



*Transitional justice and pardon
The poetry of love in Paul Ricoeur*

*Justicia transicional y perdón
La poética del amor en Paul Ricoeur*

GABRIEL ARANZUEQUE

Universidad Autónoma de Madrid
gabriel.aranzueque@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.007>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 151-170



Recibido: 10/05/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El debate contemporáneo en torno a los procesos de justicia transicional viene centrándose en la tarea del reconocimiento del daño causado y en la reparación del mal infligido. En este artículo, a través de los últimos trabajos del filósofo francés Paul Ricoeur, trataremos de mostrar la necesidad de añadir a esa labor irrenunciable el efectivo trabajo de duelo que concluye en el olvido activo y el perdón, y la base afectiva en la que estos últimos descansan: la altura del sentimiento amoroso.

Palabras clave: Paul Ricoeur, reconocimiento, perdón, olvido, historia, justicia, amor.

Abstract

The contemporary debate around the processes of transitional justice has focused on the task of recognising the harm done and on the reparation of the wrong inflicted. In this article, by means of the last works of the French philosopher Paul Ricoeur, we will seek to show the necessity of adding to this inalienable duty the efficacious work of mourning that concludes in active forgetting and in pardon, and the affective base on which both of these rest: the height of the sentiment of love.

Keywords: Paul Ricoeur, recognition, pardon, forgetting, history, justice, love.

Los períodos de justicia transicional precisan algo más que justicia. De entrada, requieren un tiempo de larga duración en el que se atienda efectivamente al *páthos* de las víctimas. Ese cuidado exige un denodado trabajo de memoria y duelo, no siempre rentable en términos crematísticos, y un reconocimiento del dolor acontecido que ni la historia política ni la acción de los tribunales pueden por sí solas lograr. Cuando estos procesos se institucionalizan, es fácil que los intereses y las estrategias de las partes se interpongan en esa difícil labor, que los papeles asignados a cada uno de los agentes se sienta como algo impuesto por el otro bando y que el efecto «logrado» abunde en el daño causado, en lugar de paliar la sinrazón que motivó las heridas. Son muchos los casos en los que distintas políticas del perdón han demostrado por doquier su ineficacia y su artificio, y ello es una prueba evidente de la necesidad de nuevas formas de reconciliación, que tengan muy presentes las razones de cada conflicto, sus raíces, los intereses que desataron la contienda y, sobre todo, los males infligidos.

Allí donde hay alguien que se duele de algo por los efectos de una conflagración pasada, las decisiones gubernamentales o las sentencias jurídicas, por más que sean publicitadas, o por acertadas que puedan ser incluso en ocasiones, no bastan para devolverle a nadie la dignidad perdida. Cada subjetividad doliente, frágil de partida, cuenta con capacidades, recursos y experiencias heterogéneos que es inviable hilar en un solo relato compartido, ya sea este el de la amnistía, el indulto, la absolución, la benignidad o la tolerancia. No hay trama ni intriga simples que puedan hacer suyas la compasión y la piedad que requiere el tormento del otro. Su padecimiento siempre es tan singular e irrepetible que no hay palabra que lo pueda decir del todo, aunque a un mismo tiempo sea fundamental no cesar nunca de intentar darle la voz que precisa. Pero esa tarea, la de hablar de lo sucedido, corresponde de antemano, si ella o él se deciden a emprender esa búsqueda, al propio protagonista, quien dará así testimonio de su aflicción, por entrecortadas o lacónicas que resulten en un principio sus palabras, o por insoportable que sea su silencio para tácticas en juego que preferirían elocuentes argumentos en pro de la disculpa y el olvido, en lugar de la terrible en ocasiones atestación de lo acontecido¹.

¹ Hemos abundado en este tema en Aranzueque, G., «Heterogeneidades sin síntesis. Del hombre falible al doliente», en *Trópos. Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica*, vol. VIII, nº 2, 2015, pp. 31-52.

La obra tardía de Paul Ricoeur –*La memoria, la historia, el olvido* (2000) y *Caminos del reconocimiento* (2004)– recorre esas tortuosas sendas, muestra sus aristas y sus encrucijadas. En lo que sigue, quisiéramos detenernos en algunas de ellas y signar algunas direcciones posibles, cuyo tránsito experiencial, no obstante, como hemos señalado, solo compete a cada cual, si esa es su voluntad y su vereda. No hay decisión tan difícil, ni tan sencilla...

1. Reconocimiento, reciprocidad y mutualidad

Uno de los posibles senderos abiertos por el trabajo de Ricoeur tiene que ver con la necesaria mutualidad del reconocimiento en aquellas circunstancias en las que la comunidad política se ha visto clausurada o interrumpida². Como es sabido, su perspectiva de esa forma de agnición se ancla en el momento fundacional de la *Anerkennung* hegeliana, haciendo suya su «respuesta moral» al desafío hobbesiano de encontrar en un presunto «estado de naturaleza» las fuentes de la política. Para Ricoeur, es de vital importancia subrayar, al contrario que Hobbes, la primacía de la *vida ética* en toda caracterización inicial de lo civil y, para ese cometido, claro está, la *Sittlichkeit* hegeliana le resulta de gran ayuda. El lugar que ocupa en el autor inglés el miedo a una muerte violenta –pasión negativa llamada a movilizar y condicionar el pensar discursivo del derecho natural en *De cive*, por ejemplo– es sustituido en Hegel por la fuerza afirmativa del deseo y, más concretamente, por el deseo de ser considerado por los demás, es decir, por la lucha por el reconocimiento, que tanto ha acentuado, por cierto, la célebre lectura de Axel Honneth³, viendo Ricoeur en ello la posibilidad de salir del esquema naturalista propuesto supuestamente por Hobbes.

