



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA CATEGORÍA 'VÍCTIMA' EN
LA MEMORIA, LA HISTORIA Y EL OLVIDO DE PAUL RICOEUR

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO
DE
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

FRANCISCO JOSÉ OCHOA CABRERA

Director de Tesis
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

Programa del Posgrado en Filosofía
de la Universidad Nacional Autónoma de México

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

DR. MARIO MAGALLON ANAYA

Programa del Posgrado en Filosofía
de la Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad de México, C.U., Marzo 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

10. Apiádate de mí, ¡Oh Señor!, porque me veo atribulado. Mi vista, mi espíritu, mis entrañas se han conturbado por el pesar o indignación.

11. Pues de puro dolor se va consumiendo mi vida y mis años con tanto gemir. Se ha debilitado mi vigor a causa de la miseria, y todos mis huesos se han trastornados.

12. He venido a ser el oprobio de todos mis enemigos, y principalmente de mis vecinos; y objeto de horror para mis conocidos. Los que me veían, huían lejos de mí.

13. Fui borrado de su corazón, y puesto en olvido como un muerto; fui considerado como un mueble inútil.

14. Porque yo oía los denuestos de muchos que estaban alrededor mío; los cuales al conjurarse contra mí, trazaron entre ellos el quitarme la vida.

15. Pero yo, Señor, puse en ti mi esperanza. Y tú eres, dije yo, mi Dios;

16. En tus manos está mi suerte, líbrame del poder de mis enemigos, y de aquellos que me persiguen.

17. Derrama sobre tu siervo la luz de tu rostro; sálvame por tu misericordia.

Salmo 30: 10-17

Para Julián Carlos Ochoa Cabrera: con profunda gratitud a mi tenaz Virgilio. La única persona con la que volvería a cruzar el infierno de la memoria y el olvido

Para Ana Isabel y Juan Carlos, luz de mis ojos

ÍNDICE

NO.	CONTENIDO	PÁG
1.	Índice	IV
2.	Introducción	VI
3.	Capítulo 1: Identidad, alteridad, víctimas y violencia	1
4.	1.1. Alteridad y víctimas	2
5.	1.1.1. El genocidio: un crimen colectivo sin justificación y sus víctimas	5
6.	1.2. Los caminos de la violencia: lo visible y lo oculto	9
7.	1.3. Ejercicios del poder: entre coerción, persuasión y dominio	12
8.	1.3.1. Ejercicios del poder y victimización	20
9.	1.4. La oscilación entre lo Otro y lo idéntico	21
10.	1.4.1. John Locke: la identidad personal un asunto problemático	22
11.	1.4.2. David Hume: la ilusión de la identidad personal	26
12.	1.4.3. <i>Parfit: Razones y personas o la identidad neutra, objetiva e impersonal</i>	29
13.	1.5. Hermenéutica del sí y narrativa de la identidad	37
14.	1.5.1. La 'unidad de la vida' y el perfil narrativo: Alasdair MacIntyre y Charles Taylor	37
15.	1.5.1.1. Charles Taylor: unidad de la vida y narratividad	40
16.	1.6. Identidad personal y persona en Paul Ricoeur	42
17.	1.6.1. Agentes y acciones: de la identidad personal a la identidad narrativa de Ricoeur	45
18.	Capítulo 2: La ruta hacia las víctimas: el deber de las memorias	53
19.	2.1. De la historia al deber de la memoria: el caso de las víctimas de genocidio	53
20.	2.1.1. Usos y abusos de la memoria	58
21.	2.1.2. La noción 'chivo expiatorio'	64
22.	2.2. Un sujeto llamado víctima: el camino del testimonio a la atestación	66
23.	2.3. El contexto de la hermenéutica de sí: las raíces	73
24.	2.3.1. La filosofía reflexiva	74
25.	2.3.2. El injerto hermenéutico en la fenomenología	79
26.	2.3.2.1. El otro y la empatía en la fenomenología hermenéutica	82
27.	2.3.3. Herencia y distanciamiento de la hermenéutica de Heidegger	85
28.	2.3.3.1. Heidegger y el círculo de la comprensión-interpretación	86
29.	2.3.3.2. La vía corta y la vía larga	88
30.	2.3.4. Jean Nabert: una ética de los sentimientos	90
31.	2.3.4.1. La afirmación originaria	93
32.	2.4. La hermenéutica de Ricoeur: una filosofía sobre el sentido del sentido	99
33.	2.4.1. Recuperar la subjetividad: hermenéutica del sí puente entre memoria e historia	100
34.	2.4.2. Triple mimesis: articulación entre historias de vida individual y colectiva	101
35.	2.5. Memoria individual: los casos de Agustín de Hipona y Locke	102
36.	2.5.1. Crítica a la memoria individual: Bergson y la estructura ausente	104
37.	2.5.2. Halbwachs: marcos sociales y memoria colectiva	105
38.	2.6. Las bases de la "pequeña" ética: el paso de las acciones a la identidad	108
39.	Capítulo 3: Del mal hecho contra las víctimas al posible perdón difícil	114
40.	3.1. Un ambiente de violencia renovada	115
41.	3.2. La simbólica del mal: un diálogo entre Nabert y Ricoeur	121
42.	3.2.1. El mal de escisión y la finitud del sujeto	125

43.	3.2.2. El hombre Lábil: el arraigo del mal en el yo	127
44.	3.3. La función simbólica de los mitos	130
45.	3.3.1. Mancha, culpa y pecado: el mal como pecado y escisión	135
46.	3.4. El desafío del mal: del mal injustificable a la posible justificación	140
47.	3.5. Ricoeur y la tradición judía: ¿puentes para comprender a las víctimas?	142
48.	3.5.1. El caso de lo imperdonable: Amèry, Jankélévich y Derridá	145
49.	3.5.2. H. Arendt: nexos entre pasado y víctimas	148
50.	3.5.3. Cuidado de sí y rostro: un diálogo de Ricoeur con E. Levinas	155
51.	3.5.3. Las tesis sobre la historia y las víctimas en W. Benjamin	161
52.	3.6. Duelo, olvido y perdón	164
53.	Conclusiones	171
54.	Anexo: Filosofías del sujeto: el “yo” entre la exaltación y la humillación	177
55.	Primer extremo de la hermenéutica del sí: el Cogito exaltado de la certeza	178
56.	Segundo extremo de la hermenéutica del sí: el Cogito humillado	181
57.	Bibliografía	183

INTRODUCCIÓN

¿Es posible perdonar cualquier tipo de agravio, incluso si ese agravio atenta contra la vida? Más aún, ¿cabe perdonar a quien ha causado un mal tan desproporcionado como el realizado durante los procesos genocidas? Por otro lado, ¿es posible perdonar a los victimarios que no muestran ningún arrepentimiento? ¿Sólo las víctimas que sufrieron el daño pueden perdonar? O ¿sólo el agresor directo puede pedir perdón? Estos problemas forman parte de los debates actuales entre quienes niegan el perdón y quienes lo proponen como una alternativa de saneamiento emocional y psíquico ante situaciones traumáticas en individuos y colectividades. Asimismo, esos problemas se incluyen en las investigaciones que orientan las prácticas y definiciones utilizadas para atender situaciones donde se involucran víctimas (esto es, en los planos psicológico, jurídico, económico, social, político y de derechos humanos), en los cuales se advierten patrones de violencia social e individual.

Considero pertinente ubicar, en este marco, la obra *La memoria, la historia y el olvido* del filósofo francés contemporáneo Paul Ricoeur y dentro de este trabajo la noción 'víctima'. (Ricoeur, 2013a). De hecho, considero plausible establecer un importante vínculo entre este concepto y la posibilidad del perdón. De ahí que, en esta investigación, la hipótesis que pretendo someter a prueba es la siguiente: si se considera como una categoría el término 'víctima' empleado por Ricoeur en *La memoria, la historia y el olvido*, entonces ella desempeñaría la función de enlazar dialécticamente los extremos del mal y el perdón, haciendo posible éste último como una forma de favorecer y fortalecer la condición humana.

Con el fin de realizar esa indagación la estrategia adoptada exige, primero, examinar y desbrozar el término 'víctima' de todos los presupuestos y demandas que lo ligan la venganza, sean justas o no, es decir, se deben revisar y eliminar las interpretaciones acumuladas para significar este concepto. En segundo lugar, se adoptó como eje la propuesta de Ricoeur con respecto a elevar el término 'víctima' a la posición de categoría.¹

¹ Antes de Aristóteles la voz *categoría* designaba lo "que revela" (Esquilo. *Siete contra Tebas*, 439; Hipócrates, *De arte*, 12). Comúnmente, se aplicaba en una "acusación" jurídica en un sentido opuesto a apología. Después, Aristóteles utiliza semánticamente el término para referirse a los tipos de predicación (predicamentos). Aristóteles, *Tópicos*. I. 9, 103 b 20 s. en (Aristóteles, 1982). Consideradas ontológicamente, también expresan modos del ser. (Aristóteles, 1998, V, 7, 1017 a 23 s). En la tradición filosófica moderna, las categorías designan síntesis de conceptos de conceptos.

En este sentido, transformar la noción ‘víctima’ en una categoría de análisis la ubica en un lugar central dentro del planteamiento ético-político-ontológico de Ricoeur expuesto en *La memoria, la historia y el olvido*, luego complementado en *Sí mismo como otro*. (Ricoeur, 2006a). Además, este procedimiento haría visibles las causas de la reducción del término ‘víctima’ a las determinaciones empíricas que sustenta varias descripciones normativas elaboradas en las ciencias naturales y sociales, como ocurre en psicología, sociología, derecho, ciencias políticas o historia, nutridas por los discursos de detractores o defensores que usan los significados conforme al ambiente político en turno. Tales consideraciones conducen al siguiente problema nuclear en esta investigación: ¿cómo desmontar el concepto ‘víctima’ de las determinaciones empíricas, para acceder a una categoría de análisis que permita una interpretación ético-ontológica-política indispensable para transitar de eventos injustificables al perdón?

Partiendo del término técnico ‘lo injustificable’, el cual designa aquello que causa indignación contra un acto desproporcionado, el primer problema es identificar las condiciones que constituyen a las víctimas y eliminar los procesos alternos de victimización, debido a sus efectos negativos. Desde este enfoque, el examen de la literatura respectiva exhibió una amplia variedad de interpretaciones basadas en diferentes ángulos, incluso contradictorios entre sí, provenientes de las disciplinas antes mencionadas que destacan un solo aspecto del problema: las causas o las consecuencias, pero no atienden los procesos.

El resultado inmediato de la revisión de esa diversidad de interpretaciones mostró falta de claridad conceptual ante los fenómenos que involucran víctimas y una amplitud de posibles escenarios de victimización, particularmente graves en psicología, política y derecho. Un primer recorte metodológico llevó a plantear el problema de las víctimas únicamente en los casos de genocidio, con el propósito de establecer un modelo a partir del cual analizar otros eventos similares. Aquí, el trabajo de Ricoeur sobre la noción ‘víctima’ dirigía a ubicarla como una categoría en *La memoria, la historia y el olvido*, cuyo marco es en apariencia un estudio histórico —iniciado con un análisis fenomenológico de la memoria, seguido por una epistemología de la historia y cerrado por una articulación de ambas con una ontología de la condición histórica—, que corre paralelo a un análisis ético-político-ontológico, adecuado al propósito de desmontaje, a condición de recorrer tres vías:

- a) Examinar las condiciones a través de las cuales Ricoeur construye la identidad de las víctimas con base en su trabajo sobre la identidad personal narrativa, elaborada en discusión con la tradición de la filosofía reflexiva de Descartes a Nietzsche. Luego, en discusión con la filosofía analítica, particularmente con D. Pafit. Finalmente, con E. Levinas y la fenomenología.
- b) Realizar los recorridos sugeridos y propuestos por Ricoeur en términos del desmontaje que él realizó desde la fenomenología y la ontología, para recuperar la subjetividad rechazada por el psicoanálisis, el estructuralismo, la antropología y la lingüística, por sólo mencionar unos campos.
- c) Transitar el camino que une la fenomenología hermenéutica y sus desarrollos sobre los símbolos y su proyecto explicativo sobre el mal, desde un enfoque interpretativo acerca de las huellas dejadas en el recorrido de los actos y las obras humanas en relación con los demás. Lo que llama la vía larga. Una ruta que liga, a través de la categoría víctima, las diferentes concepciones del mal y el perdón.

Bajo este enfoque, por medio del desmontaje de los sujetos empíricos muestra un nuevo tipo de individuo, la persona. En ella, de acuerdo con Ricoeur, se cruzan las propuestas de Nabert, Heidegger y Levinas. Esta nueva noción logra su mayor desarrollo, en Ricoeur, al desde el hombre 'lábil' hasta el hombre capaz, revelando a ese individuo como un yo "fracturado", cruzado por las experiencias negativas de la culpa, el fracaso y la soledad. Sin embargo, precisamente son estas experiencias las que le sirven para atestarse y afirmarse en el proyecto de una vida feliz con los demás y en instituciones justas. Así, el proyecto apunta en dirección de un ser humano ontológicamente distinto al yo sustancialista, que se comprende en relación con los otros mediante una dialéctica sin síntesis del *ídem* e *ipse*.

Otra consecuencia surge con el reconocimiento de las relaciones entre el sí y el otro dentro de los perfiles de una hermenéutica fenomenológica que utiliza diversos métodos de análisis, los cuales permiten visualizar a la 'víctima' como una categoría, pero al mismo tiempo como una persona ubicada en contextos diversos y teniendo posibilidades múltiples, incluidas la desaparición y el olvido impuesto.

Desde aquí, la tarea propuesta por Ricoeur, seguida en este trabajo, consiste en recuperar la subjetividad, a través de una 'vía larga' (*voie longue*) que interpreta los símbolos culturales para establecer una identidad narrativa, mediante la cual es posible definir a la persona, en la cual aparece incluida la víctima. Lo más relevante es que dicha identidad no sólo se ubica en un espacio teórico, como una entidad finita o abstracta, sino que también se refiere a la persona encarnada en un cuerpo, la que padece y sufre, inmersa en una particular realidad socio-histórica, simbólica y cultural, con lo que señala la necesidad de un trabajo hermenéutico y de un conjunto de herramientas interpretativas para comprenderse a sí misma y a los demás, desde el punto de vista centrado en la justicia, las instituciones y las relaciones constitutivas con los otros.

A la luz de estas consideraciones, el inicio del trabajo consistía en determinar, ¿quién es la persona?, lo cual implicaba establecer inicialmente la existencia de la subjetividad, pero diferente a la propuesta por Descartes, Kant y Husserl, pero que tampoco se pueden ignorar, puesto que sólo quien tiene identidad posee memoria y, en tales condiciones, puede darse cuenta de las violaciones realizadas en contra de su persona o hacia sus derechos. De hecho, cuando se ofende esta identidad, situación en la cual es posible para la víctima, individual o colectiva, no sólo reconocerse a sí misma como tal, sino que, además, le permita exigir una justa reparación del daño y abrir un camino hacia un ambiente que favorezca el perdón.

A partir de las consideraciones previas se intentó en este trabajo reforzar la primera intuición con respecto a que para atender el fondo del problema de las víctimas en su relación con el mal y la violencia, así como con el "perdón difícil" propuesto por Ricoeur, había que iniciar una profunda transformación en el marco de las interpretaciones vigentes en las ciencias empíricas sobre las víctimas, lo cual suponía construir bases conceptuales desde las cuales interpelar, por una parte, las tesis basadas en un empirismo inmediateista imperante en las ciencias naturales y sociales; por otra parte, elaborara alternativas viables para enfrentar las posiciones que se niegan a reconocer la subjetividad como un elemento fundamental, sin comprender que sin sujeto no existe la posibilidad de hablar de una ética .

En estos términos, la estructura del trabajo se divide en tres capítulos, a saber:

- 1) En el primer capítulo, el marco conceptual identifica la hermenéutica del sujeto planteada por Ricoeur como una concepción narrativa de la identidad, abierta a una pluralidad de sentidos y configurada desde la comprensión que tiene el sujeto de sí mismo, como autointerpretación. Así, el movimiento del cual emerge la identidad personal como identidad reflexiva, se sitúa entre dos polos de identidad: lo mismo (*identidad ídem*) e identidad reflexiva (*ipseidad*). En este aspecto, conforme a la sugerencia de Ricoeur se realizará un estudio profundo de la violencia y sus vínculos con el poder político, su origen más evidente y el cual deja ver la estrecha relación con el mal físico. A continuación, se estudiarán algunas formas de victimización y sus usos. Luego, se atenderá la configuración de la identidad personal en el diálogo de Ricoeur con la tradición analítica, particularmente con Derek Parfit. Después, se abordarán los conceptos unidad narrativa y su relación con la unidad de la vida, como horizonte de sentido, marco para las cuestiones de la acción y el agente, así como las nociones 'persona' e 'identidad narrativa' desde el punto de vista ricoeurdiano.

- 2) En el segundo capítulo, con base en la construcción de la identidad personal se presentará un análisis más fino sobre el deber de memoria, mismo que se ligará a la idea de otro enfoque del mal: el mal moral. Aquí, para la tradición judía cumplir con ese deber impide olvidar a las víctimas (algunas de las cuales se han constituido como "chivos expiatorios", según la terminología de Girard), lo cual significa trabajar con la memoria ubicada en el marco de la temporalidad, así como los rasgos centrales de la propuesta de Teodorov sobre los usos y abusos de la memoria. Posteriormente, se expondrán los conceptos fundamentales de la relación dialéctica entre testimonio y atestación, para situar los aspectos básicos o raíces del pensamiento ricoeurdiano: filosofía reflexiva, fenomenología y hermenéutica. A continuación, se desarrollarán algunas ideas de Jean Nabert (por lo que pude investigar un autor poco conocido en el ambiente mexicano), perteneciente a la filosofía reflexiva y existencialista, cuya noción 'afirmación originaria' (esfuerzo por existir) se asocia a la noción 'atestación'. Finalmente, cierro el capítulo con el examen de algunas consideraciones sobre la memoria histórica, individual y colectiva, además de la función mimética en Ricoeur y las bases de su concepción ético-moral.

3) En el tercer capítulo, se examinará el problema del mal. El punto de partida es un recuento de las nociones de mal: físico y moral, desarrolladas en los capítulos previos. Y se añadirá un nuevo tipo de mal: el mal metafísico-ontológico. Esta noción constituye una vía de acceso fundamental para acceder y comprender el diálogo de Ricoeur con Nabert sobre la libertad, así como con los autores judíos. Aquí, se parte de un estudio de los símbolos y los mitos, así como del desafío que éstos plantean a la filosofía y a la teología. En este sentido, la simbólica del mal, que engloba la “voluntad malvada”, se enlaza con la reflexión ético-política-ontológica ricoeurdiana ligada a la memoria colectiva. Cabe señalar que, en una primera etapa de la producción de Ricoeur, estos temas se relacionan con la descripción fenomenológica de la voluntad malvada y su conexión con la libertad, donde destacan obras como: *Lo voluntario y lo involuntario*, así como *El hombre falible* y *La simbólica del mal*. Posteriormente, Ricoeur se enfoca en una filosofía ético-política que toma como objeto de análisis el papel de la memoria y el olvido, pasando de un lenguaje del mal a un lenguaje de la violencia, el cual recupero en un apartado dedicado a la culpa. Posteriormente, se trabajará en un apartado independiente el diálogo y las confrontaciones de Ricoeur con los pensadores judíos: primero, las posiciones de Amèry, Jankélévich y Derridá, quienes niegan un “perdón fácil” ante la Shoá pues para ellos esto implicaría un olvido de esos hechos. En segundo lugar, se abordará el tema del perdón y lo imperdonable en Hannah Arendt, Emmanuel Levinas y Walter Benjamin, en relación con la construcción de las víctimas y la memoria. Finalmente, cierro este capítulo con un estudio sobre el perdón en el marco de la Shoá y otras formas de genocidio como el Gulag soviético.

4) El trabajo se cierra con un anexo sobre las concepciones de Descartes en torno al sujeto y la subjetividad, así como la crítica de Nietzsche a éste.

Deseo cerrar esta introducción dejando constancia de gratitud a mi Comité de tutores. Primero, al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, por sus atinadas observaciones y su constante acompañamiento durante estos largos años. El Dr. Reyes Escobar es, en mi opinión, no solamente un académico de primer nivel, sino un ser humano de excepción, una persona cabal que honra la palabra amistad en el sentido formulado por Ricoeur.

A cada momento y, en múltiples ocasiones, con sus amables palabras y su visión clara evitó que abandonara este proyecto tan arduo y complejo, el cual siempre sentí que estaba más allá de mis fuerzas.

A continuación, agradezco al brillante Dr. Pedro Enrique García Ruiz, quizás el mejor estudioso de Ricoeur en México (aunque de lo que sí puedo dar fe es que es mucho mejor que varios autores españoles y sudamericanos consultados), por sus consejos, referencias bibliográficas y, sobre todo, por su estímulo para que concluyera este trabajo lo mejor posible en los tiempos adecuados. Finalmente, agradezco al Dr. Mario Magallón Anaya, todos sus consejos, orientaciones y dirección. Pero, más aún, le agradezco haberme apoyado como un hombre bueno, de los que hacen falta en estos “tiempos de oscuridad”.

Del mismo modo, agradezco su valioso tiempo y apoyo a los Doctores en Filosofía Mauricio Beuchot Puente y Ángel Alonso Salas, quienes me acompañaron en el último tramo de este trabajo y me apoyaron con sus inteligentes comentarios y observaciones para mejorar el trabajo en algunos de sus puntos más débiles. Les agradezco a los dos su comprensión y afecto personal, su buen ánimo constante para compartir sus conocimientos e impulsarme a finalizar la investigación. Ambos son ejemplo de empatía y amistad entre personas.

También agradezco a Juan Carlos Amador Márquez, exalumno y después amigo que en medio de sus ocupaciones inventó tiempo para conseguir libros, en el momento cuando todas las bibliotecas estaban cerradas. Inclusive algunos textos en otros idiomas y traídos del extranjero e inconseguibles en México. Este joven amigo también me acompañó en mis múltiples ingresos al hospital y cuando no podía asistir, envió a sus familiares para abrigarme y hacerme sentir menos desamparado.

Por último, vale la pena informar que, contra todo pronóstico, pese a mi edad y a mi deteriorada salud. A pesar de los abandonos y dificultades económicas impuestos por quienes no deseaban ver este trabajo concluido, lo finalicé. Gracias a quienes me acompañaron y compartieron las sonrisas y las lágrimas, los ingresos al hospital y los momentos de ceguera. A todos y todas gracias.

CAPÍTULO 1

IDENTIDAD, ALTERIDAD, VÍCTIMAS Y VIOLENCIA

Resulta imposible obviar la proliferación de discursos de odio, la bestial barbarie totalitaria, los genocidios, el progreso de los fundamentalismos y las exclusiones de todo tipo, por mencionar algunos fenómenos de violencia e intolerancia que caracterizaron al siglo XX y lo que va del siglo XXI. En este contexto, los fenómenos asociados a la violencia y la intolerancia no sólo atañen a los análisis y las prácticas psicológicas, sociológicas, jurídicas ni a las emparentadas con los derechos humanos, sino que, en su dimensión ontológica, ética y política exhiben un conjunto de comportamientos, acciones y decisiones humanas conforme a marcos históricos, sociales y culturales sujetos a interpretación.

En este contexto, después del genocidio perpetrado en Auschwitz, el Gulag soviético, los procesos de descolonización mundiales, el racismo, los fanatismos, las migraciones —por violencia o falta de oportunidades— y los crímenes colectivos contra armenios, judíos, kalmukos y gitanos; luego de la inaudita crueldad en Camboya, América Central, la región africana de los Grandes Lagos o en la ex Yugoslavia, por citar algunos casos; es evidente que estos hechos no han decaído, sino que se han agudizado, reinventándose, profundizándose, como se ve, por ejemplo, en los estudios dedicados a las identidades nacionales.

Situados en este panorama y frente a las diversas críticas a la subjetividad elaboradas en campos tan distantes como la lingüística, el psicoanálisis y el estructuralismo, ¿aún tiene sentido conservar el discurso sobre un sujeto y, específicamente, el discurso relacionado con un sujeto ético? Más aún, ¿cómo podría asegurarse que la violencia sufrida por una persona no la desarma como ‘sujeto ético’ al exponer su testimonio? Ante el creciente interés por hallar respuestas a estos problemas decidí adoptar la *hermenéutica de sí* de Paul Ricoeur (1913-2005), cuyas implicaciones éticas, ontológicas, jurídicas y políticas la muestra como una herramienta conceptual sólida para emprender este trabajo. Pero, aún cabría cuestionar, ¿cuál es la aportación que Ricoeur hace al problema de las víctimas de violencia, con base en su propuesta de la ‘identidad narrativa’? Una primera respuesta exhibe que esta hermenéutica no sólo permite desmontar el fundamento ontológico, ético y político de la violencia, sino que, al mismo tiempo, hace posible revisar las corrientes que niegan la identidad y los valores éticos.

1.1. *Alteridad y víctimas*

El estado de la cuestión marca como punto de partida el problema de reconocer quiénes son las víctimas de la violencia y atender sus reclamos como una exigencia contemporánea enraizada en un trabajo de reflexión profunda sobre la alteridad entendida en su relación con ciertas prácticas de poder que determinan la realidad humana. Este pensamiento adopta varios ejes, uno se enfoca en los procesos que subyacen a la invención de la otredad en Occidente. Aquí, la hermenéutica filosófica de Ricoeur es una herramienta teórica valiosa para realizar esta tarea, pues al enfrentar lo diferente atiende la urgente necesidad de interpretar.

Desde esta perspectiva es claro por qué no sólo es posible, sino también deseable, asociar la alteridad a los diversos modos en los que se presenta la violencia en tanto ejercicio del poder, pues el Otro es lo extraño. En otras palabras, la otredad es un elemento que detona y exacerba el “narcisismo” de nuestros miedos más profundos, ya que como señala Martha Nussbaum, el miedo es: “un sentimiento de concentración intensa en el yo que oscurece nuestra visión de los demás”. (Nussbaum, 2013: p. 83). Por ello, confrontar lo *Otro* incomoda, porque exhibe lo desigual, lo que escapa a nuestra idea de singularidad.

La alteridad, así entendida, se expresa en su diferencia. Hecho que ha recibido diversos nombres: no-ser, marginado, bárbaro, salvaje, excluido, rechazado, homosexual, pobre, negro, loco, extranjero o inmigrante. Expresiones para nombrar una sola realidad: los no tolerados que, a través del tiempo, han permanecido ocultos, disimulados bajo capas discursivas que pretenden demostrar que la unidad es anterior a la pluralidad. En este sentido, ¿cómo integrar a esos otros a nuestra realidad?

De este modo, ¿qué significado ofrece el término ‘víctima’? Aquí hay un cruce de caminos, pues existe una amplia variedad de interpretaciones psicológicas, jurídicas, políticas, económicas o sociales que explican y definen, en un nivel empírico, qué son las “víctimas”. Sin embargo, ¿cómo caracterizar ética y ontológicamente el poder que produce a la víctima? Específicamente, ¿cómo desmotar el concepto ‘víctima’ de sus determinaciones empíricas, sin desatender los mecanismos de violencia, exclusión, desigualdad y genocidio? Por otro lado, ¿cómo reconocer a las víctimas en tanto que ‘personas’? ¿De qué depende su identidad?

En principio, se debe reconocer que el concepto ‘identidad personal’ —tomado en su forma individual (personas) o colectiva (comunidades, etnias, naciones o culturas)—, no se vincula a las principales concepciones metafísicas modernas, porque su significado se amplió desde el análisis conceptual hasta convertirse en un referente en los actuales debates en los campos sociales, políticos y éticos, debido a sus implicaciones normativas.

De hecho, sin quebrantar los aspectos individuales y colectivos, este término hace referencia a distintas “capas de yoidad”, en el sentido de Mohanty.¹ Por ello, admitir la condición de ‘víctima’ implica reconocer el daño y el sufrimiento injustificados ejercidos de manera violenta contra una persona o una colectividad. Al respecto, Ricoeur dice

Hay que creer, pues, que por un maleficio inherente a la historia todos los hombres no son posibles juntos, algunos están de más para los otros. Pues no hay que equivocarse, *el objetivo de la violencia, el término que persigue implícita o explícitamente, directa o indirectamente, es la muerte del otro —por lo menos su muerte o algo peor que su muerte—. [...] El asesinato premeditado y efectivo es, en este aspecto, el punto de referencia de toda violencia: en el momento de toda violencia, el otro es marcado con la indicación “suprimir”. La violencia tiene inclusive una carrera sin fin: pues el hombre es capaz de varias muertes entre las cuales algunas, quintaesenciales exigen del moribundo que sea retenido al borde de la muerte para experimentar hasta el fondo las muertes peores que la muerte; el torturado debe estar todavía ahí para llevar la herida consciente del envejecimiento y vivir su destrucción más allá de su cuerpo, en el corazón de su dignidad, de su valor, de su alegría; si el hombre es más que su vida, la violencia querría matarlo hasta en el rincón de ese más: porque en última instancia lo que sobra es ese más.*²

Esto muestra por qué, en Ricoeur: “[...] la víctima de la que se habla aquí es la víctima que no es nosotros, es *el otro distinto de nosotros*.” (Ricoeur: 2013, p. 120). Idea similar al término latino ‘víctima’ (*víctima*), que designaba a la persona o al animal sacrificado (o destinado al sacrificio). Igualmente indica la persona que padecía daño o moría por culpa ajena o causa fortuita.³ La evolución social, política y jurídicamente de estos significados incluye a todas las personas independientemente de su situación o creencias. Unido a la comisión de delitos, actualmente, la ‘víctima’ es:

¹ Mohanty lo explica señalando que la noción ‘identidad personal’ define: “una identidad compleja de orden superior de varias capas de identidades encajadas unas en otras”. Vid. p. 35. Mohanty, J. N. “Capas de Yoidad”, citado en (Olivé & Salmerón, 1994: pp. 23-35).

² Ricoeur, P. “La cuestión del poder”, citado en (Ricoeur, 2015b: pp. 271-283), vid., p. 276. (El énfasis es mío).

³ Para Neuman, en un origen el vocablo ‘víctima’ pudo tener dos significados: “[uno era] ‘vincire’, [atribuido a los] animales que se sacrifican a los dioses y deidades, o bien ‘vincere’, que representa al sujeto vencido.” (Neuman, 2001: p. 24). Vid., *infra* p. 65, nota 147.

[...] la personalidad del individuo o de la colectividad en la medida en la que está afectada por las consecuencias sociales de sufrimiento determinado por factores de origen muy diverso, físico, psíquico, económico, político o social; así como el ambiente natural o técnico.⁴

Con base en este enfoque es posible concluir que a las víctimas se les niegan hasta los más elementales derechos humanos, principalmente, el derecho de hablar y comunicarse con los demás. Ahora, conviene sintetizar algunos rasgos a fin de reconocer a quienes habiendo padecido algún tipo de violencia pueden ser víctimas. Sin intentar una enumeración exhaustiva, entre estos rasgos se encuentran:

1. Un sufrimiento injustificado e innecesario, el cual es infligido por otro
2. El esfuerzo de los victimarios por reducir a silencio a sus víctimas, negándoles la palabra y despersonalizándolos
3. La angustia y el temor general de un daño futuro
4. La corrupción moral y/o económica
5. Un profundo sentimiento de culpa y vergüenza.⁵

Con base en estas consideraciones y ante la amplia diversidad de tipos de víctimas en el presente estudio sólo se abordarán aquéllas que resultan de la violencia causada por fenómenos genocidas, referidas por Ricoeur en su obra *La memoria, la historia y el olvido*. En este contexto, elegí la propuesta hermenéutica ricoeurdiana por su potencial crítico, mismo que es suficiente para situar al *Otro* temporalmente y, al mismo tiempo, une la crítica al otro (y a su imagen), con una crítica a nosotros mismos, con base en un núcleo de interacciones e interpretaciones hermenéuticas, éticas, jurídicas, políticas y ontológicas.

Conforme a esta delimitación se mencionarán como ejemplos, sin profundizar en ellos, otros tipos de violencia (que superan los límites de este trabajo), como aquellos producidos por las desigualdades económicas, de calidad de vida, de género o de salud. Algunas de estas desigualdades son escandalosas, debido a que niegan a los más débiles su elemental derecho a existir; un caso conocido de esto es cuando se invisibiliza a los seres humanos más desprotegidos apartándolos de los programas de asistencia comunitaria, convirtiéndolos en personas doblemente violentadas por una sobre explotación deshumanizante.

⁴ Mendelsonhn, B. (1993). *La Victimologie. Science Actuelle*, citado en (Rodríguez Mancera, 1999: p. 57).

⁵ Estos elementos se encuentran, entre otros autores, en varias obras que se pueden dividir en: a) testimonios directos: Agamben, G. (2009), Améry, J. (2001), Primo Levi, (2019a, 2019b, 2006, 1988): Posner, P. (2017) y Jorge Semprún (1995), examinadas posteriormente; b) testimonios indirectos: Álvarez, M. (2018), Dune Macadam, H. (2020), Kraus, A. (2005), Roland, P. (2017), Wieviorka, A. (2016); c) obras noveladas: Eger, E. (2021), Hesse, M (2021), Morris, H. (2018). Vid. *infra* p. 56, nota 133.

1.1.1. *El genocidio: un crimen colectivo sin justificación y sus víctimas*

Separada de su contenido empírico, la categoría ‘víctima’, situada en las prácticas genocidas o ‘crímenes de lesa humanidad’, tiene un fondo, a la vez, descriptivo y normativo. Es descriptiva, porque intenta captar sus componentes empíricos: los fenoménicos y hechos a los que hace referencia; es normativa, porque al delimitar las características del fenómeno acota lo que puede incluirse en el término, según sus ángulos racionales y emocionales. En este sentido, es pertinente hablar de una normatividad epistemológica, la cual se acompaña por una normatividad ética; ésta remite a una valoración moral de los fenómenos, como ocurre con los conceptos ‘daño’ o ‘violencia’.

Particularmente, con relación a las prácticas genocidas la categoría ‘víctima’ remite a una problemática más amplia y urgente: la experiencia del daño y el mal (tratada en el tercer capítulo del presente trabajo). Adelantando, cabe decir que dicha categoría establece un componente estructural del daño que sobrepasa al acontecido cotidiano. Efectivamente, el daño infligido a las víctimas de ‘crímenes contra la humanidad’, se aprecia en ‘situaciones límite’ (en el sentido de Karl Jaspers),⁶ que manifiestan un quebranto de la condición humana provocado por los victimarios sobre las víctimas, a quienes se arrebató su humanidad. Un caso paradigmático de estas ideas son los *Diarios* del filólogo judío-prusiano Víctor Klemplerer (1881-1960), donde se reflexiona sobre la pérdida de la dimensión humana de las víctimas; una pérdida no inmediata, sino dividida en etapas: en una, acontece la muerte jurídica: la eliminación de todos los derechos humanos y civiles; en otra, hay una muerte moral: ninguna víctima se siente inocente, como sucedía en los campos de concentración nazis; por último, la eliminación física. (Klemplerer, 2003).⁷ Este proceso de supresión reduce a la víctima a un ser menos que humano, un ‘chivo expiatorio’, según la expresión de Girard. (Girard, 1986).⁸

⁶ Para Jaspers (1883-1969), las situaciones límite (miedo, sufrimiento, culpa, lucha, insatisfacción, muerte) son inevitables: “[...] no puedo vivir siempre sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente; la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límite.” (Jaspers, 1959: p. 66). Esta interpretación se complementará con el análisis realizado por Jean Nabert, vid. *infra*. p. 91, nota 226.

⁷ El totalitarismo nazi influyó hasta en el aspecto lingüístico: la administración, el ejército, las formaciones militares y paramilitares, las instituciones culturales, caritativas, deportivas y el tiempo libre, todo estaba jerarquizado y recibía un nombre; vid., (Levi, 2019a: p. 29 s.) Por otra parte, es hasta abril de 1944, cuando Rudolf Vra y Alfred Wetzler, prisioneros en el *Lager* de Auschwitz, se convierten en los primeros en escapar y documentar la realidad de los campos de exterminio nazis. (Wachsmann, 2017: p. 560 s.)

⁸ Vid. *infra* pp. 64-65, notas 146-147.

Es necesario dimensionar aquí el daño físico provocado por la violencia masiva, gratuita e injustificada, diferente al daño moral que Kant designa 'mal radical'. (Kant, 1981: p. 47).⁹ Siguiendo el concepto de la 'banalidad del mal', conviene destacar que para Arendt

[...] al día de hoy opino que el mal siempre es sólo extremo, pero nunca radical, no tiene profundidad, tampoco es diabólico. Puede devastar el mundo entero, precisamente porque sigue creciendo en la superficie como un hongo. Pero profundo y radical es sólo el bien. Si lee a Kant sobre el mal radical, verá que no quiere decir mucho más que una maldad común y corriente y este es un concepto psicológico, no metafísico. (Arendt & Scholem, 2018: p. 284).¹⁰

Por otra parte, el análisis realizado desde el espacio del discurso político exhibe, como indica Thiebaut, que existen varios niveles asociados con las voces de las víctimas: en el primero, se localizan las voces que atañen directamente a la víctima, al victimario (éste con una condición distinta a la que experimenta la primera), y a los testigos directos o presenciales. En un segundo nivel, se ubican las voces de los espectadores (aquellos que relatan de forma indirecta la experiencia de las víctimas); en el tercer nivel, las voces buscan una vinculación entre el yo y el otro, conjuntándolos. En este nivel está el dominio práctico de la objetividad y la ética. Por lo tanto, este es el espacio privilegiado donde se localizan las comisiones de la verdad y se fijan las condiciones normativas de las nociones víctima y daño.¹¹

La filosofía hermenéutica de Ricoeur se ubica en los niveles segundo y tercero, porque no sólo busca escuchar la voz de las víctimas —para interpretarlas desde una hermenéutica ontológica-ética-política, con el fin de recuperar sus reclamos, denuncias y exigencias de justicia—, sino que desarrolla una *hermenéutica del sí mismo* que las incluye junto a los otros, los victimarios. Por esta razón es imprescindible caracterizar a las 'víctimas de genocidio'.

Cabe destacar aquí la cercanía del planteamiento de Ricoeur con la *Convención de Ginebra* (1948), en la cual se establecieron acuerdos para prevenir y sancionar el genocidio como delito. Al respecto, el filósofo francés sostiene la siguiente tesis: "entre el crimen y el castigo está la justicia".¹²

⁹ Conviene aclarar que Kant sitúa la noción de 'mal radical' en el contexto de una propensión natural del hombre al mal, vinculada a la libertad. Vid. *infra* p. 135, nota 311.

¹⁰ Asimismo, vid., (Arendt, 2016a: pp. 417-418).; vid. *infra* pp.151-152, nota 331.

¹¹ Thiebaut, C. (2005). "¿Mal, daño, justicia?", en *Azafea Revista de filosofía* vol. 7, Salamanca: ediciones de la Universidad de Salamanca, pp. 15-46, vid. pp. 38-40

¹² Ricoeur. P. "El deber de la memoria, el deber de la justicia", citado en (Ricoeur, 2010a: p. 163).

Ilustremos lo anterior, en su artículo II la *Convención de Ginebra* prescribía que el genocidio es: “un delito perpetrado con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso.”¹³ Como delito internacional, el genocidio también se tipifica en las *Convenciones de la Haya* (1980) y de *Roma* (1998). Aunque es imposible ignorar que los crímenes masivos son prácticas antiguas, también se debe reconocer que su significado transitó de los crímenes cometidos contra la población civil en tiempos de guerra y en tiempos de paz a un nuevo uso jurídico, sustentado en la singularidad de los horrores perpetrados por el nazismo (1933-1945), en perjuicio de los judíos y otras etnias; hechos que demandaron inventar un término para nombrarlos: *genocidio*.¹⁴ Históricamente este crimen surge en la Conferencia Wannsee;¹⁵ y luego se amplió a los conflictos de violencia política, racial, de odio y a los conflictos bélicos, locales y nacionales, contra la población civil.

El genocidio actual es un fenómeno complejo explicado de diversas maneras. Por ejemplo, el teórico armenio Vahakn Dadrian, equipara el genocidio nazi contra los judíos al que sufrieron los armenios a manos del estado turco, considerando, entre otros factores: la historia de persecución de ambos pueblos; su estatus de minoría étnica y su vulnerabilidad territorial. Otro caso, es Ben Kierman (director del Programa de Estudios sobre el Genocidio de la Universidad de Yale), dedicado al genocidio en Camboya (1975-1979), subrayando razones políticas e ideológicas, ligadas a un Estado “socialista”. Un tercer ejemplo es el teórico marxista Enzo Traverso, que asocia el genocidio nazi a los genocidios colonialistas ocurridos en América a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. (Feierstein, 2011).¹⁶

¹³ <https://www.icrc.org/es/doc/resources/documents/misc/treaty-1948-conv-genocide-5tdm6h.htm>.

Jurídicamente el genocidio se presenta en la *Convención para la Sanción y la Prevención del delito de Genocidio* de las Naciones Unidas (diciembre de 1948). Después se ratificó por la mayoría de los Estados. Los borradores se discutieron más de dos años, debido al desacuerdo de excluir o no a los “grupos políticos”, entre los protegidos por la *Convención*, *excluidos* al final. Otros fenómenos ligados al genocidio son: la tortura, la desaparición forzada, la limpieza étnica, la violación sexual y el reclutamiento de niños-niñas soldados.

¹⁴ El concepto ‘genocidio’ (del griego *genos*, estirpe; del latín *-cidio*, apofonía de *caedere* “matar”), designa el acto de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso. Acuñado por el jurista polaco-judío Raphael Lemkin (1900-1959), en *El dominio del Eje en la Europa ocupada* (1944), respondía a la preocupación de W. Churchill de nombrar un crimen en masa. Al respecto, (Feierstein, 2011: p. 14 s.)

¹⁵ “Solución final” fue el nombre código nazi para la destrucción deliberada y planeada del judaísmo en Europa. La Conferencia Wannsee (20 de enero de 1942), convocada por orden de Heinrich Himmler (director de la Oficina de Seguridad Principal de Reich) reunió a los ministros de Asuntos Exteriores y de justicia, así como a otros jefes de la burocracia alemana, no con el fin de decidir cómo resolver el “problema judío”, sino para implementar las medidas, ya tomadas por Hitler, sobre el exterminio por medio del asesinato masivo.

¹⁶ Vid., los capítulos I al III. Sobre el genocidio en el Gulag soviético vid. (Feierstein, 2016: pp. 93-121). Igualmente son indispensables para comprender el significado y alcance del Gulag soviético las obras del capitán de artillería (dos veces condecorado en la 2ª GM y condenado a ocho años de trabajos en Siberia por criticar a Stalin), el Premio Nobel de Literatura (1970), Alexander Solschenitzin. (Solschenitzin, 1971) y (Solschenitzin, 1984).

Los ejemplos anteriores demuestran, por debajo de sus diferencias, una tendencia a la destrucción y reorganización social no restringida al aniquilamiento físico, sino que se extiende a la reordenación de las relaciones sociales, a partir de un mecanismo dividido en etapas: una, la construcción de un “otro negativo”, por ejemplo, un sector que cuestiona al poder dominante; otra, donde se elimina al otro; finalmente, la etapa de “realización simbólica”, donde se borra hasta la memoria de la existencia del perseguido usando las formas de narrar y representar dicha experiencia. Por ello, resulta que la experiencia genocida nazi no fue irracional, sino guiada por una racionalidad enfocada a reorganizar la sociedad alemana.

Adicionalmente, la experiencia totalitaria liderada por Hitler incorporó nuevos elementos: objetivos, métodos y consecuencias a largo plazo, cuya peculiaridad no radica únicamente en sus métodos de aniquilación física, sino también en el modo de realizarlos. En este marco, el papel desempeñado por la ciencia y la tecnología fue decisivo para implementar, por ejemplo, las cámaras de gas; así como también en la difusión de la propaganda utilizada con el fin de legitimar y provocar obediencia a partir del temor.

Siguiendo este hilo argumentativo, es un hecho insoslayable que las acciones del poder totalitario, ejercidas al interior de la sociedad, causan trastornos dirigidos a reordenar al colectivo humano e intentan cancelar toda oposición a este poder a través de un uso dosificado del terror. En este caso, el uso de la tecnología en los *Lager*,¹⁷ no sólo buscó provocar efectos sociales unidos a la perturbación causada por la eliminación física y simbólica de los judíos, gitanos y comunistas, previamente “negativizados”, sino que emprendió acciones en una lógica genocida, con el fin de extirpar aquello que para el pensamiento nazi era inaceptable y debía eliminarse hasta del imaginario colectivo. Sin embargo, como dice Feierstein

[...] la experiencia de los campos de exterminio del periodo de 1942 a 1945 —cuyas principales víctimas fueron las colectividades judía y gitana— tendió a imponerse sobre el análisis de la experiencia de los campos de concentración abiertos en 1933 y que funcionaron hasta el final de la experiencia nazi, atravesando el conjunto de la vida cotidiana de la Europa ocupada durante la guerra —y cuya pluralidad de víctimas no fue aun suficientemente analizada— como condición necesaria para la implementación del exterminio posterior y como modalidad de “reorganización” de la sociedad y, a partir de la expansión del Reich y de la “campaña hacia el Este”, de la propia Europa Central.¹⁸ (Feierstein, 2007: p. 25).

¹⁷ Término alemán para referirse a los campos de concentración. (Levi, 2006: p. 7).

¹⁸ Este autor comenta que ni el análisis que privilegia una mirada étnica ni el que prioriza un ángulo ideológico nazi “explican suficientemente el apoyo que Hitler obtuvo de los sectores dominantes.”

1.2. *Los caminos de la violencia: lo visible y lo oculto*

¿Cómo pasar de las determinaciones empíricas mencionadas a un análisis ético-político? Ricoeur propone partir de sus interacciones (según su inicio en la filosofía griega), y sus conexiones con los planos económico y social.¹⁹ Siguiendo una línea afín al trabajo de H. Arendt (1906-1975) y E. Weil (1904-1977),²⁰ (fieles a la definición clásica de economía como mecanismo de necesidades), el vínculo económico-social queda situado en la lucha contra la naturaleza, la organización laboral metódica y la racionalización de las relaciones de producción, circulación y consumo. Según este enfoque, la relación entre economía y Estado moderno inició con la universalización del mercado y los métodos laborales de trabajo, sustento de la expansión económico-social y raíz del Estado moderno; éste, a su vez, organizó la fuerza laboral —otorgando primacía a la técnica y al cálculo económico—, y, socialmente, creó al hombre que vive y se comprende por esa racionalización. El problema fue que, al subsumir la política a la economía —como en los modelos marxistas—, se cometió el error de confundir el liberalismo económico y el liberalismo político.²¹

Prosiguiendo el trabajo de Weil, Ricoeur reconoce una “insatisfacción del hombre moderno”,²² que adopta dos modalidades: una social, donde las relaciones sociales regidas por la competencia económica impiden a los individuos gozar del fruto de su trabajo; esto significa que sin un arbitraje claro los enfrentamientos originan sentimientos de injusticia.

Asimismo, en estas sociedades fragmentadas en clases y grupos el aislamiento e inseguridad vividas por sus miembros se asocia a la percepción individual de un desarrollo económico, técnico y racional, carente de sentido humano. Otra modalidad es interna, pues en esas sociedades el ser humano “desgarrado” es incapaz de encontrar sentido en el trabajo ni en la apología de la eficiencia. En las sociedades industriales avanzadas, el trabajo no aporta sentido, porque sólo organiza el tiempo libre, según el modelo del trabajo.

¹⁹ Apoyo mi exposición en el artículo de Ricoeur: “Ética y política” en (Ricoeur, 2010b: pp. 361-373). Vid. *infra* pp. 119-120, nota 281.

²⁰ Arendt, H. (2001a).; Weil, E. (1984). *La Philosophie politique*. Paris: J. Vrin.

²¹ Para Ricoeur es probable que esta sea la fuente de la “catastrófica” confusión entre ambos liberalismos, pues al combatir correctamente la explotación y la “plusvalía” los marxistas se desinteresaron por las luchas populares que llevaron al liberalismo político del siglo XIX, suponiendo que eliminar al primero implicaba renunciar a los beneficios ganados a través de las luchas por la autodeterminación del segundo. Así, el marxismo-leninismo es responsable de esa incorrecta identificación. (Ricoeur, 2010b: pp. 364-365).

²² Weil, E. (1984). *La Philosophie politique*, citado en (Ricoeur, 2010b: p. 364).

De esta doble insatisfacción proviene el retorno a la tradición viva de la historia. Aquí, nuestro autor ve una paradoja: para sobrevivir las sociedades avanzadas requieren habilidades tecnológicas y, a la vez, un núcleo ético-político que intentan eliminar.²³ En este marco, la necesidad de restituir lo político demanda examinar dos aspectos: el Estado como forma o función racional concreta y el Estado como fuerza. Ambos descansan en la organización estatal de la comunidad histórica o “pueblo” (un todo integrado), donde se articulan instituciones, funciones, roles sociales, transformando la comunidad en una “acción razonable.” Centraré el análisis en el Estado como fuerza, es decir, como “legítimo monopolio de la violencia”, unido a un enfoque de la filosofía política y de los totalitarismos, en el cual se equiparán fuerza y poder a la dominación. En este punto, para Hannah Arendt es claro que

Si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la Izquierda a la Derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder. [...] Esta coincidencia resulta muy extraña, porque equiparar el poder político con “la organización de la violencia” sólo tiene sentido si uno acepta la idea marxista del Estado como instrumento de opresión de la clase dominante. [...] *Y el poder resulta ser un instrumento de mando mientras que el mando [...], debe su existencia “al instinto de dominación.”*²⁴

Ricoeur concuerda con esta interpretación, pues la violencia legítima no define al Estado, destacando que confrontar forma y fuerza al definir el Estado demanda examinar algunas concepciones sobre la “filiación histórica y política” entre violencia y poder, en tanto que

Otorgar a un Estado el privilegio de la violencia legítima, no es definirlo por la violencia, sino por el poder [...]. Todos los Estados modernos han surgido de la violencia de los acumuladores de tierras; es la misma violencia que, en las sociedades tradicionales, ha educado al hombre para el trabajo moderno. No es, entonces, discutible que el Estado más razonable, el Estado de derecho, lleve la cicatriz de la violencia original de los tiranos que hicieron la historia. [...]. Tampoco se puede negar la violencia que se disimula en la representación desigual de las fuerzas sociales en el aparato del Estado. Ciertamente, aquí reside la verdad parcial de Marx: no conocemos Estado que no de ventajas y privilegios a la clase dominante del momento.²⁵

²³ Esta reflexión ético-política, frente al menosprecio economicista, tiene la importancia de retornar al Estado su lugar en la vida de las “comunidades históricas” (sin una moral formal ni perder el ámbito ético), pues el fin del Estado es apoyar a la comunidad histórica para construir su historia. Así, la filosofía política es: “[...] la atención prestada a aquello que, en la vida política, es portador de una acción con sentido en la historia.” (Ricoeur, 2010b: p. 366).

²⁴ Arendt, H. “Sobre la violencia” citado en (Arendt, 2015: pp. 81-152), Vid. pp. 102-103 s.

²⁵ Y Agrega: “este interés siempre es visto desde alguna parte; sin embargo, el Estado que se acerca más al Estado de derecho es, según la expresión misma de Hegel, el Estado de los propietarios y de los no propietarios. Denunciar a un Estado como burgués es en realidad decir dos cosas y no una sola: es un Estado de *clases*, pero también es un Estado del *ciudadano*.” (Ricoeur, 2010b: pp. 368-369). (El énfasis es mío).

Desde esta perspectiva ético-política, la *Shoá*²⁶ y los totalitarismos representan un punto de inflexión en el análisis de la violencia, el cual perdió con ellos su seguridad teórica. De hecho, a falta de categorías estables, la percepción general es que la violencia unida al poder produce víctimas. Sin embargo, la violencia es inobjetablemente visible, como expone Ricoeur:

Para saber que la violencia existe desde siempre y en todas partes, no hace falta más que mirar cómo se levantan y se vienen abajo los imperios, se instalan los prestigios personales, se desgarran mutuamente las religiones, se perpetúan y se desplazan los privilegios de la propiedad y del poder, incluso cómo se consolida la autoridad de los pensadores influyentes, cómo se encumbran los goces culturales de las elites sobre el cúmulo de trabajos y dolores de los desheredados. (Ricoeur, 2015: p. 273).

A pesar de esta visibilidad también es necesario insistir en que, con frecuencia, los estudios sobre la violencia son superficiales y limitados a algunos aspectos del problema. Esta falta de profundidad surge al ignorar el significado de cruzar el mundo de la violencia en toda su amplitud, generando la falsa circunscripción de estos fenómenos a sus formas particulares. En cambio, tomar conciencia de la violencia demanda confrontarla con la historia y reconocer sus ramificaciones psicológicas, sociales, culturales, políticas y su arraigo en la pluralidad de las conciencias, esto es, convertirla en un ‘nervio de la historia’. (Ricoeur, 2015: p. 272).

