de la Comisión de Verdad y Reconciliación en África del Sur, que exigía la confesión pública y la solicitud de perdón.

## V.

### EL REGRESO SOBRE SÍ

#### El perdón y la promesa

Toda acción humana es impredecible cuando aún no ha sucedido y es irreversible una vez que actuamos. Así, Arendt nos introduce en la necesidad del perdón. Sólo mediante la promesa y el perdón podemos los hombres superar lo impredecible y lo irrevocable de nuestras acciones. El perdón derrota lo irrevocable de nuestras acciones, porque nos libera del pasado y de las consecuencias de lo que hemos hecho. El perdón, para Arendt, es el antídoto contra la venganza. El perdón, como categoría política, sólo tiene sentido en tanto responsabilidad por el futuro. El hombre sólo existe en el *nosotros* y a partir de la pluralidad, la libertad y el diálogo. El perdón es un milagro que nos permite a los hombres seguir viviendo<sup>47</sup>.

Aquí se nos presenta esta paradoja: de una parte, la capacidad de perdonar está relacionada con la posibilidad de exigir responsabilidades, pero, al mismo tiempo, el perdón realiza su esencia ante lo imperdonable. Hannah Arendt<sup>48</sup> lo resume así: "que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado imperdonable". Entonces, sólo aquella sociedad que actúe concertadamente y juzgue a quienes

atenen con su violencia contra los valores esenciales de la polis podrá ser capaz de perdonar. Y ante lo indescriptible el hombre debe ser comienzo, innovación. La historia se trunca por el absurdo y éste se deja atrás por el perdón.

#### Separar el agente de su acto<sup>49</sup>

En su obra sobre la ética, Nicolai Hartmann afirma la inseparabilidad entre el acto y su agente. Este propósito es provocador, para Ricoeur, dado que nos conduce al carácter imperdonable, en derecho, de la ipseidad culpable. Y es precisamente como una réplica a esta conclusión que Ricoeur formula su tesis de la exigencia del perdón imposible. Todo se juega en la posibilidad de la distinción entre el agente y su acto: separar al culpable de su acto, perdonándolo y condenando su acción.

Esta disociación íntima no es aberrante: es conforme a una filosofía de la acción en la que el acento se coloca en los poderes que en conjunto componen el retrato del hombre capaz. Se trata de una antropología filosófica que parte de una ontología fundamental, que en la gran polisemia del verbo "ser", según la metafísica de Aristóteles, le da preferencia al ser como acto y como potencia. No importa lo radical que sea el mal: la disposición al bien siempre será originaria. Bajo el signo del perdón, el culpable ya no lo será de sus delitos y faltas. Se le devuelve su capacidad de acción, y ella lo lleva a recomenzar, a continuar. Es esta capacidad la que merece nuestra consideración y la que reconocemos en lo incógnito del perdón jugado en la escena pública. Esta capacidad restaurada se apodera de la promesa que proyecta al hombre y de su accionar al futuro. En síntesis, el hombre vale más que sus actos.

## VI.

### RECAPITULACIÓN: LA MEMORIA, LA HISTORIA Y EL PERDÓN<sup>50</sup>

La estrella rectora de la fenomenología de la memoria es la idea de la memoria feliz, disimulada

47 ARENDT, HANNAH, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 29 y ss.

48 ARENDT, HANNAH, *La condición humana*, op. cit., p. 262.

49 RICOEUR, PAUL, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op. cit., pp. 637-642.

50 *Ibid.* p. 642-656.

por la definición que le da la visión cognitiva de la fidelidad. La fidelidad al pasado no es algo dado o presupuesto: es un deseo cuya originalidad consiste en ser una representación de una cadena de actos de lenguaje constitutivos de la dimensión declarativa de la memoria, y, al igual que todos los actos del discurso, puede triunfar o fracasar. Es, finalmente, en el reconocimiento de sí mismo donde culmina, a modo de deseo, el momento reflexivo de la memoria.

Recordemos que Ricoeur, al definir la memoria, la catalogó como la maestra de la historia; pero si ésta la supera, es más vasta y su tiempo transcurre de manera diversa, estamos ante la reducción historiográfica de la memoria que el autor rechaza. Para Ricoeur, la historia jamás podrá abolir la memoria o reducir su papel. Y será en el camino de la crítica histórica donde la memoria encontrará el sentido de la justicia.

Ricoeur finaliza advirtiendo la tensión entre el olvido y el perdón, entre la memoria y el olvido. Su-

braya la relación asimétrica entre estos términos. El olvido desarrolla situaciones durables e históricas, constitutivas de lo trágico de la acción. Impide el desarrollo de la acción. El perdón significa, incluso, olvidar la deuda para romper el círculo de la repetición de la falta. Sin embargo, el perdón no significa olvidar la deuda cuando ella se entiende como el reconocimiento de la herencia. El olvido es equívoco y nunca es feliz. El perdón derrota al olvido al poner de manifiesto, negativamente, la impotencia de la reflexión y de la especulación en la tarea de la comprensión de lo irreparable. Y positivamente cuando la barrera del olvido es disminuida, aunque sea en pocos grados, por la memoria feliz. Memoria del pasado, espera del futuro y cuidado del presente. Para volver al pasado hay que olvidar el presente. Para recuperar el presente se deben suspender los lazos con el pasado y el futuro. Para abrazar el futuro hay que olvidar el pasado, en un gesto como de nuevo comienzo. Y siempre el olvido se conjuga en el presente. Por todo ello, el perdón es difícil pero siempre será necesario. ■

## RECANTACIÓN A LA MEMORIA, HISTORIA Y EL PERDÓN