En favor del autor de *Leviatán* y dicho sea entre paréntesis, pues no es esa polémica el tema central del presente ensayo, habría que señalar a) que ese deseo ontológico de pervivencia, ese efectivo *conatus*, es justamente el que está detrás del temor hobbesiano a ser nihilizado, y que no falta allí, por tanto; b) que Hegel, en este punto, heredero de su época, lee a la griega el choque entre conciencias, reintroduciendo la antigua *kléos* –el reconocimiento de la propia gloria buscado siempre por el héroe heleno– y su dialógica del renombre y de la reciprocidad en el eje de la comunidad política; y c) que, lejos de pretender ser «naturalista», pocos

² Cf. Ricoeur, P., «La reconnaissance mutuelle», en *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París, Stock, 2004, pp. 227-355.

³ Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort, Suhrkamp, 1992, 2003².

como Hobbes han combatido a lo largo de todas sus páginas los entimemas *katà phýsin* de la *Política* aristotélica.

Para Ricoeur, el paso al estado civil hobbesiano trasluce asimismo la ausencia de una dimensión de alteridad que lo lastra *ab initio* para fundar lo político. La soledad del individuo en el llamado estado de naturaleza, donde el otro se presenta como una amenaza constante, impide comprender que, detrás de la convivencia, sosteniéndola, se encuentra siempre un motivo originariamente moral, y no la negatividad bruta de las pasiones. Sin embargo, su lectura del reconocimiento en Hegel busca deslindarlo, a su vez, de la semántica de la contienda, el combate o la pugna, pues reducir aquél a esta última desembocaría necesariamente en una tan «triumfal» como abstracta y vacía *conciencia desgraciada*.

La mediación de Ricoeur entre ambas posiciones pasa por lo que él denomina una «vía simbólica» que propicie una experiencia efectiva del reconocimiento mutuo, incluso allí donde se ha perdido todo respeto, y el modelo a adoptar sería el del don ceremonial recíproco, el único, a juicio de nuestro autor, que haría posible un comercio intersubjetivo real, y no la circularidad autónoma de la lógica de la lucha por el reconocimiento que plantea Hegel. La restitución de la presencia del otro (máxime, allí donde ha sido gravemente dañada) requeriría, *a contrario sensu*, lo que Ricoeur denomina una verdadera *mutualidad*, a saber, la comunidad de la simultaneidad existencial, la mutua comparecencia de todos, el vivir conjuntamente⁴.

Para ello, desde un punto de visto teórico y vivencial, habría que romper con la pretendida disimetría originaria de la relación del yo con el otro subrayada por los planteamientos fenomenológicos de Husserl y Lévinas. En el primer caso, la falta de concordancia se debería al acento puesto en uno de los platillos de la balanza, el *yo*, pensado, en un sentido prioritariamente teórico, como una instancia autosuficiente *ab ovo*, a partir de la cual podría configurarse la noción de *alter ego* y de la cual se inferiría, a su vez, una comunidad de yoes. En el segundo, desde la consideración de la ética como filosofía primera, se haría hincapié en la anterioridad del *otro*; pero la crítica antiontológica lévinasiana, que desea denunciar la reducción de la alteridad a patrones de mismidad operada por la metafísica clásica, caería asimismo en el error de convertir al otro en condición de posibilidad del yo, lo que impediría que ambos conformasen una totalidad efectiva, una verdadera unidad, esto es, el nuevo vínculo, el fondo y fundo que requiere la tarea de la anagnórisis y del perdón.

Para Ricoeur, todo concepto de reciprocidad que intente sustentarse sobre la defensa de esa disimetría originaria arruinaría el fiel de la balanza o, lo que es lo mismo, no superaría nunca el momento del desconocimiento, del mutuo extraña-

⁴ Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 320.

miento, y no podría alcanzar, por tanto, la comprensión que solicita el reconocimiento auténtico.

En cambio, el énfasis puesto por Hegel en la naturaleza esencialmente moral de lo político permite, a su juicio, no sólo la búsqueda de una teoría social de carácter normativo, sino el enlace óptimo, en términos jurídicos, entre la ipseidad y la alteridad en la propia noción de «derecho», complementada después con el tránsito a la moralidad y a la eticidad, como hemos señalado anteriormente. Ello se lleva a cabo de tres formas al menos, y en ellas la figura del reconocimiento resulta crucial: a) vinculando la orientación hacia el otro y la autorreflexión, esto es, mediante la determinación recíproca de la intersubjetividad y de la relación con uno mismo; b) haciendo que la dinámica de este último proceso vaya del polo negativo al positivo, es decir, de la injusticia al respeto, del desprecio a la desconsideración; y c) institucionalizando el propio reconocimiento, no a través de la instauración del artificio de una *persona fingida* (Hobbes), sino mediante la institución reglada de la vida ética. En ese marco, el reconocimiento mutuo hace posible la comunidad política y, con ello, un efectivo estar juntos, un *convivium* soportable, nacido de la correlación originaria entre la relación con uno mismo y con el otro, allí donde el reconocimiento del otro, hacia el otro, «concluye» el recorrido del reconocimiento de uno mismo; ejercicio abierto siempre a nuevos giros de una conversación felizmente inacabada⁵.