Así, crear una radiografía del genocidio exige una actitud diferente para buscar y exhibir las complicidades de una afectividad humana entregada a lo terrible en la historia. Un amplio sector de la psicología contemporánea, centrada en los límites de la experiencia inmediata —del placer y el dolor, el bienestar y la felicidad o la empatía superficial—, omite la “trágica grandeza” de la violencia, expresada en la irracionalidad de lo colérico, los abusos de la voluntad de expansión, el combate, la dominación e instintos destructivos, contrapesos del frágil equilibrio psíquico humano. Ante el peligro o la amenaza de muerte, real o ficticia, contra las personas cercanas o las convicciones, emergen sentimientos secretos y salvajes, no expresables en el hogar o en el trabajo; sentimientos conformados por algo sano e insano que se concretan en una acción libre e inmediata sin la mediación de la justicia.

²⁶ Agamben explica ampliamente su rechazo al término ‘holocausto’ para referirse a la experiencia genocida del pueblo judío en los campos de exterminio nazis (Agamben, 2009: pp. 27-31). En su lugar, propone el término *Shoá*, elaborado en la Universidad de Yale por Shoshana Felman y Don Laub, cuyo propósito es designar: “[...] un acontecimiento sin testigos”. Al respecto, este autor comenta lo siguiente: “La *Shoá* es un acontecimiento sin testigos en el doble sentido de que sobre ella es imposible dar testimonio, tanto desde el interior —porque no se puede testimoniar desde el interior de la muerte, no hay voz para la extinción de la voz—, como desde el exterior, porque el *outsider* queda excluido por definición del acontecimiento.” (Agamben, 2009: p. 35). Vid. *infra* p. 68, nota 155.

Lo admirable, constata Ricoeur, es que esos lados ocultos nacen en las capas más altas de la conciencia: lo terrible está presente en lo ideológico y en las pasiones que dan significado a la justicia, al derecho y a la verdad al amparo de las armas. En este escenario bizarro coexisten mezclados elementos aterradores y monstruosos, arraigados en el temor a la muerte, en las imágenes de las fosas comunes de Auschwitz o de los campos de exterminio de inmigrantes calcinados en la frontera entre México y EE. UU. Sentimiento impreso en los desfiles nazis, cuyos altavoces y banderas hacían patente, desde los símbolos, su poder. Por ello, las ramificaciones donde se enraiza la violencia trascienden la conciencia psicológica e involucran su devenir histórico y el análisis ético-político, identificando la forma de lo terrible.²⁷

1.3. Ejercicios del poder: entre coerción, persuasión y dominio

A la luz de las consideraciones previas, ¿cómo entender el poder y su acción? N. Bobbio (1909-2004), define el término ‘poder’ como: “[...] la capacidad del hombre para determinar la conducta del hombre: el poder del hombre sobre *otro* hombre.”²⁸ Esto indica que el ‘poder’ más que una cosa (dinero), es *una relación donde un otro se ve inducido a comportarse de una manera determinada* (como el sometimiento); asimismo, esa relación se desarrolla en una esfera o contexto donde se ejerce el poder. Ciertamente no todo poder es abusivo ni violento, sino sólo aquel que lesiona y produce sufrimiento. Así, en ocasiones, el poder se ejerce con base en normas y principios respetados por todos (el caso de los ciudadanos que eligen libre y democráticamente a sus gobiernos); pero, si los principios sociales, políticos o éticos básicos no son respetados al ejercer el poder —político y/o gubernamental—, su uso es abusivo, casi siempre unido al control y a distintas formas de dominio y violencia, entre ellas: amenazas, promesas de premios, manipulación, coacción y uso de la fuerza.

Al respecto, conviene seguir la recomendación de Ricoeur sobre realizar un breve recorrido de la violencia en la filosofía política que, desde Maquiavelo (1469-1527) y Hobbes (1588-1679) —iniciadores de la reflexión sobre el poder político—,²⁹ muestran que la violencia y la manipulación acompañan al poder político desde sus orígenes.

²⁷ En este panorama, Ricoeur destaca el aporte marxista sobre la violencia de la explotación, esto es, la pobreza y la muerte de los más necesitados, contrapartida del evidente sensacionalismo y la fascinación que los campos de batalla ejercen sobre los pacifistas. (Ricoeur, 2015: p. 274).

²⁸ En muchos sentidos esta es una definición clásica en los estudios de Teoría política. (Bobbio, Matteucci & Pasquino, 2013: pp. 1190 s.).

²⁹ Para Luis Villoro: “Maquiavelo es el primer filósofo político moderno.” (Villoro, 2006: p. 95).

En principio, Maquiavelo creía inevitable usar la violencia al gobernar, aunque decía que ella debía “ejercerse oportunamente y los castigos, a tiempo; con el fin de beneficiar al Estado y evitar las injusticias no necesarias.” (Maquiavelo, 2014: pp. 26-27). En Hobbes la violencia institucionalizada debería contener el egoísmo e irracionalidad del estado natural humano y, en su lugar, construir la sociedad civil y justificar el Estado absoluto (Hobbes, 2018: p. 141 s),³⁰ pues: “el poder de un hombre consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro”, (Hobbes, 2018: p. 82), lo cual signifique que

La causa final o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia preservación, y por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que [...] es consecuencia necesaria de las pasiones materiales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya, y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observación de la leyes... (Hobbes, 2018: p. 141).³¹

En esta primera fase, el poder político coercitivo del Estado se acompaña del poder persuasivo de la Iglesia, si bien el primero se fundamenta en la idea de una violencia empleada para sobrevivir, como se aprecia en este pensamiento en el cual señorea el miedo, porque se asume que el estado natural del hombre es la guerra de todos contra todos (*Bellum ómnium contra omnes*) y sin el pacto social todos se destruyen entre sí.³²

En otra etapa, cuyo inicio se puede registrar hacia el siglo XVI en los Países Bajos Europeos, el poder coercitivo comienza a convivir con el poder económico, cuyos principales desarrollos se observan en la actual Holanda del siglo XVII y el en Reino Unido del siglo XIX, generando un binomio de violencia-poder distinto. En este entorno, es posible reconocer que el tema de la violencia recorre toda la obra de Karl Marx (1818-1883). Desde los *Manuscritos de 1844*, que unen la violencia con la alienación hasta el *Capital*, en donde se justifica el uso legítimo de la violencia física en los cambios de gobierno mediante las revoluciones. En esta transformación se unen, en un cambio notorio de orientación, la violencia física y económica.

³⁰ Aunque son conocidas las tesis de Hobbes, no hay desperdicio al leer atentamente los capítulos: “XIV: De la primera y segunda leyes naturales, y de los contratos”; XV: De otras leyes de la naturaleza” y “XVII: “De las causas, generación y definición de un Estado”, con el propósito de evaluar las razones que ofrece Hobbes en defensa del estado absolutista.

³¹ Vid. (Strauss & Cropsey, 2006: pp. 379-387).

³² Recordemos que Hobbes sostenía: “[...] si bien el hombre es un Dios para el hombre, también es un lobo para el hombre.” (*Hommo hominus lupus*). (Hobbes, 1999: p. 2). La frase de Plauto (250-184 a.C.), que inspiró a Hobbes se encuentra en la obra *Asinaria* (*La comedia de los asnos*): “Lupus est homo homini”.

Efectivamente, si resulta inobjetable que la cuestión de la violencia fue planteada por Marx en tres ámbitos distintos, a saber: a) como una constante a lo largo de la historia; b) como una crítica a la violencia por ser una forma de terrorismo individual o grupal; c) como un elemento imprescindible para completar la revolución, aplicable en la fase de insurrección; algunos historiadores consideran que Marx no exaltó la violencia en sí misma, limitándose a constatar su existencia como motor de la historia.³³

También resulta indudable que Marx justificaba la violencia como una manera legítima de la clase obrera en su conquista del poder, ante el adversario político que no cede ese poder. De hecho, en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), dice: “Los comunistas [...] *declaran abiertamente que sus objetivos sólo pueden alcanzarse mediante el derribo violento de todo el orden social hasta ahora existente*”. (Marx & Engels, 1977: p. 97).³⁴ Y esta razón se debe a que, para ellos, “el poder político es el poder organizado [la violencia organizada] de una clase para someter [oprimir] a otra.” (Marx & Engels, 1977: p. 79).

En consecuencia, si el poder político es una expresión de violencia, en Marx y Engels el poder económico también es violencia. Idea presente en *La ideología alemana* (1845), cuando afirmaban que la vía revolucionaria era necesaria porque: “la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo.” (Marx & Engels, 1987: p. 82). Dicho en otras palabras, para ambos autores se debe responder la violencia con la violencia, pues ésta es parte de la historia real, la cual se caracteriza por “[...] la conquista, la subyugación y el despojo” (Marx, 2014: pp. 652-653). En síntesis, para Marx y Engels, la violencia de las revoluciones es el precio que el proletariado debe pagar para obtener el poder político en contra de la burguesía.³⁵

³³ Tales historiadores, en favor de Marx destacan su rechazo a la pena de muerte y las guerras (vid. Kägi, 1974). Además, en su contexto se admitía la violencia como un mecanismo de acción-reacción para resolver disputas políticas. Un caso es la Comuna de París (1871) y la brutal represión del gobierno: los comuneros ejecutaron a un centenar de personas, entre ellos al arzobispo de París. La respuesta fue la ejecución de 30 000 comuneros, 38 000 condenados y 7 000 llevados a las colonias. Vid. (Ceamanos, 2014).

³⁴ (El énfasis es mío). (Vid. también la traducción de Editorial Progreso (Moscú, 1981: p. 65), que reproduce el Tomo I de las *Obras Escogidas* de Marx & Engels al español.

³⁵ Aquí, Ricoeur critica: “[...] la tentación inscrita en el corazón del marxismo, de esperar que la violencia revolucionaria invierta los roles en la relación de dominación. Pero caemos entonces en un error inverso al de un formalismo jurídico ciego al papel de la violencia en la historia: la definición del Estado sólo por la violencia desemboca en el desconocimiento de la grandeza de las conquistas de la libertad política del siglo XII al XVIII y la significación mayor de la Revolución Francesa, aun cuando ésta sigue siendo una revolución burguesa. Marx no tuvo en cuenta [...] que la clase dominante ha trabajado para todos; [...] no hay Estado que sólo sea un Estado de clases y que no represente en cierta medida el interés general. Ciertamente, este interés siempre es visto desde alguna parte, sin embargo, el Estado que se acerca más al Estado de derecho es, según la expresión misma de Hegel, el Estado de los propietarios y de los no propietarios.” (Ricoeur, 2010b: pp. 368-369).

Siguiendo esta ruta histórico-política de las filiaciones entre la violencia y el poder, un punto de quiebre se localiza en el trabajo del sociólogo alemán Max Weber (1864-1920), cuyo trabajo relaciona la violencia, el poder y la política.³⁶ Este vínculo es indispensable para comprender al Estado moderno: la sociología política weberiana —en la que subyace una teoría política liberal y antimarxista—, no recurre a la concepción tradicional del ‘poder’ físico —él entiende el ‘poder’ como: “la posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena”— (Weber, 2019: p. 1072), desplazando su análisis hacia el concepto de ‘dominación’: “[...] un caso especial del poder.” (Weber, 2019: p. 1072).³⁷

Visto en estos términos, aunque el término ‘poder’ se liga a nociones como ‘control’, ‘dependencia’ y ‘desigualdad’, Weber usa el concepto ‘dominación’ con varias finalidades: trascender las relaciones personales y voluntarias; atender las relaciones estructurales generadoras de organizaciones, como la burocracia y los procesos de burocratización. Por ejemplo, el poder coercitivo aparece ante las acciones que limitan u obstruyen, o cuando las acciones doblegan la voluntad de otro, pues dominar es

[...] un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (“mandato”) del “dominador” o de los “dominadores” influye sobre los actos de otros (del “dominado” o de los “dominados”), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obra, el contenido del mandato (obediencia). (Weber, 2019: p. 1076).

Con esta definición se introducen varias nociones fundamentales: un poder que permanece (y se transforma en una relación estable), se convierte en ‘autoridad’ (poder de mando y de obediencia). De ahí que la dominación no descansa sólo en la obediencia como deber ni en el interés personal, sino en la ‘legitimidad’ de la parte dominadora. Esta legitimidad se basa en creencias sociales compartidas, originadas en estructuras empíricas de dominación, una de cuyas formas inherentes es la autojustificación. Además, sin contar con una definición clara de legitimidad, (Weber, 2019: p. 337),³⁸ ella se define como la adhesión a un determinado orden.

³⁶ Para Ricoeur, Weber consideraba que: “el Estado no puede ser definido si no se incorpora a su función el monopolio de la violencia legítima. (Ricoeur, 2010b: p. 368).

³⁷ Una razón de este desplazamiento es que Weber consideraba el “[...] concepto de poder es sociológicamente amorfo”, es decir, poco preciso, (Weber, 2019: p. 184).

³⁸ Más adelante Weber agrega: “La legitimidad de una dominación debe considerarse sólo como una *probabilidad*, la de ser tratada prácticamente como tal y mantenida en una proporción importante. Ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación este orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales o desvalimiento.”

Grosso modo, la 'legitimidad' designa la justificación de los dominadores de su dominio, esto es, que su dominio "represente" en el dominado no sólo la conciencia de lo "bueno" o "justo" del orden existente, sino que tenga la fuerza para imponérselo. Por lo tanto, el orden legítimo debe garantizar la racionalidad burocrática. Sin embargo, ¿cómo se define esta dominación burocrática y cuál es su relación con el poder político?

Este es un tema nodal del análisis weberiano: el 'liderazgo carismático', cuya tipología de la dominación legítima se divide en tres partes: la primera, tiene un carácter racional-legal expresado en la burocracia y en la creencia en la legalidad de ordenamientos y derechos usados al ejercer la autoridad; la segunda, se relaciona con el dominio tradicional expuesto en la estructura patriarcal y las clases sociales: su ejercicio de la autoridad se sostiene en la creencia de la "santidad" de las tradiciones; la tercera, es el carácter carismático de los líderes demagogos modernos, basado en la: "[...] gracia concedida a ciertas personas en tanto que redentores, profetas y héroes de toda clase. [...] A ello corresponden los tipos fundamentales "puros" de la estructura de dominación." (Weber, 2019: p. 1083-1084).³⁹

En este orden de ideas es notorio que el ámbito de lo legítimo no obtiene su fundamento último en las creencias, las costumbres ni en los intereses personales, sino que se sostiene en la probabilidad de que un determinado orden adquiriera adhesión a mediano o largo plazo. El resultado deja ver los elementos más importantes en la comprensión del poder y la dominación (ésta relacionada con la autoridad), articulados en esta propuesta en torno a varios aspectos: primero, una ontología que vincula el poder a la política y la lucha por la existencia; segundo, una sociología concentrada en un esfuerzo por atrapar la especificidad de un orden jerárquico en las sociedades burocráticas modernas; tercero, si la lucha por el poder en la política es inevitable, su posición ética práctica se concentra en una forma de maquiavelismo: la "ética de la responsabilidad."

Una cuarta etapa explicativa sobre la relación entre poder y violencia establece un cambio radical en la percepción de la relación entre poder y violencia. Esta transformación remite al trabajo del filósofo francés contemporáneo Michel Foucault (1926-1984).

³⁹ Asimismo, vale la pena examinar el análisis de los capítulos III y V de esta misma obra de Weber.

De entrada, Foucault comienza por introducir, como primera precisión, una ampliación del significado del término 'poder'. En efecto, partiendo de una concepción que involucra, aunque no se limita, a las instituciones y los aparatos que garantizarían la sujeción de los ciudadanos en un Estado o de aquellos sistemas generales de dominación ejercidos por un elemento o un grupo sobre otro, avanza hasta la integración de estrategias contra las que se registran,⁴⁰ y que adoptan el aspecto de las luchas; como señala este autor

To sum up, the main objective of these struggles is to attack not so much "such or such" an institution of power, or group, or elite, or class but rather a technique, a form of power. This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him he must recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individuals subjects. There are two meanings of the word "subject": subject to some else by control and dependence; and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to.⁴¹

Visto de este modo, para este autor es evidente que el poder no se reduce ni se limita a la simple oposición entre dominadores y dominados, ya que abarca relaciones situadas en las familias, grupos sociales e instituciones, las cuales operan, entre otros diversos mecanismos, mediante discursos, prácticas institucionales, proposiciones científicas y morales. Es decir, son un conjunto de estrategias discursivas dedicadas a normalizar ciertos saberes y, a su vez, son condicionados por ellos. Más aún, su propuesta implica que, para comprender el poder, es indispensable situar e identificar los cambios en las formas históricas en donde se han ejercido —como se ha visto previamente en la propuesta ricœurdiana—, exhibiendo sus modalidades concretas y efectivas de dominación. (Foucault, 2013: p. 41; Núñez Rodríguez, 2011: p. 202 s.). Éste es el lugar del análisis genealógico del 'gobierno', cuyos mecanismos de poder son más amplios que el aparato legal.

⁴⁰ Ávila-Fuentemayor, F. & Ávila Montaña. C. "El poder de Maquiavelo a Foucault", en *Revista de Ciencias sociales*. Vol. XVIII, No. 2, abril junio 2012., pp. 367-380. Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, vid., p. 376,

⁴¹ "En resumen, el objetivo principal de estas luchas no consiste tanto en atacar a tal o cual institución de poder, o grupo, o elite, o clase sino más bien a una técnica, a una forma de poder. Esta forma de poder se aplica a la vida cotidiana que categoriza al individuo, lo marca en su propia individualidad, lo vincula a su propia identidad, le impone una verdad que debe reconocer y que los demás deben reconocer en él. Esta forma de poder convierte a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra "sujeto": el sometido a alguien más por medio del control y la dependencia; y el que está atado a su propia identidad por una conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete." (La traducción es mía). Foucault, M. (1982). *Subject and Power. Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, pp. 777-795. Chicago: University of Chicago Press. p. 781

En este análisis genealógico del ‘gobierno’ Foucault subraya que los mecanismos de poder son más amplios que el aparato legal. Por ejemplo, en uno de sus análisis se muestran las continuidades entre paganismo y cristianismo en el orden político, dejando ver claramente que los primeros creyentes, libres y dueños de sí mismos, no requerían una disciplina violenta, sino persuasión —luego, vendría la confesión medieval o verbalización del pensamiento—, como forma de control disciplinario. (Foucault, 2016: p. 82 s.). Por esta razón no debe menospreciarse el análisis foucaultiano con respecto poder disciplinario expuesto en *Vigilar y castigar*. (Foucault, 1989: p. 139 s.).⁴²

Otra manera de examinar el poder es la perspectiva de Horkheimer y Adorno quienes aseguran que el mal de la Modernidad ilustrada adoptó la forma de un olvido, pues: “El pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también, justamente en virtud de su imparable coherencia, como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo.” (Horkheimer & Adorno, 2001: pp. 92-95).

Además, si la Ilustración separó la humanidad de la animalidad y se propuso dominar la naturaleza mediante la racionalidad expuesta en leyes físicas, el proyecto se transformó en un monstruo bicéfalo: primero, porque la dominación de la naturaleza se tradujo en dominio del hombre por el hombre, sin más límites que los impuestos por una falsa concepción del conocimiento. En segundo lugar, porque al rechazar la animalidad humana se despidieron los deseos y los afectos, lo cual significa una represión de la vida y un violento regreso de lo reprimido. Aquí, el esfuerzo de estos autores consistió en hacer visible la irracionalidad latente en la racionalidad ilustrada.

El amplio panorama trazado hasta este momento es relevante porque exhibe la evolución que caracteriza los vínculos entre poder y violencia, demostrando el tránsito de la violencia física al sutil, pero no menos violento, espacio del dominio y la disciplina de los cuerpos. Al mismo tiempo, muestra una constante separación entre víctimas y victimarios, como dos entidades sin otra relación que el sufrimiento provocado o sufrido.

⁴² En Foucault el poder disciplinario se enfoca al cuerpo en sus detalles, organización interna y eficacia de sus movimientos, con el propósito de producir cuerpos útiles y dóciles, aumentando su fuerza económica y disminuyendo su fuerza política. Además, hay dos usos del término ‘disciplina’: uno, se refiere al saber; el otro, al poder. Ambos se relacionan: desde la óptica del poder la disciplina tiene por objeto los cuerpos y su normalización; mientras que, el uso discursivo del concepto se asocia con la relación entre saber y poder.

Queda por ver, si el estudio de la forma del Estado en términos de una reflexión ético-política puede unirlos. Esta reflexión, aportaría algunos elementos útiles, entre ellos: a) un direccionamiento hacia la noción de prudencia política (en su sentido griego y medieval), donde el Estado es una síntesis entre lo racional y lo histórico, lo eficaz y las tradiciones vivas; b) de igual manera destaca que las tradiciones expresan y conservan la identidad narrativa comunitaria basada en normas, costumbres y simbolismos; c) además, sustenta al Estado en torno a la constitucionalidad (conforme a las filosofías del siglo XVIII, así como a Arendt y a Weil). Estas razones sugieren un acercamiento entre la no violencia y el Estado de derecho, así como a los conceptos éticos de libertad, demanda de reconocimiento mutuo y mediación de las instituciones. El fin es mostrar que la relación ético-política es un esfuerzo por crear espacios para la libertad (Ricoeur, 2010b: p. 371),⁴³ pues el Estado de derecho es

El Estado que establece las condiciones reales y las garantías de igualdad de todos ante la ley. Aquí el formalismo jurídico. [...] En consecuencia, el acento será puesto sobre la función pública, sobre el servicio del Estado a través de una burocracia íntegra, sobre la independencia de los jueces, sobre el control parlamentario y, sobre todo, sobre la educación de todos para la libertad por medio de la discusión. Todos estos criterios constituyen el lado razonable del Estado: es un Estado de derecho cuyo gobierno observa ciertas reglas jurídicas que limitan su arbitrariedad. (Ricoeur, 2010b: p. 367).⁴⁴

Por otro lado, es verdad que la ética no siempre puede incluir en su reflexión aspectos de la reflexión política. Un ejemplo de esto se encuentra al considerar que la base ética de una comunidad política se ubica en valores consensuados, los cuales no obligan a considerar sus múltiples y conflictivas justificaciones, motivaciones y fuentes profundas. Es decir, el Estado se crea sobre convergencias y consensos frágiles, cuyos valores muchas veces quedan alejados de sus raíces.

Bajo esta perspectiva, es claro que la paz social sólo puede existir donde cada ciudadano pone entre paréntesis las motivaciones e ideologización de sus valores. Un caso distinto se observa en la debilidad de la convicción ética del Estado contemporáneo, exhibida cuando la política invoca la moral, terreno culturalmente minado, puesto que al pretender moralizar la política surge, entre otros problemas, el asunto de tolerar creencias opuestas.

⁴³ (Subrayado en el original). Cabe destacar que igualdad de todos ante la ley no es igualdad de oportunidades, tema aún utópico para Ricoeur. Conviene notar que una de las principales aspiraciones de los regímenes democráticos es acortar la distancia entre gobierno y los gobernados con base en la participación ciudadana en las discusiones de interés público.

⁴⁴ Vid. *infra* p. 110, nota 266.

1.3.1. Ejercicios del poder y victimización

Otro aspecto de la manera de ejercer el poder es el uso del lenguaje, entendido como arma política para deslegitimar, descalificar, anular, invalidar o excluir a los adversarios; asimismo, el lenguaje se usa con el fin de generar una percepción favorable hacia quienes detentan el poder. Este uso discursivo e ideológico,⁴⁵ propio de los regímenes autocráticos, no pretende informar sino polarizar, pues su fin es excluir todo tipo de deliberación y oposición.

El análisis crítico del discurso indaga las formas de producción y reproducción del poder, su uso abusivo en documentos y discursos. Por ejemplo, una estrategia retórica es la victimización, a fin de extorsionar emocionalmente a los gobernados y aprovecharse de sus debilidades económicas y de cualquier otro tipo; esto pretende ganar simpatías y obtener beneficios políticos. La victimización busca producir una respuesta emocional de apoyo ante quien ha sido agredido o lastimado físicamente o en sus derechos.⁴⁶

La matriz discursiva de la victimización no describe la realidad creando únicamente una realidad alterna con palabras, una distracción (Elster, 1995: pp. 30-31); caso de la narrativa de buenos contra malos, basada en establecer quiénes son los buenos, por qué son buenos, quiénes son malos y cuál es el daño que hicieron a los buenos. El resultado activa una respuesta emocional centrada en determinar el castigo merecido por los malos. El análisis crítico del discurso estudia a los individuos, grupos e instituciones dominantes, las maneras en que éstos crean, mantienen y propician las desigualdades sociales mediante la comunicación; atiende las resistencias de grupos dominados a las formas discursivas del poder. Este análisis usa varias teorías de las ciencias sociales y métodos lingüísticos, enfatizando la responsabilidad de los especialistas para oponerse a los abusos del poder y apoyar a quienes sufren dominación.⁴⁷

⁴⁵ Elster dice que la ideología no es “sólo un sistema de ideas, sino el uso justificativo de ciertas ideas”; y añade: “la ideología no es simplemente un pensamiento incorrecto sobre la vida social, sino que incluye toda visión parcial de la estructura social, visión que surge de cierta posición situada dentro de dicha estructura.” (Elster, 1995: pp. 68-71). Agradezco al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar recomendarme esta lectura; Vid. “Ciencia e Ideología”, en (Ricoeur, 2010b: pp. 279-305).

⁴⁶ Vid. *infra*, p. 62, nota 144.

⁴⁷ Žižek destaca necesidad de una ética radical para enfrentar este tipo de violencia, pues: “[...] en nuestra era de hipersensibilidad al “acoso” del Otro, cuando toda presión ética es experimentada como un falso frente de la violencia del poder. *Esta actitud “tolerante” no percibe que el poder contemporáneo ya no se basa primordialmente en la censura, sino en la permisividad irrestricta...*” (Žižek, 2004: p. 63). (El subrayado es mío).

1.4. *La oscilación entre lo Otro y lo idéntico*

Luego de examinar las relaciones entre poder y violencia es menester atender algunos aspectos de las problemáticas relacionadas con la identidad no sólo en el plano de los problemas normativos, sino también en el plano de los debates registrados en las teorías éticas y políticas contemporáneas debido a los rasgos propios del actuar humano y al hecho de situar al agente del que depende la acción, la cual lo constituye y forma su propia historia. Así, desde una perspectiva no psicológica, el problema central consiste en determinar qué relación hay con el otro cuya investigación se abre al problema de la identidad desde la estructura de la “ipseidad de la experiencia”. Como bien señala el doctor García Ruiz

[...] únicamente un ser capaz de cuestionarse por el sentido de su existencia, el valor que tiene para sí y para otros, puede plantearse la identidad como un problema. De modo que la identidad no es algo sustancial tal como lo han sostenido algunas posturas filosóficas a través de la llamada teoría del ego. (García Ruiz, 2016: p. 14).

No sobra decir que las identidades, personales y colectivas, no son datos puros e inmediatos, sino el resultado de procesos de acuerdo, intercambio y conflicto, cuyo eje es una subjetividad que se experimenta a sí misma como un “yo”. Esto indica, para las víctimas, que sólo quien reconoce su identidad puede ver las violaciones a su persona o derechos. Por esta razón, la búsqueda de la identidad propia adopta la forma de una necesidad o, como dice Ricoeur, “una tarea.” (Ricoeur, 2003a: p. 298).

El análisis de la identidad personal, primer momento de esta tarea, se planteó desde su origen la formulación de situaciones paradójicas en torno a la subjetividad y el conocimiento de sí. En efecto, desde Locke⁴⁸ y Hume ha llevado con distintas variaciones a filósofos analíticos actuales (entre otros es posible señalar a D. Parfit, S. Shoemaker (Shoemaker, 1981) y D. Wiggins), a proponer experimentos mentales (*puzzling cases*), los cuales fueron empleados particularmente por Parfit con el propósito de rechazar la identidad personal. A continuación, examinaré algunas de estas posiciones y sus consecuencias.

⁴⁸ Recordemos que en el *Ensayo* Locke imaginó varios *puzzling cases* (casos problemáticos), en los cuales la identidad y la diversidad del cuerpo, la conciencia y el alma, podían separarse y combinarse en diferentes formas, por ejemplo, su historia sobre el príncipe y el zapatero. Locke, J. (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*. London. (Vers. Cast. (1986). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (E. O’Gorman, trad.). Cd. Mx.: FCE.). En lo sucesivo citaré la versión castellana, II, 27, § 15, pp. 323-2324.

1.4.1. John Locke: la identidad personal un asunto problemático

El problema de la identidad personal constituye, de acuerdo con Ricoeur

[...] el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto identidad [...] por un lado la identidad como *mismidad* (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichheit*); por otro, la identidad como ipseidad (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstheit*). La *ipseidad*, he afirmado en diversas ocasiones, no es la *mismidad*. Y debido a que esta importante distinción es desconocida [...] fracasan las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa. (Ricoeur, 2006: p. 109).

Estos “usos más importantes del concepto de identidad”, tradicionalmente privilegiaron la cuestión de la permanencia en el tiempo vinculada exclusivamente a la *identidad-idem* (*mismidad*). De hecho, Locke no sólo introdujo el problema de la identidad personal en la filosofía, sino que sentó las bases filosóficas de ella y la subjetividad, por ello Balibar le reconoce el mérito de la “invención de la conciencia”.⁴⁹ Esto se aprecia cuando Locke dice:

Cuando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza (sea la cosa que fuere) de que es la misma cosa que vemos, y no otra que, al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los demás respectos. Y en esos consiste la *identidad*, es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente. Porque, como jamás encontramos, ni podemos concebir como posible, que dos cosas de una misma especie puedan existir en el mismo lugar y al mismo tiempo, concluimos debidamente que cualquier cosa que exista en cualquier lugar en cualquier tiempo excluye todo lo de su misma especie, y que, por lo tanto, está allí ella misma sola. (Locke, 1986: II, 27, § 1, p. 311).

Visto así, las ideas de identidad y diversidad se forman comparando una cosa con ella misma en campos distintos. Locke establece tres niveles en la identidad de los seres vivos determinados por las diferencias entre los seres inertes, los vivos y el hombre. La identidad en la materia inorgánica está en la continuidad de la existencia que depende del espacio-tiempo; en los seres vivos, plantas y animales, es la “[...] organización continuada que es la adecuada para transmitir esa vida común a todas las partes así unidas [en un cuerpo coherente].” (Locke, 1986: II, 27, § 4, p. 314). Por ello, los seres vivos continúan siendo el mismo ser y participan de la misma vida.

⁴⁹ Locke, J. (1998). *John Locke, Identité et différence. L' invention de la conscience*. (Traducción, comentarios y presentación de Étienne Balibar). Paris: Seuil, pp. 29-63.

Sobre la persona, en dicha época era común creer que: “[...] la continuidad de la vida animal en un cuerpo y una historia mental unificada o unidad de conciencia, normalmente van juntas, y los contemporáneos de Locke normalmente supusieron las acompañaba la presencia de una sola sustancia-alma inmaterial.” (Mackie, 1988: p. 216). Pero, siguiendo a Locke, si la sustancia material es independiente de la conciencia, una conciencia podría habitar varios cuerpos y cabría afirmar que, en esas combinaciones, tenemos la misma persona, porque la *mismidad* del cuerpo vivo no es necesaria ni suficiente para constituir la misma persona ni la mismidad de una sustancia espiritual. En consecuencia, es necesario cambiar en la persona la sustancia que confiere identidad por la identificación. Con base en esta idea, Locke distingue entre su concepción de la identidad personal y la identidad de una sustancia-alma o sustancia espiritual. Aquí, la identidad personal tampoco equivale a un hombre o sustancia material.

A partir de este ángulo, la formulación clásica del problema involucra dos tópicos relacionados: a) ¿qué es una persona?; b) ¿en qué condiciones una persona es idéntica a ella misma, o a otra persona, en dos momentos temporales diferentes? La posición sustentada por Locke consiste en lo siguiente: lo que define a una ‘persona’ es la noción de un “[...] ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares”. (Locke, 1986: II, 27, § 9, p. 318). Esto significa que la persona, para Locke, posee ‘conciencia’, es decir, la capacidad del individuo de acceder a sus propios pensamientos y percepciones (la autoconciencia que acompaña a todo pensamiento).⁵⁰

Por lo tanto, si la condición necesaria y suficiente de la identidad personal —“la mismidad de un ser racional”—, es la conciencia, entonces, la identidad equivale a la consciencia y al sí mismo (identity = consciousness = self), con lo cual sería suficiente darse cuenta de ser y de haber sido una cierta persona, para ser la misma persona en todas las circunstancias. Sin embargo, el problema de la diferencia o de la identidad entre la sustancia material y la conciencia es en este punto confusa, abriendo el camino a ciertas preguntas como la siguiente: ¿la identidad que está sujeta al cambio es aún identidad?

⁵⁰ Locke poco después agrega con relación a la conciencia que: “[...] es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de estas cosas.”

En estas condiciones, germina una hendidura para introducir la propuesta en donde la identidad se determina por la conciencia o sustancia inmaterial, ya que no es posible vincular la identidad a una sustancia material. Por supuesto, Locke no parte de que una cosa sea idéntica a *sí misma*, y por ello la reconocemos, sino que el reconocimiento es causado por la idea de identidad, así ésta se origina en el razonamiento y la comparación; comparamos, entonces, para obtener nuestra definición de identidad personal. Por consiguiente, la comprensión de qué son las cosas, al menos con respecto a la identidad, se refiere a una comparación espaciotemporal en donde una cosa es ella misma, aunque en un momento haya estado sujeta a unas circunstancias y ahora a otras. Por lo tanto, la identidad no se refiere al cambio, pues todo cambia, sino a la cualidad de ser lo mismo. Por otro lado, Locke era consciente de la confusión, en el habla cotidiana, de los significados utilizados para referirse a los términos ‘espíritu’, ‘hombre’ y ‘persona’. Así, admite que, en el habla común, los términos ‘persona’ y ‘hombre’ se ocupen con el mismo significado; también dice que para definir la identidad personal el término ‘persona’ se debe utilizar como:

[...] un término forense, para designar el *sí mismo*. Donde quiera que un hombre encuentre aquello que llama su *sí mismo*, otro puede decir que se trata de la misma persona. Es un término forense que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados. *Esta personalidad no se extiende ella misma más allá de la existencia presente hacia lo pasado, sino por su tener conciencia, que es por lo cual se preocupa y es responsable de los actos pasados, y los reconoce y se los imputa a sí misma con el mismo fundamento y por la misma razón que lo hace respecto de los actos presentes.* Todo lo cual se funda en un curarse por la felicidad, el concomitante inevitable de tener conciencia, ya que aquello que es consciente del placer y del dolor desea que ese *sí mismo*, que es consciente, sea feliz.” (Locke, 1986: II, 27, § 26, pp. 330-331).⁵¹

La identidad personal (una persona es idéntica a sí misma) exige distinguir entre la identidad como permanencia en el tiempo (“el principio de individuationis”, usado en los casos de la encina o el hombre individual) (Locke, 1986: § 13, p. 319 y § 16, p. 324) y la identidad personal como “mismidad consigo misma”, basado en la reflexión instantánea que se extenderá al pasado por la memoria.⁵² La conciencia no sólo es actual y presente, sino que la memoria sostiene la identidad personal.

⁵¹ Vid, además (Mackie, 1988: p. 217). (El subrayado es mío).

⁵² Ricoeur percibe aquí un cambio conceptual que sustituye la *mismidad* por la *ipseidad*. Igualmente, ubica en este argumento el origen de las aporías producidas al elegir el criterio psíquico en detrimento del criterio corporal. Pero, tampoco quiere identificar “[...] que el criterio psicológico tiene una afinidad privilegiada para la ipseidad, el criterio corporal para la mismidad.” (Ricoeur, 2006a: pp. 120-125).

Al aceptar esta opción, Locke canceló dos alternativas: una, niega que la persona —o *el sí mismo*—, sea una sustancia inmaterial o espiritual; otra, rechaza que la identidad personal gravite en torno a la identidad de cualquier sustancia física. La identidad se sustenta sobre un criterio psicológico y no físico. Aquí, Locke no consideró necesario distinguir la identidad de una persona de la identidad personal —conciencia o memoria—, pues no formuló otro hecho que la continuidad de la memoria.⁵³ Más aún, si la identidad de los seres vivos consiste en continuar siendo, en cambio, en el ser humano depende de tener conciencia de sí, la cual se refiere al presente y al pasado.⁵⁴ Por ende, la identidad personal reside en la conciencia inseparable del pensamiento y distinta de la identidad sustancial. De tal suerte, Locke reconoce el papel de la continuidad y la historia de la vida en los seres vivos, pero no en el hombre.⁵⁵

Al interior de la teoría sobre la identidad personal lockeana, no obstante, persisten problemas no resueltos, por ejemplo, los relacionados a la definición sobre qué es la “identidad de una persona” y cómo se distingue ésta de la noción de “persona”. Para ilustrar estas objeciones se deben considerar las expuestas por Thomas Reid (1710-1796), contemporáneo de Locke, quien decía que, si tomamos como paradigma de la identidad personal a la memoria, un sujeto que perdiera la consciencia sobre un acontecimiento pasado no sería la misma persona. Reid propone el caso de un valiente oficial que en su infancia fue castigado por cometer un robo, hecho que no recordaba en su vejez, de donde tendría que ser, según Locke, una persona distinta a la que fue cuando era niño.⁵⁶

Otra objeción importante es formulada por uno más de sus contemporáneos, Joseph Butler (1692-1752), el cual indica que el criterio de la memoria es circular, pues que solamente seamos capaces de recordar los recuerdos propios forma parte del concepto de memoria; antes de constituirlos, la memoria estaría presuponiendo la identidad personal.⁵⁷

⁵³ Esta posición, en la terminología actual recibe el nombre de ‘reduccionismo’, expuesta posteriormente en este trabajo.

⁵⁴ Según Locke aquello que nos hace personas es la capacidad de representarnos como sujetos que se representan en sus percepciones, recuerdos, etc. Esta definición caracteriza la identidad personal como una relación donde uno es la misma persona que tuvo una experiencia y es capaz de representársela como propia, y por eso los conceptos de ‘persona’ e ‘identidad personal’ dependen de la memoria

⁵⁵ Descartes piensa al hombre como unidad de dos sustancias separadas: alma y cuerpo. A Locke esto le impide integrar cuerpo y consciencia: la persona es su ‘conciencia’, en el hombre hay dos sustancias: el alma inmaterial y el cuerpo. Locke separó la identidad humana de la sustancia material, pero no hizo lo mismo con la sustancia espiritual.

⁵⁶ Reid, T. (1785). *Essays of the Intellectual Power of the man*, p. 4, citado en (Forstrom, 2010: pp. 120-121).

⁵⁷ Butler, J. (1736). *The Analogy of the Religion*, Apéndice I, citado en (Forstrom, 2010: pp. 124-125).

1.4.2. David Hume: la ilusión de la identidad personal

Hume también confrontó el problema de la identidad personal (Hume, 2012: I, sección VI, pp. 223-233), pero a diferencia de Locke centra su crítica en el “yo” como correlato, ‘sustancia’ o sustrato de atributos de nuestras experiencias, porque ésta expresa un centro imaginario de cualidades diferentes localizadas en cada trozo material.⁵⁸ Así, el “yo” carece de un fundamento epistémico válido y, para Hume, lo que define a una persona no es la identidad personal, pues como apunta: “[...] me atreveré a afirmar del resto de hombres no son más que un haz (*bundle*) de o colección de diferentes percepciones que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo.” (Hume, 2012: *ibid.*, p. 225).⁵⁹ Este argumento significa que, si nos aceptamos como un fluir constante, un haz de percepciones o yoes yuxtapuestos, ordenados por la memoria y sujetos al tiempo, entonces nadie es el mismo y la naturaleza de la identidad que atribuimos a la mente es ficticia. Al aplicar el tiempo el “yo” único se transforma en otro. Al respecto Hume sostiene:

[...] la controversia relativa a la identidad no es simplemente una disputa de palabras. En efecto, cuando en sentido impropio atribuimos identidad a objetos variables y discontinuos, no se limita nuestro error a la expresión, sino que viene acompañada por una ficción, bien de algo variable y continuo, bien de algo misterioso e inexplicable. (Hume, 2012: p. 227).⁶⁰

Para asegurar la inexistencia de la identidad Hume apela al siguiente hecho: no hay experiencia del “yo” ni algún registro de impresiones constantes e invariables; en cambio, la percepción de nuestras sensaciones muestra que son cambiantes y no existen juntas.⁶¹

⁵⁸ En *De la inmortalidad del alma* dice: “[...] sólo los metafísicos nos enseñan que la noción de sustancia es enteramente confusa e imperfecta, y que no tenemos alguna otra idea de cualquier sustancia, más que como un agregado de cualidades particulares, que son inherentes en un algo desconocido. La materia, por lo tanto, y el espíritu son, en el fondo, igualmente desconocidos.” (Hume, 2002: p. 165).

⁵⁹ La cuestión de la identidad se desarrolla en las secciones I y II del *Tratado*, pero, se atiende junto al tema del “yo” por ser una sustancia que afecta a la problemática de las otras sustancias. Vid. (Stroud, 1986: pp. 174-184).

⁶⁰ Por su parte, la posición narrativa de la identidad de Ricoeur evita la concepción del yo como algo previo y las objeciones a los nombres propios encerrados en la idea de un sustrato último, estático e inmutable, perdiéndose así la capacidad de introducir el carácter dinámico de la identidad personal. Aplicando al argumento humeano de la identidad la pregunta por el *quién* de la acción, Ricoeur, percibe que la respuesta sería siempre un yo que actúa como sujeto de todas las acciones. Para Ricoeur: “Con la pregunta ¿quién? Vuelve el sí en el momento en el que el mismo se esconde.” (Ricoeur, 2006a: p. 124).

⁶¹ Hume comenta sobre este particular: “Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo*, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. No puedo jamás captarme a *mí mismo* en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones.” (Hume, 2012: p. 224). Pero, esto conduce a una atomización de los estados mentales.

Consecuentemente, no existe una constante a la cual atribuir la primera persona fruto de suponer que hay una existencia invariable e ininterrumpida a través de toda la vida. En conclusión, para Hume la creencia en un yo invariable y permanente es una fantasía de la memoria y la imaginación;⁶² cuestionamiento que muestra, al examinar las impresiones sobre la existencia del “yo”, no evidencias simples, sino contradicciones. La estrategia adoptada por Hume consiste en introducir el tiempo en la problemática de la identidad, para luego concluir su imposibilidad no sólo porque no encuentra un “yo” sustancial que sustente las percepciones y pensamientos, sino porque ante el tiempo nada permanece invariable.

En pocas palabras, un “yo” simple e inmutable que actúe como base de los cambios y variaciones de los contenidos de conciencia personales, no existe. Por otra parte, esta crítica demuestra que, pese a aceptar el cambio, la noción de identidad exige una *unidad sustancial* para enlazar las percepciones con los datos externos a ellas. Por lo tanto, se sigue presuponiendo la existencia de un yo, aunque ahora es un yo mental que actúa como resultado de un flujo de percepciones semejantes entre sí y que es inmutable aun cuando las percepciones cambien.

Lo relevante aquí es la intención de usar los nombres propios para ligarnos a un tiempo y espacio concretos, así como a las acciones realizadas en ese espacio y tiempo; pero, ello no justifica que en un espacio y tiempo posteriores una persona siga siendo la misma, aun designada con el mismo nombre. Por ello, los nombres propios son un criterio insuficiente para justificar la identidad personal. No obstante, sin el nombre propio, ¿qué criterio tenemos para referirnos a una persona como la misma en dos espacios y tiempos distintos? Ricoeur propone la narración a fin de evitar concebir al sujeto como idéntico a sí mismo en la diversidad de los estados, donde la identidad y el sujeto son una ilusión sin fundamento.⁶³ Su argumento es

⁶² La crítica al “yo” se dirige contra la idea de una identidad perfecta e inmutable, basada en la permanencia en el tiempo, que indica algunas condiciones necesarias para la identidad. (Hume, 2012: p. 227). De ahí que Ricoeur recurra a la narración para salir de la negación de la identidad humean sin incurrir en la afirmación de una identidad sustancialista. Lo significativo es la nueva comprensión de la identidad que incluye el dinamismo de la condición humana y su narración. Para Ricoeur, en el acto de narrar (y la capacidad de narrarse a sí) hay una prueba que evita la yuxtaposición humeana del yo expuesta. Vid *supra* p. 37, nota 77.

⁶³ Aquí, se abre un paréntesis para evaluar si los nombres propios permiten decidir si una persona que realizó una acción en un espacio y tiempo determinados es la misma persona que otra, ubicada en un espacio y tiempo diferentes, ambas designadas con el mismo nombre, revelando que los nombres propios no son criterios suficientes para dar cuenta de la identidad personal. Poco distingue a este yo *mental* de aquel fundamento inmutable, un yo estático e idéntico a sí mismo ahora visto a través de los nombres propios.

Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse verdaderamente que no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar, odiar, tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir que más haga falta para convertirme en una perfecta nada. (Hume, 2012: p. 224).

Este argumento depende de considerar la existencia de las percepciones particulares. Pero, si preguntamos por el *quién* de la acción, por ejemplo, ¿quién no se da cuenta de *sí mismo* en el sueño profundo?, la respuesta es *yo*. El yo que intenta destruir Hume es él mismo. Aunque, ¿cómo destruir lo que no existe? Para destruirlo, primero hay que aceptar su existencia. En su defensa podríamos argüir que Hume no niega la idea de yo, sino que rechaza el yo como ser-en-el-mundo; además, recordemos que “yo” equivale a decir mente.

Visto con cuidado, en ambos casos el argumento conduce a una aporía, pues si se trata de una negación del yo como un yo-en-el-mundo no se explica la existencia de una mente capaz de suprimir percepciones, pues si la mente es algo mental esto implicaría un regreso al infinito. La segunda opción no es mejor, pues si para Hume el yo es la mente, ¿cómo explicar que diferencia, además de la terminológica, hay en su idea del *yo-mente* y las interpretaciones que defienden la continuidad de un yo estático e idéntico en espacio y tiempo distintos?

En conclusión, Hume defendía un enfoque de la identidad que niega el yo, pero presupone otros fundamentos con igual función y distinto nombre. Ante los cuestionamientos derivados de la posición de Hume, parece que no quedan sino dos alternativas: una, la postura escéptica (seguida por una buena parte de la filosofía contemporánea), la cual consiste en mantener la idea de “el yo” como una entidad incognoscible a la que no se puede acceder por métodos rigurosos. Otra, en donde se admite la experiencia humana de un ser único que tiene consciencia de sí y se considera responsable de sus actos. En este marco, parece posible aceptar una tercera vía: una identidad personal irreductible a “un fantasma metafísico”, con base en renunciar a los supuestos sustancialista y dualista sobre los que se basa.⁶⁴

⁶⁴ En este punto la cuestión se podría plantear en los siguientes términos: ¿por qué los hombres creen en la identidad personal? Hume consideraba que en esta creencia concurren varias causas, por ejemplo, que la imaginación y la memoria establecen semejanzas entre los objetos y que las percepciones se presentan unidas en una cadena causal. En este caso, la memoria desempeña un doble papel: como criterio sobre el que se sustenta la identidad y como conexión entre las distintas percepciones en función de su semejanza. La memoria sería un fundamento, sin el cual sería imposible hablar de identidad. Así, la imaginación descubre la identidad personal; pero, es la idea de causa la que establece la conexión.

1.4.3. Parfit: Razones y personas o la identidad neutra, objetiva e impersonal

Probablemente, en la investigación contemporánea sobre la identidad personal uno de los esfuerzos más notables se encuentra en *Razones y personas* de Derek Parfit (1942-2017). Este trabajo, extraordinario por su sistematicidad, muestra un objetivo susceptible de ser dividido en dos temáticas interrelacionadas:⁶⁵ a) el examen de algunas teorías morales y de la racionalidad, que sostiene que los humanos producen acciones y, algunas de ellas, se realizan con base en razones; b) el problema de evaluar la identidad personal, pues, ¿cómo mostrar su continuidad y qué distingue a alguien de los demás individuos?

Siguiendo esta división, la primera parte de la obra de Parfit responde al problema práctico sobre la racionalidad de la elección moral, la cual ocurre al confrontar la elección promovida por los intereses ajenos y la teoría del propio interés. Su tesis es que la *Teoría del egoísmo racional* es contraproducente, porque si cada uno hace lo que es mejor para sí, esto podría ser peor para todos. No obstante, si la elección altruista resuelve el caso práctico, no elimina el problema teórico, pues

Queda en pie el hecho de que la moralidad ha entrado en conflicto con la racionalidad: sigue resultando mejor para *cada cual*, aunque no para *nosotros*, hacer la elección egoísta, de manera que para alcanzar las soluciones morales todos tendríamos que actuar irracionalmente. Demostrar, como quieren muchos autores, que, a este nivel teórico de la contraposición cada uno/nosotros, la elección altruista es la racional, no resulta nada fácil. [...] Todo lo que podríamos decir es que la elección egoísta resulta colectivamente contraproducente.⁶⁶

En cuanto a la segunda cuestión el filósofo oxoniense piensa que sostenemos creencias falsas sobre la identidad personal y su importancia, pues frente a la continuidad de la experiencia a través del tiempo —defendida al establecer razones para actuar—, su crítica a las teorías de la identidad consiste en que ellas, al sostener que las personas son cuerpos, incurren en dos problemas: son simples e hiperreduccionistas. (Parfit, 2004: p. 852 s).

⁶⁵ La obra se divide en cuatro secciones que responden a los siguientes títulos y contenidos: a) “teorías contraproducentes”, en la que se analizan las teorías de la racionalidad, entre ellas la “Teoría del interés propio”; b) “racionalidad y tiempo”, en donde se estudian los problemas de la racionalidad práctica y el tiempo vital, la consideración racional de cada individuo sobre su tiempo pasado, presente y futuro; c) “la identidad personal”, en la cual se aborda ese problema para aclarar en qué consiste nuestra existencia personal y aplicar las conclusiones a problemas de racionalidad y tiempo; d) “Generaciones futuras”, en la que se formula una teoría de la justicia intergeneracional. (Parfit, 2004).

⁶⁶ Rodríguez González, M. “Parfit o la vida secreta de las teorías”, en (Parfit, 2004: p. 19). En este apartado seguiré el robusto análisis realizado por el Dr. Pedro Enrique García Ruiz, en (García Ruiz, 2016: pp. 18-27).

¿Qué razones conducen a Parfit a esta conclusión? Una, no separar el contenido semántico de los conceptos *persona* y *cuerpo* lo hace parecer equivalentes. (Parfit, 2004: p. 387 s). Otra, es su comprensión de la identidad personal de manera neutra, objetiva e impersonal. (Parfit, 2004: p. 391 s). En cuanto al primer punto, afirma que es falsa la creencia de una “persona subyacente” y propone en su lugar una relación de continuidad psicológica (*relación R*), que consiste en la *conexividad* entre estados físicos y mentales: un cerebro acompañado de acontecimientos físicos y mentales conectados entre sí, lugar donde se determina la existencia de un individuo como persona. Con base en dicha *Relación R* (conformada por continuidad y conexividad), dice que esto “es lo que importa”, pues a diferencia de la identidad personal de todo-o-nada, en ella hay grados. (Parfit, 2004: pp. 396-399 y 497 s).

En este punto, Parfit sigue y radicaliza la argumentación de Locke empleando como recurso metodológico y expositivo los *experimentos mentales* (*puzzling cases*), apoyados en la ciencia ficción y dedicados a problematizar las creencias comunes con respecto a la identidad personal. A partir de los estos casos problemáticos, el filósofo oxoniense concluyó que lo importante en el estudio de las personas no es el cuerpo, sino la continuidad psicológica. (Parfit, 2004: pp. 385).⁶⁷

De hecho, su propuesta se sintetiza bajo el lema: “la identidad no es lo que importa.” (Parfit, 2004: pp. 458). Pero, acudiendo al análisis del Dr. Rodríguez Tirado, hay en esta posición rasgos de una ‘ontología atomista’ de los fenómenos psicológicos, pues como dice el Dr. Rodríguez Tirado

La ontología de la teoría de Parfit, como la de Hume, es una ontología de átomos psicológicos y, por tanto, a pesar de que es cierto que Parfit menciona en la definición de cuasi-memoria, al requisito causal, toda la mención de este elemento ha de considerarse como algo extrínseco también a la continuidad psicológica que él propone: una cadena de relaciones psicológicas que se traslapan intersectadas concebidas a la Hume. (Rodríguez Tirado, 1987: p. 228).⁶⁸

⁶⁷ Un ejemplo que ilustra estos experimentos mentales es el propuesto por S. Shoemaker: gracias al desarrollo de las técnicas médicas y científicas se realiza un trasplante de cerebro. El caso —dice Shoemaker—consiste en trasladar el cerebro de una persona —el señor Brown— al cuerpo de otra —el señor Robinson—. Ahora tendríamos al señor Brownson quien posee el carácter y los recuerdos del primero y el aspecto del segundo. Pero, al tratar a Brownson se reconocería, pese a su aspecto, a Brown, porque el cerebro sería el soporte de la identidad personal. Vid. (Shoemaker, 1963: pp. 23-25). Este ejemplo también se reproduce en (Shoemaker, 1981: pp. 37-39).

⁶⁸ Para una amplia y detallada exposición y crítica de la posición de Parfit, vid. (Rodríguez Tirado, 1987: pp. 234-254).

Por otro lado, los experimentos mentales usados por Parfit son un recurso expositivo relacionado con los “tecnomitos” (*technomyths*),⁶⁹ un tipo de relatos de ciencia ficción que le aportaron varios ejemplos para cuestionar las creencias sobre la naturaleza de la identidad, particularmente, la creencia en una unidad estructural de la persona. Ante las personas reales y sus vidas, estos casos imaginarios son un instrumento metodológico eficaz que permite introducir cambios en la concepción de lo humano y considerar al cerebro o la memoria como condiciones de posibilidad de la identidad personal. Así, la persona queda despojada de toda relevancia por una ontología del acontecimiento sin agente y una epistemología de la descripción impersonal. (García Ruiz, 2016: pp. 25-26). La utilidad de estos relatos descansa en varias razones, pues

[...] estos casos despiertan en la mayoría de nosotros poderosas creencias. Y no se trata de creencias sobre nuestras palabras, sino de nosotros mismos. Al considerar esos casos, *descubrimos lo que pensamos que está implicado en nuestra propia existencia continua*, o qué es lo que nos hace a nosotros mismos ahora y a nosotros el año que viene la misma persona. Descubrimos nuestras creencias acerca de la naturaleza de la identidad personal a través del tiempo. *Aunque nuestras creencias se revelan con la mayor claridad cuando consideramos casos imaginarios, también cubren casos reales y nuestras vidas.* (Parfit, 2004: p. 373).⁷⁰

Un ejemplo es el famoso caso del teletransportador propuesto por Parfit (Parfit, 2004: p. 371-372), con diversas variantes; en donde, *grosso modo*, se expone el relato de un clon que es réplica exacta de nosotros, dotado con una memoria y un cerebro idénticos al nuestro, lo que haría imposible diferenciarnos de esa réplica. En pocas palabras, el clon y nosotros seríamos una misma y única persona. La consecuencia de este enfoque es que introduce en la filosofía actual una bifurcación en el tratamiento de la identidad personal: la concepción analítica y la interpretación hermenéutica. Ambas están inscritas en tradiciones culturales diferentes: por una parte, la vía analítica, representada por Parfit, acusa una importante influencia de la “ciencia ficción”; por otro lado, la ruta hermenéutica, cuyo portavoz es Paul Ricoeur, recurre a la ficción literaria para esbozar distintas configuraciones del yo, derivadas de la narratividad.

⁶⁹ Originalmente el término ‘tecnomito’ aparece en la novela *The Lost World* de Michael Crichton (1995). (Versión castellana: Crichton, M. (1997). *El mundo perdido*. Barcelona: Plaza y Janés), segunda parte de su novela *Jurassic Park* (1990), que alude a un concepto ficticio, cuyo significado intuitivo permite su empleo generalizado en el habla común. Al respecto vid. el artículo de Ihde, D. “Literary and Science Fictions. Philosophers and Technomyths”, en (Cohen & Marsh, 2002: pp. 93-105). Sobre las críticas de Quine al uso de los casos problemáticos y la defensa del autor oxoniense a tales críticas, vid. (Parfit, 2004: p. 373 s).

⁷⁰ El énfasis es mío.

Al respecto, en el *Sexto estudio de Sí mismo como otro* (Ricoeur, 2006a: pp. 138-172), dedicado al tema del sí y la identidad narrativa, Ricoeur comenta sobre su distancia de la tradición analítica y de Parfit

Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas en que siguen siendo variaciones imaginativas en torno a un invariante, la condición corporal vivida como mediación existencial entre sí y el mundo. Los personajes de teatro y de novelas son humanos como nosotros. En la medida en la que el cuerpo propio es una dimensión del sí, *las variaciones imaginativas en torno a la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad*. (Ricoeur, 2006a: pp. 149-150).⁷¹

De tal suerte, la crítica elaborada por Ricoeur al “sueño tecnológico” de la ciencia ficción se concentra en la idea nuclear de considerar al cerebro como el elemento equivalente —y que puede sustituir— a la persona. Así, los trasplantes, la duplicación y el teletransporte se “reducen” a una equivalencia entre cerebro y persona. Más todavía, las variaciones imaginativas de la ciencia ficción se limitan a la *mismidad*, mientras que las variaciones de la ficción literaria se vinculan a la *ipseidad* en su relación dialéctica con la *mismidad*.

De hecho, para Ricoeur, los *puzzling cases* de contingencia radical afectan la condición corporal, que la hermenéutica de la existencia considera un elemento irrenunciable, debido a su condición subyacente a las nociones de obrar y sufrir. En este punto, cabe subrayar que, de acuerdo con Ricoeur, la narración introduce un nuevo sentido basado en la ficción e irreductible a la descripción. (Ricoeur, 2006a: p. 150).

Retornando a la concepción de Parfit, conviene mencionar su formulación sostiene que la distinción entre la primera y la segunda persona carece de interés, porque su uso puede reelaborarse en tercera persona sin variación semántica significativa. Esta tesis, presente en “Personal Identity”, asevera una importante idea sobre la identidad personal: ésta se concibe sólo como un conjunto de rasgos psicológicos, experiencias, memorias y disposiciones que nos atribuimos y los demás nos atribuyen.⁷² Visto de esta manera, lo importante en la identidad no es el cuerpo, sino la continuidad psicológica, la cual nos conecta con otros posibles sujetos en el futuro y con otras personas actuales. Al respecto, la siguiente cita del filósofo inglés ilustra su posición

⁷¹ El subrayado es mío.

⁷² Parfit. D. (1971). “Personal Identity”, en *The Philosophical Review*, 80, No. 1, enero de 1971. (Vers. Cast.: Parfit. D. (1983). *Identidad personal*. Cd. MX: UNAM/IIF. Vid. pp. 20 s.

[...] cuando yo creía que mi existencia era tal hecho adicional, me daba la impresión de estar prisionero dentro de mí mismo. Mi vida parecía un túnel de cristal por el que me movía más rápido cada año y al final del cual no había sino oscuridad. Cuando cambié de manera de pensar, las paredes de mi túnel de cristal desaparecieron. Ahora vivo al aire libre. Hay todavía una diferencia entre mi vida y la vida de otras personas. Pero la diferencia es menor. Las otras personas están más próximas. Y yo estoy menos preocupado por el resto de mi propia vida, y más preocupado por la vida de los demás. (Parfit, 2004: p. 497).⁷³

Las consecuencias de esta propuesta son de hondo calado: exigen revisar las creencias de un yo que perdura en diferentes etapas temporales; al mismo tiempo, tales consecuencias exigen reformular los compromisos éticos y los presupuestos relativos a la racionalidad, la moralidad y la prudencia. Por destacar un solo caso: al liberarnos de la teoría ordinaria de la identidad no parecería racional ocuparse de cada etapa del futuro, pues el grado de preocupación dependería del grado de continuidad con los sucesivos yoes futuros, es decir: “Si dejamos de creer que nuestras identidades es lo que importa, esto puede afectar algunas emociones, especialmente las que están relacionadas con nuestra actitud ante el envejecimiento y la muerte.” (Parfit, 2004: p. 397). En síntesis, la argumentación descansa en las siguientes tesis:

- 1) La identidad personal no necesita definirse en términos de la totalidad de una vida, pues es defendible establecer diferentes personas en vista de las experiencias en un continuo.
- 2) La palabra “yo” puede usarse cuando se da el mayor grado de conectividad psicológica; también es falsa la creencia de una persona subyacente en nosotros al paso del tiempo.⁷⁴
- 3) Como criterio de identidad personal, cierto tipo de reduccionismo asume que la existencia de una persona sólo consiste en la existencia de un cuerpo y la ocurrencia de una serie de pensamientos, experiencias y otros eventos físicos y mentales, lo que se aprecia cuando una persona de un momento determinado y otra persona de otro momento son la misma.⁷⁵

⁷³ Notemos en este punto que Parfit recurre a Buda para aseverar que debemos liberarnos de la tiranía del “yo” y de su exigencia de tener una determinada identidad. (Parfit, 2004: p. 486 s).

⁷⁴ Decir que las personas son entidades de las que se habla podría sugerir que ser una persona sólo es una cuestión lingüística, lo que haría imposible garantizar la existencia personal más allá de las palabras. Por lo tanto, ‘persona’ y ‘cuerpo’ serían conceptos vacíos, creencias sobre las que hablamos y a las que atribuimos una identidad no real. Lo importante ya no sería que una persona es la misma en diferentes tiempos, sino que la atención se concentraría sobre los acontecimientos que van ocurriendo

⁷⁵ Para el determinismo (en donde las personas son entidades que existen de forma separada), los egos cartesianos poseen dos propiedades: son indivisibles y su existencia es un asunto de todo o nada. Estas propiedades son atacadas por el reduccionismo de Parfit, que aceptaría una versión de la identidad personal donde las personas pueden ser divididas y su existencia admite grados. (Parfit, 2004: p. 388-389). Según Esta formulación: “La propuesta es que la vida de una persona puede ser dividida en vidas de yoes sucesivos. Esto puede hacerse donde se da un marcado cambio en el carácter o alguna disminución de la conexividad psicológica. Donde se haga queda a elección del hablante.” Vid. Parfit, D. “The Importance of Self-Identity”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXVIII, No. 20, October 21, 1971, pp. 667-687, p. 686; vid. (Parfit, 2004: p. 530 s). Por otro lado, los acontecimientos, para Parfit, son todas las circunstancias y experiencias susceptibles de ser descritas sin que ello suponga necesariamente aseverar que ellos pertenecen a una persona concreta o, incluso, que se refieran a una persona existente; implica que las personas se ubican en un segundo plano o, como apunta Ricoeur, suplementario. Vid. (Ricoeur, 2006a: p. 129).

A la luz de estas ideas, la identidad personal admite diferencias, pues un drástico cambio en la identidad numérica o cualitativa puede afectar al individuo. Véase el siguiente ejemplo: una persona sufre un accidente tan grave que sus lesiones le ocasionan un estado vegetativo o una pérdida de memoria permanente. Podríamos dudar si, en el primer caso, sigue siendo numéricamente una y la misma persona; en el segundo, si a consecuencia del accidente se provocó un cambio cualitativo que aniquila la identidad que recordamos.

Por supuesto, en la modulación parfitiana hay un desarrollo moderno de la propuesta de Locke y de Hume: no considerar la identidad personal como una capacidad de representación, sino como una continuidad mental. Por otro lado, como señala P. Engels, este reduccionismo se constituye como el resultado de unir tres tesis, a saber:

- 1) La identidad de una persona en el tiempo consiste únicamente en hechos más particulares
- 2) Estos hechos pueden describirse sin presuponer la identidad de la persona en cuestión, o sin sostener de manera explícita que las experiencias de la vida de esta persona son en efecto las suyas, o incluso que esta persona existe. Estos hechos pueden describirse *de manera impersonal*.
- 3) La existencia de una persona consiste únicamente en la existencia de un cuerpo y de un espíritu, y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales vinculados los unos a los otros.⁷⁶

En este contexto, el *reduccionismo* radica en que la identidad personal no puede consistir en hechos más primitivos, esto es, cuerpo y acontecimientos mentales están separados. Adicionalmente, con base en las tesis 1 y 3, para el reduccionismo es posible derivar dos versiones del criterio de identidad personal:

- a) El reduccionismo físico, la existencia continua no del cuerpo, sino de una parte suficientemente importante del cerebro que garantiza la identidad personal.
- b) El reduccionismo psicológico, la existencia de una continuidad psicológica suficiente que garantiza la identidad personal

En otras palabras, cabe reconocer que al enfatizar la continuidad en las descripciones de una serie de sucesos y experiencias, sólo se estaría cuestionando la validez de la identidad personal en un sentido numérico y cualitativo. De este modo, parecería que los únicos criterios para definir la identidad personal son la continuidad psicológica y la supervivencia, aunque esto sólo demostraría un pobre avance desde la formulación de Locke. En síntesis, las posturas reduccionistas defenderían principalmente lo siguiente:

⁷⁶ Engels, P. (1991). "Las paradojas de la identidad personal", citado en (Olivé & Salmerón, 1994: p. 41).

[...] la existencia de cada persona no implica otra cosa que la existencia de un cerebro y un cuerpo, la realización de determinados actos, el pensar ciertos pensamientos, la ocurrencia de determinadas experiencias, y así sucesivamente. Ayudará ampliar el sentido corriente de la palabra “suceso”. Usaré esta palabra para incluir suceso tan *aburridos* como la existencia continua de una creencia o de un deseo. Este uso hace a la concepción reduccionista más fácil de describir. Y elude lo que pienso que es una explicación engañosa de las palabras “estado mental”. Mientras que un estado tiene que ser un estado de una entidad, esto no ocurre con un suceso. Dado este uso ampliado de la palabra “suceso”, *todos los reduccionismos aceptarían que la existencia de una persona no consiste en otra cosa que la existencia de un cerebro y un cuerpo, y en la ocurrencia de una serie de sucesos físicos y mentales interrelacionados.* (Parfit, 2004: p. 389).

Por otra parte, es sumamente importante reconocer que la disputa entre Ricoeur y Parfit en el fondo posee un ángulo ético. Efectivamente, en la concepción parfitiana, una persona sólo puede demandar el estatuto de sujeto moral reduciéndose a su cerebro (centro de actividad intelectual), para garantizar la racionalidad de la elección ética a partir de una descripción de la vida “de manera impersonal.” (Parfit, 2004: p. 399). Como apunta Ricoeur a este respecto

El problema de la identidad [...] está destinado a resolver un problema moral [...] el problema de la *racionalidad* de la elección ética planteado por la moral utilitarista predominante en el mundo. Parfit combate la versión más egoísta que él llama “teoría del interés propio” (*Self-interesttheory*). Lo que sin duda está en juego aquí es el sí en su dimensión ética. La tesis de Parfit es que la disputa entre egoísmo y altruismo no puede ser zanjada en el plano en que tiene lugar, si antes no se ha tomado postura sobre la cuestión de saber qué tipos de entidades son las personas (de ahí el título de la obra *Reasons and Persons*). Las razones válidas de la elección ética pasan por la disolución de las falsas creencias sobre el estatuto ontológico de las personas. (Ricoeur, 2006a: p. 135).

A la luz de estas ideas no parece equivocado señalar que Ricoeur considera a Parfit el “adversario más temible”, para su propuesta sobre la identidad narrativa, sin verlo jamás como un enemigo. (Ricoeur, 2006a: p. 127). En tales circunstancias, la estrategia empleada por el filósofo francés en este debate es la misma que utilizó contra Hume, porque Parfit, similarmente al filósofo escocés, buscaría un estatuto de la persona mediante operaciones de reidentificación (*mismidad*).

Una importante consecuencia de este debate es la siguiente: frente a la tesis: “la identidad personal no es lo que cuenta”, Ricoeur pregunta si ésta tesis no se mantiene como lo no pensado, esto es, el sí no buscado, para clarificar la identidad. Esta respuesta deja ver dos aristas:

a) Por un lado, en línea con sus tesis: “el yo no es sí” y la “mismidad no es la ipseidad”, Ricoeur estima que la investigación de Parfit se enclava en el yo. E, igual como en Hume, su empresa fracasa, pues el yo es un aspecto de la identidad en el cual el *quién* se puede recubrir por el *qué* y ser depuesto como en Descartes y Nietzsche;

b) Por otro lado, si identificar la persona con el cuerpo, posición criticada por Parfit (Parfit, 2004: 375), parece mostrar un reduccionismo, ello sólo afecta la identidad numérica que iguala un sujeto en dos momentos temporales diferentes (*mismidad*). Este no es el caso de Ricoeur, que une y separa *mismidad* e *ipseidad*, pues la conciencia de *sí* impone el reconocimiento.

Ahora bien, este aspecto resulta crucial, porque implica que el problema no es demostrar cuando una persona es la misma, sino que la cuestión radica en reconocerla como persona. Esto es relevante en el caso de las víctimas, pues: “[...] *la persona humillada aspira precisamente a ser distinguida, identificada.*” (Ricoeur, 2013d: p. 41). Con base en estas ideas, es posible destacar que ‘cuerpo’, asumido desde la concepción fenomenológica de “cuerpo vivo”, es decir, el cuerpo del agente sufriente y actuante que presenta una doble pertenencia que lo convierte en un elemento de suma importante, pues

- 1) pertenece al reino de las cosas, es decir, el espacio en donde las personas son sus cuerpos;
- 2) también se ubica en el reino del *sí*, pues si el cuerpo es un anclaje del *sí* su horizonte de sentido desborda la realidad corporal.

Por consiguiente, la crítica del filósofo oxoniense al hiperreduccionismo de la identidad que no distingue personas y cuerpos, no se aplica a Ricoeur. Siguiendo el hilo de esta argumentación, una consecuencia principal del debate entre Parfit y Ricoeur, el cual afecta todo tipo de reflexión ética, se aprecia en el siguiente hecho: si lo importante no es la identidad personal, entonces, es posible conforme a la ontología propuesta por Parfit, ignorar al otro, cuyo cuerpo tampoco importaría demasiado. Con esta conclusión no sólo se percibe que la posición analítica sobre la personalidad entraña paradojas irresolubles, sino que, además, elimina a las víctimas de genocidio y de cualquier otra práctica de poder, dominación y violencia, como se apuntó previamente.

1.5. Hermenéutica del sí y narrativa de la identidad

Sintetizando lo expuesto, si la ciencia ficción presentada por Parfit irremediamente conduce a una disolución de la persona, entonces, es cierto que no importa la identidad, sino la continuidad psicológica y, en última instancia, la supervivencia. También se observó que la estrategia adoptada por Ricoeur para afrontar las objeciones contra la identidad personal consistió en contrastar la ciencia ficción y la ficción literaria. El resultado de esa comparación dejó ver que la identidad no se limita a constituir un acto de identificación. En otras palabras

[...] la búsqueda de una experiencia que conciliara el tiempo histórico y el relato de ficción elaborada en *Tiempo y narración*, llevaron a la identidad narrativa, entendida como el punto de inflexión entre el tiempo cosmológico, el histórico y el derivado de la ficción literaria. *Sí mismo como otro*, busca mostrar como dicha identidad forma parte constitutiva de sí. García Ruiz, 2005: p. 160).

En estos términos, la identidad narrativa descansa en la identidad del personaje conformada en la trama e irreductible a elementos causales, pues la narración incluye un dinamismo que vincula lo uno y lo múltiple, lo propio y lo ajeno. Así, se ofrece un nuevo marco para reflexionar sobre los problemas de la identidad. (García Ruiz, 2016: p. 29).⁷⁷ Pero, ¿cuál es ese marco?

1.5.1. La ‘unidad de la vida’ y el perfil narrativo: Alasdair MacIntyre y Charles Taylor

Comprender la posición ricoeurdiana sobre la identidad narrativa implica situarla en la tradición narrativa-hermenéutica de Alasdair MacIntyre (1929-) y Charles Taylor(1931-); opuesta a la tradición analítica expuesta. En Ricoeur, esta teoría narrativa ocupa una “posición bisagra”, entre la teoría de la acción y la ética.

Con la expresión de Dilthey “conexión de una vida” matizada por MacIntyre, Ricoeur aborda un camino intermedio entre las prácticas y el proyecto global de una existencia, el cual supone un doble recorrido ascendente y descendente que sirve como un marco de comprensión para la noción de “unidad narrativa de una vida”.

⁷⁷ Aquí se debe destacar que, situada en una tradición narrativa —vinculada a la hermenéutica de la existencia de Heidegger y Dilthey—, el *sí mismo* (en alemán *Selbst, Selbstheit*; en inglés *self, selfhood*), se inscribe en una *hermenéutica* cuyo discurso narrativo filosófico se caracteriza por: a) un desdoblamiento del concepto de identidad, movimiento dialéctico entre *identidad-ídem* e *identidad-ipse*; b) un sujeto actuante con imputabilidad moral; c) el análisis de la dialéctica entre ipseidad y alteridad, en donde el *sí* se reconoce en una relación dialéctica que supera la consideración del otro como opuesto y exterior. Vid, supra p. 27, nota 62.

El concepto '*unidad de la vida*' remite a MacIntyre y su influencia sobre Taylor y Ricoeur en la discusión con Parfit. En efecto, recordemos que en *After Virtue*,⁷⁸ MacIntyre: primero, sugiere un movimiento entre el concepto de virtud y los cambios de la noción del "yo" en la modernidad, pues: "[...] cada etapa de la emergencia de las visiones típicamente modernas acerca de los juicios morales fue acompañada por la correspondiente etapa de emergencia de los conceptos típicamente modernos del yo [...]" (MacIntyre, 1984: 307); segundo, enfatiza que la noción *unidad de la vida*, establecida teleológicamente, enfrentó en la modernidad dos trabas: una, social; otra, filosófica. Sobre el primer obstáculo, MacIntyre ve la Modernidad como un proceso de fragmentación y desintegración de las dimensiones vitales, en detrimento de la unidad. Sobre la filosofía, este autor crítica la filosofía analítica, por atomizar la conducta humana y descomponer en elementos simples las relaciones complejas; igualmente, critica el existencialismo sartreano por reducir al individuo a una colección de elementos sin conexiones significativas con su contexto histórico-social y los roles vitales que desempeña.

Para afrontar esos obstáculos y recobrar la 'unidad de la vida', agrega: "[...] un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza el nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración". (MacIntyre, 1984: 307). Empleando varios ejemplos (la consciencia sobre la multiplicidad de las conductas humanas, basadas en la interacción de intenciones de la conducta particular y las situaciones donde intervine el agente a corto y a largo plazo), propone una "comprensión natural" de la *identidad narrativa*.

Ahora bien, la relevancia del concepto 'unidad narrativa' no radica exclusivamente en su capacidad de englobar las prácticas (vida familiar, vida profesional, tiempo libre, etcétera.), ni en su capacidad para regir un proyecto o plan de vida, "con todo lo incierto y móvil que sea [...], de modo que los planes constituyen la zona intermedia de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas" (Ricoeur, 2006a: p. 159);⁷⁹ sino en que permite categorizar distintas intencionalidades reunidas en la conducta del agente, explicitadas en situaciones en donde se reconocen cuáles son las acciones primordiales en la moral individual y las creencias que las sustentan.

⁷⁸ MacIntyre, A. (1984). *After Virtue. A Study in moral Theory*. Notre Dame: Notre Dame University Press. (Vers. Cast.: MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Vid., especialmente el Capítulo 15, pp. 305-335). En lo sucesivo citaré la edición castellana.

⁷⁹ Sobre la influencia de MacIntyre sobre Ricoeur y sus diferencias Vid. (Ricoeur, 2006a: pp. 159-162).

MacIntyre destaca que las intenciones pueden ordenarse con base en los lapsos de tiempo a los que hacen referencia (MacIntyre, 1984: 310),⁸⁰ pues la narrativa ordena temporal y causalmente las interacciones entre intenciones, creencias y situaciones. También se aleja de los reduccionismos, como el neoconductismo, que acotan la conducta humana a su aspecto empírico y experimental, ya que afirma que una acción aislada es incomprensible, es decir, aunque conociéramos la intencionalidad del agente, su marco social o su contexto histórico, las intenciones sólo son inteligibles en un contexto situacional que incluye a los otros.⁸¹

El concepto de ‘acción inteligible’ es central, porque un acontecimiento sólo tiene sentido cuando se le identifica con una descripción a partir de intenciones, motivos, pasiones y propósitos humanos. Por ello, entender una acción como imputable a alguien supone considerar el contexto para hacer comprensible la acción individual. Esta distinción asocia los conceptos de acción e inteligibilidad,⁸² y los opone a las versiones que individualizan las acciones. Así, MacIntyre concede a Parfit el mérito de acertar “[...] al indicar la oposición entre el criterio de identidad estricta, que es una disyuntiva del todo o nada [...] y las continuidades psicológicas de la personalidad que son asunto de más o menos.” Y a continuación agrega

Lo fundamental para los seres humanos, como personajes de narraciones representadas, es que poseyendo sólo los recursos de la continuidad psicológica hemos de responder a la imputación de identidad estricta. Soy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder de ello, no importando cuanto pueda haber cambiado. *No hay forma de encontrar mi identidad —o mi carencia de ella— en la continuidad o discontinuidad psicológica del yo. El yo habla de un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje.* (MacIntyre, 1984: 323).⁸³

⁸⁰ MacIntyre además apunta: “Las intenciones a corto plazo sólo pueden hacerse inteligibles por referencia a algunas intenciones a más largo plazo; y la caracterización de la conducta en términos de intenciones a largo plazo sólo puede ser correcta si algunas de las caracterizaciones de intenciones en términos a corto plazo son también correctas. De ahí que la conducta sólo se caracterice adecuadamente cuando sabemos qué intenciones a largo y muy largo plazo se invocan y cómo las intenciones a corto plazo se relacionan con aquéllas. *Una vez más, nos vemos implicados en una narrativa*”. (El subrayado es mío).

⁸¹ Y luego precisa: “[...] no podemos caracterizar la conducta con independencia de las acciones ni éstas con independencia de las situaciones que las hacen inteligibles tanto a los mismos agentes como a los demás. [...]. Pero lo fundamentalmente de la noción de situación tal como voy a entenderla es que una situación tiene historia, dentro de la cual no sólo se ubican las historias de los agentes individuales, sino que además no puede ser de otro modo, ya que, sin la situación y sus cambios a lo largo del tiempo, la historia del agente individual y de sus cambios a lo largo del tiempo sería incomprensible.” (MacIntyre, 1984: 308). Y a continuación en la misma página añade: “[...] cierta clase de historia narrativa resulta ser el género básico y esencial para caracterizar las acciones humanas”. (MacIntyre, 1984: p. 311).

⁸² Sobre este asunto dice: “[...] lo decisivo de estas acciones es que cada uno de sus elementos sólo se entiende como acción en tanto que posible elemento de una secuencia. Más aún, incluso esa secuencia exige el contexto para ser inteligible.” (MacIntyre, 1984: p. 312). (El énfasis es mío).

⁸³ El subrayado es mío.

Por otra parte, conviene recalcar que MacIntyre destaca que, en la ruta abordada por Locke y Hume, ellos enfrentaron el problema de la identidad personal desde la perspectiva de estados o acontecimientos psicológicos —igual que sus herederos analíticos—, pretendiendo establecer una conexión entre estados-acontecimientos e identidad estricta. Pero, ni unos ni otros apreciaron el trasfondo que permite resolver el problema, pues dicho contexto lo aporta el relato, así como la unidad personal que el relato exige. Esta concepción narrativa no renuncia al “yo”, porque requiere dos aspectos vinculados: a) lo que soy en cuanto a lo que (justificadamente) entienden de mí los demás en el transcurso de una historia de vida; b) lo que soy en cuanto a mi historia, porque ella tiene su propio y particular significado.

Esto significa que las acciones y experiencias, como partes de una historia narrable, *son imputables al agente, abierto a dar cuenta de lo que hizo o presencié*. Así, MacIntyre concluye: “Por tanto, la identidad personal es justamente *el tipo de identidad presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de una narración*. Si tal unidad no existiera, no habría temas acerca de los cuales pudieran contarse historias”. (MacIntyre, 1984: 325).⁸⁴

1.5.1.1. Charles Taylor: unidad de la vida y narratividad

Siguiendo este hilo discursivo en *Fuentes del Yo*,⁸⁵ Taylor afirma que existe una conexión entre nuestro sentido del bien y nuestro sentido del yo, pues ambos están ligados a un lenguaje intersubjetivo compartido. Aquí, un aspecto central es la noción de ‘marcos referenciales’,⁸⁶ los cuales orientan en el espacio de las interrogantes sobre el bien, porque ayudan a configurar lo cualitativamente mejor y, al mismo tiempo, ubican a los agentes en el lugar donde están colocados con relación a ello.

De hecho, los ‘marcos referenciales’, ante las posiciones naturalistas —cuyo punto de vista moral es opcional—, obligan a interrogar qué es una vida plena, en contraste con una vida vacía, lo que no es “opcional”, como tampoco lo es la orientación personal.

⁸⁴ El énfasis es mío.

⁸⁵ Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press. (Vers. Cast. (Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. En lo sucesivo citaré la edición castellana.

⁸⁶ Taylor define los “marcos referenciales” de dos maneras: “[...] como los supuestos de fondo para nuestras reacciones y juicios morales” y “[...] como los contextos que proporcionan sentido a tales reacciones.” (Taylor, 1996: p. 58). Sobre el uso de esta noción en Ricoeur vid., *infra* p. 47, nota 104.

Por estas razones, si los bienes que permiten a las personas definir su identidad cambian, ello no implica eliminar la necesidad de una orientación moral o espiritual. Más aún, la raíz de los bienes que permiten definir la orientación moral o espiritual es la misma que aquella con la que se mide el valor de la propia vida. En consecuencia, dotar de sentido a la vida implica enfrentar una disyunción: “[...] si nuestra vida posee unidad, o si un día sigue al siguiente sin propósito ni sentido; si el pasado cae en una especie de nada que no es preludeo, ni vaticinio ni apertura, ni comienzo de nada [...]” (Taylor, 1996: p. 59). Esta percepción está entrelazada con la comprensión de cada vida como una narrativa que cambia y se despliega.

Entonces, encontrar sentido a la vida y tener identidad, requiere una orientación hacia el bien —que no es opcional—, porque comprender quién soy demanda tener noción de cómo llegué a ser lo que soy y hacia dónde me dirijo.⁸⁷ Esta es la estructura de toda *acción situada*, pues dar sentido a la *acción actual*: “[...] requiere de una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración.”⁸⁸

Es decir, no sólo importa el presente, sino ver la narrativa de la vida individual, el lugar ocupado en esa vida y cómo se llegó a él, en relación con el bien y los otros yos. Al conectar esta idea con el concepto ‘*unidad de la vida*’, en el marco del problema sobre la vida personal como una unidad, Taylor objeta a Parfit su cercanía al empirismo clásico de la identidad personal y el uso de los “*puzzling cases*”. Se presenta, entonces, una objeción básica: la *comprensión del sí* de la persona es irreductible a un “objeto de conocimiento puntual”, pues el *sí de la persona* sólo puede existir en espacios de cuestionamiento moral,

Toda esta concepción adolece de un fallo fatal, la identidad personal es la identidad del yo y al yo se le entiende como objeto que se le ha de conocer. Es verdad que no es igual a otros objetos. Para Locke presenta la peculiaridad de que se aparece esencialmente a sí mismo. Su ser es inseparable de la conciencia de sí mismo. Así pues, la identidad personal es una cuestión de autoconciencia.⁸⁹

⁸⁷ Heidegger, en *Ser y Tiempo*, describe la estructura temporal del ser-en-el-mundo, en la cual muestra que al percibir lo que hemos llegado a ser, entre varias opciones, proyectamos el futuro.

⁸⁸ Taylor agrega poco después: “Esa percepción de mi vida como si estuviera encaminada hacia lo que aún no soy, es lo que MacIntyre ha captado en su noción de la “vida como búsqueda.” (Taylor, 1996: p. 65).

⁸⁹ Taylor precisa, con respecto a su definición del “yo puntual”, lo siguiente: “Puntual” porque el yo se define abstrayendo de cualquier inquietud constitutiva y, por tanto, de cualquier identidad [...]. Su única propiedad constitutiva es la autoconciencia. Éste es el yo que Hume se propuso encontrar y que predeciblemente no encontró. Y ésta es básicamente la misma noción del yo con la que trabaja Parfit, una cuya “identidad en el transcurso del tiempo implica [...] la conexión psicológica y/o la continuidad psicológica con la causa adecuada”. (Taylor, 1996: p. 66). Vid. (Parfit, 2004: p. 216).

Visto así, el “yo puntual” carece de marcos referenciales e impide la configuración completa de las vidas personales. Taylor agrega, junto a la temporalidad histórica y la narratividad, el deseo de dar sentido y significado a cada vida. Cada etapa vital es parte de una unidad. Ignorar una etapa es mutilar a la persona. Cierra con un ejemplo que ironiza y reconoce la contribución de Locke y Parfit, pero que también alerta sobre las condiciones de unidad de la vida,

Por todo esto parece evidente algo como una unidad *a priori* de la vida humana a lo largo de toda su extensión. Tampoco es cierto, porque es fácil imaginar culturas en las que podría dividirse [...]. En esa cultura se percibe la suma del ciclo vital como si contuviera dos personas. Pero en ausencia de tal comprensión cultural, en nuestro mundo, por ejemplo, el supuesto de que yo podría ser dos sucesivos yos es, bien una imagen hiperbólicamente dramatizada, o bien sencillamente falaz. Corre en dirección opuesta a los rasgos estructurales de un yo como un ser que existe en un espacio de inquietudes. (Taylor, 1996: p. 68).⁹⁰

1.6. Identidad personal y persona en Paul Ricoeur

En este apartado, examinaré algunas consecuencias de los planteamientos previos en torno a la identidad. Primero, aunque en *Tiempo y narración III* hay un incipiente interés por la identidad en tanto categoría práctica (Ricoeur, 2009: p. 997),⁹¹ es hasta *Sí mismo como otro* cuando Ricoeur se ocupa de analizar la identidad personal para desmontarla y acceder a la identidad narrativa recurriendo a los medios lingüísticos de que dispone para individualizar, dentro de un conjunto de cosas semejantes, a la persona. En este sentido, el *Primer estudio* de ese trabajo sigue uno de los dos enfoques lingüísticos del problema de la personalidad individual: la “referencia identificadora”. Allí, se afirma que una persona —en el nivel más elemental—, es una de las cosas que distinguimos de los cuerpos físicos mediante la “referencia identificante”, que sin identificarse aún a sí mismo, “identifica algo”.⁹² Sin embargo, sin privilegiar a la persona, estas operaciones son centrales, en tanto que pasan de identificar un particular cualquiera a identificar personas.

⁹⁰ En este punto no sobra considerar la nota 58 y el texto de la página p. 549 de la misma obra.

⁹¹ La presente exposición sigue y se apoya en el artículo de Reagan, Ch. E., “Personal Identity”, en (Cohen & Marsh, 2002: pp. 3-31).

⁹² Ricoeur estudia lingüísticamente las operaciones de individuación en los lenguajes naturales (inversas a las clasificaciones, las cuales eliminan las singularidades en favor del concepto); dichas operaciones de individuación agrupan: las *descripciones definidas* caracterizadas por crear *una clase* con un solo individuo (el hombre que descubrió la penicilina); los *nombres propios*, que *se refieren a un solo individuo, pero sin dar ninguna información sobre tal individuo* (p. ej. Sócrates). Una tercera categoría son los *pronombres personales* (yo, tú, él) y los *deícticos*, como los pronombres demostrativos (éste, aquél), los adverbios de tiempo y lugar (ahora, entonces, aquí, allí) y los tiempos verbales. (Ricoeur, 2006a: pp. 2-5); de igual manera véase Ricoeur, P. “¿Qué es un texto?”, en (Ricoeur, 2010b: pp. 127-147, vid. pp. 129-130).

Ricoeur sigue, en este punto, a P. F. Strawson (1919-2006), quien en *Individuals*, (Strawson, 1989: pp. 102-105), sostiene la existencia de sólo dos “particulares de base” (*basic particulars*): los cuerpos físicos y las personas, siendo ambos elementos primitivos. Además, define a las personas como “cosas de las que se habla.” (Ricoeur, 2006a: pp. 6-7).⁹³ De esta manera, toda identificación se refiere únicamente a una de estas dos clases de individuos. La importancia de este análisis radica en que permite mostrar los conjuntos de predicados apropiados para cada particular de base.

La segunda tesis de Strawson, adoptada por Ricoeur, consiste en identificar el cuerpo como el primer particular de base. Esto es central porque el cuerpo no sólo satisface, sino que refuerza, el criterio de *mismidad*: los cuerpos son identificables y reidentificables como los mismos, porque poseen una sola ubicación espaciotemporal. Además, las personas poseen un cuerpo y, por ello, son cuerpos.⁹⁴ Pero, a diferencia de los cuerpos son referentes de dos series de predicados físicos y psíquicos o mentales.

Esta tesis desempeña varias funciones: 1) elimina las almas (en el sentido cartesiano), las ideas, las percepciones y toda entidad privada exhibiéndola como no fundamental; 2) corta cualquier intento de retornar a posiciones subjetivistas; 3) implica que la “persona” no puede ser considerada una “consciencia pura” a la que se le añadió un cuerpo, como ocurre en el dualismo cuerpo-mente. Esta doble atribución cancela toda posible referencia a cuerpo y alma como dos series de predicados diferentes. (Ricoeur, 2006a: p. 10).⁹⁵

En el *Segundo estudio de Sí mismo*, Ricoeur retoma el otro enfoque de la enunciación lingüística de la personalidad individual: la enunciación o actos de habla (*speech acts*). Ellos involucran inmediatamente al par “yo-tú” de la interlocución, mientras que la “referencia identificante” sólo se centraba en el “él”. El aspecto crucial, en consecuencia, consiste en determinar cómo el “yo-tú” de la interlocución puede exteriorizarse en un “él” sin perder su capacidad de autodesignarse y cómo el “él-ella” de la “referencia identificante” puede ser interiorizado en un sujeto hablante que se designa a sí mismo como un “yo”.

⁹³ Además, vid., Ricoeur, P. (1990). “Aproximaciones a la persona”, en (Ricoeur, 1993: pp. 105-124).

⁹⁴ Ricoeur también dice sobre este tema: “Poseer un cuerpo es lo que hacen o, más bien, lo que son las personas.” (Ricoeur, 2006a: p. 9). También (Ricoeur, 2006a: p. 354 s).

⁹⁵ Este es el paralelismo psico-físico muy criticado por Wittgenstein. (Wittgenstein, 1988: p. 232).

En este contexto, Ricoeur acude a la teoría de los “actos de habla” de J. L. Austin (1911-1960), (perfeccionada por J. R. Searle, 1932-), la cual distingue entre enunciados “performativos” y enunciados “constatativos”. (Austin, 2018: pp. 47-56).⁹⁶ Aquí, se aprecia una vinculación entre la teoría del lenguaje y la teoría de la acción. Además, los discursos reflexivos implican un “yo hablante-tú a quien se dirige el discurso”, es decir, para Ricoeur “enunciación es igual a interlocución”. (Ricoeur, 2006a: p. 22). Sin embargo, cabe recordar que la filosofía analítica encontró un límite —respecto a la intención, el actuar y la identidad personal—, en las nociones del cuerpo y lo vivido, debido a no reconocerlas en la formación de la identidad. (Ricoeur, 2006a: p. 129).⁹⁷ De hecho, renunciar a todo criterio de identidad elimina la *mismidad* en sentido estricto. Por ende, para Ricoeur la pura descripción es insuficiente y debe introducirse el nivel prescriptivo que, junto al nivel narrativo, deben formar el núcleo de la *hermenéutica de sí*, es decir, la unidad analógica del actuar humano.

Ahora bien, pese a las semejanzas entre Strawson y Ricoeur, sus diferencias explican por qué Ricoeur abandonó los estudios analíticos sobre la subjetividad y retomó la hermenéutica y la identidad narrativa: para el filósofo inglés, lo relevante es el tratamiento lógico de la persona como la misma en contextos diferentes; para el francés, lo importante es la reflexión y el reconocimiento que la persona hace de sí. La comprensión del *sí mismo* interpretada, mediada y pública, incluye los cuerpos y a los otros que conforman el mundo.

1.6.1. Agente y acciones: de la identidad personal a la identidad narrativa de Ricoeur

Ricoeur dedicó los *Estudios (tercero y cuarto) de Sí mismo*,⁹⁸ al análisis de la acción y la agencialidad. Si en el tercero vincula el análisis lingüístico de la “referencia identificante” con los conceptos de la filosofía de la acción — aún desprovistos de la referencia a un agente particular—, en el siguiente eleva el sentido de las preguntas ¿qué? y ¿por qué? a la pregunta ¿quién?, e introduce la imputación a la agencialidad. Desde este enfoque, la pregunta ¿quién? hace de un algo general un alguien. Al final de este Estudio se expone la interrelación entre “referencia identificante” y auto-designación del sujeto actuante.

⁹⁶ De acuerdo con Austin los enunciados *constatativos* describen estados de cosas, mientras que los *performativos* son discurso-acción, esto es, “el decir es el hacer mismo”, y su paradigma es la promesa. Vid. especialmente la 1ª Conferencia. Vid. *supra* p. 111 nota 267.

⁹⁷ Vid. (Parfit, 2004: p. 502). Vid. *supra* pp. 29-36, nota 176.

⁹⁸ (Ricoeur, 2006a: pp. 37-74 y pp. 75-105).

Grosso modo, el planteamiento de Ricoeur consiste en “poner entre paréntesis” el principio unificador de las cadenas de acciones, esto es, las “unidades prácticas de orden superior”.⁹⁹ También propone que la acción y el agente pertenecen al mismo campo semántico que incluye los conceptos: motivo, circunstancia, acción interior, deliberación, voluntad, restricción, consecuencias previsibles; ellos forman una red conceptual que permite comprender como funcionan y, en su conjunto, determinan lo que contará como una acción, por ejemplo, al cuestionar al agente sobre su acción: ¿cuándo ocurrió?, ¿en qué condiciones o circunstancias?, ¿con qué intención?, ¿bajo qué tipo de influencias?, o ¿con qué motivos?

Ricoeur pensaba que la filosofía analítica de la acción creó problemas innecesarios al centrarse en el problema de qué cuenta como una acción entre los eventos que ocurren en el mundo. Ello llevó a articular las preguntas ¿qué? y ¿por qué?, ocultando la pregunta ¿quién? Pero, las preguntas “¿qué?-¿por qué?” quedan sujetas a una categoría ontológica exclusiva de la *ipseidad*, el acontecimiento impersonal (“lo que acontece”), pues la acción es lo que hace que ese algo ocurra. Al escindir acción y evento: “El uso del ¿por qué? en la explicación de una acción se convirtió en arbitro de la descripción de lo que cuenta como una acción.” (Ricoeur, 2006a: p. 43).

En contraste con la posición anterior, Ricoeur examina la filosofía analítica de la acción a partir de una interpretación del significado de la “intención”. En tales condiciones, su pregunta eje es: ¿qué distingue las acciones intencionales de las involuntarias? (Ricoeur, 2006a: p. 52). Evidentemente, esto abre varias respuestas a la pregunta ¿por qué?, pero principalmente deja ver que sólo en los extremos hay una oposición pura entre razones-motivos y causas, puesto que los motivos son las razones del obrar y mencionar el motivo es mencionar al agente; mientras que, la causa habla de una conexión necesaria interna exclusiva de la conexión extrínseca, contingente y empírica de la causalidad. Además, en el caso específico de los “motivos propios retrógrados” (*backward-looking motives*), como es el caso de la venganza, es difícil borrar la división entre causa y razón.¹⁰⁰

⁹⁹ Estas cadenas de acciones incluyen, entre otras, las técnicas, artes, oficios, juegos, actividades que ordenan secuencias de acciones de modo que algunas acciones se entienden como partes de acciones de orden superior. En este aspecto, al dejar de lado todo principio unificador inherente a las prácticas también se dejan de lado los predicados éticos que evalúan las acciones como buenas o justas. (Ricoeur, 2006a: p. 38).

¹⁰⁰ Aquí resulta imprecisa la distinción entre “razón de actuar”, “motivo prospectivo”, “causa mental” y “causa a secas”, porque si el criterio de la pregunta ¿por qué? es firme, su aplicación es totalmente flexible.

Otra consecuencia —ahora epistemológica— del privilegio concedido por la filosofía analítica al par de preguntas “¿qué?-¿por qué?”, exhibe que: “[...] la atención exclusiva a la verdad de la descripción es la que ha tendido a borrar el interés por una asignación de la acción a su agente.” Esta es la misma razón por la que esa filosofía descuidó el sentido de “tener la intención de” (*intending-to*), es decir, la intención presente de hacer algo en el futuro. El dilema consiste en que la verdad de tal afirmación de intención se sustenta en la declaración no-verificable del agente o lleva hacia una teoría de eventos mentales internos. Por esto, sólo una fenomenología de la atestación —“que no se deja reducir a una criteriología apropiada a la descripción” (Ricoeur, 2006a: p. 57)—, puede dar cuenta de “tener la intención de”, porque su criterio de verdad no se verifica en una descripción, sino en la confianza del testimonio.¹⁰¹

Con base en los análisis precedentes, Ricoeur retoma como raíz la pregunta ¿quién?, para subrayar la relación entre acción y agente. De hecho, Ricoeur regresa a las tesis de Strawson sobre las personas como “particulares de base”, con dos propósitos: 1) reforzar el rechazo a la dualidad de predicados físicos y psíquicos, si bien señala que los predicados mentales (la motivación o las intenciones), son atribuibles a sí mismo y a otro distinto de sí, conservando en ambos casos el mismo sentido (Ricoeur, 2006a: pp. 75-76); 2) separar el significado de los términos ‘adscipción’ y ‘atribución’; esta última consiste en la reapropiación por el agente de su propia deliberación, es decir: “decidirse es resolver una discusión haciendo suya una de las opciones consideradas.” (Ricoeur, 2006a: pp. 83-84).¹⁰² En esta vía, los esfuerzos de la filosofía de la acción por evitar hacer un análisis profundo de la relación entre la acción y el agente se vincula a dos razones: a) gran parte de la discusión está dominada por una ontología de los acontecimientos (Davidson); otros análisis están dominados por una ontología de las cosas (Strawson).¹⁰³

¹⁰¹ En seguida Ricoeur añade: “La atestación escapa, precisamente, de la visión si ésta se expresa en proposiciones susceptibles de ser tenidas por verdaderas o falsas; la veracidad no es la verdad, en el sentido de adecuación del conocimiento al objeto.” Sobre el tema de la atestación, vid. *infra*. pp. 70-72, notas 160 y 165.

¹⁰² Ricoeur en este aspecto rechaza la afirmación sobre que la imputación moral o judicial de una acción a un agente sólo sea una forma fuerte de adscipción, porque: a) la imputación moral no tiene sentido en casos de acciones banales o actos desconectados de una acción humana compleja; b) la imputación sólo es aplicable en los casos de las acciones que son dignas de elogio (*praiseworthy*) o censurables (*blamable*); c) la imputación está en un nivel diferente de la auto-designación de un hablante porque implica un poder-actuar (*power of fact*). En consecuencia, es indispensable decir de la acción que ella depende del agente para caer en la reprobación o la alabanza. Pero, al condenar una acción (sometiéndola a un proceso acusatorio “vituperable” o “punible”), se sobrepasa la adscipción de una acción a un agente, ya que la adscipción es previa a todo proceso acusatorio. (Ricoeur, 2006a: p. 90).

¹⁰³ Vid., *infra* p. 99, nota 246.

El resultado de este análisis permite concebir a la persona en tanto que un agente determinado, pasiva y activamente, *por y en su tradición: pasivo*, al recibir elementos culturales de su *marco referencial*,¹⁰⁴ *activo*, porque esos elementos provocan reacciones en la persona (agente) que actúa, permitiendo la interpretación. (Ricoeur, 1978: p. 92 s).¹⁰⁵ Por lo tanto, como se ha comentado previamente la ‘acción’ hace responsable al agente, como autor de las acciones cometidas o que le son adscritas, y se le puede evaluar, imputar y censurar moralmente por ellas. Es decir

Las acciones implican *finés*, cuya anticipación no se confunde con algún resultado previsto o predicho, sino que compromete a aquel de quien depende la acción. Las acciones, además, remiten a motivos, que explican por qué alguien hace o ha hecho algo, de un modo que distinguimos claramente de aquel por el que un acontecimiento físico conduce a otro acontecimiento físico. *Las acciones tienen también agentes, que hacen y pueden hacer cosas que se consideran como obra suya, como su hecho; por consiguiente, se puede considerar a estos agentes responsables de algunas consecuencias de sus acciones.* (Ricoeur, 1985: pp. 116-117).

De igual manera, es pertinente insistir sobre que las acciones no son exclusivamente individuales, sino que poseen un carácter social visible en la comprensión del mundo y en la configuración que hace el *sí* del espacio interpersonal con el que interactúa y que, al mismo tiempo, lo constituye. Este ángulo social liga agencialidad y responsabilidad ética, es decir, la ‘acción’ *adscrita* al agente y sus consecuencias.¹⁰⁶ Asimismo, las ‘acciones’ pueden ser “leídas como un texto”. (Begué, 2003: p. 68). Aquí, es importante papel de los *actos de habla* (*speech acts*), que al atribuir a las personas predicados que involucran acciones, provocan que se conviertan en agentes productores de cambios en el mundo. Si la persona es “un cuerpo entre cuerpos”, la identidad el cuerpo opera como *anclaje* del *sí*, encarnándolo, pues el cuerpo muestra la acción y el carácter público del *sí*. (Ricoeur, 2010b: p. 179 s).¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ricoeur se sitúa cerca de la idea de ‘marco referencial’ de Taylor (vid., *supra* p. 40, nota 86), al señalar que los marcos referenciales, no son optativos, pues constituyen el trasfondo de las respuestas morales

¹⁰⁵ Ricoeur, P. “Para una teoría del discurso narrativo”, en (Ricoeur, 1978: pp. 83-156).

¹⁰⁶ En esta teoría de la acción: “La adscripción consiste, precisamente, en la reapropiación por el agente de su propia deliberación: decidirse es resolver la discusión haciendo suya una de las opciones deliberadas.” (Ricoeur, 2006a: pp. 83-84).

¹⁰⁷ La acción no sólo designa un suceso individual que puede atribuirse al agente haciéndolo moralmente imputable, sino que también es un fenómeno cuyo carácter social se define por los actos realizados por varios agentes sin que sea posible diferenciar el papel que cada uno ejerce ni, en muchas ocasiones, por los efectos que es imposible prever. Desde esta perspectiva, se produce un distanciamiento entre el agente y su actuar, el cual opera como una mediación en donde las acciones son acontecimientos que imprimen su marca sobre una época y una sociedad; esto permite hacer responsable al agente al que se le atribuyen dichas acciones, pues si las acciones provocan cambios, es decir, pertenecen al mundo y dependen de un agente que las realiza, entonces, las acciones deben vincularse a un cuerpo que sirve de anclaje del *sí* y de esas acciones. Vid. Ricoeur, P. “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, (Ricoeur, 2010b: pp. 169-195).

Este aspecto es crucial respecto al tema de las víctimas que han padecido el tormento en su cuerpo. En efecto, comprender el *sí* como movimiento reflexivo que trasciende al cuerpo se relaciona con la *ipseidad*, ya que al reflexionar sobre *sí mismo* el agente es capaz de narrar sus acciones y reconocerse en ellas, siendo también capaz de trascender los hechos que sucedieron realmente e introducir variaciones imaginativas.¹⁰⁸ Visto así, el problema de la identidad personal transita a la identidad narrativa debido a la necesidad de integrar el cuerpo como una condición central para comprender a la persona, sin reducirla a él, sino afirmando que las personas adquieren su identidad a partir de sus acciones, sus experiencias y su cuerpo, mismo que registra sus acciones y su sufrimiento. Esta es la respuesta de Ricoeur a la posibilidad de reescribir la vida de forma impersonal: a) la noción de persona, como *particular de base*; b) la separación del sujeto lógico y el agente que a través de su cuerpo se comprende y comprende al otro. Ahora bien, ante las críticas de la filosofía analítica al sujeto, la cuestión es: ¿cómo recuperar la subjetividad a partir de la ‘identidad narrativa’ del sí mismo de Ricoeur?

El correcto planteamiento de este problema lleva a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl que, en la *Quinta meditación*, reconoce que el Ego fenomenológico no puede constituir al otro de la misma manera en que se constituye a sí mismo. (Husserl, 1996: pp. 149-150).¹⁰⁹ A continuación, introduce tres posibles modos de cómo el otro podría constituirse por analogía al ego: la *apercepción*, la *apresentación* y el *emparejamiento (paarung)*.¹¹⁰ En apariencia, Husserl estaría haciendo referencia a un problema epistemológico, lo que le atrajo duras críticas, en tanto que nunca puede conocerse al otro del mismo modo que uno conoce su ego; de igual manera, se le culpó de rondar el solipsismo. Sin embargo, tal vez Husserl tuvo razón, al menos en una parte, pues hay un sentido donde el ego puede conocer al otro como se conoce a sí mismo. Parafraseando a Husserl, el yo puede conocer al otro únicamente por la *analogía de sí mismo*. (Husserl, 1996: § 62, p. 120). En tales condiciones, la ‘apercepción’, la ‘apresentación’ y el ‘emparejamiento’, ofrecerían alternativas para comprender cómo el ego fenomenológico sería capaz de desarrollar una “teoría constitutiva de la experiencia de alguien más”. (Ricoeur, 2010b: p. 66).¹¹¹ A grandes rasgos, es posible esquematizar la exposición de Husserl del modo siguiente

¹⁰⁸ En este proceso interpretativo de la identidad y de la persona no hay fundamentos, por ello ese sugiere en *Caminos de reconocimiento* (Ricoeur, 2013d), que el reconocimiento de sí está ligado a un reconocimiento mutuo y a la *atestación*. Vid. *infra* pp. 70-72, notas 158 y 160.

¹⁰⁹ Vid., *infra* p. 83, nota 206.

¹¹⁰ Vid. (Husserl, 1996: § 45 al § 55, pp. 160-194)

¹¹¹ Vid. Ricoeur, P. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, en (Ricoeur, 2010b: pp. 39-71).