Especialmente allí donde el vínculo social se ha visto comprometido o directamente ha sido cortado, resulta necesario volver a pensar rigurosamente, por tanto, qué queremos decir cuando hablamos de *ser con* alguien otro o de *estar entre* otros, nociones con las que Ricoeur trata de declinar todas las posibilidades del *inter-esse* arendtiano. De entrada, Ricoeur comparte con Arendt la primacía política de dicha noción, y el primado de la política misma entendida aristotélicamente como un saber argumentativo del que depende la naturaleza del sumo bien, a saber, el del pueblo y la ciudad⁶. Para Ricoeur, todo estudio del reconocimiento ha de partir de la necesaria prelación de una pluralidad humana que nunca puede soslayarse, ni mucho menos dejarse atrás. La naturaleza de esa diversidad es insuperable, y condición de posibilidad evidente del espacio de libertad e igualdad que requiere la acción humana y, con ella, el ejercicio efectivo de la política, pensamiento que adopta de forma expresa de Arendt y que, en este caso, comparte también con Honneth. Sin embargo, frente a este último y la importancia que concede a la noción agónica de lucha, como hemos visto con anterior-

⁵ *Ibid.*, p. 274.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094 b 7-9.

ridad, Ricoeur subraya la importancia de buscar experiencias de reconocimiento pacífico, que trasciendan la división de los grupos sociales en partidos antagónicos, su fraccionamiento, sus desavenencias y el particularismo que estas últimas implican. Como veremos en el siguiente apartado, ese rechazo de la economía de la contienda o de la disputa afecta en Ricoeur incluso al ámbito jurídico, pues allí donde se abre un proceso surge, a su juicio, también una lucha, una pugna que puede estar regulada por una «buena economía»; pero que no es ajena, ni siquiera en ese caso, a la mera reciprocidad del intercambio comercial, tan necesaria como insuficiente. Para Ricoeur, la práctica de la justicia no deja atrás el reglamento de la lid o del combate, no agota la cuestión abierta por la violencia y, menos aún, la reabierto por la venganza. Quien exige justicia reclama todavía una compensación. Su voluntad y su deseo son regidos por la búsqueda de una equivalencia que supondría la pérdida de la pluralidad, y un reconocimiento efectivo no puede trascender ese tipo de multiplicidad. Precisa la profusión de lo vario y, con ella, la abundancia de lo desemejante. Por el contrario, la lógica de la reciprocidad de la justicia difumina, según Ricoeur, los rasgos diferenciales intersubjetivos de la mutualidad, la asociación real de los plurales en torno a la ayuda colectiva y la experiencia pacífica de reconocimiento interpersonal que ella conlleva. Sin ella y sin la experiencia del afecto que entrafia, como veremos más adelante, y en íntima consonancia con el enfoque de Luc Boltanski y sus supererogatorios «estados de paz»⁷, no sería viable ningún proceso simbólico de pacificación, ninguna mediación concreta y auténtica del dolor acontecido. El reconocimiento del otro que demanda el verdadero perdón renuncia a las contrapartidas. Se sostiene en el filo, casi invisible por desgracia, de la generosidad sin reservas y sin medida.

2. Los límites de la historia y de la acción jurídica

Ya desde sus orígenes en la tradición clásica, la función del historiador ha tenido que ver siempre con algo de lo que también se ha ocupado la administración de la justicia, a saber, la fiabilidad de los testimonios, su ratificación y su refrendo. El *histor*, de hecho, era él mismo un testigo, el que había visto y, por ello, el que sabía y conocía, por ejemplo, la ley. De ahí que su sentido primero fuese, precisamente, el de juez, y que solo posteriormente, por derivación, el vocablo pasara a significar *historiador*.

⁷ Boltanski, L., «*Agapè*. Une introduction aux états de paix», en *L'amour et la justice comme compétences*, París, Métailié, 1990.

Desde entonces, los papeles de ambos se han entrecruzado a propósito de la verdad y de la justicia en el marco genérico de lo político, y su posición ha sido la del *tercero*, la de la mirada imparcial con respecto a las posiciones en conflicto de los protagonistas de la acción social. Ese lugar puede ser compartido igualmente, según Ricoeur, por el educador, quien también puede transmitir conocimientos y valores desde la independencia y la ecuanimidad, por la administración del Estado en situación de arbitrio, e incluso por el propio ciudadano cuando, en consonancia con el «contrato social» rousseauiano o el llamado «velo de ignorancia» de Rawls, manifiesta esa misma neutralidad y equidad⁸. Aunque la filosofía crítica de la historia ha evidenciado la imposibilidad de un tercero absoluto, siempre es posible desvincularse por un momento de la posición particular que ocupamos en el mundo, adoptar el papel de espectador ecuánime e interesarnos por los demás, partiendo de la convicción de que toda vida cuenta y de que ninguna es más importante que otra⁹.

El juez y el historiador están llamados profesionalmente a encarnar cada día esa certidumbre y, con ella, el célebre adagio *nec studio, nec ira*, a fin de evitar tanto el espíritu de venganza como el exceso de complacencia. Ambos tienen que sopesar con rigor las pruebas existentes y valorar con discernimiento la fiabilidad de cada testimonio, aplicando un criterio de concordancia exhaustivo y recurriendo a confirmaciones de peritos independientes. La diferencia estriba en que el historiador trabaja con una masa documental preservada y codificada en el marco institucional del archivo, y el juez lleva a cabo a lo largo de la vista oral un análisis de las fuentes *de vivo*. Con todo, ambos han de ajustarse a lo Ginzburg ha denominado «paradigma indiciario»¹⁰, tratando de complementar las declaraciones de los testigos y de las partes con la materialidad de los informes emitidos por los expertos o con la documentación depositada y guardada en los distintos registros públicos. De hecho, podría decirse que el juez desarrolla una especie de experimentación historiográfica de lo acontecido.

El campo en el que la justicia y la historia trabajan siempre y en el que es fecunda, en el mejor de los casos, su deontología profesional está atravesado por oposiciones sin término de intereses, derechos, deberes y bienes reales o simbólicos presentes y pasados. Ese espacio presupone una pluralidad de actores y una continuada interacción entre los mismos que trae consigo tarde o temprano el conflicto, al parecer insoslayable, y, de resultas del mismo, la infracción, reconocida o no, allí donde la fragilidad del acuerdo no llega a término y el deseo de autoafirmación tras-

⁸ Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000, p. 414.