En el nivel más básico uno intuye al otro como el “cuerpo” del otro a través de una “percepción analogizante” al cuerpo de uno. A un nivel tanto más alto, uno puede hacer una diferencia entre “ego” y “alter ego” como dados en un emparejamiento original. Así, según Husserl, damos cuenta del modo en el que el otro entra en mi campo de percepción. Pero el otro nunca entra en mi campo de percepción con la misma originalidad como lo hace el ego, y es en este sentido que Husserl caracteriza la síntesis trascendental a la que el “ego” y el “alter ego” pertenecen, como una “síntesis pasiva” de “asociación” y no de “identificación”. *La distinción es importante bajo un criterio epistemológico porque desde el punto de vista de la subjetividad de donde Husserl empieza su análisis, uno nunca alcanza una identificación con el otro. Esto es porque el alter ego nunca puede estar presente para el ego del mismo modo en que el ego está presente para sí mismo. Por eso, el problema del otro, del otro como “mente” o “cuerpo” nunca podría resolverse de una manera originaria. Es este dilema el que Husserl encomendó a la filosofía del lenguaje. La filosofía del lenguaje resolvería el dilema del sí-mismo y del otro, pero sólo socavando la radical dicotomía que existe entre ellos.*¹¹²

El ángulo fundamental del problema consiste en su transformación: no se sólo se trata de cómo hacer posible la intersubjetividad, sino de cómo crear una intersubjetividad que conserve la singularidad de la identidad del sí mismo e integre el sí mismo y el otro,¹¹³ pues: “Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es, igualmente, responder a las preguntas: *¿quién* ha hecho esta acción?, *¿quién* es el agente, su autor?” (Ricoeur, 2009a: p. 997). Y la respuesta es un tema recuperado de Hannah Arendt: “contar la historia de una vida dice el *quién de una acción.*” (Arendt, 2001a: pp. 205-211).¹¹⁴

En este aspecto, resulta particularmente notorio que la vía narrativa seguida por Ricoeur es diversa: 1) retoma y desmonta la teoría narrativa del formalismo ruso y del estructuralismo checo (años quince y treinta del siglo XX); 2) asume la tradición del estructuralismo francés (años sesenta y setenta); (Ricoeur, 2010b: p. 190); 3) las vincula con la *Poética* de Aristóteles. La innovación se localiza en la *trama* que sintetiza fines, causas y azares en la unidad temporal de una acción total, pues la narración coloca la metáfora y el símbolo en un mismo plano de relación perfilando una nueva hermenéutica. (Ricoeur, 2017a: p. 58 s).¹¹⁵ En estas condiciones, la vía narrativa es un cambio en la constitución de la subjetividad que permite adquirir conciencia de sí y dominio de la identidad, así como abandonar el yo racional, inmediatista, abstracto y sustancialista, en favor de una interpretación centrada en el diálogo, el texto y la composición literaria.

¹¹² Rasmussen, D. “Repensando la subjetividad: la identidad narrativa y el sí-mismo”, en (Leyva, 2003: p. 367). (El énfasis es mío)

¹¹³ Vid. *infra.*, p. 83, notas 207 y 208.

¹¹⁴ Vid. *infra* p. 149 nota 328.

¹¹⁵ Ricoeur, P. “La Metáfora y el símbolo” en (Ricoeur, 2017a: pp. 58-82).

El gran mérito de Ricoeur es transpolar el problema de la construcción del personaje dado en la trama a la problemática existencial de la subjetividad, esto es, a “[...] la lucha entre concordancia y discordancia lo que constituye el relato”.¹¹⁶ Y Añade: “[...] nuestra vida abarcada en una sola mirada se nos aparece como el campo de una actividad constructiva, derivada de la inteligencia narrativa, por la cual intentamos *encontrar y no simplemente imponer* desde fuera la identidad narrativa que nos constituye.” (Ricoeur, 2006b: p. 21).¹¹⁷ En esta interpretación hermenéutica se pasa del texto a la acción enmarcando las historias de vida expresadas a través signos lingüísticos constituidos con base en marcos históricos que convierten la vida y el mundo en una acción lingüística.¹¹⁸ En la identidad personal narrativa la persona hace rectificaciones sobre sí, como personaje y autor, sin caer en un solipsismo, pues

[...] cada historia de vida, lejos de cerrarse sobre ella misma, se encuentra imbricada en todas las historias de vida en las que uno está envuelto. En cierto sentido, la historia de mi vida es un segmento de la historia de otras vidas humanas, comenzando por las de mis progenitores, y continuando por las de mis amigos y, porque no, de mis enemigos. Lo que dijimos antes sobre la acción en cuanto interacción tiene su reflejo ente concepto de *entrecruzamiento de historias* [...]. Finalmente, *el elemento de alteridad está vinculado al papel de la ficción en la construcción de nuestra propia identidad. Nos reconocemos a nosotros mismos a través de historias ficticias de personajes históricos, de personajes de leyenda o de novela; a este respecto la ficción es un vasto campo experimental para el trabajo sin fin de identificación que buscamos sobre nosotros mismos.* (Ricoeur, 1990: p. 123).¹¹⁹

Una importante derivación de este planteamiento es el paso de la agencialidad en el lenguaje a la responsabilidad ética del agente, la cual exhibe un significado más hondo de la subjetividad y la dimensión ética de ese actuar. Por lo tanto, el *sí mismo* es mediado por un proceso dinámico de interpretación entre explicar y comprender, donde el otro es uno mismo.

¹¹⁶ Ricoeur aclara el significado de estos términos diciendo: “[...] entiendo por ‘concordancia’ el principio de orden aristotélico que vela por la disposición de los hechos”; por ‘discordancia’, “los trastocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminada.” Aplico el término ‘configuración’ a este arte de la composición que media entre la concordancia y la discordancia. La ‘concordancia discordante’ es la síntesis de lo heterogéneo. Así explico las mediaciones que la trama realiza y que pueden trastocar el orden cronológico.” (Ricoeur, 2006a: pp. 139-140).

¹¹⁷ Ricoeur, P. (1986). “La vie: un récit en quête de narrateur” (Vers. Cast: Ricoeur, P. (2006b). “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Ágora-Papeles de filosofía*, No. 25, vol. 2, pp. 9-22).

¹¹⁸ Vid. (Ricoeur, P. & Koháik, E. V. (1966). *Freedom and Nature: The Voluntary and the involuntary*, en Northwestern University Press). Las transformaciones en la noción de ‘acción’ en Ricoeur muestran varias etapas: una, donde se entiende como un movimiento corporal que, además de ser voluntario, provoca un cambio en el mundo (Vid. Ricoeur, 1966: pp. 35-39); otra, se observa en los estudios analíticos sobre el carácter semántico-pragmático de la acción de los primeros capítulos de *Sí mismo como otro* (*Estudios 3 y 4*, pp. 37-105); por último, la segunda parte de *Sí mismo como otro* explica la hermenéutica que estudia la relación entre ética, narratividad e identidad personal (*Estudios 5 y 6*, pp. 105-172).

¹¹⁹ El énfasis es mío. Vid. *infra* pp. 101 y 102, nota 249.

En este cambio, Ricoeur subraya que: “Somos el movimiento puesto en movimiento por esta ‘actitud’ [...]” (Ricoeur, 1993: pp. 123).¹²⁰ De hecho, esta actitud-persona se encuadra en la crisis y el compromiso, criterios cuya importancia se destaca cuando Ricoeur deriva tres “corolarios”: el primero, la temporalidad ligada a la fidelidad, esto es, la lealtad a una promesa; el segundo, la diferencia, pues la alteridad sólo se entiende a través de la identidad; el tercero, se refiere a la unión de la duración en una interioridad, ocasionada debido a que el reconocimiento y el amor de las diferencias requieren el horizonte de una visión global. Ricoeur reconoce que el conflicto se opone a la convicción, haciendo difícil conciliar los dos primeros corolarios, pero enfatiza:

[...] si soy consciente de la extrañeza del compromiso, de la tensión fecunda que siento entre la impresión de la causa y el carácter definitivo del compromiso, amo a mis enemigos, es decir, a los adversarios de mi propio compromiso; *me esfuerzo en descentrarme en el otro, efectuar el movimiento más difícil de todos: el movimiento de reconocimiento de lo que da un valor superior al otro, a saber, lo que es para él su intolerable, su compromiso, su convicción.* (Ricoeur, 1983: pp. 103).

Según esta perspectiva, la *hermenéutica de sí* se desarrolla a partir de un discurso narrativo-filosófico sobre el sí reflexivo; al mismo tiempo, en ella hay una fenomenología de la persona organizada en cuatro capas (*couches*): lenguaje, acción, narración y vida ética, basada en la analogía del actuar (*agir*) humano, esto es, entre el describir, el narrar y el prescribir.

De igual manera, unida al carácter práctico implicado en el ser de una persona, la temporalidad es básica en la identidad personal, pues del nacimiento a la muerte, documentos como las fotografías o los diarios, tanto como los recuerdos y testimonios exhiben cambios en cada vida. Sin embargo, aunque todo cambia la identidad narrativa permanece, gracias a las tradiciones narrativas y las narraciones de las culturas y comunidades, pues como advierte el análisis literario: “[...] la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias verídicas o de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Tal refiguración hace de la vida un tejido de historias narradas.” (Ricoeur, 2009: p. 998). Aquí se abren nuevos problemas.¹²¹

¹²⁰ Ricoeur, P. (1990a). “Aproximaciones a la persona”, en (Ricoeur, 1993: pp. 105-124). El énfasis es mío.

¹²¹ En este contexto un problema concomitante, que sólo mencionaré, se encuentra al considerar una situación en donde la disparidad de narraciones hiciera imposible narrar su historia, alguien roto o perdido (como el escritor judío-vienés Joseph Roth). En este caso, Ricoeur propone recurrir a la *unidad narrativa*. (Ricoeur, 2006b: p. 22).

Por otra parte, es necesario insistir que en esta concepción no hay ética sin un agente capaz de autodesignarse y consciente de su actuar. Dicho de otra manera, al unir la triada ética del cuidado de sí, el cuidado del otro y el cuidado de las instituciones justas, con la triada práctica de la adscripción de la acción al agente, la interacción entre agentes y pacientes, y las escalas de excelencia que definen el fracaso o la realización de los agentes y pacientes, surge un problema moral, el cual

[...] se inserta en el reconocimiento de esta disimetría esencial entre el que hace y el que sufre, que culmina en la violencia del agente poderoso. Ser afectado por un curso de acontecimientos narrados, éste es el principio organizador de toda una serie de funciones de pacientes, según que la acción ejercida sea una influencia, un mejoramiento o un deterioro, una protección o una frustración. *Un enriquecimiento importante de la noción de función concierne a la introducción de ésta última en el campo de las valoraciones por el rodeo de las transformaciones que acabamos de citar; luego, en el campo de las retribuciones, en el que el paciente aparezca beneficiario de méritos o víctima de deméritos, según el agente aparezca paralelamente como distribuidor de recompensas o de castigos.* (Ricoeur, 2006a: p. 144).¹²²

La consecuencia de esta dicotomía en el estudio sobre las víctimas es que agentes y pacientes de la narración son personas e iniciadores de la acción. Más aún, buscar *la identidad del sí* impone el rodeo del sujeto por lo *otro*, provocando el extrañamiento de sí mismo y exigiendo la mediación de las obras, actos, símbolos, signos, que forman la estructura de la exteriorización donde el sujeto da testimonio de sí. Por ello, entender la vida como un relato que involucra acciones debe considerar la temporalidad, la historicidad de la identidad, la acción y la responsabilidad ética. Por eso, la ética narrativa muestra un cruce de lo histórico, la ficción literaria y lo político que ofrece alternativas a la violencia surgida en el mismo proceso de interpretación del *ethos* humano, entendido como unidad en la pluralidad que respeta las tensiones de cada vida narrada. Esta ética es un llamado a respetar la pluralidad, capaz de construir acuerdos en lo jurídico, lo justo, lo bueno y lo político. Labor que para el historiador

Al menos mediante la imaginación y la fantasía, hace revivir modos de evaluar que continúan perteneciendo a nuestra humanidad profunda. Por eso la historiografía es recordada por su relación de deuda respecto a los hombres del pasado. *En determinadas circunstancias, en particular cuando el historiador es confrontado con lo horrible, figura límite de la historia de las víctimas, la relación de deuda se transforma en deber de no olvidar.* (Ricoeur, 2006a: p. 167).¹²³

¹²² El énfasis es mío. Sobre el tema ético, vid. *infra* pp. 108-113.

¹²³ El subrayado es mío. Un deber que ocupará el siguiente capítulo.

Capítulo 2

La ruta hacia las víctimas: el deber de las memorias

Con antelación se estableció que, ante la historiografía, una alternativa para concebir el pasado consiste en entender el devenir histórico como una narrativa de la memoria humana, la cual puede recuperar, preservar y transmitir la voz de las víctimas de hechos catastróficos. También se debe reconocer que, antes de la era posmoderna, ninguna época recurrió tanto a la memoria para reivindicar a las personas inútilmente sacrificadas masivamente. Producir actos signados por el temor y el sufrimiento se ha transformado, actualmente, en una práctica social común que conforma, de formas inéditas, las subjetividades y, en ciertos casos, justifican en nombre de esas memorias, empresas genocidas. Así, la memoria llega a ser abusiva, excesiva, trágica. Además, aunque las memorias colectivas se han instalado en los márgenes del espectáculo, no son prescindibles, pues en ocasiones son la única forma de confrontar a los vencedores. No obstante, el trabajo de la memoria nunca es simple, porque despliega hechos que ocasionaron sufrimiento a los vulnerables, provocando nuevos patrones de violencia, pues

[...] recobrar lo que ha sido omitido, olvidado, ignorado o reprimido puede acarrear tanta o más violencia que la que pretende denunciar. Freud anunció desde hace mucho tiempo este potencial explosivo o violento que caracteriza el retorno de lo reprimido, ya sea para el individuo o para la sociedad. Pero ciertamente podemos reparar en que los trabajos de la memoria omitida de las víctimas, trabajo propositivo, político y ético no es el mismo trabajo, patológico si se quiere, que tiene lugar como síntoma cuando la represión de un recuerdo traumático se hace presente como trauma. (Martínez de la Escalera, 2006: p. 84).¹²⁴

2.1. De la historia al deber de memoria: el caso de las víctimas de genocidio

Desde *Tiempo y narración III*, Ricoeur se alejó del análisis heideggeriano del tiempo, en el cual: “El proyecto existencial de la historicidad del *Dasein* no hace más que desvelar lo que ya veladamente subyace en la temporización de la temporeidad.” (Heidegger, 2003: §72 (376), p. 393).¹²⁵ Concepción que escinde tiempo mortal, histórico y cósmico (Ricoeur, 2009: p. 772); sin que la historia sea “zona de fisura”. Pese a la conexión sobre el análisis del tiempo en Heidegger y Ricoeur, sus conclusiones son diferentes.

¹²⁴ Martínez de la Escalera, A. Ma. “El sujeto de la memoria”, citado en (Constante & Farfán. 2006: pp. 83-91).

¹²⁵ Respecto a la obra de Heidegger en lo sucesivo citaré el parágrafo, la página original entre paréntesis y la página de la edición que uso.

Por ejemplo, en el proyecto heideggeriano la temporalidad opera como condición de posibilidad originaria del *cuidado*, pues: “La interpretación tempórea del cuidado fue luego confirmada mediante la demostración de la temporeidad del estar-en-el-mundo ocupándose de él.” (§72 (p. 372), p. 389). El tiempo es una unidad jerarquizada y una totalidad indivisa, (§65 (p. 372), pp. 343-344) desplegada en etapas de la experiencia del tiempo: temporalidad, historicidad e intratemporalidad (Ricoeur, 2009a: p. 723),¹²⁶ que excluyen las significaciones de futuro, pasado y presente derivadas de la idea vulgar del tiempo (§ 65 (326), p. 344); esto exhibe que: “El tiempo debe ser sacado a la luz y concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión e interpretación del ser.” (§ 5 (17), p. 41).

Visto de esta manera, si para Ricoeur los grados de temporalización son co-originarios, el futuro no tiene la prioridad otorgada por el análisis existencial, pues hay en él un esfuerzo “casi desesperado” por enriquecer con rasgos mundanos la temporalidad de la estructura fundamental del *cuidado* centrado en el ser-para-la-muerte. Por eso, el tiempo es el horizonte de la comprensión del ser y el modo de interpretarlo, pues hacerlo comprensible implica una explicación originaria del tiempo a partir de la temporeidad. De hecho, cambiar la concepción ontológica del tiempo a la historia requiere de la historicidad —tiempo histórico— donde el pasado se integra en el futuro. Ahora bien, para Heidegger la unidad del tiempo recae en el futuro determinado por la estructura del *Dasein* arrojado a lo cotidiano y expresado en la preocupación de “llegar a ser” uno mismo en un tiempo finito.

Con base en este enfoque, en esta hermenéutica “[...] lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia, ni la teoría del conocimiento histórico, o la teoría de la historia como objeto del saber histórico, sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad.” (§ 3 (10), p. 33). Perspectiva que privilegia el aspecto ontológico sobre el epistemológico, sobre la que Ricoeur indica: “[...] esta hermenéutica no es una reflexión sobre las *ciencias del espíritu*, sino una explicitación del fundamento ontológico sobre el que esas ciencias pueden erigirse.” (Ricoeur, 2010b: p. 84). De ahí que Heidegger sostiene que

¹²⁶ Esto coloca en una paradoja los proyectos de trascendencia metafísica y de constitución de la inmanencia, algo similar a lo que sucedía en relación con lo expuesto en la *Quinta Meditación Cartesiana* (Husserl, 1996; Husserl, 2018: pp. 119-1969); donde, por un lado, está el respeto por la alteridad del otro; por otro, el enraizamiento de esa experiencia de la trascendencia en la experiencia primordial. Con relación al proyecto de Heidegger, vid. los capítulos *Quinto y Sexto de la Segunda Sección*.

En cuanto esta hermenéutica elabora ontológicamente la historicidad del *Dasein* como condición óptica de la posibilidad del saber histórico, ella sirve enseguida de arraigo para aquello que sólo derivadamente puede ser llamado 'hermenéutica', la metodología de las ciencias históricas del espíritu. (§ 7 (38), p. 60).¹²⁷

En el transcurso de esta concepción ontológica del tiempo a la historia, Ricoeur encuentra una similitud entre la "temporalidad profunda" de Heidegger y la idea del triple presente agustiniano (Agustín, 2012: XI, 20-26, pp. 299-304),¹²⁸ aun cuando el primero coloca el peso en el futuro y no en el presente. Adicionalmente, es importante colocar la atención sobre tres rasgos de la memoria individual agustiniana: a) su singularidad; b) el vínculo original de la consciencia con el pasado, que articula *diferenciación y continuidad*,¹²⁹ c) y que vincula el pasado al futuro, por impulso hacia atrás. San Agustín pensaba que: "el espíritu es también la memoria misma." (Agustín, 2012: X, XIV, 21, p. 243).¹³⁰ La cuestión es ¿cómo pasar de la memoria que recuerda a la historia?

En Ricoeur este movimiento deja ver que la historia considerada de manera directa o indirecta siempre es historia humana construida por personas, agentes o víctimas de fuerzas, instituciones, funciones y estructuras en las que habitan. (Ricoeur, 2010: pp. 17-18). Entonces, la historia no está tan alejada de la narración: el acontecimiento no sólo es un suceso sino un componente narrativo, ligado a las acciones de los agentes. Aunque la historia se transforme en historia social, económica y cultural, sigue dando cuenta del tiempo y de los cambios entre una situación inicial y otra final. Siguiendo a Collingwood, Ricoeur dice: "la reconstrucción del pasado es obra de la imaginación". Y, agrega que: "[...] la historia combina la coherencia narrativa y la conformidad con los documentos". (Ricoeur, 2010: p. 21). Así, el vínculo complejo entre narración y documentos permite caracterizar a la historia como una interpretación.

¹²⁷ § 7 (38), p. 60. Vid. *infra* p. 87-88, nota 218.

¹²⁸ Vid. (Ricoeur, 1987a: p. 44). Aquí, Ricoeur subraya, junto a los tres tiempos presentes (Ricoeur, 1987a: p. 51), que recordar: "[...] es tener una imagen del pasado" (Ricoeur, 1987a: p. 49); y que el recuerdo está "como impreso en el espíritu." (Ricoeur, 1987a: p. 62). Elementos que permiten interpretar el tiempo como *distendio animi* (*dilatación del alma*, 23-30). (Ricoeur, 1987a: p. 61). Los enigmas (el ser del no-ser y de la medida que no tiene extensión), se resuelven con el retorno agustiniano a sí mismo. Taylor nota en este regreso al yo que fue el retorno: "[...] hacia la reflexividad radical [...] lo que hizo que el lenguaje de la interioridad fuera tan irresistible." (Taylor, 1996: p. 147).

¹²⁹ Ricoeur señala que la continuidad permite regresar sin ruptura del presente "[...] hasta los acontecimientos más lejanos de mi infancia. Por un lado, los recuerdos se distribuyen y organizan en niveles de sentido [...]; por otro, la memoria sigue siendo la capacidad de recorrer, de remontar el tiempo, sin que nada prohíba, en principio, proseguir, sin solución de continuidad, este movimiento." (Ricoeur, 2013a: p. 128).

¹³⁰ Enmarcada por la admiración (Agustín, 2012: X, VII, 14) y la amenaza del olvido (Agustín, 2012: X, VIII, 12), que "sepulta nuestros recuerdos." (Agustín, 2012: X, XV, 25). De esta manera, san Agustín reúne el análisis de la memoria y del tiempo.

Ahora bien, en determinadas ocasiones ejercer la memoria implica un deber situado más allá del estudio fenomenológico, imposible de aislarlo de las circunstancias históricas y éticas en el que es requerido. Todorov, afirma que la memoria es un derecho, pero: “Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, *tal derecho se convierte en un deber: el deber de acordarse, el de testimoniar.*” (Todorov, 2017: p. 20).¹³¹ Esto es evidente en los genocidios y las limpiezas étnicas de los siglos XX y XXI, pero los *Lager* nazis ¿son singulares? ¿Se pueden comparar con el Gulag soviético, los crímenes contra armenios, albaneses, indígenas americanos o africanos?

Por otra parte, al ser selectiva la memoria discrimina la información recibida conforme a criterios que, consciente o inconscientemente, orientan el uso del pasado; por ejemplo, el uso engañoso de los recuerdos es ilegítimo e injustificable. Pero, si reparar el pasado es indispensable, no debe regir el presente. Esto implica un dilema: negar a quien sufrió una injusticia —o un acto que lo victimizó—, el derecho de considerarse a sí mismo una víctima ¿no es una acción cruel y horrible? Por otro lado, ¿no sería más cruel obligar a recordar el sufrimiento pasado, negando el derecho al olvido?¹³² De hecho, recordar experiencias límite donde existen agravios sufridos o infligidos invoca elementos que pueden deformar la memoria: recordar un sufrimiento es traumático, no sólo porque quien lo soportó acompaña su recuerdo con dolor e intenta no reactualizarlo; pero, también quien hirió tiende a evitar sus recuerdos, con el fin de liberarse de su culpa. Como sostiene Primo Levi

Aquí como en otros fenómenos nos encontramos ante una paradójica analogía entre la víctima y el opresor, necesitamos aclarar las cosas. Los dos están en la misma trampa, pero es el opresor, y sólo él, quien la ha preparado y quien la ha hecho dispararse, y si sufre es justo que sufra; pero es inicuo que sufra su víctima, que es quien sufre aun a decenios de distancia. Debemos constatar una vez más, dolorosamente, que el ultraje es incurable: se arrastra con el tiempo y las *Erinnias*, en las que es preciso creer, no acosan tan solo al torturador (si es que lo acosan, con ayuda de la justicia humana o sin ella), perpetúan el ultraje cometido por él al negar la paz al atormentado. (Levi, 2019a: p. 22).¹³³

¹³¹ El énfasis es mío. En la tradición judía algunas memorias son de larga duración, como Novick dice: “[...] la custodia de la memoria del Holocausto entronca perfectamente con la tradición judía. [...] Como Yusef Yerushalmi nos ha recordado, en la Biblia Hebrea aparece el verbo “recordar, en sus diversas derivaciones, en 169 ocasiones (junto a numerosos mandatos de que no hay que olvidar). [...] hacer duelo por los muertos y recordarlos son obligaciones tradicionalmente judías.” (Novick, 2007: p. 23).

¹³² Al respecto Todorov recuerda los casos de E. Kasnovkaia (*Coupable de rien*, 1994) y de Jorge Semprúm. Específicamente con respecto a Semprúm Todorov afirma que el olvido lo curó de su experiencia en los campos de concentración. (Todorov, 2017: p. 27). Vid. (Semprúm, 1995: p. 244 s).

¹³³ Al respecto, en alusión al suicidio del filósofo austriaco Jean Améry (en 1978), Primo Levi afirmaba que la tortura padecida por éste a manos de la Gestapo constituyó una muerte interminable. Vid. *supra* p. 4, nota 5.

Además, la intimidad del recuerdo siempre corre el riesgo de romper el trabajo de la historia al encontrarse cargada de equívocos. En efecto, si en la memoria histórica se cruzan la memoria de los sobrevivientes con la mirada distanciada del historiador y del juez, es necesario no reducir el deber de memoria a una interpretación epistemológica de los conflictos entre memoria individual y memoria colectiva, pues: “La intimación sólo adquiere sentido con relación a la dificultad experimentada por la comunidad nacional, o por partes heridas del cuerpo político, de hacer memoria de esos acontecimientos de una manera sosegada.” (Ricoeur, 2013a: p. 117).



En este orden de ideas, considerar a la memoria como matriz de la historia permite evitar transformar el alegato en una reivindicación de la memoria contra la historia. De ahí que Ricoeur se opone a “la pretensión inversa de reducir la memoria a un simple objeto de historia entre sus ‘nuevos objetos’, con el riesgo de despojarla de su función matricial...” (Ricoeur, 2013a: p. 118).¹³⁴ Esto inscribe el deber de memoria en el marco de los usos y abusos de la memoria, ya que decir “tú te acordarás”, implica decir “no olvidarás”.

En este sentido, el deber de memoria incluye, a la vez, el buen uso y el abuso de la memoria de las víctimas y de sus victimarios. Por esto, declarar: “tú te acordarás”, implica acompañar esta expresión con el compromiso de hacer conocer en el futuro la memoria de los hechos acontecidos en el pasado. Pero, ¿cómo expresar esta problemática de manera que se articule el trabajo de memoria “inseparable del trabajo de duelo”? (Ricoeur, 2013a: p. 418). Cabe mencionar que, en el dominio de la cura terapéutica psicoanalítica, es posible ubicar el deber de memoria como una tarea, donde la voluntad del paciente contribuye al análisis surcando las trampas de la transferencia. Tampoco se debe olvidar que el trabajo de duelo implica, a quien lo emprende, cortar los vínculos que lo someten al mandato de los objetos perdidos de su amor u odio; aunque, esa reconciliación con la pérdida ¿será siempre una tarea inacabada?

¹³⁴ E inmediatamente agrega: “[...] como me negaré a dejarme llevar por la defensa inversa.”

Por otra parte, ¿qué falta al trabajo de la memoria y al trabajo del duelo para igualarse con el deber de memoria? La respuesta de Ricoeur sugiere tres elementos: primero, la relación que guarda el deber de memoria con la idea de justicia, pues siguiendo a Aristóteles (Aristóteles, 1974: Libro V, 1130a 5-10, p. 239), hacer justicia implica el recuerdo a otro distinto de sí. Efectivamente, entre todas las virtudes la justicia se dirige al otro. Es más, la justicia sería el componente de la alteridad de todas las virtudes, sustraída al descarrilamiento entre dos sí mismos. (Ricoeur, 2013a: p. 120).

Otro elemento es el concepto de ‘deuda, diferente de ‘culpabilidad’ (asunto examinado en el siguiente capítulo), puesto que la deuda es inseparable del legado recibido de quienes nos antecedieron y a quienes debemos una parte de lo que somos. Por tanto, el deber de memoria no se reduce a guardar las huellas materiales o escritas de hechos pasados, igualmente es una obligación hacia los que ya no están, pero estuvieron; obligación que recuerda a Walter Benjamin, quien del mismo modo sometía la herencia a inventario.¹³⁵ El tercer elemento es la prioridad moral que corresponde a las víctimas.

2.1.1. Usos y abusos de la memoria

Es sabido que Tzvetan Todorov (1939-2017) argumenta contra la propensión a auto proclamarse víctima y reclamar una infinita reparación por el daño recibido. Esta propensión genera varias dificultades, entre ellas, las relativas a la aplicación de la justicia —que encarna una acusación particular en una ley impersonal, impartida por un juez anónimo y donde incluso las víctimas podrían lamentar que los culpables escapasen a las penas mayores—, en tanto que la despersonalización es el precio que permite el advenimiento de la ley. En consecuencia, resulta claro por qué se debe insistir en que la víctima, en Ricoeur, es aquella que *no somos nosotros, sino un otro diferente de mí*. A la luz de estos hechos, se observa la necesidad de separar los buenos usos del abuso de la memoria. Un criterio útil en esta separación es que al inquirir sobre los resultados y sopesar el bien y el mal de los actos recordados es preferible considerar los beneficios por sobre los perjuicios. En esta vía argumentativa Todorov señala que toda crítica del uso de la memoria debe fundarse en dos formas de lectura del acontecimiento: literal o ejemplar. (Todorov, 2017: p. 33).

¹³⁵ Vid. *infra* pp. 161-163 nota 356.

La distinción anterior es relevante en tanto indica que la ‘memoria literal’ se liga a recuerdos dolorosos, preservados sin ir más allá de ellos; su fin es destacar consecuencias de los actos para identificar las personas vinculadas al infractor y establecer una continuidad entre pasado y presente, individual y colectivo, que “sacraliza estérilmente” el pasado. (Todorov, 2017: p. 36). La ‘memoria ejemplar’, en cambio, usa la memoria como un modelo para entender situaciones nuevas con diferentes agentes. Esta operación es doble: a) como en el duelo del psicoanálisis, neutraliza el dolor causado por el recuerdo controlándolo; b) abre el recuerdo a la analogía y a la generalización, permitiendo construir un ejemplo y extraer una lección.

En resumen, el uso ejemplar aprovecha las lecciones de las injusticias sufridas en el pasado con el propósito de luchar contra las injusticias actuales, lo que supone una separación del yo para transitar hacia el otro. Así, Todorov afirma: “[...] la memoria literal, sobre todo si es llevada al extremo, es portadora de riesgos, *mientras que la memoria ejemplar es potencialmente liberadora*”. (Todorov, 2017: p. 34).¹³⁶ Aquí, se citan los casos de Rousset y Grossman (Todorov, 2017: pp. 45-46 y 49), cuya elección entre la *memoria literal* —que los anclaría al pasado y el resentimiento contra los que les provocaron grandes sufrimientos—, y la *memoria ejemplar*, que les permitió usar la lección del pasado con el fin de luchar, en el presente, contra los Gulag soviéticos y sus aproximadamente quince millones de muertos.¹³⁷ Es cierto que no toda lección es correcta, porque la memoria ejemplar siempre corre el riesgo de diluirse en una analogía universal donde todo el mal es semejante; si bien, eso sería ignorar que los *Lager* y los Gulag soviéticos no son una injusticia entre otras, sino ejemplos de la “inhumanidad” que define esta época, esto es, acciones intencionales, sistemáticas y organizadas, cuyo empleo de la violencia contra los miembros de un grupo previamente “estigmatizado”, representa la mayor expresión de la deshonra humana.

¹³⁶ El subrayado es mío.

¹³⁷ David Rousset (1912-1997), escritor, activista y prisionero político deportado al campo de Buchenwald, al que sobrevivió y regresó a Francia. Sus libros intentan analizar y comprender el universo de los Lager nazis. En 1949, realizó un llamado a los antiguos deportados de los Lager, para investigar los Gulag soviéticos; el llamado generó una gran división, pues muchos los antiguos deportados eran comunistas y su elección no era fácil. La prensa comunista injurió a Rousset que contestó con procesos legales. Luego, dedicó varios años a luchar contra los Gulag comunistas. Por su lado, Vassily Grossman (1905-1964), escritor y periodista judío-soviético, denunció en sus libros los excesos de los regímenes soviético y nazi que identificaba como estados totalitarios semejantes; este último responsable del asesinato de su madre. Para comprender el desencanto de Grossman sobre el socialismo y su crítica al nazismo dos obras básicas son *Vida y destino* (Grossman, 2008) y *Todo fluye* (Grossman, 2017). La primera describe los campos de concentración y las tesis del antisemitismo nazi, además de la persecución y represión del Estado soviético estalinista; en la segunda, se enfoca sobre la vida en los Gulag y la pérdida de la esperanza que provocaban en los y las prisioneros. Para otra referencia sobre los Gulag soviéticos, vid. (Applebaum, 2004).

Pese a lo anterior, considero que aún es posible evaluar toda lección mediante criterios universales y racionales. En efecto, los recuerdos de la memoria ejemplar pueden permitir el diálogo entre personas, lo que no ocurre con los recuerdos literales; estos últimos son singulares, inconmensurables y desembocan en el sometimiento del presente al pasado.

Sin embargo, existe otro problema: la singularidad aplicada a la memoria ejemplar. En ella se afirma que, en la historia contemporánea, no existe un paralelo de la eliminación de judíos y gitanos en los *Lager* nazis ni de los ciudadanos ucranianos en el Gulag soviético. Ambos son asesinatos masivos ocurridos en el siglo XX, perpetrados por estados totalitarios. Así, intentar tematizar históricamente la *Shoá* ocasiona varios problemas. Uno, de ellos es que, al apoyarse en una base documental para explicar los hechos, las investigaciones históricas quedan en constante riesgo de ignorar lo injustificable del acontecimiento, siendo este atributo el que lo define. En segundo lugar, usar la comparación puede ser ofensivo o lastimar la subjetividad de las víctimas. Pero, sin negar la importancia de estas razones en el dominio de la justicia a las víctimas, ellas no pertenecen al debate racional ligado a cuestiones éticas.¹³⁸

El *Debate de los historiadores*, puede ofrecer un buen ejemplo acerca de las confusiones discursivas.¹³⁹ Ricoeur lo veía como una falsa controversia, señalando que no es labor del historiador responsabilizar ni exculpar a los agentes. (Ricoeur, 2013a: p. 589 s).¹⁴⁰ No obstante, con base en el análisis de Nabert sobre la relación fáctica entre historia y ética, consideró indispensable separar el sentido de la singularidad histórica del sentido de la singularidad moral, para no solapar distintos niveles discursivos. Así, proponía que

¹³⁸ Sobre este punto el sociólogo estadounidense Jeffry Alexander destaca la tensión entre la dimensión fáctica de la historia y la narración histórica en los siguientes términos: “[...] volverse mal es una cuestión, primero y principalmente, de representación. Dependiendo de la naturaleza de la representación, un acontecimiento traumático puede ser visto como ontológicamente maligno, o su maldad puede ser concebida como contingente y relativa, como algo que puede ser corregido y superado. Esta distinción es teórica, pero también práctica. De hecho, las decisiones sobre el carácter ontológico versus el contingente del Holocausto fueron de importancia fundamental en su cambio de representación.” Alexander, J. “On the Social Construction of Moral Universals. The ‘Holocaust from War Crime to Trauma Drama’”, en Alexander, J. (2004). *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press, p. 202.

¹³⁹ El *Debate de los historiadores* (1986-1988), involucró a intelectuales como E. Nolte y J. Habermas, desarrollándose en torno a la singularidad de la *Shoá*. Es posible sintetizar sus posiciones en: a) toda explicación se subsume en un principio general, permitiendo su aplicación a varias situaciones. Este principio permitiría comparar la *Shoá* con otros acontecimientos, quitándole su carácter singular. b) El rechazo de las explicaciones se sustenta en la posibilidad de que ellas proporcionarían una “condonación” a los culpables o perpetradores.

¹⁴⁰ Es fundamental señalar la distinción entre acto y agente; por ejemplo, al hablar del perdón (Ricoeur, 2013a: p. 628 s), Ricoeur enfatiza la separación entre acto y agente, articulados por una operación de segundo grado que los liga y desliga; vid., el análisis de la memoria colectiva (Ricoeur, 2013a: pp. 155-156)

La singularidad histórica no es la singularidad moral que hemos identificado más arriba como la inhumanidad extrema; esta singularidad por exceso en cuanto al mal, que Nabert denomina lo injustificable y Friedlander lo inaceptable, no es ciertamente separable de rasgos históricos identificables; pero compete al juicio moral sacado, de alguna manera, de quicio. (Ricoeur, 2013a: pp. 429-430).¹⁴¹

Es pertinente separar dos sentidos de la ‘singularidad histórica’: 1) la irreversibilidad, en donde toda serie causal contingente es singular. El manejo malicioso que superpone el uso histórico y la singularidad moral surge cuando se imputa la acción al agente responsable. Este uso del concepto ‘singularidad’ propició la discusión entre intencionalistas y funcionalistas;¹⁴² 2) la inconmensurabilidad (otra forma de unicidad). Epistemológicamente en esta se establece que la inconmensurabilidad es irrelevante, pues toda designación supone una comparación basada en semejanzas y diferencias. Además, es falaz suponer que el desplazamiento de la similitud histórica a la disculpa moral implica una comparación compensatoria de los crímenes entre sí, pues si los armenios fueron víctimas del genocidio turco y Stalin instituyó los campos del Gulag no es posible pensar en un “contexto” de justificación y disculpa de los *Lager* nazis. Como dice Ricoeur: “[...] el error sería confundir la excepcionalidad absoluta en el plano moral con la incompatibilidad relativa en el plano historiográfico. A nivel moral no hay una escala que estime lo inhumano, lo inhumano esta fuera de toda escala.” (Ricoeur, 2013a: p. 435).

Por otro lado, es pertinente enfocar la atención sobre el impacto ético que afecta a las subjetividades individuales y colectivas al presentarse el deslizamiento hacia la victimización. En este punto es indispensable examinar con sumo cuidado el ocultamiento de las víctimas por exceso (la conmemoración) o por ocultamiento (el olvido forzado), para determinar beneficios y perjuicios del culto a la memoria. Efectivamente, si es insubstancial preguntar sobre la necesidad de conocer la verdad del pasado —la respuesta es siempre afirmativa—, los objetivos de evocar el pasado no son invariablemente coincidentes, no sólo porque la selección procede de valores no siempre derivados de una indagación sobre la verdad, sino porque es posible obtener ciertos beneficios al usar el pasado.

¹⁴¹ Sobre la distinción entre mal físico y mal moral vid. *infra* p.115 nota 276.

¹⁴² Los intencionalistas, afines a la exégesis judicial de la *Shoá*, sostienen la obligación de imputar a los agentes individuales las acciones genocidas y responsabilizarlos moralmente por sus actos y decisiones individuales en favor de la Solución Final; los funcionalistas, en contraste, asumen una lectura sociológica del acontecimiento enfocado a fuerzas anónimas, pues consideran que los individuos son engranajes de la maquinaria de las instituciones sociales. Esto incitó en contra de estos último la acusación de restar importancia a la imputación del acto al agente individual y la concepción de las explicaciones como exculpatorias.

Retornando al caso Rousset y la negativa de los comunistas a luchar contra los Gulag soviéticos, se debe subrayar que la razón no era el olvido de las experiencias pasadas en Mauthausen o en Auschwitz. Por ejemplo, Pierre Daix y la diputada Marie-Claude Vaillant, se negaban a combatir los campos soviéticos por principios ideológicos. Todorov dice al respecto

De este modo los antiguos deportados se transformaban en verdaderos negacionistas, aún más peligrosos que quienes niegan hoy día la existencia de las cámaras de gas, porque los campos soviéticos estaban por entonces en plena actividad y denunciarlos públicamente era el único modo de combatirlos. (Todorov, 2017: p. 51).¹⁴³

La digresión anterior no es superflua si se consideran algunos aspectos. Primero, la preocupación por recordar el pasado a través de las conmemoraciones puede ser tomada, en algunas circunstancias, como un signo de salud o de nostalgia por una época pasada que ya no existe. Segundo, conmemorar no es legítimo *per se*, siendo indispensable siempre conocer el fin con el que se busca emplear los recuerdos. Este último punto, abre la puerta a los abusos de la memoria. Asimismo, resulta fundamental no ignorar el papel desempeñado por la memoria en la constitución de las identidades individual y colectiva.

En este orden de ideas, si se considera que la actual destrucción de las identidades tradicionales y la necesidad humana de pertenecer a un grupo son los extremos en donde se mezclan las construcciones contemporáneas del pasado, entonces cabe apreciar una posible búsqueda de beneficios y reconocimientos otorgados a los grupos. De ahí, resulta evidente qué cuando no son claros los objetivos del culto a la memoria surgen excesos. Por ejemplo, uno de ellos es el proceso de victimización que oculta a las verdaderas víctimas en una conmemoración constante, otro el olvido forzado. Todorov dice sobre el primero

[...] haber sido víctima da derecho a quejarse, a protestar y a pedir; excepto cuando queda roto cualquier vínculo, los demás se sienten obligados a satisfacer nuestras peticiones. Es más ventajoso seguir en el papel de víctima que recibir una reparación por el daño sufrido (suponiendo que el daño sea real): en lugar de una satisfacción puntual conservamos un privilegio permanente, asegurándonos la atención y, por tanto, el reconocimiento de los demás. (Todorov, 2017: p. 57).¹⁴⁴

¹⁴³ El énfasis es mío.

¹⁴⁴ El fenómeno de victimización se sustenta en que quienes lo practican se aseguran privilegios, lo sorprendente: “[...] al menos a primera vista, es la necesidad experimentada por otros individuos o grupos de reconocerse en el papel de víctimas pasadas, y de querer asumirlo en el presente. ¿Qué podría parecer agradable en el hecho de ser víctima? Nada en realidad. Pero si nadie quiere ser una víctima, todos, en cambio, quieren haberlo sido, sin serlo más; aspiran al estatuto de víctima.” (Todorov, 2017: pp. 56-57). Vid. *supra* p. 20, nota 46.

En la cita anterior es posible apreciar un significado crucial para el presente trabajo. En efecto, Todorov señala en este punto un importante mecanismo del victimismo: si se logra establecer que un grupo fue víctima de injusticias en el pasado, mayores serán sus beneficios presentes; sobre todo si no debe luchar por ellos. El problema radica, para Todorov, en las gratificaciones otorgadas, pues

El recuerdo al pasado es especialmente útil cuando las pertenencias son reivindicadas por primera vez: “yo me declaro de la raza negra, del género femenino, de la comunidad homosexual, siendo por tanto preciso que yo sepa quiénes son.” Las nuevas reivindicaciones serán tanto más vehementes cuanto más se sienta que van contra corriente. (Todorov, 2017: p. 55).

En cuanto al segundo caso, el olvido forzado, es importante reconocer que, en la memoria entendida como construcción de la presencia de lo ausente, lo destruido se mantiene como “un hueco” en el presente. De tal suerte, la memoria permite evitar la desaparición de las víctimas de los genocidios, lo que acontece al revisar los acontecimientos que las involucran. En pocas palabras, la memoria impide la desaparición de lo destruido en un proceso genocida, incluida la posibilidad de su recuerdo, pues para borrar una relación social, a una persona o a una colectividad, no es suficiente su eliminación, se requiere, además

[...] que su ausencia —que implica un modo de presencia, por medio del vacío dejado por lo que una vez estuvo allí—, sea remplazada por otra presencia, en modalidades de percepción y representación de la ausencia que busca borrar definitivamente los rostros instalando otra cosa en su lugar. (Feierstein, 2012: pp. 94-96).

En otros términos, mediante la destrucción de un grupo humano (por razones étnicas, ideológicas, políticas o de cualquier otra naturaleza), no sólo se afecta una estructura, sino a una persona individual o a una comunidad, cuya ausencia sigue presente y abre una posibilidad al historiador y al hermeneuta de interpretar, con el fin de reconstruir el pasado a partir de esa ausencia y traerlo al presente como aquello a lo que se le impidió llegar a ser.

Desde esta perspectiva, la realización simbólica del genocidio supone una operación que involucra procedimientos de representación e interpretación, a través de los cuales se pretende llenar el vacío dejado por la desaparición. El propósito es completar de una manera simbólica lo que antes fue materialmente destruido, con el objetivo de llenar el vacío con una presencia que incluso borre las mínimas huellas, es decir, creando una serie de interpretaciones enfocadas a desvanecer la presencia de lo ausente

2.1.2. La noción “chivo expiatorio”

René Girard (1923-2015) y su antropología filosófica, en 1963 suscitaron una polémica con Claude Lévi-Strauss (1908-2009). En ese marco, Ricoeur interpeló al último por omitir la tradición contemporánea en sus análisis de las mitologías, porque: “Si no me comprendo mejor comprendiendo a los demás, ¿puedo todavía hablar de sentido?” Lévi-Strauss respondió que: “[...] la empresa que consiste en transportar una interioridad particular en una interioridad general le parecía comprometida por anticipado”. Visto así, comprender implica distanciar a quien observa de lo observado, imposibilitando estudiar la propia tribu. Girard contestó mediante un rodeo por la literatura y los mitos de los que extrajo un dispositivo triangular: quien desea, el mediador y el objeto deseado. Entendidos como factores antropológicos:

- a) El primero, es el deseo. Lévi-Strauss pensaba que los individuos no se equivocan con relación a sus deseos, puesto que la estratagema de la cultura no concierne más que a las necesidades naturales cubiertas por los relatos mitológicos.
- b) El segundo, son los rituales religiosos. Concebidos por el estructuralismo como una forma pobre de interpretación de las culturas
- c) El tercero, son los libros fundadores de la tradición judeocristiana —dejados de lado por el estructuralismo—, debido a cuestiones de método.

Con estos “puntos ciegos” del estructuralismo, Girard ubica el ‘deseo’ en el centro, aunque sin ser individual, pues eso implicaría una inmovilidad causada por el apego al objeto del deseo, a los apetitos e instintos y con el medio social. Desear también es imitar, ya que: “El deseo mimético es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar a los apetitos rutinarios, puramente animales, y construir nuestra identidad, que no puede en modo alguno crearse a partir de la nada.” (Girard, 2006c: p. 53). El ‘mimetismo’, entonces, explicaría los orígenes culturales: se parte de una crisis, que reúne y aglutina los rivales en muchedumbres fascinadas; luego, si su inicio fue mítico y comunitario, aparece en todas las sociedades como una lucha descarnada de unos contra otros por los mismos objetos. Para evitar la enemistad colectiva hay que encontrar un enemigo común y sacrificarlo, real o simbólicamente.¹⁴⁵ Este ‘chivo expiatorio’ representa lo inhumano e impuro, el mal que se debe expulsar, cuya muerte genera equilibrio, porque es un

¹⁴⁵ Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*. (Versión cast: Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Vid. Cap. II: Los estereotipos de la persecución. (Girard, 1986: pp. 21-62). Son particularmente importantes los análisis expuestos en pp. 57-62 y pp. 190-191 sobre el ‘mimetismo’. Asimismo, vid., capítulo III de *La Violence et le Sacré* (1972). (Versión cast: (Girard, R. (2012). *La violencia y lo sagrado*. (2012).

[...] acontecimiento sistémico que se produce por la canalización o focalización de la violencia colectiva, el que acabará permitiendo —a fuerza de víctimas— levantar el precario edificio de nuestras instituciones y de esas normas éticas que, al poner frenos a las derivas demasiado conflictivas y posesivas, favorecen los aspectos positivos del mimetismo (educación, conocimiento, arte). (Girard, 2006c: p. 12).

El “mecanismo mimético” alude a un proceso en el cual: “[...] el inicio a partir del deseo mimético sigue con la rivalidad mimética, se exaspera en la crisis sacrificial y concluye con la fase de resolución que cumple el chivo expiatorio.” (Girard, 2006c: p. 51).¹⁴⁶ La imitación, inexorablemente lleva al conflicto y, a la vez, fundamenta la transmisión cultural: el otro no sólo es el modelo, sino el rival. Este análisis importa por dos razones: porque exhibe que el sacrificio ritual y la violencia no se limitan a su perfil mítico-religioso, sino que abordan aspectos antropológicos de la existencia humana. En efecto, pese a existir sacrificios animales y humanos,¹⁴⁷ en éstos la víctima nunca se ofrece al sujeto sanguinario, sino a la colectividad entera para protegerse de su propia violencia con el sacrificio; además, muchas veces la selección de las víctimas es arbitraria y a capricho de las circunstancias; en otras, se sacrifica al miembro no deseado en un amplio y heterogéneo espectro que incluye: prisioneros de guerra, esclavos, niños, minusválidos —por taras o defectos físicos— o extranjeros.

En segundo lugar, Girard critica “[...] la atención prestada a las víctimas” [como] “un valor predominante de nuestro mundo”. (Girard, 2002: p. 222). Aquí, Girard propone dos argumentos: a) el antisemitismo no aportó ningún beneficio bélico (el genocidio nazi no favoreció los objetivos de guerra); b) con base en el pensamiento de Nietzsche, destaca el lazo que, para el filósofo alemán, une judaísmo y cristianismo. Unidad que, según el filósofo francés, destruye “[...] la unanimidad para defender a las víctimas injustamente condenadas, para condenar a los verdugos.” (Girard, 2002: p. 223).¹⁴⁸

¹⁴⁶ Girard explica que el chivo expiatorio es, en primer lugar, “[...] la víctima del rito judío que se celebra durante las grandes ceremonias de expiación (Levítico: 16, 21). Consistía en expulsar al desierto un chivo cargado con todos los pecados de Israel. El gran sacerdote posaba sus manos sobre la cabeza del chivo, gesto con el que se pretendía transferir al animal todo lo que fuera susceptible de envenenar las relaciones entre los miembros de la comunidad. Se pensaba, y en esto residía la eficacia del mito, que con la expulsión del chivo se expulsaban también los pecados de la comunidad, que se quedaba así liberada de ellos.” (Girard, 2002: p. 200).

¹⁴⁷ Vid., *supra* p. 5, nota 8.

¹⁴⁸ El examen de Girard enfatiza que, según Nietzsche (“el filósofo que descubre la vocación victimaria del cristianismo”), el pensamiento judeocristiano es culpable de simpatizar con las víctimas —y de estar resentido con el paganismo aristocrático—. Se exhibe, por tanto, un elemento importante, pues siguiendo esta idea, cuando el nazismo fracasó en su intento de ocultar sus víctimas, dejó sin esperanza la preocupación por ellas al caricaturizarlas y relativizarlas. El problema, en sentido religioso (que no abordaré), es que los apasionamientos miméticos son unánimes, porque convencen sin excepción: “*Y hace de todos los miembros de la comunidad falsos testigos inquebrantables por cuanto incapaces de percibir la verdad.*” (Girard, 2002: p. 241).

2.2. Un sujeto llamado 'víctima': el camino del testimonio a la atestación

Ligando el interés de Ricoeur por el testimonio y la atestación —expuesta en varios artículos y documentos—,¹⁴⁹ con un enfoque ético,¹⁵⁰ vale la pena considerar la siguiente narración:

Los soldados de las SS se divertían en advertir cínicamente a los prisioneros: “De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas las pruebas. Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegase a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos creará a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros. (Levi, 2019a: p. 9).¹⁵¹

Partiendo de un enfoque epistemológico, lo primero a notar es que el testimonio supone un retorno al relato, donde el individuo reconstruye el pasado a partir de sus marcos sociales. En un sentido cuasi-empírico, narrar a otro lo acontecido —visto o vivido—, no sólo es poner una acción en palabras, sino, a la vez, referir en la exterioridad del acto al hombre interior, quien se ha adherido a una causa con la que identifica su vida y muerte (Ricoeur señala que los términos ‘testigo’ y ‘mártir’ poseen la misma raíz griega: ‘*mártyr*’). (Ricoeur, 1990c: p. 117).¹⁵²

En segundo lugar, se debe observar un movimiento del acontecimiento al relato, que implica la credibilidad del testimonio con base en ciertos rasgos del testigo, entre ellos: su calidad, buena fe y coherencia argumentativa. Según este enfoque, el testimonio oral transita de la credibilidad del relato a la credibilidad del testigo, porque si con el testimonio se pretende encontrar sentido a lo narrado su contraste con otros relatos, referidos a los mismos acontecimientos, asegura su búsqueda de la verdad. El testimonio, por tanto, abona en favor de la justicia y se constituye en prueba para acusar o defender en un proceso judicial.

¹⁴⁹ Entre otros artículos relevantes: “L’herméneutique du témoignage” (1972). *Archivo di Filosofia*. (La testimonianza). *Actas Coloquio Internacional*, Roma, 42, 1-2, pp. 35-61, reeditado en (Ricoeur, 2008: pp. 109-136); “Emmanuel Levinas: penseur du témoignage” (1989), reeditado en (Ricoeur, 1994c: pp. 83-105). Así como varias secciones de *Sí mismo como Otro*.

¹⁵⁰ M-F. Begué, basada en las implicaciones del acto de testificar, afirma que el testimonio no debe limitarse a la epistemología, pues: “El testigo fiel no se limita a relatar lo ocurrido, sino que también rinde homenaje a una verdad que lo supera, cuyo compromiso le lleva más allá de la fría repetición de un relato.” Begué: “El estatuto epistemológico del testimonio. Una manifestación diferente de la verdad”, citado en (Mena Malet, 2006: p. 90).

¹⁵¹ Levi recupera este testimonio de Wiesenthal, S. (1970). *Gli assassini sono frai noi*. (Los asesinos están entre nosotros).

¹⁵² Ricoeur, P. “La hermenéutica del testimonio”, en (Ricoeur, 1990c).

Sin embargo, el problema no es sólo epistemológico, también es hermenéutico, porque en el testimonio la narración se desplaza hacia su interpretación. En este ámbito se hallan los problemas del falso testigo y del falso testimonio, que no son errores sino mentiras, donde no existe algún argumento de verdad susceptible de ser narrado, escuchado e interpretado.¹⁵³ En *La memoria, la historia y el olvido* el testimonio se define por medio de seis elementos, a saber: 1) la articulación entre afirmar una realidad fáctica y un acontecimiento pasado, junto con la declaración de la experiencia del testigo; 2) la inseparabilidad de la aserción fáctica y la auto designación del testigo; 3) la inscripción del testimonio en una situación dialógica; 4) la controversia abierta por la sospecha; 5) la capacidad de mantener la palabra; 6) la disposición a testificar como factor de seguridad en el conjunto de las relaciones constitutivas del vínculo social. (Ricoeur, 2013a: p. 589). El primer elemento imbrica dos dimensiones que Levinas creía incompatibles: a) ser la representación de un hecho pasado; b) ser la atestación de quien lo ha vivido. Al respecto, Ricoeur apuesta por la representación del pasado, al señalar que

[...] una problemática común recorre la fenomenología de la memoria, la epistemología de la historia y la hermenéutica de la condición histórica: la de la representación del pasado. [...]. La misma pregunta recorre la epistemología del testimonio, luego la de las representaciones sociales tomadas por objeto privilegiado de la explicación/comprensión, para desplegarse en el plano de la representación escrituraria de los acontecimientos, coyunturas y estructuras que marcan el ritmo del pasado histórico. (Ricoeur, 2013a: p. 14).

Ahora bien, el testimonio oral, más ligado a la memoria, no es equiparable a la verdad histórica, ya que para convertirse en documento del historiador se debe someter a un previo proceso de transcripción, preservación y clasificación. Ricoeur retoma aquí la noción de ‘indicio’ de Carlo Ginzburg e introduce una “dialéctica del indicio y el testimonio dentro de la noción de huella” (Ricoeur, 2013a: p. 221), a fin de estructurar la prueba documental. Por eso, el testimonio no implica certeza, sino sólo la fidelidad de mantenerse en el tiempo, propia de la ‘atestación’. En este aspecto, Ricoeur se apoya en Nabert, cuando dice que el testimonio no se reduce al dato registrado en el archivo, el cual constituye el relato privilegiado del ámbito jurídico y de la historia, sino que juega un papel más complejo y se amplía hasta convertirse en un problema filosófico en tanto que

¹⁵³ Entendido como un vestigio que responde por lo que existió, puede caracterizarse el testimonio por tres aspectos: a) cuando el testigo afirma “yo estuve ahí”, expresa lo vivido de primera mano; b) con él se pide a quien escucha recibir el relato como verídico; c) ante la duda el testigo afirma “y si no me crees pregunta a otro”, pues contrastar con otros relatos garantiza la confiabilidad e inscribe la declaración en la memoria del grupo.

[...] también se aplica a palabras, obras, acciones, vidas que, en cuanto tales, atestiguan desde el corazón de la experiencia y de la historia una intención, una inspiración, una idea que sobrepasa la experiencia y la historia. El problema filosófico del testimonio es el problema del testimonio del Absoluto; mejor dicho: del testimonio absoluto del Absoluto. La pregunta no es sensata a menos que el absoluto tenga sentido para la conciencia. Ahora bien, crea sentido [...], más allá del derrumbe de la onto-teología, si la reflexión, por una ascesis tanto intelectual como moral es capaz de elevar la conciencia de sí hasta una “afirmación originaria”, que verdaderamente sea una afirmación absoluta de lo absoluto. (Ricoeur, 2013a: pp. 109-110).

En esta óptica ético-ontológica, negar el testimonio al victimario no sólo impide obtener una visión objetiva e integral del acontecimiento ocurrido, sino que permite preguntar, ¿por qué debe darse voz a unos y acallar a otros? ¿Por qué lo vivido otorga a unos el derecho a testimoniar y lo niega a otros? Resulta necesario reconocer a los que padecieron el mal y a quienes lo produjeron, esto es, reconocer a la víctima como alguien injustamente vulnerado no debe despojar al criminal de su humanidad restándole responsabilidad al negar su capacidad humana de actuar racionalmente de manera incorrecta. En síntesis, anular el testimonio del victimario podría conducir a la tentación de usar la ideología como alegato del poder que rechaza la humanidad del perpetrador.¹⁵⁴ Ricoeur nota así una analogía entre el dilema abierto en el análisis histórico por la *Shoá*,¹⁵⁵ y el planteamiento de Nabert sobre lo absoluto. Analogía apoyada en dos ejes: la protesta contra lo *injustificable*, que obliga a la conciencia empírica a reflexionar en lo absoluto, (Ricoeur, 1994c: pp. 90-91);¹⁵⁶ y la crisis del testimonio, que impide a la conciencia la completa certeza sobre lo testimoniado.¹⁵⁷ Ambos componentes están inmersos en el debate sobre la singularidad histórica de la *Shoá*, como cuando Ricoeur usa el término nabertiano ‘lo injustificable’, para enmarcar ese acontecimiento histórico. (Ricoeur, 2013a: p. 426 s).

¹⁵⁴ Esta es la importancia de la *Comisión de la Verdad y Reconciliación de Sudáfrica*. Vid. Desmond Tutu, D. M. “Introducción al Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Sudáfrica” (1995), en *Istor, Revista de Historia Universal*. (2001). *Amnesia y amnistía: la participación del historiador*. Año II, No. 5, pp. 7-24. Aquí se debe enfatizar que reconocer al victimario como un ser humano de ninguna manera lo exculpa de sus actos.

¹⁵⁵ “La *Shoá* que así hay que llamarla propondría a la reflexión [...] a la vez la singularidad de un fenómeno en el límite de la experiencia y del discurso, y la ejemplaridad de una situación en la que no sólo se pondrían al descubierto los límites de la representación en sus formas narrativas y retóricas, sino también toda la empresa de escritura de la historia.” (Ricoeur, 2013a: p. 333). (El énfasis es mío). Vid. *supra* p. 11, nota 26.

¹⁵⁶ “Mais c’est dans la protestation contre l’*injustifiable*, sur laquelle s’ouvre l’Essai sur le Mal (Paris, PUF, 1955), que la conscience empirique prend la mesure démesurée de la Hauteur de la conscience absolue. L’*injustifiable*, c’est ce qui ne se laisse pas mesurer par la simple violation de normes auxquelles la conscience moral se sentirait égale.” (“Pero es en la protesta contra lo *injustificable*, con la que se abre el *Ensayo sobre el mal*, donde la conciencia empírica toma la medida desproporcionada de la Altura de la conciencia absoluta. Lo injustificable es aquello que no puede medirse por la simple violación de normas a las que la conciencia moral se sentiría igual”. (La traducción es mía).

¹⁵⁷ “La hermenéutica nace allí por segunda vez; no hay manifestación de lo absoluto sin crisis del falso testimonio, sin la decisión que resuelve entre signo e ídolo.” (Ricoeur, 1990c: p. 130).

Por otro lado, la crisis del testimonio hizo imposible ignorar los efectos históricos del empleo de la *Shoá*. Desde la modernidad el testimonio se usó para discriminar la historia laica y la historia religiosa; por ejemplo, Locke y Hume plantearon la observación y el experimento como requisitos para aceptar el testimonio, el cual debería ser documentado por escrito. No obstante, los horrores narrados por los sobrevivientes del exterminio nazi exceden esos criterios y mantenerlos implicaría prescindir de las declaraciones orales de los sobrevivientes, perdiendo una fuente de evidencia básica. (Ricoeur, 1994: p. 93 s). Ricoeur reúne ambos ejes en su conclusión sobre el alegato que Ginzburg hace de un sólo sobreviviente, señalando:

El alegato en favor de la realidad del pasado histórico, semejante al de Vidal- Naquet en *Les Juifs, la Mémoire, le Présent (Los judíos, la memoria, el presente)* y en *Les Assaissins de la Mémoire (Los asesinos de la memoria)*, reviste el doble aspecto de una atestación incontestable y de una protesta moral que prolonga la violencia del impulso que mueve a testificar a un superviviente como Primo Levi. Hay que reflexionar sobre esta imbricación de la atestación y de la protesta en el caso de la literatura de la *Shoá*. (Ricoeur, 2013a: pp. 337-338).

Consecuentemente, si en *La memoria, la historia y el olvido* no hay un exclusivo abordaje del testimonio en términos epistemológicos —pese a iniciar con un estudio fenomenológico de la memoria, seguir con una epistemología de la historia y cerrar articulando ambas con una ontología de la condición histórica—, entonces, cabe resaltar el papel de la *atestación*,¹⁵⁸ en tanto que es el componente ético que opone el testimonio a la verdad como correspondencia, ubicándose en el binomio fiabilidad-sospecha.

Lo significativo, en este cambio de orientación, consiste en el posible desmontaje de la lectura epistemológica, para desplazar la atención hacia el problema de la relación entre memoria, ética e historia. Este enfoque puede sustentarse en la importancia que Ricoeur concede a la *Shoá* (Ricoeur, 2013a: p. 431 s), paradigma del acontecimiento injustificable que puede trasladarse a sucesos como el Gulag soviético y otros crímenes masivos. Desmontaje que recuperaría reflexivamente el ser del yo mediante una interpretación del discurso en el que indirectamente se expresó ese yo en el interior del ser, movimiento que va de la hermenéutica del testimonio a la reflexión, cuya base es Nabert y su concepción de la relación fáctica entre historia y ética.

¹⁵⁸ Sobre este aspecto Ricoeur declara: “[...] Es verdad que la atestación aparece primero como un tipo de creencia.” (Ricoeur, 2006a: p. XXXV).

Ahora bien, se debe subrayar que el testimonio suministra a la noción ahistórica de “mundo del texto” la contingencia histórica que le falta; a la vez, prueba que la constitución de la conciencia depende de acontecimientos externos, unidos al momento donde la reflexión concreta intenta alcanzar la ‘afirmación originaria’, el absoluto que la constituye. Por lo tanto, aporta realidad a las ideas que los símbolos sólo presentan como posibilidades: a diferencia del ejemplo (eliminado ante la generalidad de la ley) y del símbolo (disipado en significados ideales), exige a la conciencia ser regulado por la interpretación de signos exteriores que el absoluto da de sí. (Ricoeur, 2013a: p. 111).¹⁵⁹

La crítica a las desmesuras del sujeto —exaltación y humillación— no supone su negación, sino la condición de *cogito brisé (herido)*, un sujeto capaz y frágil, cuya vulnerabilidad es la de alguien llamado a ser autónomo. (Ricoeur, 2008b: p. 71). Capacidad expresada por diversas esferas de acción o *poderes*, ligados a la *afirmación*, pues el *poder hacer* y la *forma de la afirmación* que se le aplica permiten reivindicar la potencia que “dirige todas las formas reflexivas en las que un sujeto se designa como el que puede.” (Ricoeur, 2008b: p. 73). Estos poderes son:

Poder de decir, poder obrar sobre el curso de las cosas y de influir en los otros protagonistas de la acción, poder de unificar la propia vida en una narración inteligible y aceptable [...]; poder de considerarse uno mismo autor verdadero de sus propios actos, corazón de la idea de imputabilidad. (Ricoeur, 2008b: p. 72).

Aquí hallamos un “saber que es atestación o certeza moral gracias a la cual sabemos que somos los mismos que actúan y sufren, que pueden obligarse a una promesa, amar y solicitar amor a otra persona.” (Ricoeur, 2006a: p. XXXV). Asimismo, si generalmente es un error colocar las creencias sobre el conocimiento, Ricoeur considera que, en el orden de los grados de verdad, el *dépouillement* (despojamiento) de la verdad primera o absoluta (Ricoeur, 1990c: p. 110), le permite introducir la ‘atestación’, como un modo de verdad adecuado para la hermenéutica del *sí*, cuyo propósito es determinar la relación entre análisis y reflexión (diferenciando *ipseidad* y *mismidad*), así como desplegar la dialéctica del *sí* y del otro. Adviértase que no se trata sólo de un problema epistemológico, sino ontológico, ya que la atestación supone una identidad narrativa que le confiere

¹⁵⁹ Se debe recordar que el testimonio habla de acontecimientos fundadores de los que la existencia depende en forma absoluta, acontecimientos que son manifestaciones históricas de lo divino.

[...] una fragilidad específica a la que se añade la vulnerabilidad de un discurso consciente de su falta de fundamento. Esta vulnerabilidad se expresará en la amenaza permanente de la sospecha, sin olvidar que la *sospecha* es el contrario específico de la *atestación*. El parentesco entre atestación y testimonio se comprueba aquí: no hay “verdadero” testigo sin “falso” testigo. Pero no queda más recurso contra el falso testimonio que otro testimonio más creíble; y no hay más recurso contra la sospecha que una atestación más *fiable*. (Ricoeur, 2006a: p. XXXVI).¹⁶⁰

Evitando la noción clásica de episteme —conocimiento último o auto fundado—, la atestación aparece “*primero como una creencia*” (Ricoeur, 2006a: p. XXXV),¹⁶¹ inscrita en el camino del ser-verdadero aristotélico, (el *sí mismo* expresado en sus mediaciones objetivadoras: el lenguaje, las acciones, el relato, los predicados éticos y morales de la acción). (Ricoeur, 2006a: p. 334). Por ello, no es una creencia dóxica (“creo-que”), sino que está más próxima al testimonio (“creo-en”), al *Glauben* (*creer*) kantiano, el cual

[...] es un crédito abierto a la convicción práctica, *una confianza en su propia capacidad, que sólo puede recibir confirmación de su ejercicio, y de la aprobación que otro le confiere* (la palabra sanción encuentra aquí su primera significación, la de aprobación). Atestación/sanción, así se sostiene en la palabra la potencia de obrar. *Su contrario nos es la duda, sino la sospecha —o la duda como sospecha—. Y la sospecha se supera sólo mediante un salto, un empuje, que otras personas pueden fomentar, acompañar, apoyar mediante un dar confianza, una llamada a [...]*. (Ricoeur, 2008b: p. 73).¹⁶²

En contraste con el ser-verdadero aristotélico, la atestación carece de garantía ontológica, siendo permanentemente vulnerable a las sospechas contra el *sí*; pero, sin eliminarla, pues esas sospechas son el camino *hacia* y la *travesía* en la atestación. El yo de la atestación no es otro que el *sí mismo* agente y paciente, sin ser lo mismo, pues es la seguridad, la garantía o “certeza” existencial —que supera las sospechas de la tradición— hecha por la identidad narrativa (*ipseidad*), en tanto afirmación ontológica, esto es

[...] la atestación puede ser definida como la *assurance* (seguridad) de ser uno mismo agente y paciente. Esta seguridad permanece como el último recurso contra toda sospecha; *aunque siempre, en cierta forma, sea recibida de otro, permanece como manifestación de sí*. La atestación de sí es la que en todos los niveles —lingüístico, prático, narrativo, prescriptivo— preservará la pregunta ¿quién? de dejarse desplazar por la pregunta ¿qué? o por la de ¿por qué? (Ricoeur, 2006a: pp. XXXVI)¹⁶³

¹⁶⁰ También indica que: “[...] el tipo de certeza a la que puede aspirar la hermenéutica no sólo respecto a la exaltación epistémica del *Cogito* a partir de Descartes, sino también a la humillación de Nietzsche y sus sucesores. La atestación parece exigir menos que la primera y más que la segunda. De hecho, comparada con ambas, también ellas es propiamente *átopos*.” (Ricoeur, 2006a: pp. XXXIV-XXXV).

¹⁶¹ El énfasis es mío. Vid., *infra* p. 94, nota 239.

¹⁶² El énfasis es mío.

¹⁶³ El énfasis es mío.

Entonces, la pregunta ¿quién? refugia a la atestación, porque provoca más confianza que cualquier sospecha. Ricoeur la llama ‘quebrada’ (Ricoeur, 2006a: p. 353) —como antes decía ‘*cogito brisé*’—, pues la alteridad unida a la ipseidad sobre la que se atestigua sólo aparece en experiencias inconexas, según diversos focos de alteridad. La suspensión de la garantía ontológica permite una atestación para sí mismo desde otro sí mismo.

Por otro lado, unida a la epistemología fenomenológica está la pregunta ontológica ¿qué género de ente es el sí? En Ricoeur es aquél que actúa, sufre y puede reinterpretar el binomio *energeia-dynamis* (acto-potencia), sobre la base del *conatus* de Spinoza (esfuerzo y deseo de ser, a la vez, potente y efectual). Este obrar permite entender al ser como potencia y acto, donde la atestación es un modo del ser *sí mismo*, donde el ser humano halla en su actuar y padecer, dentro y fuera de sí, múltiples formas de alteridad constitutivas de su propia identidad: las experiencias de pasividad expresadas en la alteridad del cuerpo —la ‘carne’, el *Leib* de Husserl—, la alteridad del extraño, la voz de la conciencia (Gewissen), nombradas por Ricoeur “trípoide de la pasividad.” Lo atestado es, en una doble dimensión, ipseidad en su diferencia con la mismidad y en su relación dialéctica con la alteridad, como apunta Lewis: “This is, in a preliminary view, the highest level of the dialectic of the Self and the Other, which is attained in *Soi*”.¹⁶⁴ Las experiencias de pasividad son la base fenomenológica de la “metacategoría” alteridad, porque la conciencia proyecta sobre las experiencias de pasividad su fuerza de atestación.¹⁶⁵ De ahí, la única guía ante lo múltiple es la atestación del sí (*ipse*), que se pregunta y no obtiene una respuesta conclusiva. La *atestación* es central en la exposición de *Sí mismo como otro*, en tres puntos: el rodeo de la reflexión mediante el análisis; la diferencia entre *ipseidad* y *mismidad*; y en la dialéctica de la identidad y la alteridad. Así, Ricoeur abandona la disputa que exalta y humilla al Cogito, pues su *Cogito* no se afirma ni se desecha, sino que se *atesta*. Implicando confianza en decir, hacer, contarse, asumir las responsabilidades, recordar y prometer. Por ello, la *atestación* sintetiza distintas figuras: el cogito herido, el hombre falible, el ser humano capaz y frágil. Una antropología, una ética y una ontología que exigen un rodeo para identificar la subjetividad de víctimas y victimarios.

¹⁶⁴ Lewis, J. (1991). “Attestation and Testimony: Paul Ricoeur’s Hermeneutics of the Self and Jean Nabert’s Hermeneutics of Testimony”, en *Revista de filosofía francesa y francófona*, febrero de 1991, vol. 3, No. 1, pp. 20-28, vid. p. 23. [“Esta es, en una versión preliminar, el nivel más alto de la dialéctica del Yo y el Otro, alcanzada en *Sí mismo como otro*.”]. (La traducción es mía).

¹⁶⁵ Como más tarde el propio Ricoeur subraya: “[...] la conciencia es también, de extremo a extremo, atestación.” (Ricoeur, 2006a: p. 353.)

2.3. El contexto de la hermenéutica de sí: las raíces

Ricoeur, buen lector de Freud (Grondin, 2019: p. 31), entendía que las fuentes de un pensamiento se enraízan en las honduras del inconsciente y la tradición de cada sujeto, que para él son: la filosofía reflexiva; la fenomenología husserliana y una variante hermenéutica de esa fenomenología.¹⁶⁶ La filosofía ricoeurdiana nace en este ambiente signado por: a) las críticas contra el sujeto y la subjetividad; b) el ascenso y caída del personalismo, el existencialismo y el marxismo; c) el avance del estructuralismo y el psicoanálisis de Lévi-Strauss y Lacan, luego desplazados por la hermenéutica heideggeriana, la Escuela de Frankfurt y los deconstructivismos posmodernos. Esta variedad de hechos marco a la fenomenología francesa y su idea dialéctica de la historia —que incluía una fenomenología del cuerpo y la expresión—, cuyo rechazo se debió a su enfoque del lenguaje opuesto al estructuralismo y por subordinar la diferencia a la identidad. Cambio impulsado por la lectura de Nietzsche y de Heidegger.¹⁶⁷

En este ambiente, el desmontaje propuesto sobre las determinaciones empíricas de las víctimas exige el concurso de la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger. Efectivamente, para recobrar la subjetividad Ricoeur une sus tradiciones, desarrolla su filosofía del sí y del otro, así como propone una ontología de la vía larga. Por otro lado, si la fenomenología francesa buscó impugnar el “pensamiento objetivo”, para retornar al *cogito verdadero*, sólo logró depurar la relación entre la cosa reducida a *objeto* y el pensamiento reducido a *conciencia*; retornando a un idealismo sin cambios en el *yo del ser* y el *ser para mí*, el cual quedó encerrado en “la representación” —según Derridá— al mantener el sujeto. Pero, separar la filosofía de la identidad y el sujeto provocó: a) declarar al sujeto superado y ocupar su lugar con lo impersonal y lo anónimo en la experiencia; b) que la filosofía francesa trabajara el “campo trascendental sin sujeto”,¹⁶⁸ pues las reducciones fenomenológicas se alejan del “ego absoluto” husserliano —sospechoso de solipsismo—, para hablar de un “se” neutro —ni yo, ni tú—, del yo. Sin sujeto personal se llegó al sujeto impersonal y a nuevas subjetividades.

¹⁶⁶ Ricoeur, P. “Acerca de la interpretación”, en (Ricoeur, 2010b: pp. 27-28).

¹⁶⁷ Jean Beaufret, “Intr. aux ph. de la l’existence”, p. 121, dice: “Mientras que la filosofía mantenga, bajo la forma que sea, en la raíz de sus propias certezas, la interioridad del existente-sujeto, estará condena a organizar la invasión del mundo por una hemorragia de subjetividad.” (p. 130), en (Descombes, 1988: p. 106, n. 2).

¹⁶⁸ La expresión parece ser de J. Hyppolite, Vid. Derrida, OG, pp. 84-85; Vid. Sartre, J. P. (1938). “La transcendence de l’ego”, reeditado en Vrin, 1965.

2.3.1. La filosofía reflexiva

En líneas generales, la filosofía reflexiva francesa es un modo de pensar originado en el *Cogito cartesiano*, posteriormente desarrollado por Kant, Fichte y la filosofía poskantiana francesa actual (cuyos principales representantes fueron Lechelier, Lagneau y Nabert).¹⁶⁹ Tradición unida a la presencia de Gabriel Marcel. (Dosse, 2013: pp. 37-37).¹⁷⁰ Al respecto, Ricoeur dice

Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la *comprensión de uno mismo* como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etcétera. La reflexión es el acto de volver sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa como sujeto. (Ricoeur, 2010b: p. 28).¹⁷¹

En el artículo *La philosophie reflexive* [*Encyclopédie française*, (1957), tomo XIX: 19.04-14/19.06-3], Nabert no sólo ‘expone el “árbol genealógico” del método reflexivo’ (Ricoeur, 2015a: p. 195),¹⁷² sino la cuestión de si ante la diversidad de filosofías reflexivas. Pero, ¿sus afinidades de método y propósito permiten hablar de una designación común? Planteamiento que se remonta a Descartes, Maine de Biran, Kant y Fichte (Ricoeur, 2017b: p. 20); y separa ésta filosofía en dos grandes orientaciones: una, en cuyo idealismo riguroso y universal, usa el método de análisis regresivo: “[...] en que é o absoluto que se reflete no movimento de uma consciencia particular é uma reflexão que constitui, logo de inicio, é sujeito ele mesmo e recupera, depois disso, immanentes ás suas operações, as leis e as normas da atividade espiritual em todos os dominios.”¹⁷³ Otra, de un idealismo íntimo y encarnado, inverso al intuicionismo, que contrario del primero

¹⁶⁹ Opuesta al materialismo y al sensualismo-naturalista (de Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), que reducen el ser humano a su anatomía, la filosofía reflexiva francesa considera imposible comprender al hombre sin la autorreflexión, empresa imposible por medio un análisis biológico o cerebral. Esta filosofía se asocia a filósofos como: Pierre Maine de Biran (1766-1824), Félix Ravaisson (1813-1900), Jules Lachelier (182-1918), Jules Lagneau (1854-191894), Jean Nabert (1881-1960). (Grondin, 2019: p. 32). Ricoeur estudió el método reflexivo en su tesis del *diplôme de études supérieures* (1933-1934): *Le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau.*; (Ricoeur, 1997b: p. 17).

¹⁷⁰ Vid., Ricoeur, P. (1988). “Entre éthique et ontologie: la disponibilité”, en (Ricoeur, 1992: pp. 68-78).

¹⁷¹ Ricoeur, P. “Acerca de la interpretación” en (Ricoeur, 2010b: pp. 15-36).

¹⁷² Ricoeur, P. “El acto y el signo según Jean Nabert”, en (Ricoeur, 2015a: pp. 195-204).

¹⁷³ “[...] en la que lo absoluto se refleja en el movimiento de una conciencia particular es una reflexión que constituye, desde el principio, al sujeto mismo y recupera, después de eso, immanente a sus operaciones, las leyes y las normas de actividad espiritual en todos los dominios.” Nabert, J. “A filosofía reflexiva, Jean Nabert”, en *Revista Ideação*, No. 27, año 2013, pp. 365-389. Brasil: Universidad de Estadual de Feira de Santana. (trad. portuguesa de Ms. Cristina Amaro Viana), p. 366. (La traducción castellana es mía).

[...] reconduz essencialmente ao sujeito, ás operações pelas quais ele responde, em uma perspectiva de imanência, onde o que está em questão não é tanto a relação de um pensamento finito com um pensamento infinito, mas sim a relação de uma consciência individual a esta consciência que, desde Kant, nos chamamos de consciência trascendental para indicar que ela é consciência constituinte, que ela funda a oposição entre ato e acontecimiento e, igualmente, funda a oposição entre uma necessidade interna, completamente espiritual, e a necessidade observável no mundo dos fatos e no universo.¹⁷⁴

Así, la filosofía reflexiva francesa asume dos fórmulas kantianas: “El yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones”;¹⁷⁵ y “[...] el pensamiento no es sólo determinación del objeto, sino reflexión sobre sus propias operaciones en el movimiento mismo de producir objetos”.¹⁷⁶ Esta filosofía es relevante por varias razones:

a) por sus problemas se relacionan con la creatividad y la producción de sentido; b) porque supone “la posibilidad de consideración, incluso de integración, de la no-filosofía en la filosofía [...]” (Masiá, Moratalla, & Ochaíta, 1998: p. 143); c) porque otorga un carácter prioritario al *cogito*, como inicio y llegada de la actividad filosófica (Grondin, 2019: pp. 32-33); d) porque a partir de Ravaisson, destaca el idealismo alemán de Schelling, sobre lo voluntario y lo involuntario. Sobre estos aspectos Ricoeur dice

C’est assurément dans la tradition réflexive que je me situe, et c’est dans la thèse principale de la philosophie *réflexive* que je trouve précisément le motif d’en corriger les formes dérivées dont je n’ai cessé de m’éloigner. La réflexion signifie avant tout que le sujet n’est pas d’abord et immédiatement chez lui, mais n’a jamais fini de retourner chez soi. Ce caractère indirect de la visée du *soi* est l’intuition la plus profonde de la philosophie réflexive. En cela je suis proche de Nabert, lui-même héritier de Fichte.¹⁷⁷

¹⁷⁴ “[...] remite esencialmente al sujeto, a las operaciones por las que responde, en una perspectiva de imanencia, donde de lo que se trata no es tanto de la relación de un pensamiento finito con un pensamiento infinito, sino de la relación de una conciencia individual con esta conciencia que, desde Kant, hemos llamado conciencia trascendental para indicar que es conciencia constitutiva, que funda la oposición entre acto y acontecimiento y, asimismo, funda la oposición entre una necesidad interna, completamente espiritual, y la necesidad observable en el mundo de hechos y eventos en el universo.” (Nabert, 2013: pp. 367-368).

¹⁷⁵ Principio renovado por Husserl que expresa: “[...] podemos definir como un yo “en vigilia”, como un yo que, dentro de la corriente de sus vivencias, práctica continuamente la conciencia en la forma específica del cogito.” Vid. (Husserl, 1962).

¹⁷⁶ “Entretien avec P. Ricoeur [sur comment la pensée de Paul Ricoeur se situe dans la tradition philosophique française]. Questions de Jean-Michel Le Lannou”, Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 74, No. 1 (1990), pp. 87-91, p. 88; vid. (Kant, 1995: § 77, B 345, p. 587).

¹⁷⁷ “Ciertamente es en la tradición reflexiva donde yo me sitúo, y es en la tesis principal de la filosofía *reflexiva* donde yo encuentro precisamente el motivo de corregir las formas derivadas de las que yo no cesé de alejarme. La reflexión significa ante todo que el sujeto no está en primero e inmediatamente en casa, pero no ha cesado nunca de volver a su casa. Este carácter indirecto de la intención del sí es la intuición más profunda de la filosofía reflexiva. En esto estoy cerca de Nabert, él mismo heredero de Fichte.” Ricoeur, P. “Respuesta a Manuel Maceiras”, en (Calvo & Ávila, 1987: pp. 67-68. Vid. pp. 70-71). Sobre Nabert, vid. *infra* pp. 90-92, nota 223.

En este aspecto es posible reconocer dos rutas para entender el papel de la filosofía reflexiva en la hermenéutica ricoeurdiana: a) para comprenderse el sujeto reflexivo debe transitar del *cogito* aislado, puro, inmediato y autotransparente, al *sí mismo* que se reconoce mediante el rodeo por los otros, las acciones, las obras, los discursos y los símbolos culturales; b) la separación de las filosofías del sujeto con base en las críticas formuladas no sólo por las filosofías *anticogito* (Nietzsche), sino también por el estructuralismo y el psicoanálisis. En el primer camino se relacionan: “[...] la posición de una existencia y de una operación de pensamiento; *existo pienso*; existir, para mí, es pensar; [...] ya que esta verdad no puede verificarse como un hecho, ni deducirse como una conclusión, debe asentarse en la reflexión; [...]; Fichte llamaba a esta primera verdad el juicio tético.” (Ricoeur, 2014b: p. 41). Siguiendo a Fichte, Schelling y, luego, a Husserl, para quienes la reflexión es exteriorización, la tradición postuló un ‘yo reflexivo puro’, sólo enunciado formalmente, es decir, el “*yo soy, yo pienso*”, cuyo aporte es una verdad incuestionable y eterna, pero igualmente abstracta y vacía. (Ricoeur, 2015a: p. 297).¹⁷⁸

Aquí comienza el segundo camino, en el cual no hay una entrada directa al sí mismo, que no se localiza “[...] ni en la evidencia psicológica ni en la intuición intelectual ni en una filosofía de lo inmediato”.¹⁷⁹ Sólo se comprende, mediante la reflexión mediada, al *Cogito* que se objetiva en el rodeo por los signos depositados en las obras, es decir, que testimonia en actos, prácticas y creencias, su identidad. (Ricoeur, 2010b: pp. 109).¹⁸⁰ Pero, si desde sus inicios cartesianos y hasta Nabert la filosofía reflexiva busca ser una comprensión del *sí mismo*, la interpretación le marca un límite a esa pretensión, pues siendo diferentes ser y pensar: “[...] la interpretación es la réplica de este distanciamiento fundamental que constituye la objetivación del hombre en sus obras discursivas, comparables a su objetivación en los productos de sus trabajos y de su arte.” (Ricoeur, 2010b: pp. 104). Visto de este modo, desde la semántica hasta la ontología: “La etapa intermedia, en la dirección de la existencia, es la reflexión, es decir, el vínculo entre la comprensión de los signos y la autocomprensión de sí”. (Ricoeur, 2015a: pp. 20-21).¹⁸¹ Al respecto, comenta Ricoeur

¹⁷⁸ Ricoeur, P. “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II”, en (Ricoeur, 2015: pp. 287-303).

¹⁷⁹ Y a continuación añade que esa consciencia debe “[...] ser mediatizada por las representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetivan [...]”. (Ricoeur, 2015a: p. 297)

¹⁸⁰ Ricoeur, P. “La función hermenéutica del distanciamiento”, en (Ricoeur, 2010b: pp. 95-110). Vid. Anexo.

¹⁸¹ Ricoeur, P. “Existencia y hermenéutica”, en (Ricoeur, 2015a: pp. 9-27).

El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa encontramos la duda sobre la conciencia [...]. Los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la verdad, no sólo por medio de una crítica “destructora” sino mediante la invención de un arte de interpretar. (Ricoeur, 2014b: p. 33).

De esta manera, la crítica hermenéutica a las filosofías de la conciencia ataca el lado epistemológico del *Cogito*, porque la identidad de sí no depende de constatar un yo oculto bajo nuestras representaciones. Por eso, para Ricoeur la crítica heideggeriana al sujeto integra una “hermenéutica del “yo soy” (Ricoeur, 2015a: p. 214),¹⁸² que constató que la facticidad de la existencia humana se define por una actitud práctica, no teórica. Más aún, si los actos son el trasfondo ontológico que sustenta el sentido y la identidad individual, la reflexión es: “[...] una tarea (una *Aufgabe*) la tarea de igualar mi experiencia concreta al plantear “yo soy”. Tal es la elaboración de nuestra proposición inicial: la reflexión no es una intuición; ahora decimos: el planteo de sí mismo no es un dato, es una tarea; no es *gegeben*, sino *aufgegeben*.”¹⁸³

Otro aspecto de la filosofía reflexiva es su falta de comentarios sobre la vida humana, que Ricoeur intentó compensar acudiendo a Marcel (1889-1973). (Davy, 1963: p. 238 s). Y añadió los elementos pre-reflexivo y pasivo de lo involuntario en una ruta fenomenológica. Además, el paso de la filosofía reflexiva a la hermenéutica ocurre al renunciar a la mediación imperfecta de la reflexión ahistórica. (Ruiz, García, 2016: p. 39). Pero, si la subjetividad se expone a las secuelas de la tradición¹⁸⁴ y el pasado limita la construcción del sentido, la hermenéutica exhibe esa conciencia afectada por la historia en tres determinaciones unidas al pasado como categoría ontológica-existencial: lo otro, lo mismo y lo análogo; la dialéctica entre distanciamiento y fusión de horizontes. (Ruiz, García, 2016: pp. 38-39).

¹⁸² Ricoeur, P. “Heidegger y la cuestión del sujeto”, en (Ricoeur, 2015a: pp. 205-214).

¹⁸³ Ricoeur, P. “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II”, en (Ricoeur, 2015a: p. 298).

¹⁸⁴ Se debe subrayar la distinción entre “tradicionalidad”, “tradiciones” y “tradición”: “1) La “tradicionalidad” designa un estilo formal de encadenamiento que garantiza la continuidad de la recepción del pasado; en este sentido, designa la reciprocidad entre la eficiencia de la historia y nuestro ser-afectado-por-el-pasado. 2) Las “tradiciones” consisten en los contenidos transmitidos en tanto portadores de sentido; colocan todas las herencias recibidas en el orden de lo simbólico y, virtualmente, en una dimensión lingüística y textual; en este aspecto las tradiciones son *proposiciones de sentido*. 3) La “tradición”, en cuanto instancia de legitimidad, designa la *pretensión de verdad* (tener-por-verdadero) ofrecida a la argumentación en el espacio público de la discusión”. (Ricoeur, 2009a: p. 969).

Esto es aún insuficiente para justificar la urgencia de integrar en la filosofía reflexiva un trabajo hermenéutico ocultado en el retorno a la conciencia inmediata que, sin ser intuición, se esfuerza por volver a captar el Ego del *Ego*, en acciones y obras. Aquí, Ricoeur se niega a dejar el carácter reflexivo influido por su diálogo con: a) el ‘personalismo’ de Mounier,¹⁸⁵ b) el existencialismo (Marcel, Jaspers y Sartre) y c) la fenomenología de Husserl.

La exposición anterior revela que en Ricoeur, como antes en Nabert, la filosofía reflexiva y la ética se vinculan a través de las acciones, los discursos y las relaciones con los demás. Asimismo, esta dimensión reflexiva se ocupa en temas como: la producción de sentido, la relación teoría y práctica, y el estatuto religioso (Masiá, Moratalla, & Ochaíta, 1998: pp. 143-144), las cuales median desde la semántica hasta la ontología, sin ser exclusivas de la epistemología, abriendo el espacio para examinar los problemas desde un enfoque ético y otológico. En este marco, es un hecho que la filosofía reflexiva ricoeurdiana se enriqueció con las contribuciones de la filosofía analítica del lenguaje, expresadas particularmente con los actos de habla, ya que reconocer la autorreferencia del sujeto del discurso y el retorno a uno mismo a través del otro se advierte que la dialéctica del evento y el significado —que beneficia la noción de distanciamiento—, sólo es posible en un horizonte reflexivo.

Sintetizando, si la reflexión no es una intuición transparente e inmediata, que coloca al yo frente a sí mismo como mostraron las críticas derivadas de las posiciones hermenéutica, estructuralista y del psicoanálisis, entonces, es justificada la pretensión de insertar la hermenéutica en la filosofía reflexiva, (Ricoeur, 2015a: p. 204),¹⁸⁶ fecundada por sus contactos con otras tradiciones filosóficas y con la interpretación, refuerzo metodológico que permite a Ricoeur escapar de las filosofías del sujeto. En este contexto, los cuestionamientos a la filosofía reflexiva provocaron un desplazamiento de la reflexión abstracta a una reflexión concreta, mediada e histórica, si bien al costo de introducir la noción de un “cogito herido” (*blessé*), ubicado entre el *Cogito* cartesiano y el *Cogito* humillado de Nietzsche y Freud; Ricoeur, en su *Filosofía de la voluntad* alude a esta concepción del yo sosteniendo que el “el cogito está interiormente fracturado”. (Ricoeur, 1986: p. 17).¹⁸⁷

¹⁸⁵ Vid. “Muere el personalismo, vuelve la persona” y “Aproximación a la persona”, en (Ricoeur, 1993: pp. 95-103 y 105-124).

¹⁸⁶ Ricoeur aquí declara: “la reflexión debe ser una hermenéutica”

¹⁸⁷ Vid. (Ricoeur, 2006a: p. 355).

2.3.2. El injerto hermenéutico en la fenomenología

Sin duda, como se ha mencionado, la fenomenología de Husserl influyó en la fenomenología hermenéutica de Ricoeur en varios puntos: a) en la incorporación del método de *análisis intencional*,¹⁸⁸ b) en la filosofía de la acción y la libertad; c) en el estudio del lenguaje, bajo las pautas de la significación husserliana; d) en el escrutinio del idealismo de Husserl que cambió el terreno egológico al hermenéutico. Influencias que expresan la manera ricoeurdiana de entender y transformar la fenomenología en tres direcciones: como método de análisis intencional; como teoría de la constitución del sentido y la reducción; como doctrina filosófica.

Con estas vías de ingreso a la fenomenología Ricoeur sigue una ruta: inicialmente, fenomenología y existencialismo se enlazan en su filosofía de la voluntad, para someter a prueba *la eidética fenomenológica*¹⁸⁹ de la conciencia práctica; luego, en una etapa signada por la valoración crítica de las interpretaciones, se observa una fenomenología reflexiva, cuyo eje es la “acción”, tendiente a recuperar el sujeto y la realidad ante las críticas estructuralistas y psicoanalíticas; después, hay una fenomenología trascendental que examina el carácter temporal de la existencia humana y sus aporías,¹⁹⁰ con base en la teoría narrativa. Estas transformaciones aportaron a Ricoeur varios beneficios: enriquecieron su filosofía de la acción, le permitieron hablar con sentido del sujeto-persona e insertarla en la realidad, le ayudaron a reconocer críticas y correcciones y a profundizar su enfoque práctico-ético y ontológico. En la filosofía de la voluntad, por ejemplo, la usa para establecer una eidética de la voluntad (aunque sin limitarse a ella), para transformar la fenomenología en ontología.¹⁹¹

¹⁸⁸ En Ricoeur la fenomenología, como filosofía del sujeto y el sentido: “[...] designa la ambición de ir “a las cosas mismas”, es decir, a la manifestación de cuanto aparece en la experiencia [...]” Changeux, J.-P. (1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Barcelona: Península, p. 12. En Husserl, la fenomenología es un método filosófico que se aleja del naturalismo, psicologismo e historicismo de fines del siglo XIX, ocupados en la descripción de la realidad o en imponer que los juicios de esa realidad son productos subjetivos de la mente o cúmulos de datos históricos. Szilasi dice: “El significado de la fenomenología es doble: es preciso describir como fenómenos las acciones subjetivas del conocimiento –que él llama ‘actos’–pero también lo aprendido por el conocimiento, es decir, el fenómeno que se ofrece desde sí mismo en la aprehensión cognoscitiva.” (Szilasi, 1973: p. 26).

¹⁸⁹ Para separar psicología y fenomenología se debe considerar que: una, es la ‘ciencia de datos’, ocupada en sucesos reales inscritos en el mundo; la otra, llamada ‘pura’ o ‘trascendental’, es la ciencia de esencias y, por eso, *eidética*. Posibilitada por la reducción eidética su tarea es purificar los fenómenos psicológicos de sus rasgos empíricos y llevarlos al plano de la generalidad esencial. La *reducción eidética* es una transformación de los fenómenos en esencias. Vid. (Ferraris, 2014: pp. 180-181).

¹⁹⁰ Vid. *supra* pp. 50-52.

¹⁹¹ Vid. Moratalla, T. D. “¿Es Paul Ricoeur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenéutica”, en *Escritos*, vol. 26, No. 57, julio-diciembre, 2018, pp. 251-282.

Afrontar la voluntad mediante el análisis intencional dejó ver la universalidad de la correlación *noesis-noema* aplicada a la conciencia práctica; método utilizado para evitar las confusiones y excesos de algunas versiones existencialistas. Al respecto Ricoeur decía

La fécondité de l'analyse noético-noématique de la période des *Ideen* a sans doute été sous-estimée par la génération phénoménologique qui est allée tout de suite aux écrits de la période de la *Krisis*, cette école de phénoménologues a cherche dans la théorie du *Lebenswelt* l'inspiration d'une description trop vite synthétique à mon gré: si en tout problème on va droit au 'projet existentiel', au 'mouvement d'existence' que entraîne tout conduite authentiquement humaine, on risquer de manquer la spécificité des problèmes, de noyer les contours des fonctions diverses dans une sorte de monisme existentiel indistinct qui, à la limite, conduit à répéter la même exégèse de l'existence' à propos de l'imagination, de l'émotion, du rire, du geste, de la sexualité, de la parole, etc. [...]. La phénoménologie doit être, dans un premier temps au moins, structurale.¹⁹²

El movimiento de la fenomenología descriptiva a una ontología de la conciencia es central: si la primera pretendió reivindicar el “fundamento último” de la ‘intuición de sujeto’ (convertido en un polo intencional que se enfrenta como correlato objetivo a un campo de significados esenciales); en cambio, la *epoché* aplicada a la actitud natural conquistaba un ámbito de sentido donde toda pregunta referida a las cosas en sí se excluía. Husserl no acude a Kant, sino a Descartes, para sostener que toda aprehensión trascendental es incierta, pero la inmanencia del yo es indubitable. El conocimiento es una función entre el *yo puro* y la ‘intencionalidad’,¹⁹³ que remite a la conciencia y a los objetos que encontramos en ella.

¹⁹² “La fecundidad del análisis nóético-nóemático del periodo de las *Ideen* fue indudablemente subestimada por la generación de fenomenólogos que inmediatamente pasó a los escritos del periodo de la *Krisis*, que ha buscado en la teoría de la *Lebenswelt* [mundo de la vida], la inspiración de una descripción sintética demasiado rápidamente para mi gusto: si en cualquier problema vamos directamente al ‘proyecto existencial’, al ‘movimiento de existencia’ que implica toda conducta auténticamente humana, corremos el riesgo de perder la especificidad de los problemas, de ahogar los contornos de las diversas funciones, en una especie de monismo existencial indistinto que, en el límite, lleva a repetir la misma exégesis de la ‘existencia’ con respecto a la imaginación, la emoción, la risa, el gesto, la sexualidad, el habla, etc. [...]. La fenomenología debe ser, a menos inicialmente, estructural.” Ricoeur, P. “Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté”, en (Ricoeur, 2004b: pp. 65-92). Vid., pp. 67-68 (pp. 61-62, en el original). (La traducción es mía).

¹⁹³ La intencionalidad no es una relación añadida a la existencia previa del sujeto y del objeto. Es un hecho primario donde se constituyen y contraponen subjetividad y objetividad. En las *Investigaciones* Husserl dice: “[...] consideramos que la *referencia intencional*, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias es la nota esencial de ‘fenómenos psíquicos’ o ‘actos’; de suerte que vemos en la definición de Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos son “aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto”, una definición esencial [...]” (Husserl, 1982 *Investigación Quinta*, § 10, p. 492). Por su parte, en *Ideas* precisó la definición: “Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ser ‘conciencia de algo’. [...] En todo cogito actual, una “mirada” que irradia del yo puro hacia el “objeto” que es respectivo correlato de la conciencia, a la cosa.” (Husserl, 1962: § 84, p. 199). En consecuencia, sin ser propiedad de la conciencia, constituye su existencia. Su objeto no es la realidad de la conciencia ni la realidad, sino una “objetividad ideal”.

Por otro lado, el yo se presenta intelectualmente a sí mismo para considerar intuitivamente sus actos sin confundirse con ellos, pues lo intuido es subjetividad inmanente. Con la intencionalidad, entendida como esencia de la subjetividad —sin ser un ‘fenómeno interior’—, se designa la capacidad de la conciencia de *referirse-a*, es decir, la presencia del mundo en la conciencia.¹⁹⁴ Como acertadamente sostiene Ricoeur

En su sentido riguroso, la intencionalidad significa que el acto de referirse a algo sólo se logra a través de la unidad identificable y reidentificable del sentido referido —lo que Husserl llama el *nóema*, o correlato intencional de la referencia nóética—. Además, sobre este *nóema* se deposita en estratos superpuestos el resultado de las actividades sintéticas que Husserl denomina *constitución* (*constitución de la cosa*, *constitución del espacio*, *constitución del tiempo*, etcétera). [...] la tarea concreta de la fenomenología —en particular de los estudios dedicados a la *construcción de la cosa*— pone de manifiesto de modo regresivo, estratos cada vez más fundamentales donde las síntesis activas remiten continuamente a síntesis pasivas cada vez más radicales. La fenomenología queda así atrapada en un movimiento infinito de *interrogación hacia atrás* en el que se desvanece su proyecto de autofundamentación radical. Incluso los últimos trabajos consagrados al *mundo de la vida* designan con este término un horizonte de inmediatez que nunca se alcanza. El *Lebenswelt* nunca está dado y siempre se presupone. (Ricoeur, 2010b: p. 29).¹⁹⁵

Así, Husserl no escapa del idealismo, pues la fenomenología en su ejercicio concreto y no teórico, aplicado a ella y a sus pretensiones últimas se aleja de la fundamentación radical en la transparencia del sujeto con respecto a sí. En cambio, Ricoeur propone la “preminencia del sentido sobre la conciencia de sí” (Ricoeur, 2010b: p. 56)¹⁹⁶ y objeta el programa idealista en cinco puntos: a) el ideal de fundamentación última; b) intuicionismo; c) inmanencia de la conciencia; d) primacía del sujeto; e) responsabilidad radical. (Ricoeur, 2010b: pp. 54-60). Por otra parte, una aportación de la fenomenología a la filosofía reflexiva es subordinar la reflexión al acto intencional, vinculando filosofía reflexiva con la fenomenología trascendental que no la ve prioritaria debido a la intencionalidad en su estructura pre-reflexiva. La fenomenología busca fundamentar la objetividad del saber dejando que las “cosas mismas” se hagan presentes en su contenido esencial, mediante una intuición que presenta la cosa como se da inmediatamente para el que la vivencia y pone entre paréntesis (*epoché*) la validez de presupuestos, opiniones o interpretaciones sobre ella.

¹⁹⁴ Con la estructura intencional de la conciencia Husserl distinguió dentro del acto de referencia el acto intencional y el contenido objetivo (que no son las cosas ni las imágenes) al que se refiere el acto. Al primero, lo llama *noesis* (polo subjetivo); al segundo, *noema* (polo objetivo). Aquí se opone a la actividad subjetiva el correlato objetivo, es decir, al acto de percibir se opone lo percibido. Por ende, los objetos quedan reducidos a *noemas*.

¹⁹⁵ Ricoeur, P. “Acerca de la interpretación”, en (Ricoeur, 2010b: pp. 15-36).

¹⁹⁶ Ricoeur, P. “Fenomenología y hermenéutica desde Husserl...” en (Ricoeur, 2010b: pp. 39-70).

2.3.2.1. El otro y la empatía en la fenomenología hermenéutica

En la segunda fase de la fenomenología (1906-1913), la ‘comprensión del otro’ adquiere más peso en una teoría que evita enfrentarse con las ciencias humanas, especialmente, con la concepción del Dilthey. Aquí, el término ‘empatía’ (*Einfühlung*), entendido como comprensión de las vivencias psíquicas del otro,¹⁹⁷ nombra el plano de la experiencia donde el otro se muestra irreductible a lo propio.¹⁹⁸ Experiencia que define una experiencia originaria que articula el sentido general del mundo. Influida por las *Investigaciones lógicas* de Husserl, Edith Stein distingue tres teorías genéticas sobre la aprehensión de la existencia del otro de base psicológica: a) imitación; b) empatía asociativa; c) empatía por inferencia analógica. (Stein, 2004: pp. 39-44). Poco mencionada en *Ideas I*, el concepto ‘empatía’ ocupa un lugar fundamental en *Ideas II*,¹⁹⁹ y sirve a Stein para mostrar que las teorías previas no tocan el núcleo de la experiencia del otro. (Stein, 2004: p. 22).²⁰⁰ Y añade que sentimientos como la tristeza no son objetos ni se accede a ellos percibiendo conductas. De hecho, Stein los llama ‘vivencias originarias’. (Stein, 2004: p. 27).²⁰¹

La lección que Ricoeur asimiló de la fenomenología es que no es posible apropiarse del yo sin un “*détour*” (desvío), por los otros, los símbolos y obras culturales, pues la legibilidad del *nóema* en la vivencia permite la inserción en el mundo que es desafiada por *lo otro*. Ante el riesgo del solipsismo trascendental, asume la intersubjetividad como alternativa que aborda siguiendo a Kant y Husserl. El matiz kantiano enfatiza, en la constitución de los otros, el comprender el sentido de la manifestación como “un surgimiento absoluto en la presencia”. (Ricoeur, 2004b: (247), p. 307).²⁰²

¹⁹⁷ El tema de la empatía es tratado sentimentalmente por el romanticismo (Herder) y por la fenomenología (desde el filósofo y psicólogo Th. Lipps (1851-1914) hasta Husserl, Max Scheler (1874-1928) y Edith Stein (1891-1942), como *constitutiva del yo*). Quizá fueron Dilthey y Scheler —éste la llama *Mitfühlen*— los que más apoyaron su difusión como problema filosófico importante, retomado por Husserl como “la experiencia de lo extraño”.

¹⁹⁸ Scheler indicó varios problemas sobre la comprensión del otro, descuidados por la fenomenología, que deberían retomarse por una fenomenología renovada. Ante la crítica de Heidegger en *Ser y tiempo* a la noción de empatía, Scheler pensaba que un referente central de la comprensión es la ética. (Scheler, 2005: p. 288 s.)

¹⁹⁹ Al final de *Ideas II* (§ 151), Husserl evoca la identidad de la cosa en el plano intersubjetivo, es decir, la constitución fundada por una pluralidad ilimitada de sujetos en relación; esta experiencia intersubjetiva está ‘mediada’ por la ‘empatía’, que conduce a la experiencia ‘objetiva’, donde la empatía es constituyente. Vid. (Husserl, 2005).

²⁰⁰ En un ejemplo relativo al dolor ante la pérdida de un ser querido, Stein plantea que más allá de la descripción del hecho, el valor de comprender “es darse cuenta” que alguien sufre.

²⁰¹ Stein también se refiere a esos sentimientos como lo “[...] que no es vivenciado por mí y que empero está ahí.”

²⁰² Ricoeur, P. “Kant et Husserl”, en (Ricoeur, 2004b: (pp. 227-250) 273-313).

Aquí está el corazón del rechazo de Ricoeur a dejar la fenomenología —enriquecida con la hermenéutica—, y a renunciar a la subjetividad,²⁰³ cuyo contacto con *lo otro* fenomenológico la ha transmutado: *lo otro* es aquello que no puede abordarse con el lenguaje directo ni reducirse a puro sentido; lo que aparece en lo involuntario y en el cuerpo como opacidad. (Ricoeur, 2014b: p. 410 s).²⁰⁴ Ricoeur ve aquí un hecho central: ante el otro, que excede el método fenomenológico descriptivo, es necesaria la libertad. (Iribarne, 1981: p. 53 s).²⁰⁵ Más aún, en Kant, la única disposición práctica para reconocer a los demás es el respeto (Kant, 2001: (76), p. 74), siendo imposible constituir al otro como cosa o medio. (Kant, 2001: (131), p. 127). En Husserl, el otro muestra sus fuentes descriptiva y metafísica. (Ricoeur, 2004b: (268), p. 337).