⁹ Ricoeur resume así, en este punto, el trabajo de Thomas Nagel *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

¹⁰ Cf. Ginzburg, C., *Il giudice e lo storico*, Turín, Einaudi, 1991.

pasa las lindes impuestas por las reglas jurídicas presuntamente conocidas por todos de antemano. La situación nos enfrenta a un escenario no menos familiar en el que se oponen desde tiempos inmemoriales el autor del delito y una víctima o unos lesionados singulares, a expensas de los cuales se cometió el daño, aquello que, por definición, nunca tendría que haber sucedido, y que ahora tan solo puede demandar una reparación del agravio o una compensación de la ofensa, nunca definitivas, pues ninguna tendrá la capacidad de revertir el curso del tiempo. La representación de los eventos por parte del proceso judicial o del mundo del texto dispuesto por el historiador solo será una teatralización que, al mismo tiempo que pone en escena los hechos sucedidos entre los adversarios, legitima intencionadamente *in actu exercito* su pretendida operatividad.

Donde la memoria ha sido herida, caso que nos ocupa, la elaboración de la trama resultante que intenta sobrepasar el trauma no está al margen de ese proscenio de disenso, y su intento de asimilarlo simbólicamente mediante una ceremonia lingüística semejante a la del proceso judicial inscribe el trabajo de recuerdo y duelo en un esquema demasiado formal, abstracto y determinado, distanciado del sentimiento de los agentes y, en particular, del afecto truncado de la víctima. No pueden estar en buena avenencia la singularidad del daño y la intriga en la que se pone en juego a una pluralidad de protagonistas combatiendo argumentativamente en pro de sus legítimos intereses.

Para Ricoeur, la controversia organizada establece «un modelo de discusión en el que las pasiones que han alimentado el conflicto se transfieren a la arena del lenguaje»¹¹. Ese paradigma, en principio, le resulta óptimo para mediar el diferendo y él estima oportuno el formato narrativo de las prácticas del juez y del historiador para modular la intensidad de los afectos en juego. Nosotros, en este punto, no compartimos su optimismo narratológico, y estimamos que, aunque la función de ambas actividades consista en decir rectamente, en dar voz al derecho en una situación concreta, no pueden ignorarse ni el aspecto punitivo de la pena, no exento de violencia, por legitimada que esta sea, ni la distancia literalmente incalificable que siempre existe entre la sentencia y el dolor del lesionado. ¿Quién puede arrogarse el derecho de resolver un perjuicio o de absolver una falta? No hay fallo ni dictamen que llegue tan lejos, por más que muchas veces nos veamos obligados a asumir esa ficción «necesaria» que cree en el papel retributivo de la sentencia y en su suficiencia para «restaurar tanto el orden público como la dignidad de las víctimas a las que se hace justicia»¹².

¹¹ Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 420.

¹² *Ibid.*, id.

El último Ricoeur, no tan proclive a creer en las capacidades del relato para expresar y vertebrar la existencia humana en toda su completud, y defensor de la necesidad de añadir el sentir al pensar y actuar¹³, reconoce que el caso juzgado, aunque ya no pueda volver a abrirse (*non bis in idem*), puede y suele ser contestado por la opinión pública, y que del lado de la víctima y del victimario condenado su memoria no puede ni detenerse, ni purgarse, ni dejar de estar abierta a la eventualidad de nuevos casos de violencia. *A contrario*, es cierto que el no haber hecho justicia, o el haberla demorado, habría añadido un nuevo mal al ya ocasionado por el crimen o el delito, a saber, el del abandono y la desconsideración de lo sucedido. Pero no lo es menos que, incluso en casos de sentencia favorable, el resultado siempre parece insuficiente, y que entre ambas escenas, la del daño y la del veredicto, se abre una distancia, una separación, un *chorismós* de muy difícil mediación que se siente de hecho como algo ya infranqueable. ¿Qué puede llenar ese abismo del diferendo y la reconciliación que la resolución judicial o la narración histórica apenas llegan a nombrar?

El historiador ha de contar con cierta verosimilitud el pasado y el juez debe juzgarlo, y en algún momento que se estime razonable, ambos han de concluir, ha de zanjarse la cuestión. Pero, ¿puede detenerse así realmente el proceso? ¿Es posible establecer una justa distancia entre el acusado y la víctima mediante una topología tan imperiosamente binaria? Para Ricoeur, en este punto, la respuesta no puede ser positiva. La *Historikerstreit* evidencia que esa polaridad es siempre objeto de una reescritura perpetua y que se requeriría, para hacer justicia al asunto en cuestión, un proceso ilimitado de revisiones. Esa indeterminación, ese efectivo *ápeiron*, es paradójicamente uno de los límites más evidentes de la práctica historiográfica. En el caso de la práctica judicial, no tan lejana como hemos visto de la antigua *historía*, de su proceder retórico y de su mirada clínica, los hechos sometidos a examen en el plano normativo son el resultado a) de una selección previa, que se añade a la de los propios protagonistas, y b) de una estructura diegética que, el plano narrativo, asegura la conveniencia que el proceso y la sentencia establecen entre la presunta verdad del relato referido en el juicio y la imputabilidad y la inocencia o la culpa del acusado. ¿Por qué no sería esa trama igualmente refigurable? ¿No encuentra la escena jurídica, en ese *punctum dolens*, uno de sus límites? Se dirá tal vez que esa limitación contribuye a lo que también constituye una de sus virtudes, pues la decisión de no juzgar dos veces un mismo delito patrocina su eficacia en términos pragmáticos y la evitación, por cierto, de un *processus ad infinitum*. Pero, ¿es efectivo ese cierre del caso que declara la resolución firme? ¿Su autoridad de cosa juzgada no

¹³ Véase al respecto Ricoeur, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et fides, 2004, pp. 60 y ss.

admite realmente recurso alguno? ¿Y de dónde procede en el fondo esa *auctoritas*? ¿Lo hace de veras de la legitimidad que le otorga el reconocimiento social? ¿Y qué puede decir dicha resolución de la recursividad del daño y del trauma de la víctima, si es que *de facto* llega a decir algo? Ante la singularidad de ese dolor, insistimos, no caben componendas *de iure*.