Con estas bases, Ricoeur enfatiza que el mundo objetivo extrae de mí su sentido y validez, pero la validez del sentido está en el *ego* y si todo objeto extrae de mí su sentido, la alteridad del otro y del mundo se torna problemática: el otro se constituye en mí (exigencia reductora), y hay que dar cuenta del otro *como otro* (exigencia descriptiva);²⁰⁶ esto coloca en una paradoja los proyectos de trascendencia metafísica y de constitución de la inmanencia: el respeto por la alteridad del otro y el arraigo de esa experiencia de la trascendencia en la experiencia primordial. (Ricoeur, 2004b: (201), pp. 238-239).²⁰⁷ Reducir el en sí al fenómeno es positivo, si se trata de cosas; negativo, si se trata de personas.²⁰⁸ Además, en Dilthey, Husserl y Scheler el proceso empático se ejerce en un fondo de *mismidad*, pues la existencia se vincula al yo a través de la transferencia de sentido y señala el desarraigo de otra existencia a mi existencia. En cambio, Ricoeur liga mismidad y alteridad en una radical dialéctica del yo y del otro, en la cual: “la ipseidad del yo implica la alteridad hasta el punto íntimo que uno no puede pensarse sin el otro, que uno pasa más bien al otro.” (Ricoeur, 2006a: p. XIV).

²⁰³ Pintor Ramos dice: “La fenomenología ofrece una imprescindible remisión última a la subjetividad.” Pintor Ramos, A.: “Paul Ricoeur y la fenomenología”, en (Calvo & Ávila, 1987: p. 101).

²⁰⁴ De acuerdo con Ricoeur, la concepción hegeliana del otro obligó al psicoanálisis freudiano a pensar la constitución del yo mediante lo otro, que también puede entenderse como lucha por el reconocimiento. Así, en el *sí mismo* (*selbst*) la identidad se marca por la alteridad resurgida constantemente.

²⁰⁵ Ante las tensiones de la existencia del otro, Ricoeur acude a Kant para articular una fenomenología y una ética de la segunda persona. Vid. Ricoeur, P. “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la second personne” en (Ricoeur, 2004b: (266-283), pp. 333-359).

²⁰⁶ Vid. *supra* pp. 48-49, notas 109 y 111.

²⁰⁷ En la *Quinta Meditación* Husserl usa la empatía al nivel de la constitución fenomenológica. (Husserl, 1996: § 46). Ricoeur, P. “Edmund Husserl. La cinquième méditation cartésienne” en (Ricoeur, 2004b: (197-225), pp. 233-272).

²⁰⁸ Al respecto Ricoeur dice: “[...] le désir de ‘voir’, de connaître spéculativement l’existence d’autrui est déjà indiscretion, irrespect.” “[...] el deseo de “ver”, de conocer especulativamente la existencia de los demás es indiscreción, falta de respeto.” (Ricoeur, 2004b: (283), p. 358). (La traducción es mía).

Así, la empatía se anula como forma 'benevolente', porque la posición formal del otro se realiza en el respeto, el reconocimiento primordial e inobjetable. Pero, si la existencia ajena es inasible, la acción humana reduce la empatía a mi inclinación por *un otro deseable*, donde los celos o la vergüenza dicen más y mejor del otro que la compasión:

Brusquement le *privilège* de la sympathie parmi toutes les humeurs et les tonalités intersubjectives s'effondre, en même temps que les *equivokes* propres à la sympathie en ruinent la clarté révélatrice. D'un point de vue scrictement descriptif, tous les affects comme tels son également intéressants et la phénoménologie des apparitions d'autrui doit se perdre dans une multiplicité de monographies aussi valables les unes que les autres: phénoménologie de la honte, de la pudeur, de l'antipathie, de la colère, de la peur, de la jalousie, de l'envie, de la timidité, etc. Le problème d'autrui es alors la proie d'une décomposition san fin qui est bien un des périls de la phénoménologie...". (Ricoeur, 2004b: (273), p. 344).²⁰⁹

Como postura resolutive la empatía se relaciona con el acontecimiento vivo: la motivación de quien busca un 'compromiso personal', (Ricoeur, 2010b: pp. 194-195),²¹⁰ que Schleiermacher llamaba "voluntad de comprender" correlativa a un "querer decir". Psicológicamente, la empatía requiere la energía inhibitoria del que permite la disponibilidad a partir de la cual el reconocimiento en los demás se convierte en una capacidad (por ejemplo, seguir la historia ajena). (Ricoeur, 2010b: pp. 194).²¹¹ En este sentido, la empatía, vista desde un enfoque ético y psicológico (Ricoeur, 2009c: pp. 115-124),²¹² no tiene relación con la cognición ingenua e inmediata, sino que prepara una comprensión a través de las complejidades de la existencia y de los conflictos de la vida humana. Adicionalmente, cabe notar que la dimensión ética de "la percepción de los otros", no corrige a Husserl, sino que lo complementa con Kant. Así, el otro remite a las víctimas.

²⁰⁹ "De repente, el privilegio de la simpatía entre todos los estados de ánimo y tonos intersubjetivos se derrumba, al mismo tiempo que los equívocos propios de la simpatía arruinan su claridad reveladora. Desde un punto de vista estrictamente descriptivo, todos los afectos como tales son igualmente interesantes y la fenomenología de las apariencias de los otros debe perderse en una multiplicidad de monografías tan válidas las unas como las otras: la fenomenología de la vergüenza, la modestia, la antipatía, la ira, el miedo, los celos, la envidia, la timidez, etc. El problema de los otros es entonces presa de una descomposición sin fin que es de hecho uno de los peligros de la fenomenología...". (La traducción es mía).

²¹⁰ Ricoeur, P. "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto", en (Ricoeur, 2010b: pp. 169-195).

²¹¹ Aquí, comprender no es captar la vida psíquica ajena, sino una captación mediada por procesos explicativos

²¹² Con la lectura de Heinz Kohut (teórico del psicoanálisis del yo, y los problemas del narcisismo y la identidad), Ricoeur reexamina la noción de 'empatía', rehabilitando su significado filosófico no sentimental, sino ético y hermenéutico, y lo de rebautiza como 'solicitud'. Así, no refiere sólo un proceso cognitivo ni evita el largo rodeo, sino que define una capacidad de encuentro y reconocimiento; cruzada con el respeto kantiano puede abandonar su ingenuidad y admitir la diferencia y extrañeza hacia los otros. Aquí, Ricoeur coloca entre los modos de dominación del amo-esclavo hegeliano y el maestro-discípulo de Levinas, la idea de Husserl sobre una "captación analógica del otro, como otro yo, como *alter ego*, "semejante a ese yo en que dice yo como yo." Vid. Ricoeur, P. "El Self según el psicoanálisis y según la filosofía fenomenológica", en (Ricoeur, 2009c: pp. 104-124).

2.3.3. Herencia y distanciamiento de la hermenéutica de Heidegger

Unir la filosofía reflexiva a los límites de la determinación hermenéutica de la existencia humana supuso un rodeo donde el sujeto se extraña de sí. (Ricoeur, 2010b: p. 85).²¹³ En este contexto, la hermenéutica no sólo se “injertó” en la fenomenología en el plano teórico, sino en la problemática del *Cogito*. El análisis fenomenológico mostró que los objetos no se dan aislados a la conciencia (porque la intencionalidad la abre y refiere a un correlato objetivo), sino en el contexto del mundo, horizonte de todo lo que es y puede llegar a ser contenido de la experiencia; pero, la relación fenomenológica conciencia-mundo no se presupone, porque tematiza crítica y reflexivamente la existencia constituida por actos intencionales de la conciencia pura. Exigencia metodológica que sólo mantiene la experiencia de la conciencia pura, misma que Heidegger rechaza al orientar la fenomenología a la hermenéutica.²¹⁴

De hecho, la empresa heideggeriana consistió en replantear los problemas de la teoría del conocimiento desde su ontología fundamental con base en la tesis de la existencia de un plan “previo” que posibilita la constitución del ser del ente y cuestiona el ser tomado como trascendental. Al respecto dice: “Este plan ontológico previo relativo al ente está inscrito en los conceptos y principios fundamentales de las diversas ciencias naturales. Por lo tanto, lo que posibilita la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico.” (Heidegger, 1986: § 2, p. 20).

De ahí que, ya no se concibe al sujeto como creador de un horizonte de significaciones basado en su actividad cognoscitiva, porque antes de ser una instancia reflexiva existe en un mundo que le antecede. Por eso, si la comprensión desde Dilthey siempre se ligó a la experiencia del otro (Heidegger, 1986: 75-103), con Heidegger la atención cambió a una problemática ontológica, donde comprender el psiquismo ajeno es un falso problema. La comprensión es un tema hermenéutico del “ser-en-el-mundo”, no del ser con el otro; preguntar por la experiencia del otro carece de sentido. Por eso, la crítica heideggeriana a la ‘empatía’ refleja su distanciamiento de Husserl y la subjetividad, debido a sus rasgos trascendentales.

²¹³ Ricoeur apunta aquí: “No es entonces sorprendente que la ontología de la comprensión pueda comenzar no por una reflexión sobre el *ser con*, sino sobre el *ser en*. No el ser con otro que reduplicaría mi subjetividad, sino el ser en el mundo.” Ricoeur, P. “La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey”, en (Ricoeur, 2010b: pp. 71-94).

²¹⁴ En Heidegger, “[...] la ontología sólo es posible como fenomenología”. (Heidegger, 2003: § 7 (35), p. 58).

2.3.3.1. Heidegger y el círculo de la comprensión-interpretación

Otro aspecto fundamental es la preocupación por el sentido al que se llega por una vía racional sin perder la subjetividad. Así, al rechazar la autofundamentación del *cogito*, Ricoeur asume la correlación yo-mundo, ya que las relaciones del mundo son las dimensiones del yo, que acomete el largo rodeo a través de lo otro. ¿Cuál el papel que aquí desempeña una ontología de la comprensión? Enclavada en una revolución del pensamiento,²¹⁵ es necesario ver en toda su radicalidad la inversión de la pregunta que coloca a la ontología de la comprensión en el lugar de una epistemología de la interpretación. Esquemáticamente, Heidegger, primero comenzó por eliminar toda perspectiva epistemológica (*erkenntnistheoretisch*) de enfocar el problema, ya que renunció a considerar que la hermenéutica es un método adecuado para luchar en condiciones de igualdad con el método de las ciencias naturales. Segundo, sin abandonar la intencionalidad, opone al método de la reducción fenomenológica una rehabilitación de la vida fáctica —de la que Husserl quería desembarazarse al considerarla fuente de verdades triviales—,²¹⁶ pues

La *facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” existir “propio”. Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión [...]. Y *factico*, por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces, “vivir fáctico” quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser. (Heidegger, 2007: pp. 25-26).

No se trata de una relación epistemológica entre un sujeto cognoscente y un objeto de conocimiento, sino de explicar, con base en la hermenéutica de la facticidad, un ente (*Dasein*) en relación con su constitución de ser. Por ende, sólo al explicitar la constitución en términos ontológicos se puede establecer una base sólida para desarrollar el saber y la ciencia en general. Además, si esta hermenéutica es la estructura del modo ser de la existencia humana y la vida en su despliegue se oculta, la labor de la hermenéutica es configurar para el ente las posibilidades de llegar a “comprenderse” y de “ser ese comprender”. Aquí Heidegger dice

²¹⁵ Esta revolución de pensamiento remite a un amplio proceso que va desde las *Investigaciones Lógicas* de Husserl hasta *Ser y Tiempo* de Heidegger.

²¹⁶ Sobre este punto Ferraris comenta: “El yo no es un espectador desinteresado que pueda mirar trascendentalmente y con independencia de presupuestos histórico-existenciales, el mundo de los fenómenos. Más bien, son los prejuicios y los presupuestos los que constituyen al sujeto como ser-ahí, como proyecto inmerso en el mundo, para hacer posible el conocimiento del mundo.” (Ferraris, 2014: p. 185).

Con respecto a su ‘objeto’, en cuanto pretendido modo de acceso a él, la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesita de ella, que es inherente a su ser el estar de algún modo *ya-interpretado*. La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender. (Heidegger, 2003: § 3 (15), p. 33).²¹⁷

El comprender (*Verstehen*), rasgo esencial del ser de la existencia humana, se origina en la interpretación de la propia existencia. Interpretación (*Auslegung*),²¹⁸ donde se disuelve la densidad de los encubrimientos de la vida, para evitar “el mal comprenderse a sí mismo” (Ferraris, 2002: p. 144), puesto que los seres humanos aclaran y comunican la alienación de sí. En este sentido

Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar. Este hecho siempre ha sido advertido, aunque tan sólo en el ámbito de las formas derivadas del comprender y la interpretación, en la interpretación filológica. [...] Pero si la interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello ¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo si la comprensión presupuesta se basa, por otra parte, en el conocimiento ordinario del hombre y del mundo? (Heidegger, 2003: § 32, (152), p. 176).

Aquí, la interpretación es co-originaria, pues cada ser está-en-el-mundo —existencia que conforma su vinculación mundana, condición previa a la estructura de la comprensión del ser—, rodeado por objetos (seres a la mano), (Heidegger, 2003: § 15, (68-72), pp. 96-99) y hombres del mundo al que fueron arrojados. Por eso, el comprender primario que marca la existencia explica los fundamentos ontológicos de la hermenéutica de la facticidad: no es un comprender vacío de interpretación, sino un comprender que arrastra el carácter de ya-interpretado (el “haber previo” de la interpretación). Círculo que no es ‘vicioso’, pues cumple las condiciones esenciales de su realización, ya que

²¹⁷ El término utilizado es “in Ausgelegtheit sein”, que se puede traducir como “ser en lo interpretado”. Y Heidegger inmediatamente precisa: “[...] la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, sino que el interpretar mismo es un *cómo posible distintivo* del carácter de ser de la facticidad. *La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.*” (El énfasis es mío).

²¹⁸ En Heidegger, *Auslegung* es una ‘explicitación apropiadora’ que desbroza lo que ya se tiene separado e incorporamos a nuestra vida. La relación entre comprensión e interpretación está en la existencia humana. Por ello, ser humano implica interpretar para apropiarse de posibilidades explícitas y concretas. No se trata de entender lo que cultural, histórica o simbólicamente determina la estructura de la posibilidad, sino cómo toda determinación reposa en ella. Por su parte, el término *Deutung*, indica un ‘distanciamiento reflexivo’, para tomar distancia de lo vivido, esto es, una interpretación como técnica precisa para poder entender el significado en la vida cotidiana. Agradezco al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar su paciencia para explicarme esta distinción, si bien la presentación final es responsabilidad exclusivamente mía. Vid. *infra* p. 88, nota 219.

Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del *Dasein* mismo [...]. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa les sean dados por simples ocurrencias [Einfälle] y opiniones populares [Volksbegriffe], sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas. (Heidegger, 2003: § 32 (153), p. 176).²¹⁹

2.3.3.2. La vía corta y la vía larga

La separación entre los proyectos de Ricoeur y Heidegger se puede apreciar en la manera como cada uno sustenta la hermenéutica en la fenomenología. Para Ricoeur, esta distinción se expresa en una vía corta (*voie courte*) y una vía larga (*voie longue*), que aclara diciendo

Llamo 'vía corta' a esta ontología de la comprensión porque, al romper con los debates de *método*, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el comprender no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser. No se ingresa de a poco en esta ontología de la comprensión, no se accede a ella gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis; nos transportamos en ella a una súbita inversión de la problemática. La pregunta, ¿cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto, o la historia misma?, se sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? El problema hermenéutico se convierte así en una región de la Analítica de ese ser, el *Dasein*, que existe al comprender.²²⁰

Según este enfoque, la ontología heideggeriana se presenta directa, sin sujeto y, por ende, sin ética, ya que se interesa por el ser y sus existenciales. Es una ontología ocupada en el comprender como un modo de ser. Ricoeur reconoce esta posición, sin verla equivocada, pues la Analítica del *Dasein*, no es el otro extremo de una alternativa que obligaría a elegir entre una ontología de la comprensión y una epistemología de la interpretación.

²¹⁹ Ricoeur dice al respecto que: “[...] la théorie de l’interprétation n’a pas connu en France l’essor dont elle a bénéficié en Allemagne. Les raisons en sont multiples. D’abord, la conjonction entre le kantisme et le romantisme, qu’on trouve à l’origine de l’entreprise de Schleiermacher, est sans parallèle en France. Une théorie générale de l’interprétation fondée sur une théorie philosophique de la compréhension fait presque entièrement défaut en langue française.” “[...] la teoría de la interpretación no ha experimentado en Francia el auge que tuvo en Alemania. Hay múltiples razones. Primero, la conjunción entre el kantismo y el romanticismo, que está en el origen de la empresa de Schleiermacher, sin paralelo en Francia. Una teoría general de la interpretación basada en una teoría filosófica de la comprensión falta casi por defecto en el idioma francés.” Ricoeur, P. (1989). “Interprétation”, en (Ricoeur, 1992: pp. 451-456), vid., p. 454. Ricoeur piensa la interpretación en términos de *Deutung*. Vid. *supra* p. 87, nota 218.

²²⁰ Ricoeur, P. “Existencia y hermenéutica”, en (Ricoeur, 2015a: p. 11).

Aquí, la ‘vía larga’ de Ricoeur comparte con la propuesta de Heidegger la ambición de orientar la reflexión al plano ontológico;²²¹ pero, a diferencia de aquél sigue un método distinto y un rodeo por la mediación (de las obras, los símbolos, los signos, los textos y los monumentos que configuran la exteriorización), encontrado por Ricoeur en la recuperación hecha por Dilthey del ‘espíritu objetivo’ hegeliano, sin su carga idealista. Así, “la mediación por lo otro de sí es la expresión de la vida.” (García Ruiz, 2016: p. 43). La cuestión es cómo hacer una ontología indirecta que no descarte toda exigencia metodológica ni se sustraiga al círculo de la interpretación.²²²

Ahora bien, superar las paradojas de la ‘vía corta’ entraña regresar al del modelo reflexivo clásico del conocimiento de sí y a las preguntas epistemológicas de la hermenéutica tradicional (Schleiermacher y Dilthey), desplazadas por el modelo de Heidegger donde la comprensión abarca la vida psíquica propia y ajena. De hecho, la posición exclusivamente ontológica del comprender ignora los retos epistemológicos de la hermenéutica, por ejemplo: ¿cómo dar un *canon* a la exégesis de los textos? ¿Cómo fundar las ciencias históricas frente a las ciencias naturales? ¿Cómo arbitrar entre interpretaciones rivales en conflicto? Problemas eliminados por Heidegger. La vía larga de la hermenéutica aborda esas cuestiones que son: “[...] a la vez epistemológicas, metodológicas y lingüísticas, es la vía que Ricoeur recomienda. Esta aprovecha las enseñanzas de las disciplinas que practican la interpretación como la exégesis o el psicoanálisis, o que tratan sistemáticamente el lenguaje, como la lingüística.” (Grondin, J. (2019). *Ibid.*, pp. 117-118). En este sentido, este modelo alternativo demanda, en *prima facie*, sustituir las filosofías de la conciencia por la hermenéutica donde el papel del “yo” autónomo y atemporal instado por la filosofía trascendental, de Kant a Husserl, transformado por su contacto con la historia, a partir de una fenomenología radical que lleva a los fenómenos. Camino que intenta seguir la hermenéutica de la facticidad. (Heidegger, 2007: § 15, (76), p. 100). Este giro fenomenológico radicalizó cuestiones presentes en Husserl, sin desligarse completamente de un enfoque trascendental.

²²¹ Hay varias maneras de presentar la ontología ricoeurdiana, entre ellas: a) una ontología del discurso, de la metáfora y la narración (Ricoeur, 1972: pp. 94-102, vid. p. 100); b) una fenomenología y epistemología de la atestación (Ricoeur, 2006a: pp. 328-397); c) una ontología analógica del actuar humano en la dialéctica entre mismidad y alteridad (Ricoeur, 2006a: p. 351 s)

²²² Cabe mencionar que, al defender la vía larga, Ricoeur alude (sin mencionarlo explícitamente) a Gadamer (Gadamer, 2005), señalando: “[...] resistiremos la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del método puesto en práctica por las disciplinas provenientes de la exégesis.” (Ricoeur, 2015a: p. 16).

2.3.4. Jean Nabert: una ética de los sentimientos

La filosofía de Nabert,²²³ expresa una íntima promoción de la existencia y del itinerario de la conciencia, cuya intención no es hacer inteligible la interioridad —como declara en el *Prólogo de L'Expérience intérieure de la liberté*: “Hay que distinguir entre la interioridad y la inteligibilidad donde el ser y la verdad se atascaron”— (Nabert, 1924: p. VIII), sino elaborar una filosofía que reflexione sobre la vida interior; por ello, ante las filosofías que buscan la verdad, él opone una “filosofía del valor” (Nabert, 1943: (72), p. 68), ocupada en dar un sentido de valor a la existencia que: “no está hecha de juicios de verdad, sino de juicios de valor”.²²⁴

De este modo, se destaca que siendo incondicionado y gratuito: “el juicio de valor no participa de una esencia (Nabert, 1943: (73), p. 69), no especifica el sujeto del juicio (Nabert, 1943: (74), p. 70), no pertenece propiamente a una acción o ser; sino que se refiere al acto interior del cual esta acción o ser es la expresión.” (Nabert, 1943: (81), p. 75). Hacer un juicio de valor, implica reconocer en una idea, acción, obra o persona, la manifestación de un acto interior, una operación creativa constitutiva de esa realidad; la diversidad de los predicados de valor deriva de la diversidad de las condiciones históricas. (Nabert, 1943: (76), p. 70). Esta filosofía de la existencia y de los juicios de valor exige concebir la existencia como signos o manifestación de un acto interno, lo que convierte cada aspecto de la existencia, incluso los valores, en signos de una causalidad creativa.²²⁵ Aquí, existe un esfuerzo para revelar los cimientos del yo a partir de fundamentos metafísicos.

²²³ Jean Nabert es otro filósofo injustamente olvidado. Neokantiano, representante de la filosofía reflexiva y del idealismo francés, su trabajo permite acceder al existencialismo y a la filosofía francesa actual, así como a los textos clásicos de la filosofía alemana. Ricoeur recobró su trabajo y lo llamó su “maestro”. En su obra dialoga con Bergson, Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Maine de Biran, Brunschvicg, Lachelier y Lagneau. Vid. *supra* p. 75, nota 177.

²²⁴ Robert, F. (1965). “Les traits fondamentaux de la méthode de Jean Nabert”, en *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième serie, tome 63, No. 77, pp. 97-115, p. 97.

²²⁵ Aquí, Nabert puntualiza sobre la oposición ente una filosofía de lo inteligible y una filosofía del valor: “[...] Tandis que la première se détourne du sensible dont le contact lui apparaît comme l'indice d'une passivité ou d'une infirmité de la conscience humaine, la seconde convertit le sensible en signe et fait de cette conversion l'opération constitutive de la valeur elle-même. Mais il apparaît aussi que cette opération ne va pas sans le risque d'une trahison à l'égard du principe générateur de la valeur; elle et l'indispensable épreuve sans laquelle nulle conscience ne peut entrer en possession de soi et de sa loi.” (Nabert, 1943: (72), p. 68). “[...] Mientras que la primera se aleja de lo sensible cuyo contacto le parece el índice de una pasividad o de una enfermedad de la conciencia humana, la segunda convierte lo sensible en signo y hace de esta conversión la operación constitutiva del valor mismo. Pero también parece que esta operación no está exenta del riesgo de traición del principio generador del valor; ella y la prueba indispensable sin la cual ninguna conciencia puede tomar posesión de sí misma y de su ley.” [La traducción y el énfasis son míos].

Por otra parte, enclavado en la filosofía reflexiva francesa Nabert afirma que no hay transparencia en uno mismo ni coincidencia del sujeto consigo, porque la existencia del sujeto está grabada por un deseo de ser. En este marco —donde el concepto nabertiano ‘apropiación de sí’ influye sobre la hermenéutica del sí ricoeurdiana—, el recorrido del ‘hombre falible’ al ‘hombre capaz’ conduce a dos cuestiones: ¿cómo superar la dualidad de las filosofías del *Cogito* que lo exaltan o humillan?, y ¿de qué manera un ‘*Cogito herido*’ no es un *Cogito traumatizado*? Ambas preguntas encuentran solución en la filosofía del testimonio (filosofía del “yo herido” por lo absoluto que se experimenta en la historia). Así, entre el acto histórico de la atestación y el signo histórico de los testigos, la experiencia que la conciencia tiene de sí es una inadecuación entre su acto y lo que manifiesta, abriendo la posibilidad de su existir. Desde su tesis de 1924, Nabert se opone al yo nouménico de Kant que elude la experiencia interior de la libertad; al contrario, funda y explora la intimidad de la vida del sujeto: la experiencia interna de la conciencia, pues la libertad está ligada a la afirmación de la subjetividad y los actos libres son aquellos en los que me afirmo en tanto conciencia. En *Éléments pour une Étique* amplía esta tesis sobre la libertad y la somete a la prueba de lo negativo que cruza la existencia: las experiencias negativas obligan a darse cuenta sobre que nuestro ser no se realiza como debería. Esas experiencias privilegiadas son vividas como un tipo de “división originaria” (un no-ser); contenido inmediato (“datos de la reflexión”), que luego se centra en la actividad reflexiva y se aplica el método reflexivo; ellas son: la ‘*expérience la faute*’ (experiencia de la culpa), (Nabert, 1943: (3-18), pp. 12-24), sentimiento de no hacer lo que se debe (romper una norma); ‘*la signification de l’échec*’ (fracaso), (Nabert, 1943: (19-36), pp. 25-38), no ser como se podría ser; y ‘*l’approfondissement de la solitude*’ (la profundización de la soledad), (Nabert, 1943: (3-18), pp. 39-48), la no relación como se espera.²²⁶

Conviene decir que los encuentros con lo negativo ahondan la existencia, aunque parecen bloquear su progreso, situación llamada por Nabert “la promoción de la conciencia”. Hay una brecha entre el ‘yo concreto’ (probado en las experiencias de lo negativo) y el ‘yo absoluto’ (herencia neokantiana de Nabert), que el método reflexivo experimenta. Es el ‘deseo de ser’ la prueba de esta conciencia en la conciencia lo que justifica el método reflexivo. Cabe añadir que la existencia es movilizada por la dialéctica de la aspiración que traduce el deseo de comprenderse de la conciencia de sí, esto es, en la ‘afirmación originaria’.²²⁷

²²⁶ Vid. *supra* p. 5, nota 6.

²²⁷ “*Libro II: La promotion des veleurs...*”, (Nabert, 1943: (70-100), pp. 66-90).

Antes de abordarla, Nabert expone la “conciencia pura”,²²⁸ posible inicio de la conciencia de sí. La conciencia pura pretende explicar la relación entre conciencia pura y conciencia concreta; pero no es una relación, porque no son dos, sino una

[...] rien ne serait plus faux, maintenant, que de mettre en face l'une de l'autre la conscience pure de soi et la conscience concrète et réelle, comme si l'être de cette dernière ou l'être du moi préexistait à la génération des possibilités et des actions qui vont symboliser, exprimer et trahir tout ensemble, ce qui, au sommet de la réflexion, se définit comme pure position de soi. (Nabert, 1943: (63), p. 60).²²⁹

La conciencia pura tiene un ángulo imperativo cuando la afirmación absoluta se convierte en un ser, (Nabert, 1943: (63), p. 59), porque —aunque esa conciencia implica: “[...] una negación del mundo, un olvido del yo concreto, esto es, las diferencias reales que se adhieren a la diferencia pura”—, (Nabert, 1943: (62), p. 59), tal conciencia no se recluye en un presente puro, sino que, abstractamente, es marca de un presente puro; similarmente, una conciencia concreta, abstractamente, es una señal de la “duración”. (Nabert, 1943: (67), p. 63). La conciencia pura no opera por sí, ni la conciencia concreta es sin dimensión trascendental. Al contrario, hay una dialéctica entre ambas afirmaciones, donde la conciencia de sí (transmitida por la afirmación originaria) requiere una afirmación concreta del absoluto.

Se debe enfatizar aquí que si la afirmación originaria es un acto la afirmación concreta es su contenido, esto es, el signo de un acto originario que funda. Hay entonces una “mezcla” entre acto y signo para comprender la afirmación originaria y, en Ricoeur, su estructura es: “[...] la diferencia y [...] la relación entre la conciencia pura y la conciencia real.” (Ricoeur, 2015a: p. 204). Aun siendo originaria, la afirmación se debe afirmar por un sujeto concreto en un acto singular: “El acto por el cual afirmo una afirmación absoluta sólo tiene valor si es una afirmación absoluta que se afirma en mí, para mí, y así garantiza mi afirmación y la sustenta.” (Nabert, 1943: (66), p. 62).²³⁰

²²⁸ Vid., *Capítulo IV: La conscience pure*, (Nabert, 1943: (51-69), pp. 50-65). Aquí, Nabert explica la relación entre conciencia pura y conciencia concreta.

²²⁹ “[...] nada estaría más mal, ahora, que confrontarse una a otra, la conciencia pura de sí y la conciencia concreta y real, como si el ser de esta última o el ser del yo preexistiera a la generación de posibilidades y de acciones que simbolizarán, expresarán y traicionarán conjuntamente aquello que, en el apogeo de la reflexión, se define como una autoposición pura del sí.” (La traducción es mía)

²³⁰ Nabert, insiste en que no es una relación entre dos afirmaciones (originaria y concreta), sino de *efectividad*: “[...] de hecho, no hay ninguna relación entre mi afirmación y la afirmación absoluta, pero si la eficacia de esta última en mi afirmación es por ella.” (Nabert, 1943: (59), p. 56).

¿De qué modo verificar esa eficacia de la afirmación originaria en una afirmación concreta? Nabert dice: “Una afirmación absoluta que se afirma a través de mi afirmación produce, por tanto, conjuntamente, una certeza y una llamada.”²³¹ La certeza integra la conciencia pura en la conciencia concreta, impidiendo toda interpretación que sitúa la conciencia pura en un lugar extraño a la conciencia de sí: esta conciencia pura no designa un ser diferente de mí.

2.3.4.1. La afirmación originaria

En el contexto de la confrontación con el existencialismo sartreano y las filosofías de la negación, que parten de un ser empobrecido y equivalencias poco sólidas, Ricoeur dice

Si Sartre pudo de este modo practicar una suerte de hipóstasis del acto nihilizador en una nada actual, es porque previamente rebajó el ser a lo dado, a lo mundano fuera de mí y en mí; en consecuencia, todo lo que demostró es que para ser libre hay que constituirse en no cosa; pero no cosa no es no ser, *nothing is not not-being*. [...] su filosofía de la nada es la consecuencia de una filosofía insuficiente del ser, en particular, toda su teoría del valor está gravada por esta concepción pobre del ser. Si el ser es el dato bruto, el valor que airea de alguna manera lo dado, que introduce deber-ser en el ser, no puede ser ya laguna y falta; toda posibilidad de fundar los actos nihilizadores en una afirmación superior está excluida a riesgo de caer en la viscosidad inicial; el ser ya no puede ser recurso sino trampa; engrudo, pero no impulso y fundamento [...]. (Ricoeur, 2015a: p. 409).²³²

Para recuperar el existencialismo, Ricoeur retoma la relación de Nabert y Sartre,²³³ y la noción ‘afirmación originaria’, la cual, primero, no es una experiencia —pues corresponde a la idea que el yo se hace de sí mismo—, ni una adquisición psicológica donde un individuo defiende ante otros su personalidad, ideas, convicciones o valores, ni un sentido lingüístico.

²³¹ La conciencia real que el sujeto tiene de sí es una duración efectiva en la que reflexiona sobre su pasado y planea su ser futuro, vid. (Nabert, 1943: (61), p. 58).

²³² Ricoeur, P. “IV. *Potencia de la afirmación. Negatividad y afirmación originaria*”, en (Ricoeur, 2015b: pp. 386-414).

²³³ “Uma pista pode ser encontrada na oposição que marca a relação de Nabert com Sartre, apesar da confluência temática entre os dois autores franceses. A pesar de Sartre e Nabert estarem de acordó que “a experiência humana é aquela de um ser indecuado a ele mesmo, de um ser habitado pelo não-ser, que não é dado a si mesmo, mas que, incessantemente, vem a ser o que ele é, essa proximidade desaparece no momento em que ambos começam a definir o que entemdem por não-ser; Enquanto para Sartre essa inadequação do si a si mesmo é prova de que a nadificação é originaria, para Nabert, bem ao contrário, não-ser é prova de que existe uma afirmação originária.” (Mireles, 2013: p. 373). “Una pista se encuentra en la oposición que marca la relación de Nabert con Sartre, a pesar de la confluencia temática entre los dos autores franceses. A pesar de que Sartre y Nabert están de acuerdo en que “la experiencia humana es aquella de un ser inadecuado a sí mismo, pero que, sin cesar se convierte en lo que es”, esa proximidad desaparece en el momento en el que ambos comienzan a definir lo que entienden por no-ser: mientras que, para Sartre esa inadecuación de sí a sí mismo es prueba de que la nihilización (nadificación, nadidad) es originaria, para Nabert, por el contrario, el no-ser es prueba de que existe una afirmación originaria.” (La traducción es mía).

Segundo, en Ricoeur y Nabert, la afirmación designa el acto de afirmar y el contenido afirmado,²³⁴ acto que niega las limitaciones del destino individual;²³⁵ es un '*dépouillement*' (despojamiento), ético y especulativo, porque implica la renuncia a objetivaciones ordenadas por el entendimiento que apoyarían al pensamiento de lo incondicionado, movimiento donde la reflexión sale de sí al encuentro de los signos contingentes que el absoluto deja tras de sí. Por ello, el testimonio fusiona la idea de lo absoluto a una experiencia de lo absoluto. (Ricoeur, 2008a: pp. 110-111).

En el *Hombre Falible* —precursor del “hombre capaz”, Ricoeur expone una tríada de nociones fundamentales: *finitud, infinitud y síntesis*, emparentadas con el pensamiento de Nabert—, (Nabert, 1966), la afirmación originaria es el polo de infinitud en la comprensión ontológica de lo humano. Dicha noción, sistematizada por Nabert,²³⁶ —en su artículo *La philosophie réflexive*, se anuncia desde *L'expérience intérieure de la liberté*—, se define como un acto no originario, pero de alguna manera inaugural. Como subraya Ricoeur: “La afirmación originaria tiene alguna cosa de indefinidamente inaugural y se trata precisamente de la idea de que el yo se hace a sí mismo.” (Ricoeur, 1992: p. 254).²³⁷ Distinción de sí a sí mismo es una afirmación originaria. Esta confluencia, tiene diferencias: el sí de Paul Ricoeur es el sí del consentimiento,²³⁸ donde que afirmar no es “verificar”, sino “el lugar de una atestación”.²³⁹ El “sí” de Nabert está en el contexto de la acción.

²³⁴ Proposición afirmativa definida por Aristóteles como: “enunciación de algo sobre algo”, que une dos conceptos en uno compuesto

²³⁵ “Nos vemos así remitidos, por la prueba de la necesidad y del dolor, del deseo y del temor, a buscar en el acto mismo de querer la superación originaria de nuestra finitud; el acto de tomar posición para evaluar hace aparecer la afectividad en su conjunto como perspectiva vital, como querer-vivir finito. Pero sólo lo sé en el querer-vivir y en el querer-hacer.” (Ricoeur, 2015a: p. 392).

²³⁶ En ambos autores hay una relación de confluencia y no de dependencia, como muestran sus matices al tratar la noción de ‘concreción’. Vid. Ricoeur, P. “El hombre Falible” en (Ricoeur, 2011b: pp. 121-164), vid. p. 54.

²³⁷ Ricoeur, P. “Préface à Le Désir de Dieu” (1966), en (Ricoeur, 1992: pp. 253-262, p. 254).

²³⁸ Aceptación con diversos matices: en *Le volontaire et l'involontaire* significa admitir lo involuntario que nos constituye; en *Hombre Falible*, es aceptar la finitud expresada en la falibilidad e incompletud; está en el rechazo a la nadificación del hombre de la ontología sartreana, con base en la afirmación originaria; el sí de Ricoeur se identifica con su crítica a la idea heideggeriana del “ser-para-la-muerte”. Ricoeur, P. “Hasta la muerte. Del duelo y de la alegría”, en (Ricoeur, 2014a: pp. 33-74. En oposición a la tesis heideggeriana de una existencia caracterizada por una anticipación a la muerte (Heidegger, 2003: § 48), Ricoeur propone que el aspecto fundamental en la existencia es un impulso a la vida, incluso ante la falta de salud y decadencia del cuerpo. El ser del hombre no el ser-para-la-muerte, sino ser contra la muerte. (Ricoeur, 2006a: pp. 86-93); (Ricoeur, 2013a: p. 455 s).

²³⁹ En *Sí mismo como otro*, la atestación, encuadrada en la veracidad, proporciona una garantía, sin una certeza inquebrantable, pues en ella están siempre presentes la posibilidad del engaño, del error y del malentendido. Ricoeur, 2006a: pp. 86-93). Vid. *supra* p. 70-72, notas 160-161.

Otro elemento en el análisis de esta afirmación es que ella no se identifica con las objeciones futuras, permaneciendo como interioridad; pues, considerando que la afirmación es un acto del espíritu que cruza y extrapola el campo psicológico de elegir y se sitúa en el campo ontológico donde ocurren las determinaciones de la conciencia. Más aún, no es aún una conciencia de sí ni se confunde con la idea de un absoluto existiendo fuera de la propia conciencia. Entonces, cabe decir que si existe un absoluto deberá ser buscado a partir de sus expresiones finitas.

Una manera de acercarnos a la concepción nabertiana del absoluto parece estar enfocada en su declaración de que lo absoluto es aquello que: “sólo puede ser pensado, afirmado” (Nabert, 1996: p. 332). La insistencia de Nabert sobre esta característica del absoluto es evidente en varios pasajes de *Le désir de Dieu*, como expresa al decir que

Cuando el Ser, no recibiendo más propiedades, atributos, deja de ser entendido como sujeto de existencia, él aparece como lo absoluto, él está en el corazón de un acto de afirmación que contiene en sí mismo la garantía de su absolutez, por el hecho de que se coloca como el constitutivo supremo en todos los actos en que reconocemos una imagen, una verificación de lo absoluto. ¿Como podría ser el caso de buscar una verificación, una imagen de lo absoluto, si aprendiéramos lo absoluto en sí mismo y de otra manera que no sea por el pensamiento que afirma? La idea de absoluto es una promoción (impulso), una garantía de todos los movimientos del alma. *La forma del absoluto y del acto son una sola y la misma cosa.* (Nabert, 1996: p. 183-184).

Paul Naulin, comentarista de Nabert, enfatiza un aspecto fundamental de la afirmación originaria: como cualquier experiencia, no se puede aprehender directamente. Así, más allá de una solución para aprehender lo absoluto, la idea de afirmación originaria acaba pasando a ser parte del problema. De ahí, la urgente necesidad de criterios divinos, unos criterios de verdad que se colocan como: “[...] el criterio al mismo tiempo de lo absoluto y de la manifestación de lo absoluto.” (Ricoeur, 1992: p. 258). Sólo por estos criterios es posible discernir si una cierta manifestación de lo divino expresa lo absoluto o apenas una contingencia cualquiera.²⁴⁰

²⁴⁰ La necesidad de este conjunto de criterios de verdad (criteriología) es el corolario de la operación. El planeamiento nabertiano es claro: “[...] nos gustaría reemplazar las discusiones sobre la trascendencia y la inmanencia por la relación entre lo absoluto y lo divino.” (Nabert, 1996: p. 181). Por otra parte, en esta obra también se desarrolla la criteriología, analizando sus posibilidades y fundamentos. No es parte del proyecto de Ricoeur proponer una criteriología de lo divino, pese a reconocer la importancia de tal empresa. En su lugar, sigue las intuiciones de Nabert, pero sin dar continuidad a su criteriología ni hablar de lo divino; si bien, en su idea de *síntesis humana* se vislumbran vínculos con el concepto nabertiano.

Pero la conciencia de sí no podría surgir de esta identificación con una conciencia pura que permanece indefinida. Entonces, si la conciencia pura y la conciencia concreta no son dos conciencias, tampoco son equivalentes ni disuelven la distancia entre ellas, por más que la conciencia concreta se esfuerce por ser lo que insinúa la conciencia pura. Comprender al hombre a partir de una afirmación originaria que se descubre en una mezcla de acto y signo, de conciencia pura y conciencia real, enfrenta un cuestionamiento sobre la naturaleza del sí mismo, porque esa conciencia no es un ente finito que comprende el infinito, fundándolo en cuanto trascendencia; pero, la conciencia de sí tampoco es una meditación trascendental que, desalojada de su inserción en la facticidad se comprendería en los moldes de una intuición intelectual. Ricoeur explica esto empleando la noción de *síntesis*. El aspecto hermenéutico de la síntesis se liga a una comprensión de sí producida por el movimiento de autoapropiación de la afirmación originaria que funda la conciencia concreta. Para avanzar en la comprensión de lo absoluto se debe examinar la relación entre acto y signo, problema clásico en los ámbitos: ético, psicológico y ontológico. La afirmación originaria, inscrita en la noción de acto, remite a una objetivación.

Ricoeur, por su lado, destaca el papel del signo, que no es inferior al acto, sino que es indispensable para aprehenderlo. Hipótesis compartida con Nabert. “Y, sin embargo, nada es más extraño al pensamiento de Nabert que llevar este pasaje del acto a su signo y del signo a la representación como una degradación”. (Ricoeur, 2015a: p. 198). Lo absoluto sólo es aprendido por los signos.

Uma filosofia do ato terá de ser, portanto, uma teoria do ato e do signo na qual o esforço de reflexão não seja elemento indispensável. Nesta teoria, salta aos olhos o problema do ponto de partida: nós não podemos partir do signo, já que ele manifesta o ato ao mesmo tempo em que oculta; mas nós também não podemos mais partir da suposição do ato, já que ele não poderá jamais ser reconquistado. Daí a necessidade de uma “teoria geral do signo”, para que possamos “atualizar a relação íntima entre o ato e as significações nas quais ele se objetiva”. Segundo Ricoeur, Nabert teria apenas proposto esboços de esta teoria. (Mireles, 2013: p. 377).²⁴¹

²⁴¹ “Una filosofía del acto tendrá que ser, por tanto, una teoría del acto y del signo en la que el esfuerzo de reflexión no es un elemento indispensable. En esta teoría, salta a la vista, el problema del punto de partida: no podemos partir del signo, ya que él manifiesta el acto al mismo tiempo en que lo oculta; pero tampoco podemos partir de la suposición del acto, ya que el jamás puede ser reconquistado. De ahí la necesidad de una “teoría general del signo”, para que podamos “actualizar la relación íntima entre el acto y las significaciones en las cuales éste se objetiva.” Según Ricoeur, Nabert sólo habría propuesto esbozos de esa teoría.” (La traducción es mía). Aquí, es sumamente probable que Ricoeur estuviera pensando en el artículo de Nabert de la *Encyclopédie française*.

Según esta ontología es necesario pensar la existencia humana con base en diversas mediaciones: el *conatus* (esfuerzo de existir), en Spinoza; el *Appetitus* (apetito y percepción), en Leibniz; la *Vorstellung* (representación con la voluntad), en Schopenhauer; la *Potenzen* (potencia), en Schelling; la *Willen zur Macht* (voluntad de poder), en Nietzsche o el *Trieb* (libido y representación), en Freud; (Ricoeur, 2015a: p. 195),²⁴² modos de ser que nombran el acto y la potencia aristotélicos. La comprensión mediata de sí expresa el esfuerzo por existir: el *connatus* de Spinoza que define la existencia humana recuperando dichas nociones aristotélicas: potencia y acto. En Ricoeur el lenguaje del acto y la potencia surca la fenomenología hermenéutica del hombre actuante. (Ricoeur, 2006a: p. 335). Y la acción remite al ámbito de la praxis distinta del hacer (*poiesis*); se trata de la relación práctica (ética) entre personas. Como señala el Dr. García Ruiz

El “esfuerzo” (effort), es la afirmación de la existencia como búsqueda de la adecuada comprensión de uno mismo. La ética del deseo se opone a las éticas de inspiración kantiana: parte de la facticidad del existir donde la alienación, la mala comprensión y todos aquellos factores que influyen en la deformación de la interacción humana, tanto intencionales como no intencionales, plantea la exigencia de una comprensión de uno mismo como restauración de un sentido que ha sido deformado. En tanto que el poder ser no se da con plenitud es necesaria una interpretación del existir que indique las distintas expresiones en las que este esfuerzo se objetiva y cuya estructura constituye la raíz de la ética. “De esta manera, la reapropiación de nuestro esfuerzo por existir es tarea de la ética.” (García Ruiz, 2016: p. 34).

De esta manera, se plantea una ontología a partir de la unidad analógica del actuar humano situada en el marco de la dialéctica entre mismidad y alteridad; sólo desde la determinación de la alteridad como momento constitutivo de la identidad se marca el actuar humano con “el sello de la diversidad de sentido que ahuyenta la ambición de fundamento último características de las filosofías del cogito.” (Ricoeur, 2006a: p. XXXIV). Ahora bien, es posible señalar que, debido a la intervención hermenéutica, la reflexión recupera su dimensión práctica y ética sin caer kantianamente en una ética sometida a los límites epistemológico ni a la ciega obediencia de la ley moral. Aquí entra el deseo de una buena vida, “deseo” que únicamente en su articulación con la afirmación de sí puede emerger en el juicio reflexivo. Ricoeur regresa a Kant para reencauzar la fenomenología trascendental y comprender la experiencia del otro con base en la *Razón Práctica*, sin subordinar las pretensiones éticas a las reglas de racionalidad postuladas en la *Crítica de la Razón Pura*.

²⁴² Vid. (García Ruiz, 2016: p. 33).

La primera consecuencia de lo expuesto es que la razón práctica no es reducible a la filosofía teórica. (Ricoeur, 2010b: pp. 230-231).²⁴³ A fin de sustraerse a esta exigencia, presente en todos los sistemas de las filosofías del sujeto, Ricoeur recurre a la crítica hermenéutica con respecto a un fundamento epistémico último, empleando la distinción nabertiana entre reflexión y crítica, que distingue el origen empírico basado en la experiencia contingente de aquellas condiciones universales y necesarias que sirven como criterios de posibilidad de la experiencia.

Por otra parte, el formalismo de la moralidad realiza la transposición al plano práctico del modelo crítico del conocimiento e impone separar lo empírico y lo trascendental del criticismo, en el orden del actuar.

En élaborant une *reflexion sur l'agir*, irréductible à toute critique de connaissance, Jean Nabert se situe incontestablement dans la ligne de Maine de Biran. Bien plus, en appliquant la reflexion au mouvement par lequel nous tâchons de nous approprier l'affirmation originaire dont nous sommes en quelque façon séparés ou déchus, Jean Nabert redécouvre un sens de l' "Étique" qui est plus proche de Spinoza que de Kant; à la distinction entre critique et réflexion correspond en outre une distinction semblable entre morale et étique. (Ricoeur, 1992: pp. 28-29).²⁴⁴

Esta tesis es central en la ética de Ricoeur: la moral está unida a la noción de deber, a una ley universal, pero disociando la materia del deseo de la forma del imperativo; ante a ella la reflexión exhibe en su raíz ética un deseo de ser previo a la norma moral. Aquí se puede ubicar la exigencia de replantear la cuestión del sujeto desde un enfoque hermenéutico, puesto que

Prescindir de la noción clásica del sujeto como un cogito transparente no supone que tengamos que prescindir de todas las formas de subjetividad. *Mi filosofía hermenéutica ha intentado demostrar la existencia de una subjetividad opaca que se expresa dando el rodeo de incontables mediaciones: signos, símbolos, textos y la misma praxis humana. Esta idea hermenéutica de la objetividad como una dialéctica entre el yo y los significados sociales intermedios tiene profundas implicaciones morales y políticas.*²⁴⁵

²⁴³ Sobre este punto Ricoeur expresa: "Al elevar al rango de principio supremo la regla de universalización, Kant nos pone en el camino de la idea más peligrosa de todas, que prevalecerá de Fichte hasta Marx, que el orden práctico es objeto de un saber y tiene una cientificidad, comparable al saber y a la cientificidad requeridos en el orden teórico." Ricoeur, P. "La razón práctica", en (Ricoeur, 2010b: pp. 219-239).

²⁴⁴ "Elaborando una reflexión sobre el actuar, irreducible a toda crítica del conocimiento, Jean Nabert se sitúa incontestablemente en la línea de Maine de Biran. Más aún, aplicando la reflexión al movimiento por el cual tratamos de apropiarnos de la afirmación originaria de la que estamos de alguna manera separado o caídos, Nabert redescubre un sentido de "ética" más cercano a Espinosa que a Kant; a la distinción entre crítica y reflexión corresponde la distinción entre moral y ética." (La traducción es mía).

²⁴⁵ Ricoeur, P. "La creatividad del lenguaje", citado en (García Ruiz, 2016: p. 42). (El énfasis es mío).

2.4. La hermenéutica de Ricoeur: una filosofía sobre el sentido del sentido

Como se demostró, la reflexión es una acción mediante la cual el sujeto se hace consciente de sus operaciones; en la hermenéutica, esta reflexión busca la identidad recobrando el sentido disuelto en una comprensión deficiente. Pero, en esa búsqueda no suficiente la reflexión, porque ella requiere una interpretación previa. Por ello, “La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto.” (Ricoeur, 2010b: p. 44).

En este sentido, el cambio de la ontología de la acción a la ontología del agente exige aceptar —sin recurrir a un “yo” que forma parte de una estructura ontológica ni a un aparato psíquico—, que la ontología subyacente a la filosofía de la acción concibe al ser como acto, ya que el *sujeto narrativo* constituye una interpretación que se debe abordar mediante el lenguaje y los símbolos, “mostrando así su naturaleza hermenéutica. (Ricoeur, 2016b: p. 271 s). Este pasaje del sujeto “que dice su hacer” al agente que renuncia a la ‘neutralidad’ del plano lingüístico, le lleva a comprenderse como un *sí* responsable de su palabra y de su acción. Aquí, la imputación moral no es oposición, sino unidad analógica que da sentido a la ontología del actuar humano.

En estas condiciones, lo importante es el estatuto ontológico del agente de la acción, su modo de ser desde una base distinta al análisis de la forma lógica de las frases de acción, como se propuso al final del primer capítulo en el análisis de la identidad personal; asunto asociado a la ontología del *acontecimiento*, que ocultaba al agente.²⁴⁶ Visto así, ontológicamente el agente se define como un *proyecto*, el cual: “[...] pertenecería por derecho la problemática de la ipseidad, como pertenece por derecho a la ontología del acontecimiento la problemática de la mismidad.” (Ricoeur, 2006a: p. 74). El desalojo del sujeto efectuado por la hermenéutica deja ver la necesidad de contar con criterios para comprender el *sí* sin apelar a la intuición inmediata. Problemática enmarcada en el análisis del tiempo y la narración, respuesta de Ricoeur a la vía corta de la comprensión propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo*.

²⁴⁶ Vid. *supra* pp. 45-46, nota 103.

2.4.1. Recuperar la subjetividad: hermenéutica del sí puente entre memoria e historia

A lo largo del este trabajo, en varias ocasiones se han mencionado las críticas de Heidegger, el estructuralismo y el psicoanálisis a la noción de sujeto; sin embargo, pese a esos cuestionamientos cabe preguntar: ¿aún es posible recobrar la subjetividad a partir de la categoría ‘identidad narrativa del sí mismo’ propuesta por Ricoeur? En primer lugar, la reflexión desarrollada al final del primer capítulo y en los apartados anteriores (de este capítulo con respecto a la acción expuesta en la teoría narrativa de la identidad y el modo en que las acciones, al ser también lingüísticas, pueden ser narradas e interpretadas), parece haber mostrado con claridad el modo en que la vida humana se inserta en el lenguaje y, además, la importancia de entender que las historias de vida son su resultado.

En segundo lugar, también es verdad que la crítica hermenéutica a las filosofías de la consciencia en su ataque contra la evidencia presentada a través del acto de la reflexión mostró que esta no ofrece ningún criterio de identidad, pues el *Cogito* sólo muestra un ángulo epistemológico. Al contrario, la identidad de sí no radica en obtener registros cuantitativos y comprobables, para informar sobre un yo sustancialista que subyace a las representaciones.

Con estas bases, ahora cabe considerar que la crítica heideggeriana del sujeto tiene, como “reverso”, una hermenéutica del “yo soy”, (Ricoeur, 2015a: p. 214),²⁴⁷ ya que Heidegger mismo demostró, por medio de su hermenéutica, que la facticidad de la existencia humana se define por una actitud. Más aún, la acción muestra que los actos son el trasfondo ontológico a partir del cual emerge el sentido y la identidad de los individuos, que no es un hecho, porque la existencia no se garantiza en la identidad, la cual es una tarea.²⁴⁸ De ahí que, desde sus primeros trabajos, Ricoeur

[...] se propone una concepción de la subjetividad que ofrece las bases conceptuales para establecer un puente con los temas que la filosofía analítica ha desarrollado bajo las denominaciones “teoría de la acción” e “identidad personal”, siendo la primera un paso previo a los temas propiamente éticos, pues a pesar de que es tentativo identificar sin más las teorías de la acción con la ética, Ricoeur tiene la precaución metodológica de indicar la naturaleza de la red conceptual de la acción previa al planteamiento ético, pues éste es prescriptivo-normativo, en tanto que aquél es analítico-descriptivo. (García Ruiz, 2005: p. 165).

²⁴⁷ Ricoeur, P. “Heidegger y la cuestión del sujeto”, en (Ricoeur, 2015a: pp. 205-214). vid. p. 214.