Y no basta con que la historia vuelva a abrir aquello que el juez cerró, pues su esquematismo, su modo de ordenar el tiempo, su finalismo y su forma de entender la causalidad no son muy distintos a los de la práctica judicial. Además, su ejercicio está muy lejos de suscitar un mayor consenso social, como tantas veces se proclama. Sucede más bien al contrario: en la sociedad liberal contemporánea, mal que nos pese este último título, como ha sabido ver con lucidez Mark Osiel¹⁴, la acción de la justicia y el relato histórico que buscan configurar una suerte de memoria colectiva se encuentran generalmente, en el plano de la opinión pública, con altos niveles de saludable *dissensus*. Son muy numerosas las objeciones dirigidas contra la pretensión de los tribunales de dar con una sentencia verdadera y justa que cierre los casos, sobre todo cuando los crímenes son considerados extraordinarios por la sociedad civil, a la que no se le oculta que los procesos penales son, en la mayor parte de los casos, actos de justicia política, que descansan en el principio cuando menos discutible de la culpabilidad individual, frente a la asunción de responsabilidades colectivas o institucionales, y que asumen de antemano que lo fundamental de su quehacer no es tanto castigar a los culpables, como tratar de decir algo (en el mejor de los casos, una palabra justa) que intente cerrar la controversia, que detenga el siempre «amenazador» (al menos, para ciertas instancias) debate social. No es de extrañar que esa finalidad corta (también, de miras) de juzgar ahora y definitivamente su caso sea sentida por muchas víctimas como un doble daño que impide de hecho la cicatrización de las heridas y les hace abundar en su resentimiento, decisión con la que ellas mismas, por cierto, también prolongan su mal.

Ricoeur señala que esa situación es aún más lacerante en aquellos casos en los que se ha dado una singularidad moral, que él identifica con la inhumanidad extrema, con lo simplemente inaceptable e injustificable para el juicio moral. Una singularidad que ha de distinguirse, a su vez, de la histórica. Desde su punto de vista, es el juicio histórico el que, tras un recorrido atento de la documentación existente, puede determinar si estamos o no ante un acontecimiento singular. En cualquier caso, frente a esa lógica de la distinción de sucesos puntuales que tendrían un aura diferente susceptible de volver a ser relatada recurrentemente mediante el género trágico, el épico o el *legal narrative*, subrayamos con Ricoeur que «todo

¹⁴ Osiel, M., *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publ., 1997.

acontecimiento que sencillamente sucede en el plano histórico [...] y toda secuencia narrativa no repetible en el tiempo y en el espacio, toda serie causal contingente [...], son singulares»¹⁵. Solo echamos en falta en su planteamiento, como hemos abordado en nuestro artículo citado al inicio de este ensayo, que esa caracterización de la singularidad, esa misma incomparabilidad, inconmensurabilidad y unicidad no sean atribuidas por igual al sentimiento de cada víctima, a la inefabilidad de su dolor. El acento ha de ponerse en esa singularidad moral absoluta que no es sólo, como sostiene nuestro autor¹⁶, la de lo inhumano, la de la irrupción de un horror abominable, sino la de cada doliente, que en modo alguno puede ser *ejemplo* de nada, pues no conoce parangón posible. De hecho, su herida vuelve a abrirse cada vez que alguien dice saber más de ella que él mismo y expone sus causas, sus principios y toda una serie de pronto remedios. En el fondo, es cosa sabida, aunque reiteradamente olvidada: ni el hilo de la historia, ni el filo de la espada de la justicia, no tan punzante y agudo como tantas veces se proclama, pueden suturar ese mal. El reconocimiento de sus límites abre justamente el espacio en el que se tornan posibles el amor y el perdón.

3. Amor y perdón

Como estamos viendo, el modo de entender la reciprocidad por parte de la justicia no sólo rompe con los rasgos singulares interpersonales de la verdadera mutualidad, de la correspondencia y comunidad del reconocimiento y de la ayuda, sino que se orienta a la defensa de una posición o a su conquista en una situación particular de conflicto. En consecuencia, su ejercicio argumentativo, el discurso probatorio, el análisis de los testimonios y su esfuerzo justificador son siempre parciales, están al servicio de una disputa. Es cierto que la sentencia pretende la cesación de la polémica, arbitrar en la discusión y cancelarla; pero en realidad, bien lo sabemos, solo la substraer por un momento a la lógica de la venganza, solo la congela o zanja provisionalmente. El pronunciamiento de la resolución y su semántica no están tan lejos, bien lo sabemos, y aún más lo siente el culpable, del resarcimiento, el desagravio, la compensación, el ajuste o, sencillamente, del desquite. Ello se debe a que la justicia muy difícilmente puede separarse de la naturaleza distributiva de su práctica. Entiende el campo en el que se desarrolla la controversia como un todo dividido en partes, lastrado por una desigualdad de fondo, sobre el que ha de apli-

¹⁵ Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 432.

¹⁶ *Ibid.*, p. 435.

car la nivelación de una mera equivalencia, consistente en tratar de forma similar los casos semejantes, en dar a cada uno lo debido¹⁷.