²⁴⁸ Ricoeur, P. “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología”, en (Ricoeur, 2015a: pp. 215-241).

2.4.2. Triple mimesis: articulación entre historias de vida individual y colectiva

Suponiendo que fuese posible recuperar la subjetividad individual, ¿sería posible también recuperar una subjetividad colectiva?, ¿qué ocurriría si en lugar de tratar el proceso mimético como acciones particulares se aplicara a una escala más amplia? Por otra parte, ¿qué repercusiones tendría aplicar la idea de *poiesis* a la historia del contexto socio cultural? ¿Surgirían ‘meta-relatos’, como los negados por la posmodernidad? Una posible respuesta a estos cuestionamientos consiste en reconocer que la construcción de las historias de vida individuales no sólo narra acciones, sino que igualmente muestra la pertenencia de esos relatos a marcos socioculturales determinados, los cuales cuentan historias propias que incluyen acciones. En tales circunstancias, es posible comprender que las historias de vida servirían a inteligir que cada historia, siendo una interpretación, se reinterpreta. En otras palabras, si se considera plausible que las historias de vida y la lectura de la historia se interrelacionan análogamente como lo hacen la identidad personal y la identidad colectiva, (Ricoeur, 2009a: p. 999), entonces, también sería posible aceptar este hecho como un amplio proceso del que deja constancia la concepción de la triple mimesis planteada por Ricoeur.

En efecto, para el filósofo francés, tomar la historia como un gran relato y a los sujetos como protagonistas y lectores de esa historia, entre otras cosas, implica: a) *un acto de prefiguración*, que permite a la persona conocer y narrar ese proceso constituido por la comprensión de la vida humana como un fenómeno que tiene una capacidad pre-narrativa, esto es, que el ser humano se presenta como un fenómeno biológico individual capaz de narrar y dar sentido a lo que le rodea y a sí mismo; b) *un acto de configuración o mediación* entre la prefiguración y la refiguración, enfocado hacia el momento en que las narraciones y las acciones se unifican; en este proceso se introduce el principio de temporalidad en la narración, en donde se ordenan los múltiples elementos que componen la trama; y, c) *una refiguración*, semejante a una intersección entre el mundo del texto y el mundo del lector, en donde éste conoce y comprende para crear un nuevo horizonte de sentido, una nueva pluralidad de interpretaciones de la historia condicionadas por una identidad colectiva.

En este contexto, se debe volver a la concepción de las acciones como eventos que se pueden narrar mediante un proceso de triple representación mimética, para expresar algunas consideraciones.

Primero, de manera semejante a la expuesta en la *Poética* (Aristóteles, 2010: 1451b, 27), Ricoeur adopta algunos rasgos *poiéticos* con el fin de abordar la mimesis como fuerza creadora;²⁴⁹ segundo, siguiendo este enfoque la narración sería el resultado de una mimesis de acciones y pasiones vividas, y aquellas que quedaron por vivir: lo que fuimos y lo que se cree que fuimos. Tercero, esta recreación constante crea identidad en interacción con una comunidad a la que el individuo se debe, en la que confía y que lo complementa. Cuarto, la relevancia de la ficción en la *hermenéutica de sí y de la identidad*. Así, la ficción se distancia de la vida, pero se convierte en un dispositivo que la acompaña para constituir la. En síntesis, la identidad narrativa supone una intersección entre la realidad histórica y las variaciones imaginativas de la ficción

Desde este doble análisis resulta que la ficción, principalmente la ficción narrativa es una dimensión irreductible de la comprensión de sí. Si es cierto que la ficción sólo se completa en la vida y que la vida sólo se comprende de las historias que contamos sobre ella, entonces, podemos decir que una vida examinada, en el sentido de la palabra que tomamos prestada al principio a Sócrates, es una vida narrada. (Ricoeur, 2006b: p. 20).

2.5. Memoria individual: los casos de Agustín de Hipona y Locke

Conviene examinar de nuevo la memoria individual porque es notorio que ésta, desde tiempos antiguos y específicamente en San Agustín, se relaciona con la idea de una mirada interior que nace del lenguaje y la experiencia ordinarios, pues, la memoria no busca la consciencia, sino al hombre interno que recuerda. Desde esta perspectiva, su fuerza se encuentra en la unidad de memoria y tiempo,²⁵⁰ ligada a la confesión, es decir, la unidad de la memoria y la consciencia en el dolor de la aporía. (Agustín, 2012: X, XVI, 25, p. 246)²⁵¹ Aquí, dice Agustín: “[...] denominamos el alma la memoria misma” (Agustín, 2012: X, XIV, 21, p. 243),²⁵² solo limitada por el olvido. Memoria y olvido se interrelacionan, porque:

²⁴⁹ Esquemáticamente, la propuesta de Ricoeur consiste en que la mimesis actúa como una construcción integrada por variaciones imaginativas por medio de las cuales se crea la historia de vida, formada por los recuerdos y las experiencias olvidadas. Por ello, son necesarios los recuerdos, pues a través de ellos se sabe quiénes somos, aunque esos recuerdos no sean copias estrictas de lo vivido, sino imitaciones. Vid. *supra* p. 50, nota 119; sobre la noción ‘Marcos sociales’ de Halbwachs, vid., *infra*, pp. 106, nota 261.

²⁵⁰ Así, “[...] no existe fenomenología de la memoria, fuera de la búsqueda dolorosa de la interioridad.” (Ricoeur, 2013a: p. 130).

²⁵¹ Ricoeur sigue a Guittou y traduce: “Yo por mi parte, Señor, sufro acá abajo. [...]. Pues no escrutamos ahora las regiones celestes ni medimos las distancias siderales, sino el espíritu. Soy yo el que recuerda, yo el espíritu. (*ego sum, qui memini, ego anima*)”, (Ricoeur, 2013a: p. 130); (Ricoeur, 1987b: p. 43, nota 3).

²⁵² Desde el inicio del libro X, Agustín habla del “hombre interior” (Agustín, 2012: X, VI, 9, p. 234). Luego, tras evocar los “palacios de la memoria”, señala que el recuerdo almacenado es lo que el olvido aún no ha enterrado y sepultado, pues “el olvido borra con su presencia” (Agustín, 2012: X, XVI, 25, p. 247).

“No se puede, pues, decir que nos olvidamos totalmente, puesto que nos acordamos al menos de habernos olvidado y de ningún modo, podríamos buscar lo perdido que absolutamente hemos olvidado.” (Agustín, 2012: X, XIX, 28, p. 249). Entonces, ¿qué es una cosa perdida? La respuesta agustiniana es que es algo guardado en la memoria, que después se reconoce como la cosa encontrada, buscada y considerada olvidada.

En este orden de ideas, Ricoeur también ubica a Locke como un miembro integrante de esta corriente de la mirada interior.²⁵³ Las razones que ofrece son varias, pero es pertinente subrayar que Locke inventó nociones (tanto como la secuencia que forman juntas), como: *identidad, consciencia y sí mismo*.²⁵⁴ Es claro que esta es una referencia importante con relación a las teorías de la consciencia en la filosofía occidental, ubicadas en un amplio periodo que abarca desde Leibniz y Condillac hasta Bergson y Husserl.

De hecho, no parece equivocado situar en Locke el origen de términos como ‘conciencia’ (*consciousness*) y ‘sí mismo’ (*self*), los cuales se encuentran relacionados con el concepto de *identidad* que los enmarca. En efecto, aquí conviene no olvidar que, para Locke, en la memoria se retienen y reviven las ideas que han quedado impresas en la mente, es decir, un “repositorio” que almacena ideas que podrían necesitarse en otro momento”, pues

[...] nuestras ideas no son nada sino percepciones efectivas en la mente, y dejan de ser algo cuando no hay percepción de ellas, este almacenamiento de nuestras ideas en el repositorio de la de la memoria solamente significa esto: que en muchos casos la mente tiene el poder de revivir percepciones que ha tenido, pero con esta percepción adicional unida a ellas, a saber. Que las ha tenido antes. Y tal es el sentido en que se dice que nuestras ideas están en nuestra memoria, cuando no están efectivamente en ninguna parte, sino que tan solo hay esa capacidad de la mente de revivirlas a voluntad [...]. (Locke, 1986: Libro II, Cap. X, §2, p. 129).

²⁵³ Esta afirmación descansa en varios hechos: su separación del platonismo y neoplatonismo (de Cambridge); su distancia del tema cristiano de la conversión a la interioridad; su alejamiento de Descartes y las ideas innatas.

²⁵⁴ Aseveración no tan sorprendente al considerar que el *cogito* cartesiano y las apariciones si no del término *conciencia*, al menos del adjetivo *consciens* (en las versiones latinas de las *Meditaciones* y las *Respuestas*), se traducen como “ser conocedor”, tener “un conocimiento actual de” y “experimentar”. Balibar en este punto comenta: “La expresión latina *sibi consciere, sibi conscius esse* y el sustantivo *conscientia*, que traduce el término latino *suneidēsis*, no significa ser consciente de sí, sino ser informado, advertido de algo; una forma de juicio.” Además, Balibar añade como evidencia, los extractos cartesianos en las respuestas a las Segundas, Terceras, Cuartas, Sextas y Séptimas Objeciones y en *Los principios de la filosofía* (Descartes, R. (1989). *Sobre los Principios de filosofía*. Madrid: Gredos), la entrevista con Burman y algunas cartas., donde no está ausente la palabra “conciencia”. (Vid. Balibar, 1998: p. 265-273). De hecho, se sabe que en este sentido Leibniz prefería el término “percepción”. Vid., (Leibniz, 1889: § 14, p. 12).

2.5.1. Crítica a la memoria individual: Bergson y la estructura ausente

Un aspecto de la filosofía bergsoniana sobre la percepción y la memoria se asocia con la acción presente. En *Materia y memoria*²⁵⁵ dice: “Ustedes definen arbitrariamente el presente como *lo que es*, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*.” (Bergson, 2006: p. 160). El pasado subsiste en nosotros como una herramienta para la acción presente, por ejemplo, a través de mecanismos motores que denomina “recuerdos independientes” o “imágenes-recuerdos”. Aquí, se distinguen dos formas de memoria: una, ligada a las rutinas motoras y a los desarrollos neurocientíficos actuales; otra, más profunda y compleja. Esta obra es un primer intento de trabajar la relación entre las “imágenes-recuerdos” e imaginación.

Otro aspecto relevante es la comprensión de la conciencia, entendida como: “la diferencia aritmética entre la actividad virtual y la actividad real [...] brecha entre la representación y la acción.” (Bergson, 2007: p. 157). Así, el instinto es para Bergson el inconsciente; mientras que, la inteligencia es consciencia que implica elecciones posibles. La memoria se articula en este proceso inteligente mediante diversas intervenciones posibles del pasado en un proceso de elección. La voluntad, separada de las determinaciones históricas e inconscientes juega un importante papel en los modos de elaboración del pasado en la acción presente. Aspecto crucial para nuestra investigación, porque: a) permite comprender el sentido y el objetivo de este trabajo; b) hace posible un trabajo crítico sobre las víctimas de genocidio. Por otro lado, el lenguaje libera al ser humano de sus automatismos, porque proporciona: “[...] a la consciencia un cuerpo inmaterial en el que encarnarse y la dispensa así de colocarse exclusivamente sobre los cuerpos materiales cuyo flujo primero la arrastraría, la engulliría.” (Bergson, 2007: p. 269).²⁵⁶

²⁵⁵ En 1987 Henri Bergson (1859-1941), publicó *Materia y memoria*. Diez años después, en *La evolución creadora*, reflexiona con mayor profundidad sobre la conexión entre la memoria del pasado y el presente, conexión ligada a la acción, así como el modo en que la consciencia humana puede entenderse a partir de esta vinculación.

²⁵⁶ Bergson no llega hasta este punto, pero su propuesta admite entender la “ausencia” como un haber sido, semejante a la melancolía o el duelo. Insistiendo en la memoria como construcción de la presencia de la ausencia, las víctimas persisten como un “hoyo”, que impide que lo destruido sea también eliminado de la consciencia: desaparecer es insuficiente e incluye no sólo la destrucción, sino eliminar el recuerdo. El concepto, ‘ausencia’, es central pues: “[...] un ser que no estuviera dotado de memoria o de previsión jamás pronunciaría los términos ‘vacío’ o ‘nada’; sólo expresaría lo que es y lo que percibe; ahora bien, lo que es y lo que se percibe es la presencia de una cosa o de otra, jamás la ausencia de algo. No hay ausencia sino para un ser capaz de recordar y de esperar [...] no es más que una comparación entre lo que es y lo que podría o debería ser, entre lleno y lleno.” (Bergson, 2007: pp. 285-287. La ausencia, entendida como “lo que pudo haber sido”, se aprecia en las intuiciones de Benjamin sobre el papel que ella desempeñaría en los procesos de memoria. Vid., *infra* p.161 nota 348.

2.5.2. Halbwachs: marcos sociales y memoria colectiva

Herederos de Durkheim (1858-1917) y Bergson, Halbwachs²⁵⁷ considera que la memoria individual es siempre memoria colectiva, en tanto que la memoria no se agota en la subjetividad individual. De hecho, el concepto 'memoria colectiva' es una denuncia contra la falsa ilusión de limitar el recuerdo a nosotros mismos, pues dicho concepto no se restringe al pasado que despliega su voluntad sobre el presente, sino que se refiere a la manera en la cual las inquietudes e interrogantes del presente condicionan la porción del pasado que recordamos y la manera cómo lo hacemos. En esta medida, Ricoeur dice que, en Halbwachs, para recordar son indispensables los otros, dado que cada memoria individual atraviesa la memoria de los demás en el camino de la rememoración personal y del propio reconocimiento. Además, estos fenómenos mnemónicos constituyen elementos centrales de la tipología individual del recuerdo y se encuentran estrechamente vinculados al testimonio, concebido como lo recibido por mí del otro en cuanto información del pasado.

En esta línea argumentativa es importante introducir una precisión: el término 'memoria colectiva', es distinto del concepto 'memoria histórica'. En efecto, tal como lo usaba Halbwachs, el primero no sólo se refiere a un conocimiento histórico compartido por la comunidad, sino que incluso se puede entender como antihistórico, porque comprender históricamente un hecho implica necesariamente no sólo tener consciencia de su complejidad, sino estar a suficientemente distancia temporal para enfocar las distintas perspectivas. Más aún, la 'memoria colectiva' significa considerar y admitir las inconsistencias y tergiversaciones de las morales, motivaciones y conductas de los protagonistas. Por ello, la memoria que un grupo guarda de sí asimila los acontecimientos desde una sola y comprometida mirada que reduce los hechos a arquetipos míticos.²⁵⁸

²⁵⁷ En el sociólogo Maurice Halbwachs (1877-1945), los hechos sociales son cualitativamente diferentes a la suma de los hechos individuales, crítica dirigida al concepto 'imágenes-recuerdos' de Bergson, que según Halbwachs es el punto más débil de la estructura de la comprensión de los procesos de la memoria bergsoniana.

²⁵⁸ En síntesis, mientras que la conciencia histórica se ancla en la historicidad del acontecimiento como un hecho pasado; la memoria, niega el carácter pasado de sus objetos e insiste en su presencia continua. La memoria colectiva, expresa una verdad eterna y trágica sobre el grupo, separándose de memorias efímeras e intrascendentes. Cabe aquí presentar dos ejemplos: "[...] la memoria esencial de los serbios, la derrota en la batalla de Kosovo, de 1389, que simboliza que los musulmanes tratan constantemente de dominarlos. La peregrinación anual de los trabajadores franceses al *Mur des Fédérés*, escenario de la matanza de los *communards* en 1871, recordaba la eterna enemistad entre el proletariado y la burguesía." Vid. (Novic, 2007: pp. 15-16).

Ahora bien, es necesario reconocer que los primeros recuerdos son los recuerdos compartidos. Al respecto, Ricoeur dice que, según Halbwachs: “[...] la memoria individual toma posesión de sí misma precisamente a partir del análisis sutil de la experiencia individual y sobre la base de la enseñanza de los otros.” (Ricoeur, 2013a: p. 157). La memoria colectiva es importante porque en ella todo recuerdo individual se sustenta y organiza con base en la experiencia de cada persona y en el contexto social integrado por el lenguaje, así como por las múltiples representaciones sociales del tiempo y del espacio, las cuales constituyen una identidad colectiva. En pocas palabras, los recuerdos de una comunidad evocan, mediante acciones recíprocas e interacciones colectivas, el fondo común que ayuda a la cohesión e identidad social;²⁵⁹ además, es útil al momento de restar fuerza a la distinción entre memoria individual y memoria colectiva, ya que toda memoria es histórico-social

En consecuencia, no hay percepción sin recuerdo. Y, a la inversa, no existe recuerdo alguno que pueda ser considerado como principalmente interior, es decir, que sólo se conserve en la memoria individual. En efecto, desde el momento que un recuerdo reproduce una percepción colectiva no puede ser sino colectivo, y sería imposible al individuo representar una vez más limitado a sus propias fuerzas, aquello que sólo ha podido ser representado inicialmente con el concurso del pensamiento de su grupo. [...] Precisamente, desde el momento que se reubica a los hombres en la sociedad, ya no resulta posible distinguir dos tipos de observaciones: la una exterior y la otra interior. (Halbwachs, 2004: pp. 319-320).

En este ambiente, la fecunda noción de ‘marcos sociales’ del sociólogo francés define aquellos instrumentos —lugar, forma, nombre, reflexión— que permiten fijar los recuerdos y articularlos con elementos más estables.²⁶⁰ En estas circunstancias, los ‘marcos sociales’ son esenciales al examinar los tipos de sentido asociados a la memoria de las experiencias genocidas, porque constituyen constructos colectivos históricos capaces de proporcionar más solidez a las estructuras sobre las que se fabrican los posteriores procesos de memoria.

²⁵⁹ Sobre la noción ‘identidad social’, Halbwachs destaca lo siguiente: “Existe allí todo un orden de representaciones colectivas que resultan simplemente de que la sociedad toma conciencia directamente de las formas de su cuerpo material, de su estructura, de su lugar y de su desplazamiento en el espacio.” Halbwachs, M. (1970). *La morphologie sociale*, p. 180, citado en (Halbwachs, 2011: p. 49); vid., (Ricoeur, 2013a: pp. 519-520 y 156-158).

²⁶⁰ Al respecto es necesario mencionar que Halbwachs agrega sobre este punto: “Entendemos por ‘marco de la memoria’ no solamente el conjunto de nociones que podemos percibir en cada momento puesto que ellas se encuentran más o menos en el campo de nuestra conciencia, sino todas aquellas que se alcanzan partiendo de éstas mediante una operación del espíritu análoga al simple razonamiento. Existen en otras palabras, marcos cuyos eslabones se encuentran más o menos cerrados, sea porque nos aproximemos o porque nos alejemos de la época actual.” (Halbwachs, 2004: pp. 319-320).

De igual manera, representan puntos de referencia formados en distintas instituciones sociales como: la familia, los grupos religiosos o las clases sociales, es decir, son estructuras de asimilación de las experiencias personales vinculadas a la memoria —vista como reconstrucción creativa guiada por la imaginación—,²⁶¹ articulándose con modalidades de construcción de sentido originadas en la experiencia del pasado histórico colectivo. (Ricoeur, 2013a: p. 158, nota 29).

En estas condiciones, sin ser equivalentes es posible reconocer, como lo hacen Halbwachs y Ricoeur, un estrecho vínculo entre la memoria individual y la memoria colectiva, así como también un lazo entre las memorias nacionales y la historia general. Este acercamiento descansa en los siguientes hechos: por un lado, se encuentran los aspectos históricos que conforman el proceso de configuración de la nación; por otro, las memorias individual y colectiva, se enriquecen a través de las huellas objetivas, los símbolos y las narraciones aportadas por el pasado y la tradición. Es importante insistir en que los recuerdos no sólo remiten al pasado, sino que se encadenan formando una identidad social, no abstracta, sino propia de determinados grupos integrantes de dicha nación.

La exposición previa perfila, con suficiente claridad, la dialéctica propuesta por Ricoeur entre memoria individual y memoria colectiva, definiendo esta última como plural, a causa de compromisos y conflictos entre voluntades distintas. Otra consecuencia de este planteamiento conduce a reconocer junto al lazo que reúne ambas memorias, el nexo entre nación e historia. En efecto, si la historia es el relato enseñando y transmitido por la educación, entonces ella es un registro que guarda fechas, acontecimientos, personajes o fiestas nacionales y la memoria histórica es el proceso de familiarización progresiva con esos datos.

Una conclusión, para Halbwachs, es que no existe una memoria universal ni una historia mundial, sino un conjunto de memorias de grupos históricos particulares. Por tanto, si la historia está involucrada en cualquier memoria, el problema no debería ser salvar todo el pasado ni restaurar una memoria general, sino olvidar (en un sentido positivo), porque la memoria se une a especificidades culturales.²⁶²

²⁶¹ Esta observación los acerca a los procesos miméticos de Ricoeur, vid., *supra* pp. 101-102, nota 249.

²⁶² Este es el problema de la incidencia de la historia en cualquier memoria: la preocupación no debe ser salvar todo el pasado ni restaurar una memoria general, sino olvidar (en el sentido positivo de la buena memoria). Vid. (Halbwachs, 2004: p. 156).

2.6. Las bases de la pequeña ética: el paso de las acciones a la identidad

El cierre del presente capítulo se enfocará sobre el interés de Ricoeur por las cuestiones éticas, el cual no sólo cruza su trabajo, sino que alcanza su punto más elevado en el citado *Sí mismo como otro*, donde sostiene que las consideraciones éticas están implicadas en el acto de narrar, porque su teoría narrativa sólo puede ser factible si es capaz de mediar entre el acto de describir y el de prescribir. (Ricoeur, 2006a: p. 108). No obstante, ¿cuál es la relación entre identidad narrativa y ética? Para ligar ambos temas, se introducen dos elementos: a) la dialéctica entre mismidad y la alteridad del sí mismo; b) la idea de la *identidad narrativa*. Comenzaré por el segundo.

En torno al problema de identificar al sujeto como la misma persona (*identidad personal física*),²⁶³ respecto al tema de las víctimas la importancia de comparar una percepción presente con un recuerdo reciente. Por ejemplo, en el caso de un agresor identificado por una víctima entre una serie de sospechosos que se le presentan, cabe la sospecha sobre esa identificación, la cual se incrementa con la distancia en el tiempo, pues el acusado podría alegar, ante un tribunal, que él no sea el mismo que el inculcado. Ante este problema, una alternativa para reducir la sospecha es comparar al individuo presente con las evidencias materiales de su presencia en los lugares en litigio, esto es, sus acciones. Dicha comparación podría ampliarse hasta incluir testimonios oculares u orales, sin reducir la incertidumbre. El problema de saber si un hombre presentado ante un tribunal y el presunto autor de un antiguo crimen son la misma persona, podría quedar sin respuesta segura, como dice Ricoeur: “[...] los procesos de criminales de guerra dan lugar a confrontaciones similares cuyas incertidumbres son bien conocidas.” (Ricoeur, 2006a: pp. pp. 110-111).

En casos como el anterior son claras las ventajas de la ‘identidad narrativa’ para resolver paradojas sobre el problema de la identidad personal que permite acceder a la tríada: describir, narrar, prescribir. En la cual, la narración, aun en su modo más descriptivo, contiene evaluaciones, estimaciones y juicios de valor, desempeñando el papel de una propedéutica para la ética. Así, la identidad personal narrativa es ética, esto es, una creación del destino individual, abierta a la pluralidad de sentidos y configurada desde la dimensión de lo trágico.

²⁶³ Vid. *supra* pp. 47, nota 107.

Con respecto al primer punto, el de la dialéctica entre mismidad y alteridad, Ricoeur indica que el problema de la identidad personal es el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos significados de la identidad más importantes: “[...] por un lado, la identidad como *mismidad* (latín: *ídem*; inglés *sameness*; alemán: *Gleichheit*); por otro, la identidad como *ipseidad* (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstheit*).” (Ricoeur, 2006a: p. 109).

De acuerdo con el filósofo francés, ambos significados son diferentes e ignorar su diferencia es la razón de los errores y fracasos registrados en las soluciones al problema de la identidad personal ajenas a la identidad narrativa. Efectivamente, si permanecer en el tiempo se vincula exclusivamente a la identidad *ídem* (identidad numérica e identidad cualitativa o semejanza extrema), la cuestión es si frente a la pregunta “¿quién soy yo?”, es posible establecer una forma de permanencia en el tiempo, independiente de esa mismidad.

En Ricoeur, existen dos modelos para este tipo de identidad: el carácter y la fidelidad a la palabra dada (la promesa). El primero es un sustrato perdurable más cercano a la identidad *ídem* (mismidad), pues es: “[...] el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo.” (Ricoeur, 2006a: p. 113). El segundo, la fidelidad a la palabra dada, es otro modelo de permanencia en el tiempo, pues la palabra mantenida en las promesas se conserva en el ¿quién?, expresado por medio de la amistad. En síntesis

In the narrative dialectic of the character, one pole is the character, a constant set of dispositions that remains the same across time. The other pole is the self-constancy represented by commitment made and kept. In the ethical version of the dialectic of identity, character is in the role of sameness; this is what is identifiable and reidentifiable in me, through time and across all of my experiences and actions. The pole of selfhood, or identity in spite of diversity, is responsibility, or acting such a manner that others can *count* on me and thus make me *accountable* for my actions. Narrative identity is between the poles of sameness as character and selfhood as responsibility. (Reagan, 2002: p. 16).²⁶⁴

²⁶⁴ “En la dialéctica narrativa del personaje, un polo es el carácter, un conjunto constante de disposiciones que permanece igual a lo largo del tiempo. El otro polo es la fidelidad a la palabra dada representada por el compromiso asumido y mantenido. En la versión ética de la dialéctica de la identidad, el carácter cumple el papel de la *mismidad*; esto es lo que es identificable y reidentificable en mí, a través del tiempo y a través de todas mis experiencias y acciones. El polo de la *ipseidad*, o identidad a pesar de la diversidad, es la responsabilidad, o el actuar de tal manera que los demás puedan *contar conmigo* y así hacerme responsable de mis acciones. La identidad narrativa está entre los polos de la mismidad como carácter y la ipseidad como responsabilidad,” (La traducción es mía). Reagan, Ch. E. “Personal Identity”, en (Cohen & Marsh: 2002, pp. 3-31).

Por otra parte, el *carácter* y la *palabra dada* subrayan el valor de las acciones en la identidad personal, dado que exhiben que la fidelidad *para* y *con* el *otro*, son susceptibles de evaluación ética. En efecto, lo propio de la promesa es cimentar, en lo que ella expresa, un compromiso con un otro. En este panorama, prometer no sólo significa establecer un criterio de permanencia en el tiempo (al implicar la intención de ser fieles a la palabra empeñada), sino que prometer implica la obligación de cumplir realmente aquello que se dice. Visto con mayor atención, la promesa igualmente establece una relación con el otro, puesto que siempre es a un otro diferente de mí al que se hace la promesa. De este modo, ese *Otro* cuenta conmigo y espera mi fidelidad a la palabra empeñada. Visto así, la promesa da testimonio, de lo que denomina Ricoeur una “ipseidad fuerte”, pues

Constituida por el mantenimiento de sí a pesar de las alternancias del corazón e incluso de los cambios de intención ¡Lo voy a hacer, aunque me cueste! Pero esta ipseidad fuerte, una vez más no se da sin su contraparte alocutoria en la medida en la que el compromiso de *sí a sí* tiene al otro son solamente por testigo sino también por destinatario. Tal es el *para otro* de la ipseidad fuerte. (Ricoeur, 2016b: p. 268).

En este marco ¿qué sucede si el *quién* —la promesa— del *qué* —el carácter— incumple su palabra? Esta dificultad dirige a la **atestación** (la confianza en el testimonio del otro), pues narrar incluye variaciones imaginativas y las falsas promesas (o incumplidas) como parte de la historia de vida. (Ricoeur, 2006a: pp. 330-334). Inicia aquí una extensa discusión sobre la dimensión ética y moral de la ipseidad. Ahora bien, ética y moral son distintas: la primera, es la aspiración a la vida buena a partir de acciones optativas; la *moral*, son las normas prescritas por la tradición o la cultura. (Ricoeur, 1990b: p. 241).²⁶⁵

Aquí, Ricoeur dice: “[...] propongo la definición siguiente del *ethos*: *deseo de una vida realizada —con y para los otros— en instituciones justas. [...] El elemento ético de esta aspiración o de este deseo puede ser expresado por la noción de estima de sí mismo.*”²⁶⁶ Así, se aprecia un nexo entre la teleología aristotélica y la deontología kantiana: el deseo de una buena vida *con y para los otros en instituciones justas* junto con la exigencia de *universalidad y respeto al otro*. Así hay dos vías: a) el *cuidado de sí mismo*, unido al reconocimiento del *otro*; b) el deseo de una buena vida y de justicia, superior a las relaciones interpersonales.

²⁶⁵ Ricoeur, P. (1990b). “Ética y moral”, en (Gómez Sánchez, 2007: pp. 241-255).

²⁶⁶ Ricoeur, P. “Aproximaciones a la persona”, en (Ricoeur, 1993: p. 107). Vid.

Como se ha señalado, las acciones al ser adscritas a alguien lo hacen susceptible de ser imputado moralmente. Por otro lado, el *reconocimiento de sí* plantea la “promesa”, compromiso o confianza entre personas diferentes.²⁶⁷ En estos términos, las acciones quedan ‘*regidas por*’ y ‘*encuadradas en*’ el deseo de vivir bien (vínculo aristotélico entre felicidad y acción). (Aristóteles, 1974: 1097b 20).²⁶⁸ Adicionalmente, se agrega a la felicidad aristotélica el matiz de la *estima de sí mismo*,²⁶⁹ —unidad narrativa que cohesiona a una persona en una vida—, como *criterio para que exista un sujeto responsable*, pues sólo a través de la intencionalidad y la iniciativa, las acciones muestran el deseo de un estado de bienestar en la acción. Así,

[...] la *estima de sí* extrae efectivamente su primera significación del movimiento reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones estimadas buenas se vuelve hacia el autor de estas acciones, esta significación sigue siendo abstracta mientras le falte la estructura dialógica introducida por la referencia al otro. A su vez, esta estructura dialógica sigue estando incompleta fuera de la referencia a instituciones justas. En este sentido, la *estima de sí* sólo tiene pleno sentido al término del recorrido de sentido jalonado por los tres componentes del objetivo ético. (Ricoeur, 2006a: p. 176).

La inclusión del *otro* en la constitución de la persona como sujeto responsable de sus acciones cobra sentido y se torna un aspecto crucial. En efecto, al primer momento reflexivo (donde el agente se adscribe una acción y la hace suya), le sigue otro momento donde él reconoce a otro sujeto igualmente capaz de adscribirse sus acciones permitiendo una relación dialógica entre ambos. (Ricoeur, 2006a: p. 213).²⁷⁰ La *solicitud* es, entonces, la capacidad de reconocer a los demás como personas que actúan y son éticamente responsables. En el reconocimiento recíproco reside el compromiso ético que un sujeto contrae *para* y *con* otro, básico en el tratamiento de víctimas de violencia: sólo si hay una persona cabe adscribirle una condición ética y moral.²⁷¹

²⁶⁷ La *promesa* se relaciona con la *atestación*, por la importancia que el testimonio del otro adquiere para la construcción de la identidad narrativa. La promesa se une a las connotaciones éticas y sociales, pues: “[...] la relación con el otro es originalmente correlativa de la relación consigo. La estima del otro y el intercambio de estimas en la alteridad son operaciones originariamente conjuntas con la estima de sí. Que la estima de sí y la del otro estén construidas en lenguaje, antes de cualquier uso ideológico es algo de lo que se da constancia y prueba en un acto ilocutorio específico [...] la promesa.” (Ricoeur, 2016b: p. 262). Vid. *supra* p. 44, nota 96.

²⁶⁸ Siguiendo a Aristóteles, Ricoeur piensa que una persona sólo puede alcanzar la felicidad por medio de sus acciones.

²⁶⁹ La *solicitud* corresponde al *con* y *para* mencionados. En este sentido, hasta *Sí mismo como otro* Ricoeur reflexiona con mayor profundidad sobre las repercusiones de la *estima de sí* en su enfoque ético.

²⁷⁰ Ricoeur justifica, en este punto, la forma como las relaciones interpersonales indicadas implican la presencia de una óptica institucional gobernada con base en el criterio de la justicia.

²⁷¹ De hecho, considerar al ente que se juzga como una persona es relevante porque implica la legitimidad o no de imputar a un agente por las acciones cometidas y las que le son adscritas.

Conviene destacar que un ejemplo evidente de la relación entre *estima de sí* y *solicitud* es la amistad. Este elemento es sumamente importante, pues, influido por la perspectiva ética aristotélica, Ricoeur concibe la amistad como una relación entre iguales, la cual no sólo incluye el diálogo, sino las acciones que no buscan perjudicar al amigo, sino que además tienden a mantener una responsabilidad que demanda incluir en el actuar de uno, el bienestar y la felicidad del otro. A la luz de tales consideraciones es pertinente considerar que *solicitud* y *estima de sí* se relacionan y muestran que la responsabilidad no se limita a los actos individuales, sino que incluyen las repercusiones que nuestras acciones tienen sobre el otro. En conclusión, la amistad acentúa la búsqueda del bienestar y destaca la construcción de la persona como sujeto ético y social, dando sentido a la identidad, pues la *construcción del sí* se realiza a través del otro.

Ahora, surge la necesidad de unir y combinar moral y ética en la identidad. La intención de Ricoeur es mostrar la eficacia y los límites de su ética a partir de la moral, (Ricoeur, 2006a: p. 213), la cual exige: a) universalidad; b) respecto al otro. Si la *estima de sí* y la *solicitud* son indispensables para comprender el enfoque ético, la universalidad y el respeto del otro son las bases del enfoque moral. (Ricoeur, 1990b: p. 247).²⁷² ¿Por qué es necesario pasar de la ética a la moral? Porque tras la prescripción kantiana de no tratar a las personas como medios sino como fines, existe la realidad de una explotación del hombre por el hombre en las interacciones humanas. Ricoeur aquí enfatiza:

Lo que es preciso tener en cuenta, ante todo, es una situación en la que uno ejerce un *poder sobre* otro y donde, por tanto, al agente le corresponde un paciente que es potencialmente víctima de la acción del primero. En esta disimetría básica se injertan todas las derivas malélicas de la interacción, que resultan del poder ejercido por una voluntad *sobre* otra. Esto abarca desde la influencia hasta el asesinato y la tortura, pasando por la coacción psíquica, el engaño, la artimaña, etc. *La moral, en este sentido, es la figura que reviste la solicitud frente a la violencia y la amenaza de violencia. A todas las figuras del mal de la violencia responde la prohibición moral. Ahí reside sin duda la razón última por la que la forma negativa de la prohibición es inexpugnable.* (Ricoeur, 1990a: p. 119).²⁷³

²⁷² La noción de ‘universalidad’ —influenciada por el pensamiento kantiano—, acentúa la primacía de la razón sobre lo empírico. La felicidad, el placer o las preferencias particulares son relegados, pero no por ser dañinos o perjudiciales, sino por su anclaje experiencial, particular y contingente, el que los muestra como incapaces de satisfacer el criterio trascendental universal.

²⁷³ (El énfasis es mío). Un ejemplo para comprender este punto es que cuando se trata de la universalidad ante una situación que opone el deber y querer, entre la normatividad y el deseo individual, el primero debe prevalecer. Ricoeur no se refiere aquí a las acciones concretas, sino a las máximas o los criterios formales que, desde la autonomía, se deben realizar para alcanzar una vida buena *para* y *con* los otros en instituciones justas. Por su parte, el *respeto hacia el otro* es un elemento fundamental en la concepción moral de Ricoeur

No obstante, Ricoeur es sumamente consciente de la posibilidad del incumplimiento de la máxima (la prohibición moral), y por ello refuerza su argumentación sobre el *respeto hacia el otro*, a partir de un principio más profundo y elemental, la llamada *Regla de oro*, la cual establece: “[...] no hacer al prójimo aquello que no quisieras o no te gustaría que te hicieran a ti”. (Ricoeur, 1990b: p. 248).

Este principio, entonces, debe constituirse como la guía de toda acción. En este contexto, aún es posible considerar un caso distinto, pues, ¿qué ocurre cuando la normatividad y el deseo de acción se encuentran separados e incluso opuestos? A modo de ejemplo es posible traer a colación la tragedia griega clásica, en donde se observan varios casos en los cuales se percibe que los límites entre lo correcto y lo incorrecto son difusos y, en muchas ocasiones, ambiguos o poco claros.

La respuesta que Ricoeur propone consiste en retomar la idea de una *sabiduría práctica*, es decir, establecer la prudencia como una alternativa viable para mediar el conflicto entre moral y deseo, la cual se sustenta sobre la base de aludir a una capacidad para actuar según lo adecuado para sí mismo y para los otros.²⁷⁴

A grandes rasgos, la *sabiduría práctica* consiste en una deliberación en donde el sujeto evalúa los pros y contras de su acción, porque se debe considerar que una conducta también afecta la identidad del agente y lo obliga a reflexionar, por un lado, sobre lo que quiere; por otro lado, sobre la imagen de sí mismo ante el resultado de su acción, la cual puede traer como consecuencia una variación con respecto a su percepción de sí y la que tienen sobre él las personas que le importan.

Bajo la luz de estas consideraciones, es posible concluir en este capítulo que, en la propuesta de Ricoeur, la persona debe mantener como horizonte la idea de recuperar su autonomía personal más allá del deber, con el propósito de desarrollar sus acciones y su identidad.

²⁷⁴ Esta ‘sabiduría práctica’ se define como: “[...] sabiduría referida *al juicio moral en situación, y para la cual la convicción es más decisiva que la regla misma*. Dicha convicción no es, sin embargo, arbitraria en la medida que recurre a las fuentes del sentido ético más originario que no han ascendido a la norma.” (Ricoeur, 1990b: p. 252). (El énfasis es mío).

Capítulo 3

Del mal hecho contra las víctimas al posible perdón difícil

El presente capítulo se relaciona con los dos anteriores en tanto que busca examinar tres temáticas que intentan describir y explicar cómo se vincula, desde el punto de vista de Ricoeur, la categoría 'víctima' con los fenómenos asociados al problema del mal. El primer tema se enfocará en identificar cuál es el lugar que ocuparían las víctimas de genocidio en la reflexión sobre el problema del mal y las características que permiten comprender la existencia de este último, a partir de una tipología (que no pretende establecer una clasificación exhaustiva ni reducir el problema), con fin propósito de separar, a grandes rasgos, tres formas del mal: el mal físico, el mal ético o moral y el mal metafísico. Bajo este enfoque se abordarán algunas acciones que determinan el mal físico y el mal ético, como formas particulares del mal encarnado en el presente, ya que, aun cuando los actos se hubiesen realizado en el pasado, su recuerdo se manifiesta y condiciona el momento actual individual y colectivo.

El segundo tema se dedicará al estudio de los debates sobre las circunstancias particulares bajo las cuales sería apropiado hablar de un perdón concedido por las víctimas a los victimarios, situación en la cual la categoría 'víctima' desempeñaría el central papel de un enlace dialéctico entre, por una parte, el mal, es decir, las acciones imputables a un agente individual o colectivo que han provocado daño y sufrimiento, entendiendo que cuando: "[...] el hombre hace padecer al hombre, el sufrir nace de un cierto modo de obrar; la maldad, la violencia, producen sufrimiento."²⁷⁵; mientras que, por otra parte, dicho perdón (que en ningún caso implica olvidar ni justificar ni evadir o ignorar las penas jurídicas aplicables a las acciones criminales cometidas), paradójicamente podría servir como el inicio de una liberación de las víctimas que sufrieron experiencias genocidas.

En tercer tema, última parte del capítulo, se enfocará con base en la interpretación de la relación entre mal y perdón, en perfilar un modelo de acercamiento general, como propuesta que podría resultar aplicable a la comprensión y tratamiento de una amplia variedad de casos en donde aparecen personas victimizadas.

²⁷⁵ Ricoeur, P. (1991). "El escándalo del mal", en Revista de Filosofía, 3^a. Época, IV, 5, pp. 191-197, en <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF9191120191A/12024>, p. 192

3.1. *Un ambiente de violencia renovada*

Un hecho insoslayable es que el mal se manifiesta en formas múltiples, aunque se defina habitualmente, sólo como un acto provocado por seres racionales y conscientes que deliberadamente imponen sufrimiento a otros seres sintientes, racionales o no. Aquí, conviene distinguir algunos de sus tipos: 1) el **mal físico**, ligado a las víctimas de genocidio y la violencia (capítulo primero de la presente investigación); 2) el **mal moral** (segundo capítulo), como es el pecado; 3) **el mal metafísico** (abordado en el presente capítulo).

Sobre el primer tipo de mal es apropiado recordar que se identifica por las siguientes peculiaridades: a) frente a la imputación, se muestra como un sufrimiento inútil e injustificado; b) ante el binomio acusador-acusación, aparecen la víctima y su verdugo; c) vinculados a la censura y el castigo, se ubican el lamento y el clamor de las víctimas; en el segundo tipo de mal se presentan otras determinaciones entre las cuales es posible apreciar: a) la existencia de un agente imputable; b) la transgresión de un código ético, generalmente aceptado por una comunidad; c) la denuncia o acusación; d) la aplicación de una censura o castigo.²⁷⁶

Estas dos primeras formas de mal aparecen tan indisolublemente unidas que, en ocasiones, se cuestiona: ¿son expresiones de “fuerzas demoníacas” que provocan, en una misma situación, la unidad de los extremos de “hacer el mal” y “padecer el mal”? Este problema tiene su base en la impresión de un mal concebido como si fuese una entidad misteriosa e inefable, enraizado en un sentido metafísico. Aquí, se observa la concepción metafísica del mal en Ricoeur (expuesta al menos en *Finitud y culpabilidad*), distinta de las formuladas por Sn. Agustín de Hipona y Sto. Tomás de Aquino (ambos interesados por la naturaleza del mal), en tanto que Ricoeur examina e interpreta el lenguaje del mal mediante una hermenéutica de los símbolos, los mitos y el lenguaje. Esta forma del mal descubre una dimensión ontológica declarada en el lenguaje simbólico de los mitos que relaciona el ser esencial de los seres humanos y su existencia histórica. Este análisis, además, explica la dificultad de disociar los mitos sobre el mal, pues en ellos se entretajan tres rasgos básicos: 1) relatan el origen de las cosas; 2) no distinguen entre ethos y cosmos, ni entre bien y mal; 3) el mito lleva hacia atrás, al origen. Sin embargo, el mal no es del pasado, sino que afecta el futuro, nuestro futuro.

²⁷⁶ Vid. *supra* p. 61 nota 141; además *supra* pp. 2-8.

En este contexto, antes de abordar los mitos resulta indispensable tocar otro ángulo, pues ¿cómo se encarna el mal? Situados en el presente, se entiende que cualquier vulneración contra un principio ético debería ocasionar malestar o culpa, pues una función de la culpa es evitar repetir la transgresión. Sin embargo, la cuestión se incardina en la existencia cuando se concreta alguno de los siguientes escenarios: 1) los valores culturales se destruyen, 2) los controles colectivos se desintegran; 3) la cultura pierde su función social reguladora. El resultado es la aparición de una condición anómica distinta de la furia del guerrero e incompatible con el asesinato masivo. Lo grave es que dicha condición se usa como un señuelo, un distractor incapaz de disfrazar que, en las sociedades actuales, se vive una continua “erosión de la identidad moral”, donde los límites son cada vez más difusos.

Por situar un caso, una forma de erosión es la evasión, en la que no se reconocen ni se aceptan las responsabilidades o no se quieren ver las consecuencias de los actos. El resultado es una enajenación que, como en el caso de los enfoques técnicos y tecnológicos, evita todo factor subjetivo, incluidos los aspectos éticos y, por ende, toda responsabilidad.

Esta enajenación técnica-tecnológica es completamente visible en las listas de los regímenes totalitarios del siglo XX (como el Nazi de Hitler o el socialista de Stalin), que las empleaban para eliminar a los opositores (Applebaum, 2017: pp. 260-264), siendo un recurso aún usado en las dictaduras actuales. Otro ejemplo ilustrativo son los trabajos realizados por los ingenieros nazis para reforzar los tubos de escape afectados por los “ácidos” en los vehículos utilizados como cámaras de gas móviles. Un último ejemplo se encuentra en las palabras del criminal genocida soviético Iósif Vissariónovich Dzhugashvili, conocido como “Stalin” (1878-1953), quien presumía ante amigos y colaboradores: “Matar a un hombre es una crueldad, matar a un millón de hombres es un problema administrativo.”²⁷⁷

²⁷⁷ En este contexto tampoco se debe olvidar la limpieza étnica implementada por Stalin en contra del pueblo de Kalmukia (un grupo étnico del origen mongol, enclavado en las estepas desérticas del sur de Stalingrado, al oeste del mar Caspio), bajo el pretexto de que algunos de sus miembros habían ayudado a los nazis en contra del ejército soviético. Vid. (Rees, 2022: pp. 390-411). De hecho, en una cena para celebrar el XX aniversario de la Revolución bolchevique Stalin dijo: “Cualquiera que intente destruir la unidad del Estado socialista [...] es un enemigo jurado del Estado y del pueblo de la URSS. Destruiremos a todos esos enemigos, incluso si se trata de viejos bolcheviques, destruiremos a toda su familia. Todo aquel que amenace la unidad del Estado socialista, con sus actos o sus pensamientos, sí, incluso con sus pensamientos, será destruido sin piedad.” Y concluyó con un brindis: “¡Por la destrucción de todos los enemigos!”. Vid., (Lozano, 2012: p. 123). Para los excesos del Terror, del régimen estalinista, vid., especialmente el Capítulo 5, pp. 123- 210

Ahora bien, históricamente la palabra 'violencia' remonta a principios del siglo XIII. Proviene de la voz latina 'vis', "fuerza, vigor", y caracterizaba al individuo de carácter iracundo y brutal. De igual manera, designaba una relación de fuerza destinada a someter u obligar a otro en contra de su voluntad. Como se expuso previamente (en el apartado dedicado a Maquiavelo y Hobbes) la incipiente civilización de la Europa moderna no sólo denunció sus excesos y la declaró ilegítima en nombre de la ley divina que prohíbe matar a otro hombre; paradójicamente, también le atribuyó un papel positivo y legítimo cuando se trataba de validar la acción de un caballero defensor de viudas y huérfanos, así como de las guerras justas de los reyes cristianos contra infieles, revoltosos y enemigos del príncipe, o para consolidar el Estado. Es, en este sentido, incontrovertible que la violencia no sólo permitió a la Europa moderna consolidarse y responder a los desafíos que provenían del *Islam*, especialmente a la amenaza turca, cuya imposición como una realidad fáctica por más de medio milenio, marcó las relaciones entre monarcas y señores. A partir de la evidencia histórica, del siglo XVI en adelante es indudable la trayectoria continua de una violencia que unifica en un solo registro desde las guerras internas entre los Estados (y entre las religiones cristianas antagonistas) hasta el escenario que concluyó con las dos Guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX, cuando Europa vivió un intenso repunte de los actos violentos.

Paradójicamente, no parece equivocado destacar que las generaciones nacidas después de 1945 vieron surgir formas de violencia más sofisticadas, las cuales la encubren y la matizan. Esto ocurre al mismo tiempo que, en varias partes del mundo, se siguen manifestando formas de violencia criminal que perturban distintas comunidades que permanecen bajo su amenaza. Aquí, la incongruencia es patente al considerar que la Unión Europea ha erradicado la pena de muerte para todos los delitos, con base en una alta valoración de la vida humana y el rechazo al homicidio, pero, ¿cómo es posible valorar la vida y mantener la violencia? Más aún, ¿de qué manera la cultura occidental europea ha logrado, tras siglos, erradicar (o al menos interrumpir) una violencia que hasta hace poco era parte de su trama social profunda? Una posible respuesta se halla en el papel desempeñado por la conciencia moral. En efecto, el presente forma parte de las acciones en donde se ejerce la libertad y la identidad personal; sin embargo, esa misma conciencia se separa del presente, pues las acciones libres pueden realizarse de modos diferentes, es decir, la conciencia moral se forma en un presente donde acciones y elecciones no siempre concuerdan.

En el fondo, el nudo consiste en unir presente y conciencia para definir la responsabilidad inscrita en la dimensión moral personal, donde cada decisión se acepta y depende de las convicciones personales. Además, la distancia entre conciencia y presente se asocia a las crisis, por ejemplo, cuando la conciencia rechaza aceptar una situación injusta o cuando se denuncia la desigualdad real entre los seres humanos y su dignidad, como sucede en los discursos sobre los derechos humanos. En síntesis: “[...] una cierta experiencia del tiempo de nuestra identidad moral nos constituye como sujetos morales en el presente.” (Thiebaut & Gómez Ramos, 2018: p. 31). Por ello, esta época demanda reflexionar y actuar sobre el tema del mal, enfrentándolo cara a cara. No sobra decir, junto con el teólogo católico suizo Herbert Haag: “vivimos una escalada del mal, así lo parece, como nunca se había dado en la historia de la humanidad.” (Haag, 1981: p. 213). En esa vía de crueldad asombrosa del siglo XX, llamado “siglo del mal”, Andrew Delbanco declara:

Nunca como hoy había sido el repertorio del mal tan abundante. Pese a ello, nunca como hoy fueron nuestras reacciones al mismo tan manifiestamente débiles. No disponemos de un lenguaje para relacionar nuestro mundo interior con el mundo exterior. [Y agrega, que para los primeros norteamericanos] el mal tenía un nombre, un rostro y una explicación. Se lo denominaba la Caída, estaba personificado por el Diablo y se lo atribuía un pecado original cometido en el Paraíso e imputado por Dios a toda la humanidad. (Delbanco, 1997: pp. 13-14).

En este orden de ideas, a pesar de los múltiples esfuerzos realizados (por alcanzar la paz, la creación de estrategias y prácticas en psicología, sociología, derecho y política, el impulso otorgado a los derechos humanos), las prácticas genocidas y los asesinatos masivos no han disminuido, por el contrario, se han incrementado.²⁷⁸ Un solo caso puede ilustrar lo anterior: la actual invasión injustificada de la Rusia de Vladimir Putin a Ucrania. En efecto, no es un error observar similitudes entre los intereses que motivaron esta guerra y el sufrimiento, el dolor y las crisis hambrunas provocadas por Stalin a la misma Ucrania a inicios del siglo XX.²⁷⁹

²⁷⁸ Lo anterior se muestra con los asesinatos, desapariciones forzadas y feminicidios ocurridos en México; o los crímenes de guerra contra la población civil o los prisioneros. Aquí, es representativa la obra de la escritora y periodista bielorrusa Svetlana Alexiévich sobre las atrocidades cometidas por los regímenes soviéticos contra la población, vid. (Alexiévich, 2017; Alexiévich, 2016a; Alexiévich, 2016b; Alexiévich, 2015). Particularmente dramática es la colección de testimonios de su obra *Últimos testigos*, donde recuperan los testimonios de adultos mayores, los niños y las niñas bielorrusos huérfanos y sobrevivientes de la Segunda Guerra Mundial. Obra que se cierra con la sentencia de una mujer sobre la urgencia de decir lo que ellos vivieron: “Nuestras palabras serán las últimas.” (Alexiévich, 2017: p. 334).

²⁷⁹ Applebaum documenta que el costo de la crisis hambruna impuesta por Stalin a Ucrania, sólo en 1933, fue de 13% en muertes de una población de 31 millones, principalmente en los campos agrícolas. Vid. (Applebaum, 2017: p. 362 s).

Los hechos mencionados y su análisis demuestran la importancia tanto como la necesidad de vincular el análisis filosófico y el análisis político —asunto sugerido desde el primer capítulo de esta investigación—, para comprender las relaciones del poder y la violencia, ahora examinado desde el ámbito relacionado con el mal.

Precisamente, este enfoque dirige la atención hacia el filósofo alemán Karl Jaspers (1983-1969), el cual, inicialmente apolítico, fue colocado en una situación límite debido a su experiencia con el ascenso al poder del nacionalsocialismo que le obligó a volver su meditación hacia lo político.²⁸⁰ Por ello, es indispensable retornar a su análisis con respecto al lugar de la filosofía ante los gobiernos totalitarios, en el cual sostiene lo siguiente:

Ninguna gran filosofía carece de un pensamiento político, ni siquiera la de los grandes metafísicos, en modo alguno la de Spinoza que hasta llegó a la participación activa, espiritual, eficaz [...]. Lo que es una filosofía se muestra de su participación política. Esto no es algo secundario, sino que tiene importancia central. *No es casual que el nacionalsocialismo y el bolcheviquismo vieran en la filosofía a su mortal enemigo.*²⁸¹

El problema consiste no sólo en establecer el vínculo entre política y filosofía, sino en encontrar el punto donde ambas se complementan y enriquecen mutuamente, ya que las dos afectan la existencia humana. Desde esta perspectiva, Jaspers divide a los políticos en dos tipos: uno, que denomina el ‘simple político’; el otro, al que designa como el ‘hombre de Estado’ o el político razonable.