Pero esa donación, aun cuando se lleve a cabo conforme a la más escrupulosa deontología, no escapa a la economía de la compensación. La demanda y la disputa solo «reconocen» el juego de las contrapartidas y, con él, siempre llega al cabo el empleo de la fuerza de la ley, nunca exento del monopolio de la coerción. La justicia argumenta, confronta pareceres, pros y contras, razones a favor o antítesis, supuestamente plausibles y discutibles por las partes. Y adopta después una decisión en la que el juez no porta meramente la balanza que ajusta el reparto, su medida exacta, sino la espada en la que se deja ver su marca de fuerza, su disposición tajante. Quien obra desde esa perspectiva entiende la sociedad como un sistema de distribución de papeles, funciones, tareas, derechos, deberes, beneficios, cargas, etc., entre individuos. Estos, a su vez, son también, en el fondo, elementos repartidos de un todo que decide la existencia social de cada sujeto en conformidad con la institucionalización de la partición que la propia justicia representa. Sin la regla de distribución que ella misma aplica, ninguno tiene lugar en el conjunto. Da a cada uno lo suyo, según la célebre máxima *suum cuique tribuere*, y une lo justo con lo igual, con la igualdad ante una ley que regula la proporcionalidad de las aportaciones y la compensación de las desventajas. A ello se suma la aspiración de maximizar la parte mínima en la prorrata de derechos y beneficios, de forma que el menos favorecido se vea resarcido, fundamento moral de difícil concreción que aspira a la regulación de los conflictos y a la limitación de las pretensiones de una voluntad individual que, a nadie se le oculta, suele apetecer en demasía ejercer su libertad invadiendo la del otro¹⁸.

Para salir de este marco compensatorio, que solo puede intentar cerrar heridas ya abiertas, Ricoeur propone dos vías: a) situar el ideal de la justicia en una cumbre más elevada, donde el sentimiento de recíproca dependencia y endeudamiento se subordine al afecto del mutuo desinterés, y b) movilizar la positividad del afecto y la mutualidad que este último provoca en pro de un legítimo perdón.

Toda verdadera reconciliación va unida a la responsabilidad compartida de la clemencia. Sin su moderación, su templanza y su compasión no puede tener cabida la remisión de la pena merecida, de la ofensa recibida o de la deudas y obligaciones pendientes. Ese tipo de perdón, que requiere, a su vez, un olvido activo, cuidadoso y atento, puede romper con la parálisis de la falta o del daño, con su lógica recurrente, insistente y destructiva cuando la pena se enquistaba en distintas formas de autorreproche o resentimiento. Ni la equivocación, ni el mal causado o padecido

¹⁷ Cf. Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 325.

¹⁸ Cf. Ricoeur, P., *Amour et justice*, París, Seuil, 2008, pp. 26-32.

pueden limitar por siempre nuestra capacidad de acción. Para Ricoeur, la potencialidad de lo que somos trasciende con mucho la imposibilidad del perdón. En el horizonte común de la memoria, la historia personal y el olvido, no hay componendas fáciles, sino eventuales y complejos apaciguamientos que trabajan y reconocen la profundidad del error cometido y la altura de un perdón que, aun siendo siempre comprometido, arduo y penoso, nunca es inalcanzable o irrealizable¹⁹. A nadie se le oculta que puede ser difícil pedirlo, merecerlo, concederlo e, incluso, negarlo; pero quien solicita esa gracia impetra también con ello el restablecimiento de un espacio en el que cada agente pueda ser desligado de sus actos pasados, por imprescriptibles que puedan parecer los más cruentos crímenes. Ese ámbito no linda ya, a juicio de Ricoeur, como hemos visto antes, con el foro de intercambio mercantil de la práctica judicial, sino con la dación tremenda y alegre del amor a los enemigos que enseña, como es sabido, la poesía sapiencial y la tradición evangélica.

Si la falta es la presuposición existencial del perdón, éste es el efecto directo de esa rara forma del afecto que perfila el sentimiento amoroso. Solo mediante la *katábasis* de la experiencia de la falta se torna viable la *anábasis* de la redención; solo el *descensus ad inferos* de lo injustificable y sus terribles fallas puede poner término al desfallecimiento, la adversidad y la penuria del dolor²⁰. Desde este enfoque, no solo resultan inicuas las transgresiones que motivaron la inmensidad de la desgracia de las víctimas. Es igualmente inaceptable la estrecha relación entre el perpetrador y su acción, entre el agente y el crimen. En ese nexo íntimo, se juega el enlace de la falta con uno mismo, del sentimiento de culpabilidad, imputabilidad y responsabilidad del «hombre capaz» ricoeuriano con su ipseidad; pero se conjuga igualmente la posibilidad de desatar ese enrevesado nudo, al menos temporalmente, mediante la lucidez del arrepentimiento y la generosidad del perdón. Rechazar la identidad real entre el victimario y sus atentados, sin caer por ello en una exculpación irresponsable, puede aproximarnos, y también a las víctimas, a escuchar de fondo la voz silenciosa de la verdadera indulgencia.

Ello requiere, en opinión de Ricoeur, una actitud solidaria con el sufrimiento ajeno, esto es, cierta forma de caridad hacia los demás. Esa disposición no tiene por qué ser catalogada de entrada como una virtud teológica, circunscrita a un marco religioso concreto y, por ello, parcial y limitado. El sentimiento que impulsa al auxilio y la responsabilidad que mueve esa pasión del ánimo pueden ser enteramente laicos, y encontrar su razón de ser y su principio rector en causas meramente civiles o éticas, sin tratarse aquí, en ningún caso, claro está, de una disyunción excluyente.

¹⁹ Cf. Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 593.

²⁰ En este punto, Ricoeur tiene siempre presente el trabajo de Jean Nabert sobre la experiencia de la falta: *Éléments pour une éthique*, París, PUF, 1943. Cf. Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 603.

Y, sin embargo, lo imperdonable, a ojos vistas, requiere el cultivo de ese carácter. No hay otra complejión que pueda hacerse cargo de lo injustificable, por ejemplo, del mal radical. No sería posible dispensar al victimario de su falta, sobre todo allí donde ésta ha producido un daño mayor, sin ese tipo de talante, sin un temple capaz de soportarlo todo, excusarlo todo y esperarlo todo a un mismo tiempo. La grandeza de ese humor, que la tradición ha conceptuado como el más elevado de los dones espirituales, es permanente, incondicional, sin excepción y sin restricción, y ni siquiera tiene por qué presuponer una petición de perdón. Para Ricoeur, es de la misma familia que el verdadero amor, y, por ello, emana de la exigencia infinita de un imperativo incondicional.

La afectividad que convoca es singular, en cada caso *hic et nunc*; pero siempre está grávida de universalidad. *Hic et ubique* es su seña, allí donde su afecto intenta alcanzarlo todo, llegar efectivamente al otro, comprenderle justamente; y sin que por ello, por ese afán de totalidad, la clemencia que lo acompaña tenga por qué convertirse en norma, en algo normativo o normalizado. «El perdón –dice Ricoeur– no es, ni debería ser normal [...]. Debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de imposibilidades, como si interrumpiese el flujo ordinario de la temporalidad histórica»²¹. Está más acá, por tanto, de cualquier forma de simulacro, ritual automático, hipocresía, cálculos geopolíticos y otras ceremonias de la culpabilidad individual o colectiva más o menos teatralizadas en los medios, como las denunciadas por Jacques Derrida²². Y no tiene que ver tampoco con la blanda tolerancia y la superioridad inconsciente desde la que ésta se practica, ni con una mal llamada compasión, que convierte el ejercicio de la *pietas*, en el mejor de los casos, en una tristeza pasajera, tan fugaz como distante.

El territorio del perdón aborrece esas planicies. La altura moral de sus cumbres tiene que ver también con la de sus raíces, pues radicalidad es lo que alienta en su demanda casi imposible: aunque el enemigo no haya pedido perdón, ámale tal cual es, sin esperar nada a cambio. La caridad de la que antes hablábamos es la medida absoluta del don, rompe con la aparente necesidad de devolver (*do ut des*) y quiebra así la regla de la vacía reciprocidad.

Ricoeur aproxima ese sentimiento al de la hospitalidad universal kantiana y, por tanto, a la utopía política de la paz perpetua, y muestra cómo en ambos se da una forma no mercantil del don que deja atrás la exigencia de devolución para atender al vínculo que une el sencillo gesto de dar a un igualmente llano saber recibir. Al hablar de esta forma de sencillez no queremos decir que ésta no sea infrecuente,

²¹ Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., pp. 607-608.

²² Derrida, J., *Le siècle et le pardon*, París, Seuil, 2001.

nada acostumbrada y casi inviable, sino que solo su franqueza y afabilidad pueden abrir la posibilidad de una donación que colme con su abundancia los abismos de la culpabilidad. Su generosidad es de tal naturaleza que ni siquiera atiende al arrepentimiento ajeno. Se alegra por él, pero no lo computa. Sabe que ese desasosiego, que puede llegar hasta la desesperación, es la difícil labor de quien cometió la falta, y nunca ofrece su favor a cambio de tal remordimiento. Está muy por encima de ese intercambio de contriciones y pesares.

Pero siente como igualmente inaceptable la amnistía o la inmunidad colectiva (esos intentos monstruosos de institucionalizar el perdón y el olvido) sin la *kátharsis* realmente compartida que también puede traer consigo el ejercicio efectivamente común y público –político, en el más alto de los sentidos– del trabajo plural de memoria y duelo. Por ello, combate con ahínco aquellas estratagemas de la confesión que solo apuntan a la exención de una eventual condena. Nada puede ser más opuesto a la sencillez de la que hablamos que los demasiado frecuentes espectáculos de arrepentimiento «público» con fines «políticos» que por doquier padecemos. Nada puede provocarle mayor perplejidad, hasta el punto de mostrarse ahí uno de los límites circunstanciales de la reconciliación. Y, sin embargo, ese desconcierto no es óbice para que su abundancia de corazón haga valer su verdad y perdone lo inaceptable.

No otro es su poder y su enigma. Al tiempo que afirma su potencia, guarda el incógnito. ¿De dónde logra sacar tantas fuerzas de flaqueza? De la extrañeza innombrable del amor, que disocia la deuda de su carga de culpabilidad, poniéndola al desnudo y logrando lo imposible: separar al agente de su acción sin dejar de condenarla²³. Cuando ya no cabría esperarlo, el perdón hace valer su último voto de confianza ontológica en la capacidad de regeneración de cada cual, de cualquiera. Donde todo es ruina y penuria moral, él sigue dando crédito. Por radical que sea el mal, él proclama, con su mera afirmación, que la iniquidad no es originaria y que la verdad de su sentimiento radica, por el contrario, en la recta disposición de la voluntad hacia el bien. No hay abyección ni perversidad primitivas. La posibilidad de restablecer íntegramente la capacidad de obrar del culpable es el signo distintivo de la positividad del perdón. Bajo el signo de su misericordia, el victimario recupera su capacidad de obrar de otro modo, de no quedar identificado con el delito y la falta, de poder continuar, de abrirse al porvenir, y lo mismo le sucede al que perdona, apegado antaño a la mortificación de su padecimiento. Ricoeur es tajante: «La fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación, sería: vales más (*mieux*) que tus actos»²⁴.

²³ *La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p. 637.

²⁴ *Ibid.*, p. 642.

Pero, ¿de dónde surge esa voz que da paso al perdón? De un afecto que no comporta más deseo que el de dar. No otra es la expresión de su generosidad. Se muestra en el desprendimiento desinteresado, en distintas formas de sincero altruismo, en una prodigalidad tan espléndida, como hospitalaria. Derrocha hasta el justo exceso una magnanimidad abnegada y sabe que, en su larga beneficencia, no hay doble fondo, ni otro cuidado que no sea el de su munífica longanimidad. En otros términos: se llama amor, y su beneficencia no conoce límites. Es unilateral. No puede pedir nada a cambio y en ello consiste su sencillez. Cuando irrumpe espléndido, sin condiciones, el perdón se torna a la par menos complejo bajo su rara luz, surge igualmente espontáneo y los obstáculos antaño insalvables devienen una inapreciable menudencia. No hay nada más extraño, ni más puro. Solo solicita fidedigna humildad. No hay sabiduría más inocente. Puede enseñarse, puede aprenderse; pero no podemos legislarla, ni se juzga.

Tanto la clemencia como la compasión nacen fácilmente de esa afable liberación. La grandeza manifiesta de ese sentimiento supone la cesación de toda disputa, de la lucha por el reconocimiento, del cálculo de equivalencias, comparaciones y compensaciones. Y justamente por ello alcanza y establece la paz. Sus afecciones, para Ricoeur, ignoran el contradón en la efusión del don y su fenomenología nos devuelve a algunas de sus figuras más entrañables: el éros platónico, la *philia* aristotélica y el *agápe* bíblico²⁵. Las tres manifestaciones comparten su tendencia a la áfesis, todas ellas «dejan ir», esto es, olvidan las ofensas, no porque las aparten o las repriman, sino porque les dan una salida soportable, propicia para recuperar el aliento y llena de comprensión. Al amor, la justificación le es tan extraña como la atención narcisista a uno mismo. Se sostiene en la permanencia, ignora el lamento y la espera. Comprende que el prójimo no es solo el allegado, sino aquel a quien uno se aproxima. Su apertura simbólica es la del discurso de alabanza. Vive en la declaración, en la proclamación, en la verdadera comunicación. Elogia, sabe cuándo loar sin lisonja, se alegra y considera en lo más alto, canta lo más alto: eleva, ensalza. Su himno celebra la necesidad de decir bien y, por ello, haciendo suya la fuerza ilocucionaria de su mandato, literalmente bendice. Su gesto no es solo práctico, no le mueve únicamente el respeto hacia el otro como un fin en sí, ni es tampoco —¡qué craso error!— la sublimación del placer sexual bajo la tiranía del super yo. El uso *poético* del imperativo «¡ámame!» y el canto de alabanza que sentencia «te amo» conforman, para Ricoeur, una espiral ascendente y descendente que puede recorrerse en los dos sentidos, pero solo allí donde la existencia se dona originariamente, donde el perdón es gratuito y rige, por tanto, una dialógica de

²⁵ Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., pp. 320-327.

la sobreabundancia²⁶. En esa conversación, la orden de amar no puede abolir la regla de oro, que presupone que el que recibe a dar se obliga, sino que la reinterpreta desde la perspectiva de la generosidad, desde su vivencia íntima, y pública, para proclamar que la regla general bien podría ser la de la no-equivalencia, para declarar que el acto y la máxima de dar sin esperar nada a cambio quizá pudieran ser también una regla universal. Es cierto que ese exceso, en tanto que supramoral, rectifica la inclinación utilitaria de la justicia; pero justamente por eso constituye, para Ricoeur, «una tarea perfectamente razonable»²⁷.

Por eso, donde el *páthos* del daño lesiona la autoestima y la singularidad del mal causado no encuentra eco en la lógica de la reciprocidad jurídica, no hay mejor remedio que el exceso de afecto del amor a los enemigos. No puede haber más difícil desprendimiento, nunca es más laborioso el gesto de soltar y dejar ir; pero tampoco hay otra pasión del ánimo que reporte mayor resiliencia. Lo adverso es una ocasión propicia para conocerse mejor a sí mismo y poner a prueba nuestra capacidad de amar, de volver a ser, sencillamente, el que siempre debió ser.

La cita de cierre, como corresponde, es de Ricoeur, pero no solo, pues su enseñanza secular sigue apelando a lo esencial y resonando tan «desproporcionada» como indispensable al cabo de los tiempos: «Mas a vosotros digo, los que escucháis: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen, rogad por los que os maltratan. Al que te hiera en la mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite tu manto, no le impidas tomarte también la túnica. A todo el que te pida, da; y a quien tome lo tuyo, no se lo reclames. Y como queréis que hagan con vosotros los hombres, también vosotros haced con ellos de igual manera»²⁸.

²⁶ Cf. Ricoeur, P., *Amour et justice*, op. cit., pp. 22-23 y 34.

²⁷ *Ibid.*, p. 34.

²⁸ Lc VI, 27-31. Cf. Ricoeur, P., *Amour et justice*, op. cit., pp. 33 y 38-39.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANZUEQUE, G., «Heterogeneidades sin síntesis. Del hombre falible al doliente», en *Trópos. Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica*, vol. VIII, n° 2, 2015, pp. 31-52.
- BOLTANSKI, L., «Agapè. Une introduction aux états de paix», en *L'amour et la justice comme compétences*, París, Métaillé, 1990.
- DERRIDA, J., *Le siècle et le pardon*, París, Seuil, 2001.
- GINZBURG, C., *Il giudice e lo storico*, Turín, Einaudi, 1991.
- HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort, Suhrkamp, 1992, 2003².
- NABERT, J., *Éléments pour une éthique*, París, PUF, 1943.
- NAGEL, T., *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991
- OSIEL, M., *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publ., 1997.
- RICOEUR, P., *Amour et justice*, París, Seuil, 2008.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000.
 - *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et fides, 2004.
 - *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París, Stock, 2004.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.007>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 151-170