El primero es un individuo cuyo carácter lo define como una persona abusiva e inmoral que se aprovecha de las circunstancias, en muchos casos puede llegar a ser una persona intolerante, prepotente y resentida. Otros rasgos son que se halla guiado por un constante deseo de imponer sus intereses en el menor tiempo posible y en eludir toda responsabilidad sobre las consecuencias de sus actos. En este sentido, se opone al ciudadano democrático, ya que al renunciar a valorar los hechos para equiparar sus opiniones a las opiniones de los demás, se exhibe igual que éstos por una completa carencia de opiniones propias.

²⁸⁰ Jaspers en 1933 fue excluido de la administración universitaria; en 1937, se le prohibió ejercer la docencia; en 1938, se le prohibió publicar sus escritos y 1945, a pocos días de ser llevado al *Lager* junto con su esposa judía Gertrud Mayer (la fecha programada era el 14 de abril), sólo se salvaron de la deportación gracias a la llegada de las tropas norteamericanas a Heidelberg (1º de abril).

²⁸¹ Jaspers, K. “Freiheit und Wiedervereinigung”, p. 176, citado en Garzón Valdés, E. “Prologo”, en (Jaspers, 1998: p. 12). (El énfasis es mío). Vid. *supra* p. 9, nota 19.

El hombre de Estado, en cambio, comprende que toda actividad política está subordinada a un *ethos moral* que le impide manipular la opinión pública y degradar a la ciudadanía a la condición de una masa complaciente. Guiado por la razón es una mezcla de pensamiento profundo y obrar concreto que asume la responsabilidad plena de sus acciones realizadas en el ejercicio de su poder.

De acuerdo con esta división, parece viable concebir que la intención de Jaspers es establecer un diálogo entre filósofos y políticos: comunicación “auténtica” entre iguales, en la que no se privilegia ninguno de los dos extremos, sino que se promueve (en línea con el pensamiento kantiano), el intercambio de ideas libre, autónomo y racional para evitar la servidumbre política.

El resultado es que cualquier imposición sobre el otro interrumpe el diálogo, en tanto que se obliga a ese otro a una obediencia ciega, porque toda falsa misericordia conduce a un falso paternalismo, con el cual se anula la autonomía y se reduce al silencio al menos favorecido. Esto es un mal injustificable, que no puede ocultarse bajo la capa de la indignancia filosófica y teológica, empeñadas en decir que el mal no existe o que es condición para alcanzar un bien mayor, ignorando que el mal aparece como un escándalo que no se critica, sino contra el que se lucha. (Ricoeur, 1991a: p. 197).²⁸² Aquí, Nabert dice sobre el mal injustificable que

[...] la muerte, no siendo considerada como una ausencia, se presenta como un momento de un proceso, cuando cierra el ciclo evolutivo de un organismo, cuando se inscribe en la reconstitución de un pasado, en la historia de las guerras o de las revoluciones cuyas víctimas no tienen para nosotros ni nombre ni rostro, cuando permanece para nosotros eso que es para el oficial del registro civil, para el estadista o para quien oye el toque de campanas de un pueblo vecino por un muerto desconocido. Aun así, es verdad que hay grados y formas de ausencias tanto como hay comunicación de conciencias que cesan y se interrumpen con la muerte. Todo hombre muere muchas veces, y cada vez de una manera diferente: muchas veces, puesto que muere tan frecuentemente como desaparecen a su alrededor los vivos que se acordaban de él, y de una muerte diferente según la cualidad y la profundidad de la comunicación interrumpida. Esta supervivencia es, pues, limitada. Sin embargo, si es posible apelar todavía a la comunicación, la que se establece entre las conciencias por la sola acción de una obra, de un pensamiento expresado, de un mensaje y de un ejemplo, si esta obra, si este mensaje, tienen una resonancia indefinidamente prolongada, es una especie de inmortalidad que toca en suerte a su autor. (Nabert, 1997: p. 33).

²⁸² Vid., (Ricoeur, 2011: p. 67).

3.2. La simbólica del mal: un diálogo entre Nabert y Ricoeur

Tomando en cuenta el contexto reflexivo y existencialista del *Essai sur le mal*, es fácil ubicar una ampliación de las tesis éticas de los *Éléments*.²⁸³ En esta obra se observa la oposición de Nabert a todo racionalismo y su rechazo a la visión teleológica del mal, aportando como alternativa la noción de lo “injustificable”. Con este cambio, el mal se define como un sentimiento de indignación independiente de las normas e irreducible a toda racionalización, porque no es carencia de ser u oposición a las normas, sino un exceso o defecto de las normas. Por ello, lo injustificable conserva el poder y radicalidad del mal. De ahí que, para Nabert

Una sola vía se nos ofrece: volver del mundo en el que hemos buscado las huellas de lo injustificable hacia el yo, en el que bien podría tener su fuente verdadera si fuese correcto que, sin salir de sí y por la sola relación que sostiene consigo, el yo discierne la invencible contradicción inscrita en el ser que es el suyo, y de la que se cerciora por el acto mismo que denuncia esa contradicción: es irremediable, sin atenuación concebible; reaparecería en todo esfuerzo por superarla. Pero es una contradicción salvadora cuya ignorancia y desconocimiento están en el origen de las pretensiones del yo. Ella aniquila los falsos valores (y, en cierto sentido, todos los valores). (Nabert, 1997: p. 41).

El concepto de lo “injustificable” está completamente ligado a la libertad, debido a que representa la explicación de la causa que empuja al “yo” a vivir la experiencia de la contradicción.²⁸⁴ El resultado de esta argumentación no deja lugar a duda sobre la imposibilidad de desligar el mal de la historia del yo, porque en ella se conectan la impureza de la causalidad (el pecado) y ruptura de la conciencia. De este modo, se muestra en toda su crudeza la naturaleza del mal y se desnuda absolutamente la subjetividad donde se enraiza. En estas condiciones, el trabajo del análisis debe desentrañar el origen de la conciencia y devolverle su significado. Como señala Robberechts

²⁸³ El *Essai sur le mal*, quizá vez uno de los libros de filosofía moral más importantes del siglo XX. Se escribió bajo la profunda conmoción emocional experimentada por Nabert ante los eventos ocurridos durante la Segunda Guerra Mundial. Esta obra aportó a Ricoeur un modelo de razonamiento donde la noción de lo ‘injustificable’, tras chocar con la libertad la reasume para ampliarla e intensificarla, pues lo injustificable empuja al yo a experimentar la contradicción. Por otra parte, en este punto, si se cambiaran algunos términos nabertianos, por ejemplo, el “yo” por “conciencia”, lo “injustificable” por “culpa” o el “discernimiento” por “confesión”, se accedería al tema central de las meditaciones de Ricoeur: la conciencia confiesa su culpa

²⁸⁴ Esta exposición se puede considerar como una manera esquemática de presentar el plan general seguido por Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*. Asimismo, habría que agregar a este esquema otros temas, tales como: la separación entre lo finito e infinito, el análisis de la ‘desproporción’ o la noción kantiana de *humanitas* (humanidad) que subyace a la visión ética del mundo. Sin embargo, el riesgo continúa siendo el silencio, esto es, un abandono resignado.

Un projet n'est tel que par un acte d'appropriation transformant une réalité quelconque en projet-pour-moi, faisant d'un objet sans plus un objectif pour la conscience, un objectif qui m'intéresse. La conscience opère, avant toute délibération, une "élection" et une "valorisation" qui vont fournir matière à la délibération et sans lesquelles les débats ne pourraient même pas s'engager.²⁸⁵

Si inicialmente la deliberación integraba la motivación y el acto (pues toda decisión nace en una conciencia), ahora Nabert considera que ambos son actos inconclusos (*actes inachevés*) de la conciencia o posibilidades no elegidas.²⁸⁶ Ricoeur, por su parte, dice al respecto

[...] si somos fieles a esta lectura, debemos volver a captar, hasta en los motivos que supuestamente preceden al acto cumplido de la decisión, bosquejos, esbozos, principios de actos. Son estos bosquejos los que, *a posteriori*, se me presentan como una suerte de diseño del acto en la representación. De esta manera, tratamos los motivos como representaciones capaces de producir el acto. Ahora bien, *antes del acto acabado, hay actos incoativos, incompletos, inacabados, y esos actos inacabados captados desde la óptica de la retrospectiva, aparecen en la representación bajo los rasgos de una progresión y de una conexión. Esta caída del acto inacabado en la representación es lo que denominamos motivo.* Así objetivada, la deliberación se nos presenta como un cuerpo de necesidad en el cual ya no podemos alojar un alma de libertad. Pero esos motivos no son más que [...], el resultado de la causalidad de la conciencia, en cada uno de ellos "se transponen los actos incompletos en los que en los que intenta actuar nuestra conciencia." (Ricoeur, 2015a: pp. 197-198).²⁸⁷

Este movimiento, en la deliberación, causa que la motivación obligue a la conciencia a articularse "a través" de la vida psicológica (lugar de pensamientos y alternativas no elegidas, pero pensadas). Así, se debe restituir a la conciencia: "su importancia para fijar el momento en el cual la experiencia interior de la libertad puede comenzar." (Nabert, 1924: p. 31).²⁸⁸

²⁸⁵ "Un proyecto es tal sólo por un acto de apropiación que transforma cualquier realidad en proyecto-para-mí, haciendo de un objeto sin más un objetivo para la conciencia, un objetivo que me interesa. La conciencia opera, antes de toda deliberación, como una "elección" y una "valorización" que proporcionarán materia para la deliberación y sin la cual los debates ni siquiera podrían comenzar." Robberegts, L. (1964). "Quelques théories de la liberté. Autor de Jean Nabert", en *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 62, No. 74, pp. 233-257, p. 246. (La traducción es mía).

²⁸⁶ Sobre esto dice Nabert: "La liberté n'a rien à redouter d'une méthode qui fonde le sentiment du libre arbitre sur l'analyse exacte du déterminisme de la volition, pourvu qu'à ce déterminisme sa véritable nature soit assignée et que l'on commence la recherche non pas avec lui, mais avec l'acte de conscience initial capable de porter l'idée d'une causalité par la liberté". ["La libertad no tiene nada que temer de un método que basa el sentimiento del libre albedrío en el análisis exacto del determinismo de la volición, siempre que a este determinismo se le asigne su verdadera naturaleza y que la búsqueda comience, no con él, sino con el acto inicial conciencia capaz de llevar la idea de una causalidad a través de la libertad."]. (Nabert, 1924: pp. 33-34). Y agrega, "Voulouir sauver la liberté en assignant une limite aux possibilités de l'explication scientifique est une méthode tout à fait aléatoire". "Querer salvar la libertad limitando las posibilidades de la explicación científica es un método totalmente aleatorio". (Nabert, 1924: 56-60 y 149-150). (La traducción es mía).

²⁸⁷ El énfasis es mío. Y añade: "esta transposición procede de [...] un repliegue de nuestra responsabilidad..."

²⁸⁸ Cuando Nabert afirma la relación causal de la conciencia, como acto, también sostiene la existencia de una experiencia interna de la libertad.

Este reexamen la conciencia deja ver que: “[...] la conceptualización de los motivos nos encubre la cualidad de la intención de que los ha inspirado.” (Nabert, 1997: p. 53). Encubrimiento observado en la inseguridad, que no se elimina, aunque la conciencia se halle regida por la ley moral, pues el mal no realizado no depende de las buenas intenciones. Siguiendo esta vía, la conciencia es impura desde su origen debido a la grieta insuperable entre lo posible y el yo que al elegir narra la historia de un acto siempre inconcluso, comprendido sólo al nivel reflexivo. No obstante, “inacabado” no significa exclusivamente “impureza”, porque al separar conciencia pura y conciencia empírica —el *yo puro* y el *yo finito*—, Nabert enseña dos formas de causalidad: una pura y otra *impura*. El movimiento de la primera a la segunda implica una radical reconstitución del ser del yo, puesto que, en la primera causalidad, los motivos no elegidos se diluyen; mientras que, en la segunda, los posibles se mantienen.

¿Cuál es la consecuencia de este análisis para el yo? Al ubicar el inicio de la impureza en la subjetividad, la consecuencia inevitable es que el mal se encuentra arraigado en la subjetividad finita. Pero, por otra parte, si resulta imposible desvincular el mal de la historia del yo, cuyo recorrido se mueve de la impureza de la causalidad al pecado y el desgarramiento de la conciencia, esta ruta también revela la naturaleza del mal y permite captar su esencia. Si bien, el precio que se debe pagar por unificar el mal y la subjetividad consiste en renunciar a reducir la realidad del mal. Así, el primer paso al examinar el mal es examinar su origen causal en la conciencia, para restituirle su significado.

Visto de este modo, la idea inicial de una mítica de la voluntad mala trasciende al nivel de una simbólica del mal, en la cual los símbolos más especulativos (por ejemplo, la materia, el cuerpo y el pecado original) remiten a símbolos míticos (como la lucha entre potencias del orden y potencias del caos, el exilio del alma en un cuerpo, la ceguera del hombre provocada por una divinidad hostil o la caída de Adán), orientados hacia los símbolos primarios de la mancha, el pecado y la culpabilidad. Así, el término “mal” aglutina fenómenos muy diferentes: pecado, sufrimiento, muerte. De ellos, el sufrimiento abre un abismo entre el mal que se inflige (acción humana objeto de imputación y reprobación) y el que se sufre, es decir, el mal padecido por alguien que no lo ha provocado.²⁸⁹

²⁸⁹ Esto divide el “mal moral”, denominado por el lenguaje religioso “pecado”, producido por el hombre al hombre, y el “mal natural”, que sucede sin ser provocado por alguien, como ocurre con los terremotos e inundaciones

La relación dinámica descrita, no sólo exhibe una estructura dialógica entre las dos ideas del mal, sino el origen arcaico de símbolos y mitos sobre la culpa del sujeto inculpatado y marcado por fuerzas superiores; culpa que incluye, o no, la presencia de fuerzas demoniacas en los mitos como parte de una historia del mal originario, cuyo culpable recibe un castigo justo que le provoca un “sufrimiento merecido”. Pero, aquí emerge un cuestionamiento

[...] ¿quién sabe si todo sufrimiento no es, de una u otra manera, el castigo por una falta personal o colectiva, conocida o desconocida? Esta interrogación recibe un refuerzo de la demonización paralela que convierte el sufrimiento y el pecado en expresión de las mismas potencias malélicas. Tal es el fondo tenebroso, jamás desmitificado por completo, que hace del mal un único enigma. (Ricoeur, 2011a: pp. 27-28).²⁹⁰

Este paso de las teodiceas a la dialéctica quebrada declina la lógica rectora en la interpretación de las teodiceas,²⁹¹ pues el mal es: “[...] aquello que no debe ser y que la acción tiene que combatir.” (Ricoeur, 2011a: p. 44). En consecuencia, en Ricoeur, retornar al origen del mal demanda estudiar los símbolos en un movimiento que va del exterior al interior, produciendo, al mismo tiempo, interpretaciones contradictorias. Por ejemplo, la psiquiatría contemporánea habla de individuos perversos (personas perturbadas), y malvados, cuya crueldad desafía toda explicación psicológica o tratamiento. El mal, entonces, es un elemento intrínseco a la psique individual y el problema no es su origen, sino como clasificarlo o medirlo.

Otra interpretación, se presenta al sostener que algunos seres humanos son intrínsecamente malvados, como en el caso de los homicidios genocidas particularmente crueles, donde surge la contradicción de, por un lado, mantener el anhelo colectivo de muchas sociedades actuales de lograr la paz, la justicia, la igualdad, la fraternidad y otros valores llamados positivos como se plasma en incontables constituciones, y, por otro lado, seguir castigando a los criminales e infractores. Ante posiciones como las anteriores algunos consideran que el mal es una realidad no exclusivamente psicológica o histórica, sino que reúne los males particulares en un mal general. Además, junto al mal físico (el abuso en contra de un ser sintiente que puede experimentar dolor) y el mal moral (el daño y dolor no sólo físico, deliberadamente infligido a otro ser) descritos previamente, se ubica el mal metafísico.

²⁹⁰ Aunque no me detendré en su examen, cabe enlistar los discursos especulativos sobre el mal, según su incremento de racionalidad: a) el nivel del mito; b) estadio de la sabiduría; c) estadio de gnosis y gnosis antignostica; d) estadio de la teodicea; y, e) estadio de la dialéctica fracturada.

²⁹¹ Ricoeur añade: “Todas sus proposiciones deben leerse, entonces, según la lógica kierkegaardiana de la paradoja, eliminando de sus fórmulas enigmáticas el menor asomo de conciliación.” (Ricoeur, 2011a: p. 57).

3.2.1. *El mal de escisión y la finitud del sujeto*

El *Ensayo sobre el mal* cierra con la *Nota sobre el mal radical en Kant*, introduciendo la noción del mal como escisión, porque la finitud del sujeto marca la búsqueda del significado del sí y la conciencia busca comprender para comprenderse. (Nabert, 1997: pp. 147-152).²⁹² Aquí, hay una paradoja que denota una doble negación: a) de esa comprensión; b) del verdadero sí. Considerando esta problemática, Ricoeur en diálogo con Nabert, le atribuye una reducción de la finitud al mal, y propone una posición inversa: en el *Ensayo* la metafísica del testimonio es el único camino para justificar la diferencia de la pluralidad de conciencias, pero el problema no debería enfocarse a la experiencia de lo múltiple, sino al origen de esa diferencia. Así, al diferenciar mal y finitud se podrían separar: “[...] *la pluralité originnaire des vocations personnelles et la jalousie qui insole et oppose les consciences.*”²⁹³ De esta manera, Ricoeur trata de preservar la negatividad del mal de Nabert (unión de mal y finitud), y mantener la subjetividad.

Aquí, el mal explica la positividad de lo múltiple mediante un mito cuya función es: “[...] Le sens irremplaçable de ce mythe n’est-il pas de maintenir l’écart entre le principe “originaire” —et originnairement bon— de la différence des conscience et le principe “historique” par lequel cette diffé devient “soudain” la préférence que chaque conscience a pour soi et à partir de laquelle elle poursuit la mort de l’autre”, (Ricoeur, 1992: p. 249); entonces, la caída es un hiato entre finitud y mal. Además, si lo Uno deriva de las conciencias y permite su comunicación, la fractura de la unidad con cada conciencia individual y subjetiva, pero sin caída, es necesaria para que el Uno se afirme.

Tras esa escisión las conciencias deben elegir: unirse y comunicarse o profundizar la escisión originaria. El mal de escisión las mantiene separadas entre sí y con el principio que funda su unidad (Nabert, 1997: p. 11); por eso: “no hay enemigo, adversario o extraño absolutamente considerado tal, más que por la ruptura de una relación en la que las conciencias habían empezado a reconocerse bajo el signo de cierta unidad espiritual.” (Nabert, 1997: p. 92). El mal radical está en esa finitud.

²⁹² La presencia kantiana (junto a Fichte y Maine de Brian), es central en la filosofía de Nabert. Un ejemplo de la deuda nabertiana con el criticismo kantiano se encuentra en los análisis sobre el mal.

²⁹³ Ricoeur, P. (1959). “L’Essai sur le mal”, en (Ricoeur, 1992: p. 248). “[...] *la pluralidad originaria de las vocaciones personales y la envidia [o los celos] que aísla y opone a las conciencias.*” (La traducción es mía).

En otras palabras, reconocer el mal implica la complicidad de un querer que escoge realizarlo, dividiéndose en dos formas: a) el mal realizado por el sujeto a sí mismo; b) el mal de escisión contra otro ser humano. Ambas formas cuestionan radicalmente el ser del yo, fracturando internamente al yo y disminuyendo su ser.²⁹⁴

La consecuencia es que, con el ejercicio del mal, la subjetividad pierde su verdadero ser y el vínculo con la afirmación absoluta. Renuncia que tensiona la relación entre las conciencias pura y empírica —origen de la subjetividad que disimula la violencia enraizada en el mal de escisión originaria—. (Nabert, 1997: p. 71).²⁹⁵ Esto ocasiona, “una herida que el yo se hace a sí mismo” (Nabert, 1997: p. 69),²⁹⁶ envenenando la subjetividad con dos secuelas: a) cuestiona “la totalidad del ser que somos” (Nabert, 1997: p. 74); b) la causalidad que sólo las acciones pueden expresar rechaza que los intereses morales y del bien prevalezcan sobre los del yo finito. Así, el sentimiento de lo injustificable desentraña la subjetividad y descubre un “hecho originario” (Nabert, 1997: p. 75-76), ya que, “cada una de nuestras faltas [...] es como la repetición de esa ruptura desde la perspectiva de los actos relacionados con nuestras libres iniciativas.” (Nabert, 1997: p. 75).

Ahora bien, si la escisión de las conciencias arroja luz sobre el origen del sujeto ni la absolución del mal realizado ni afrontar el mal sufrido eliminan el malestar de la ruptura del vínculo con la verdad de sí. La distinción entre hombre bueno y hombre malo no se descarta, sino que adopta un significado diferente: el acto malo es una perversión de la libertad. La libertad del acto realizado sólo se cancela al renunciar al sujeto. Pero, dicha libertad pone en acto la autocomplacencia del yo por sí (que afecta al malvado y a quien no realiza la acción mala), indica que el verdadero rechazo se hace con respecto al yo puro interno a la subjetividad y que la libertad se enraiza en una causalidad situada siempre al borde del abismo del mal.

²⁹⁴ El ‘pecado original’ en san Agustín es la rebelión del hombre que se niega a someterse a la divinidad y prefiere ser su centro. Al salir del plan divino, el hombre pierde a Dios y a sí. La decisión humana no destruyó la estructura onto-teológica, aunque deteriora su ser por los efectos metafísicos (degenera su grado de ser) y psicológicos (desorientación de tendencias). El amor a Dios cambia a un desordenado amor a sí, donde el egoísmo, la ignorancia y la concupiscencia rompen el equilibrio y se pierde el yo espiritual. (Agustín, 1958: XIV, 13, 1).

²⁹⁵ Esta causalidad impura desde su inicio previo a la culpa del acto realizado, prueba que en el mal el yo antes que a una norma se opone a sí mismo, estableciendo un vínculo roto que separa la subjetividad desde su origen, y después se profundizada en el análisis del mal en escisión. La falta se torna pecado cuando ya no es transgresión de una regla, sino “disminución misma del ser del yo, a la que no corresponde ninguna escala objetiva de valores.” (Nabert, 1997: p. 70).

²⁹⁶ Aquí, el movimiento de la conciencia del mal a una comprensión especulativa del mal se aprecia cuando la experiencia del sufrimiento y el remordimiento se sustituyen por una comparación abstracta entre lo que idealmente debió ser y la realidad que es.

3.2.2. El hombre Lábil: el arraigo del mal en el yo

Una vez examinado el fundamento metafísico del mal en Ricoeur, es necesario regresar a su filosofía de la voluntad —misma que une la descripción eidética de la fenomenología husserliana y la filosofía existencial—, para iniciar la exposición sobre el mal ontológico. En aquella, el concepto “individuo lábil” no se refiere a un sujeto trascendental, sino a un *Cogito* encarnado, abierto a su cuerpo y al otro; *Cogito brisé* (herido), roto por un mundo que lo hiere, lastimado por un cuerpo que lo encarna y por un otro que lo amenaza y, a la vez, lo requiere.

Esta condición de ‘labilidad’ (fragilidad), permite explicar el mal humano, a partir de una noción que se liga a la idea de una constitución ontológica “débil”, inestable, que conduce al mal,²⁹⁷ porque cada ser humano está partido por una desproporción entre placer y felicidad que impide su coincidencia consigo mismo. Este ‘hombre débil’, surge en los mitos como opacidad; luego, por intermedio de la reflexión ética, se transforma en “cuerpo” o “injusticia”, exhibiendo *la miseria humana*. (Ricoeur, 2011b: pp. 24-25). Siguiendo a Kierkegaard sobre la ‘angustia’,²⁹⁸ en Ricoeur este avance no es una reflexión “trascendental” de los objetos como imágenes, signos y mitos, sino el lenguaje mítico; sobre el mito del nacimiento de Eros (Platón. 1992: 503 b),²⁹⁹ dice:

[...] La elaboración del concepto de falibilidad ha dado pie a una investigación mucho más amplia sobre las estructuras de la realidad humana; la dualidad de lo involuntario y de lo involuntario vuelve a ocupar su sitio dentro de una dialéctica mucho más extensa y que está regida por las ideas de desproporción, de polaridad de lo finito y de lo infinito, así como de intermediario o de mediación. Es, por último, en esta estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre donde se busca la debilidad específica del hombre y su esencial falibilidad. (Ricoeur, 2011b: p. 12).

²⁹⁷ Aquí Ricoeur sostiene que: “Al pretender que la falibilidad sea un concepto, propongo de entrada que la reflexión pura, es decir, una forma de comprender y de comprenderse que no procede por imagen, símbolo o mito, puede alcanzar cierto umbral de inteligibilidad en donde la posibilidad del mal parece inscribirse en la constitución más íntima de la realidad humana. La idea de que el hombre es frágil por constitución, de que puede fallar [...]; designa una característica del ser del hombre.” (Ricoeur, 2011b: p. 21).

²⁹⁸ La ‘angustia’, es una actitud humana ante su situación en el mundo que designa: “[...] la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad.” (Kierkegaard, 2013: p. 102). A diferencia del temor u otros estados análogos referidos a una especie algo determinada, la angustia no se liga a nada preciso: es puro sentimiento de posibilidad. Habitar el mundo es vivir en un mundo de posibilidades (la dimensión del futuro y la proyección hacia el futuro), que carecen de garantía de realizarse, ilusiones que disimulan la alternativa del fracaso. Para Kierkegaard, la angustia es parte esencial de la espiritualidad humana débil, que incluso se trata de esconder. En cuanto reflexión sobre la condición humana, la espiritualidad se vincula a la angustia como el sentimiento de la amenaza inminente a toda posibilidad.

²⁹⁹ Esto también se aplica a los mitos expuestos en *Fedro* y *República*.

De tal modo, si el hombre cometió un mal grave queda encadenado a él, porque el pasado es irreversible y las acciones dejan sus huellas en el tiempo. Más aún, si existe una memoria feliz, escondida tras el objetivo cognitivo de la memoria, el problema es que

La fidelidad al pasado no es un dato sino un deseo. Como todos los deseos, puede frustrarse, o incluso ser traicionado. La originalidad de este deseo es que no consiste en la acción, sino en la representación retomada en una serie de actos del lenguaje constitutivos de la dimensión declarativa de la memoria. Como todos los actos de discurso también los de la memoria pueden triunfar o fracasar. Por esta razón, este deseo no es percibido en principio como un anhelo, sino como una pretensión, una reivindicación gravada por una aporía inicial [...] la aporía constituida por la representación presente en una cosa ausente marcada por el sello de la anterioridad, de la distancia temporal. Pero, si esta aporía constituyó un problema real para el pensamiento, nunca constituyó una situación sin salida. (Ricoeur, 2013a: p. 633).

Visto así, el hombre falible es un individuo libre que puede actuar de modo ético y no lo hace a causa de una mala elección, pues: “[...] el mal es aquello que *hubiera podido* no hacer; [...], pero al mismo tiempo, declaro: el mal es ese cautiverio anterior que hace que yo *no pueda no hacer* el mal. Esta contradicción que se da en el interior de la libertad señala el no poder del poder, la no libertad de la libertad.” (Ricoeur, 2015a: p. 392).³⁰⁰

De hecho, en este punto, Ricoeur se opone a las filosofías reflexivas de Descartes y Husserl, situando la problemática del símbolo en un momento histórico concreto: la “modernidad”. Momento histórico de la filosofía del símbolo caracterizado por el olvido y la restauración: olvido y separación de la relación con lo sagrado; restauración de un lenguaje integral que lo incluya. Para esto la hermenéutica no es suficiente, pues concibe el pensamiento en el universo simbólico. Pero, si el pensamiento sólo intenta recurrir a la reflexión también fracasa.

En este aspecto, la estrategia asumida por Ricoeur consiste en recuperar el discurso de Nabert, para fortalecer su concepción acerca de la condición de falibilidad de los seres humanos y poderla orientar hacia un estudio donde se vincule con la perspectiva ética del mal y su superación. Al respecto indica:

³⁰⁰ Ricoeur, P. “Culpabilidad, ética y religión”, en (Ricoeur, 2015a: pp. 383-395). En este sentido, cabe recordar que, el apóstol Pablo, comentaba al respecto: “De hecho no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.” Romanos 7:19

¿Qué entendemos aquí por una visión ética del mundo? Si tomamos el problema del mal como la piedra de toque de la definición, podemos entender por visión ética del mundo el esfuerzo por comprender, cada vez mejor, la libertad por medio del mal y el mal por medio de la libertad. [...]. Tratar de comprender el mal por medio de la libertad es una decisión grave; es la decisión de entrar en el problema del mal por la puerta estrecha, considerando desde el principio el mal como algo “humano, demasiado humano”. (Ricoeur, 2016b: 14).³⁰¹

Como se ha mencionado previamente, Ricoeur reprochó a Nabert identificar la finitud del sujeto con el mal. Por el contrario, en *Finitud y culpabilidad* ubica la visión ética del mal y de la debilidad humana en un horizonte simbólico. Es verdad que, posteriormente, vuelve al tema en *Hermeneutique des symboles et reflexión philosophique* cuando escribe que la visión ética del mundo y sobre todo la filosofía reflexiva que está ligada a ella (partiendo del pensamiento de Kant a Nabert), “reduce la riqueza simbólica que, sin embargo, no deja de instruirla”. (Ricoeur, 2015a: p. 280).³⁰² Reducción fundada en la conciencia y el sujeto, separada del universo simbólico que la nutre y en el cual cada uno se enraiza, es ya una desmitologización. De hecho, aun hablando del pecado, de lo injustificable, de la culpa, desde un pensamiento indirecto que no puede captar estas experiencias como capta los otros datos del mundo, Nabert —junto con Agustín y Kant— no capta la potencia simbólica de estas experiencias y busca reconducirlas al poder de la reflexión. A esta concepción, Ricoeur responde con la vía de los símbolos, la cual resiste a la “reducción alegorizante” (Ricoeur, 2015a: p. 280), que la reflexión hace acontecer. Ricoeur explica, apelando al mito de Adán, que la visión ética del mal de Agustín a Kant y Nabert, recurre al pecado original. De este modo, la hermenéutica del mal, sin desconocer su deuda con la reflexión nabertina, se abre a otras fuentes: la fenomenología y la hermenéutica.

Un resultado del diálogo entre Ricoeur y Nabert, hasta aquí expuesto, es que el mal no define ni separa a víctimas y victimarios en dos seres humanos ontológicamente distintos; este hecho permite mantener la esperanza de una posible superación del daño. Sin embargo, ¿el sufriente y el culpable podrían sanar sin apelar a la retribución? Como se verá más adelante una vía es el perdón, perdón no un perdón incondicionado, sino como un acto relacional entre dos personas las cuales se reconocen mutuamente.

³⁰¹ Y posteriormente agrega: “Pero la grandeza de esta visión ética no está completa sino cuando, como contrapartida, percibimos su beneficio para la inteligencia de la libertad misma, una libertad que se hace cargo del mal es una libertad que accede a una comprensión de sí misma especialmente cargada de sentido.” (Ricoeur, 2016b: 15).

³⁰² Ricoeur, P. “La hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I” en (Ricoeur, 2015a: p. 261-285)

3.3. *La función simbólica de los mitos*

Examinar el lenguaje de los símbolos elementales exige comprender que el mito no es sólo un relato explicativo, pues: su tiempo, no es histórico; su espacio, no coincide con la geografía. Además, agrega personajes y drama a los símbolos primarios como la mancha, la culpa y el pecado, revelando la experiencia crítica de la relación entre lo humano y lo sagrado. (Ricoeur, 2011b: p. 171).³⁰³ Aquí, el mal es el punto neurálgico de ese lazo. El mito retorna al origen de los tiempos mediante rituales y restaura simbólicamente la comprensión humana íntima de sí mismo dentro del mundo, reintegrando a través del culto una existencia perdida. Uno de sus objetivos es recuperar una plenitud libre de la división entre lo sobrenatural, lo natural y lo psicológico. Por ello, el mito contiene un excedente de significado que lo hace hierofánte. Por ejemplo, en la experiencia de la culpa sólo subsiste su relación con los símbolos que la transforman en una totalidad imposible de vivenciar y que sólo se puede significar.

Ricoeur concibe el origen del mal a través de un estudio de los símbolos como un recorrido que transita desde la visión trágica religiosa a la visión ética, ruta que une la exterioridad a la interioridad. En este marco, para Ricoeur la primera función de los mitos del mal es integrar toda la humanidad en una historia ejemplar, partiendo de un tiempo representativo de todos los tiempos que exhibe al hombre como un universal concreto que trasciende la experiencia singular transformándose en un arquetipo. Esta es la figura del héroe, del titán, del hombre original, del semidios y sus vivencias. Al contener a todos los hombres en un arquetipo del hombre es posible hablar de estructuras humanas existenciales.

Esta universalización se sustenta en el movimiento que introduce la narración sobre la experiencia humana, cuyos extremos son el principio y fin de la culpa, lo que aporta una dirección a esa experiencia, experiencia humana cruzada por la historia de la perdición y la salvación. El mito, entonces, pretende abordar el enigma de la existencia humana, la discrepancia entre el estado de inocencia y las condiciones reales en las que se debate el hombre manchado, impuro, culpable. En la narración del mito que explica ese salto se adquiere una dimensión ontológica al señalar una relación entre el ser esencial y su existencia histórica.

³⁰³ De hecho, mediante su triple función —universalidad concreta, orientación temporal y exploración ontológica— el mito posee una peculiar forma de revelar las cosas, irreductible a cualquier otro intento de traducir en lenguaje corriente un texto cifrado.

En la *Reflexión faite: autobiographie intellectuelle*, a propósito de los años en los que escribía sobre la fabilidad humana y sobre la simbólica del mal, Ricoeur habla sobre la exigencia de pasar de la investigación sobre la finitud al mal realizado: “Para acceder a lo concreto de la mala voluntad, habría que introducir en el círculo de la reflexión el largo desvío por los símbolos y los mitos vehiculizados por las grandes culturas.” (Ricoeur, 1997b: p. 32). La reflexión sobre el mal, proporcionó a Ricoeur las bases de su hermenéutica ante la vía corta. De hecho

De la *Simbólica del mal*, transformada en el segundo volumen de *Finitud y culpabilidad*, data mi primera definición de la hermenéutica; estaba entonces expresamente concebida como un desciframiento de los símbolos, entendidos como expresiones de doble sentido: el sentido literal, usual, corriente, que guía el develamiento del segundo sentido, al que efectivamente apunta el símbolo a través del primero. Formulé así [...] el adagio tantas veces repetido: el símbolo da que pensar. (Ricoeur, 1997b: p. 33).³⁰⁴

Esta fórmula se introdujo en *Finitud y culpabilidad*, en donde se refiere a lo que es pensado a través del pensamiento y se une al presente al interrogar: “¿Cómo se compagina la inmediatez del símbolo con la mediación del pensamiento?” (Ricoeur, 2011b: p. 483). Articulación que sugiere una aparente aporía, si bien el punto importante que se debe atender es el siguiente: “[...] en ninguna parte existe un lenguaje simbólico sin hermenéutica.” (Ricoeur, 2011b: p. 484). Aquí, la hermenéutica sirve como una teoría mediadora, cuya función sería enlazar el símbolo y su interpretación. Estas ideas tienen importantes consecuencias con relación a la reflexión sobre el mal realizado y padecido, es decir, la relación entre víctimas y victimarios, pues si el símbolo expresa, mediante el lenguaje, a una culpa que los mitos relacionados con el mal narran, ¿sería posible regresar a la ingenuidad inicial? Ricoeur no lo cree.³⁰⁵ Por el contrario, él considera que la hermenéutica encuentra su “círculo”, en el siguiente hecho: “[...] hay que creer para comprender. Sin embargo, sólo al comprender podemos creer.” (Ricoeur, 2011b: p. 485).

³⁰⁴ Posteriormente, en el artículo “El símbolo da que pensar”, (Ricoeur, 2016b: p. 133), dice que los símbolos son un recurso que lleva a lo arcaico, lo nocturno, lo onírico e indica, siguiendo a Bachelard (*La poética del espacio*), regresan al origen del lenguaje. A diferencia de los filósofos interesados en el “punto de partida”, para Ricoeur: “[...] la reflexión sobre los símbolos parte de lo pleno del lenguaje y del sentido que siempre está ahí; parte del medio del lenguaje que ya ha tenido lugar y donde todo ya ha sido dicho de una cierta manera, quiere ser el pensamiento con todas sus presuposiciones. Para ella la primera tarea no está en empezar sino, desde el medio de la palabra, de volver a recordarse.”

³⁰⁵ Aquí, el filósofo francés señala: “[...] si ya no podemos vivir, de acuerdo con la creencia originaria, las grandes simbólicas de lo sagrado, los modernos podemos tender, con la crítica y gracias a ella, hacia una segunda ingenuidad. En resumidas cuentas, al *interpretar*, podemos de nuevo *entender*, de esa forma, en la hermenéutica es donde se anuda la donación de sentido por el símbolo y la iniciativa inteligible del desciframiento.” (Ricoeur, 2011b: pp. 483-484).

En artículo *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)*, Ricoeur retorna a las tesis sobre la dinámica de los símbolos primarios que aparecen en los mitos, mismos que expresan elementos tales como: “la impureza, el pecado y la culpabilidad.” (Ricoeur, 2015b: p. 264).³⁰⁶ Aquí, aparece un movimiento de “interiorización”, que conecta un símbolo con otro, a la vez que se evidencia un empobrecimiento de la riqueza simbólica producto de esas interacciones. Por ejemplo, en el caso de la impureza (el más arcaico de estos símbolos, trabajado ampliamente por Ricoeur), el problema no es únicamente la mácula en la relación con lo sagrado, sino una completa afección de la persona en su totalidad. De hecho,

En el centro de esta simbólica se encuentra el esquema de la “exterioridad”, del asalto del mal que quizás sea el fondo inescrutable del “misterio de la iniquidad”. *El mal sólo es mal en la medida en que lo establezco, pero en el corazón mismo del libre planteo del mal se revela un poder de seducción emanado del “mal que ya está allí”, que había sido dicho desde siempre y de manera simbólica por la antigua impureza.* (Ricoeur, 2015b: p. 265).³⁰⁷

Es esencial observar aquí que sólo un símbolo es capaz de destruir a otro símbolo previo. En este sentido, la simbólica del mal de Ricoeur está expresada en un lenguaje directo, no simbólico, sobre el mal sufrido o cometido. Sin embargo, asumir la culpa o admitir que se ha sufrido un daño implica un lenguaje simbólico presente en los rituales de confesión consignados por las religiones. Además, hay un cambio fundamental, pues la concepción más ética del pecado se vincula a una experiencia interior de la culpabilidad, que sustituye el símbolo del mal externo originado en la naturaleza. Aquí los símbolos elementales encierran una doble intencionalidad: una intencionalidad, literal, opaca, que apunta analógicamente hacia un segundo sentido (como en el caso de la mancha); otra intencionalidad, en la que se apunta a una condición latente del hombre ante a lo sagrado: ser pecador, ser culpable.

³⁰⁶ Ricoeur, P. “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)”, en (Ricoeur, 2015b: pp. 261-285). (El énfasis es mío).

³⁰⁷ Aquí Ricoeur añade un aspecto esencial de este movimiento que va del pecado a la impureza mediante imágenes contrapuestas. Este tránsito lleva del contacto exterior (por ejemplo, el límite que no debe ser transgredido), a una experiencia interior, expresión de una nueva categoría de la experiencia religiosa: “ante Dios”. Herencia judía que se exhibe en la exigencia infinita de perfección observada en los códigos antiguos, y ahora unida a la amenaza del encuentro con Dios en su Ira. De esta manera, “[...] el mal ya no es una cosa, sino una relación rota y, por ende, una nada; esa nada se dice en las imágenes del soplo, de lo vano, del vapor, de la vanidad del ídolo. La Ira misma de Dios es como la nada de su ausencia. Pero, al mismo tiempo, surge una nueva positividad del mal, ya no una “cosa” exterior, sino una fuerza real que somete. El símbolo del cautiverio, que transforma un hecho histórico (el cautiverio de Egipto, luego el cautiverio de Babilonia) en un esquema de existencia, representa la más alta expresión a la cual haya podido acceder la experiencia penitencial de Israel. Gracias a esta nueva positividad del mal pudo ser retomado el primer simbolismo: el de la impureza: el esquema de exterioridad se vuelve a hallar, pero en un nivel ético y no mágico.”

Por otra parte, encuadrando estos elementos —que permiten enfocar la atención en la ruta que conecta la simbólica del mal y el pensamiento que reflexiona—, en la exposición anterior, esquemáticamente se pueden observar tres niveles que sugieren un desarrollo progresivo en el pensamiento ricoeurdiano: primero, una fenomenología descriptiva que expone la reconstrucción del universo simbólico; segundo, el *desciframiento* de la hermenéutica de los textos; tercero, pensar a partir del símbolo. (Ricoeur, 2015b: pp. 271-273).

En estos niveles un factor que favorece la vinculación del pensamiento con los mitos consiste en desmitologizar los primeros, con el propósito de superar lo que el filósofo francés llama “la visión ética del mal.”³⁰⁸ Efectivamente, esta concepción del mal dominante en el pensamiento de los moralistas se encuentra sustentada en los planteamientos elaborados por san Agustín y en Kant. De hecho, una exposición de esta posición es desarrollada por Nabert, la cual Ricoeur sujeta a una importante crítica.

Por otro lado, no se debe ignorar que la visión especulativa, expresada en los sistemas no dialécticos (por ejemplo en Plotino o en Spinoza) o por el sistema dialéctico hegeliano, la negatividad del mal queda disuelta. En los primeros, se ve como la contrariedad interna del movimiento de expansión del ser, (Ricoeur, 2015b: pp. 283-284); mientras que, en el segundo, es contradicción dialéctica. Ricoeur no elige ninguna de estas vías que captan exclusivamente un ángulo del mal. Su propuesta se divide en tres posibles vínculos entre experiencia del mundo y reconciliación (en Nabert *justificación*): 1) “la reconciliación se expresa a pesar del mal, verdadera categoría de la esperanza; 2) el “a pesar de” es una “gracias a”; 3) donde se advierte que

[...] esta ley de la sobreabundancia engloba a su vez el “gracias a” y el “a pesar de”. Ese es el milagro del *Logos*; de él precede el movimiento retrógrado de lo verdadero; de la maravilla nace la necesidad que sitúa retroactivamente el mal en la luz del ser. Aquello que, en la antigua teodicea, sólo era expediente de falso saber; se convierte en la inteligencia de la esperanza; la necesidad que buscamos es el símbolo racional más elevado que pueda engendrar esta inteligencia de la esperanza. (Ricoeur, 2015b: p. 285).

³⁰⁸ En este punto, Ricoeur precisa que la “visión ética del mal”, se puede definir de la manera siguiente: “[...] el mal es retomado en la libertad más completa posible; para la cual el mal es un invento de la libertad; recíprocamente, una visión ética del mal es una visión según la cual la libertad se revela en su profundidad como poder-hacer y poder-ser. La libertad que supone el mal es una libertad capaz del descarrío, de la desviación, de la subversión, de la errancia. Esta “mutua” explicación del mal por la libertad y de la libertad por el mal es la esencia de la visión moral del mundo y del mal.” (Ricoeur, 2015b: p. 273)

Sin embargo, en este primer momento de la hermenéutica ricoeurdiana del mal éste no se disuelve, sino que enfrenta desafiante a la filosofía y a la teología; ambas quedan así obligadas a elaborar discursos que consideren el mal, ya no desde una sola dimensión, sino recurriendo a diferentes niveles, entre ellos: el mito,³⁰⁹ el discurso filosófico sobre a *sabiduría* del mundo y el hombre (Ricoeur, 2011a: pp. 31-35), la gnosis y antignosis (Ricoeur, 2011a: pp. 35-40), la teodicea (Ricoeur, 2011a: pp. 40-52), la dialéctica “fracturada”. (Ricoeur, 2011a: pp. 53-58).

La diferencia es que el mal hace converger tres diferentes órdenes de cuestiones: pensar, actuar y sentir. Específicamente, el actuar no sólo establece que el mal no sólo lo que se conoce, sino aquello contra lo que se debe luchar (Ricoeur, 2011a: pp. 60-62) y, por ende, aquello que une lo especulativo con el nivel práctico y político. Finalmente, el sentir es el nivel en el cual el mal golpea por su injusticia y porque es lo injustificable.

En este nivel el mal se muestra con toda su fuerza como el sentimiento injusto que experimenta el ser humano sometido, ultrajado por otro ser humano. Es un espacio en donde se pueden situar sentimientos desgarradores y profundos como, por ejemplo, el dolor del mal repentino, el escándalo del sufrimiento causado, el sentimiento desesperante en torno a la falta de justicia que priva en el mundo, así como de la idea de que Dios mismo sería injusto, porque permite el mal en silencio.

Ante estos sentimientos Ricoeur responde aludiendo a la conclusión expuesta al final del libro de *Job*,³¹⁰ con la cual se arriba a la idea de *amar a Dios por nada*, es decir, un amor incondicionado que viene a fracturar el ciclo de la retribución. Precisamente es en la retribución en donde la lamentación aprisiona a la víctima que se queja y lamenta la injusticia y su mala suerte. En este sentido, Ricoeur concluye

No quisiera aislar estas experiencias solitarias de sabiduría de la lucha ética y política contra el mal en torno a la cual pueden congregarse todos los hombres de buena voluntad. En relación con esta lucha, tales experiencias son, como las acciones de resistencia no violenta, anticipaciones —en forma de parábolas— de una condición humana en la cual, una vez suprimida la violencia, quedaría al desnudo el enigma del verdadero sufrimiento, del sufrimiento irreductible. (Ricoeur, 2011a: p. 67).

³⁰⁹ Es la conferencia en Lausana (1985): *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. (Ricoeur, 2011a: pp. 28-31).

³¹⁰ *Libro de Job*, 42, 2-6.

3.3.1. Mancha, culpa y pecado: el mal como pecado y escisión

Previamente se indicó que el pecado hunde sus raíces en los mitos elementales y, luego, se transformó en una condición de culpabilidad que coloca al hombre ante la Ira de Dios, cargándolo con un peso ético. Este es el punto más complicado de esta investigación por varios motivos. Primero, por la carga emocional inmersa en el concepto ‘culpa’. Segundo, porque desde *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant sostiene que en cada persona hay dos tipos de estímulos: uno, originado en la razón incita al cumplimiento de la ley moral y, por ello, es bueno; otro, surgido de la naturaleza animal incentiva a seguir las pasiones, buscando la felicidad en este mundo y, por eso, es malo. Pero, reducir el problema al bien y mal necesario excluye la posibilidad de referirse a la moralidad e inmoralidad del comportamiento humano e impide establecer una relación de prioridad entre ambos.

En tercer lugar, si la relación anterior es producto de un acto de voluntad susceptible de calificarse como bueno o malo, entonces, es bueno cuando no condiciona el cumplimiento de la ley moral a la satisfacción egoísta de los deseos de felicidad y a los instintos naturales; será malo, en el caso contrario. Sin embargo, someter el cumplimiento de la ley moral (la autonomía de la razón) a la satisfacción de los deseos naturales o la felicidad no mejora la calidad moral del acto realizado, aunque externamente pareciera que coinciden los deseos particulares y los requisitos de las máximas morales. De hecho, como bien se sabe, en Kant la moralidad de un acto no se determina por el aspecto externo de una conducta, sino por la subordinación de los impulsos naturales a las máximas morales. No obstante, ¿qué lugar ocupan los sentimientos y la emociones en este esquema? Por supuesto, si los sentimientos, emociones e impulsos son parte de la naturaleza humana, entonces en todo ser humano existe una tendencia natural al mal ligada a la libertad, por lo que toda acción puede ser imputada y ser moralmente mala. Este tipo de mal es el llamado “mal radical”, porque

[...] corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente. (Kant, 1981: p. 47 s).³¹¹

³¹¹ Vid., *supra* p. 6, nota 9.

A la luz de estas consideraciones, eventos como la *Shoá* motivaron que el planteamiento ético kantiano sobre la noción de ‘mal radical’ fuese ampliado y se buscara equiparlo al concepto de lo “diabólico”. A través de esta referencia, no sólo se pretendía involucrar un mayor énfasis en la corrupción de las máximas, sino llegar más hondamente a concepción de una degeneración la voluntad misma. Y esto se relaciona en el psicoanálisis con el concepto de ‘trauma’, cuyo sentido identifica

[...] “un acontecimiento de la vida del sujeto que se define por la incapacidad del individuo para responder adecuadamente a él, y por las perturbaciones y consecuencias a largo plazo que reporta a la organización física.” *Durante un tiempo el trauma puede reprimirse, pero lo que se reprime... siempre tiende a resurgir en la conciencia. De hecho, en el canon freudiano, el “trauma” y la “represión se definen mutuamente. El trauma es algo tan insoportable que tiene que ser reprimido; la represión es la consecuencia de algo demasiado traumático como para soportarse; juntos, inevitablemente dan lugar al “retorno de lo reprimido”.* (Novic, 2007: pp. 14-15).

Para Nabert y Ricoeur las vivencias del pecado, la mancha y la culpa requieren expresarse en un lenguaje simbólico mediante el cual se confiesa el mal sufrido o cometido. En los símbolos existe una dirección bifronte de la interpretación, es decir, el doble sentido del lenguaje simbólico (previamente examinado), en donde *otro* sentido se da y se oculta, similar al fenómeno que acontece en la creación poética, en las cosmovisiones religiosas o en la proyección pulsional del inconsciente psicoanalítico. (Ricoeur, 2014b: pp. 10-20).

De hecho, sin este carácter equívoco de los símbolos, esas experiencias quedan encerradas silenciosamente en sus contradicciones internas. Por ejemplo, la mancha es impureza que contamina desde el exterior; mientras que, el pecado es una relación o una alianza rota con un poder superior.

Específicamente, al analizar la culpa desde una perspectiva no-mítica surge la necesidad de enfatizar que ésta, generalmente, se vincula a estados anímicos como el remordimiento, pero a diferencia de éste en aquella existe un sentimiento moral caracterizado por la devaluación personal, una autocensura basada en la mala interpretación de merecer el sufrimiento, de vivir en desamparo y de buscar una retribución por el daño ocasionado por la acción omisión del agente. Esta concepción se enraiza en las ideas del delito o de un grave tropiezo que conlleva para el culpable, la carga y el peso del sufrimiento ajeno, así como los daños provocados a otros sean reales o no.

En este contexto, el análisis de Jaspers sobre el desastre político-moral alemán en la Segunda Guerra Mundial no vincula la responsabilidad individual a los sentimientos ni a entidades colectivas, sino que busca afianzar la razón como guía del actuar humano. Por ello, habla de distintos tipos de culpa: la penal, la política, la moral y la metafísica (aunque también puede mencionarse una culpa colectiva). En esta exposición se dividen dichos tipos en parejas, la primera pareja indica un sentido “externo” (planos jurídico y político); la segunda, un sentido “interno” (la conciencia y la ética). En tales condiciones, *grosso modo*, es posible mencionar, entre otras características, los siguientes rasgos:

a) La culpa criminal o penal. Este es el nivel de las acciones demostrables objetiva e inequívocamente, que transgredieron las leyes positivas vigentes. La instancia donde recae esta culpa es el tribunal penal, en cuya jurisdicción se ubican los hechos y se aplican las sanciones conforme a la ley establecida y los procesos formales. El castigo hace posible que la voluntad sea reconocida (aunque sólo de manera formal), como un acto libre, si bien no es obligatorio que el culpable reconozca su falta ni la justicia del castigo. La culpa penal es externa al individuo y no toca las disposiciones éticas del imputado. (Jaspers, 1998: p. 53 s).³¹²

b) La culpa política. También localizada en el dominio externo del sujeto se refiere al resultado de las malas acciones realizadas por los gobernantes y seguidas por los ciudadanos bajo el orden establecido. Aunque los ciudadanos que integran el Estado —y a cuya autoridad están sujetos—, no hubiesen avalado las acciones generadoras de sufrimiento, se encuentran ligados por las consecuencias y son corresponsables. La instancia que corresponde a esta culpa son la fuerza y voluntad del vencedor, esto es, la aplicación de la política interior y exterior. Aquí el éxito es decisivo, porque la justicia aplicada asume la forma retribución. En este aspecto Jaspers comenta que una disminución de la arbitrariedad y la fuerza se determina por lo que es prudente exigir: la intervención de la inteligencia política que piensa en las consecuencias y el reconocimiento de las normas rectoras del derecho internacional, permitiendo a los vencedores moderar sus demandas según sus estrategias de gobierno. Así, la culpa política es impuesta y padecida según las experiencias de este mundo.

³¹² La exposición siguiente se apoya en las ideas y argumentos de Jaspers, pero coloca su acento en la noción ‘culpa metafísica’. Es pertinente mencionar que, en términos jurídicos, el concepto ‘culpa’ implica imputabilidad del agente, es decir, su capacidad de comprender, conocer y valorar las circunstancias en las que se encuentra al ejecutar la acción. Además, la ‘culpa’ se caracteriza por dos condiciones: a) la ausencia de una intención nociva; y, b) la omisión para prevenir o evitar un daño a otro.

c) La culpa moral. Es el lugar de las acciones realizadas que provocan responsabilidad y hacen a las personas imputables por sus acciones, incluyen los actos derivados de órdenes superiores, ya que no se puede apelar al principio de la “obediencia debida” en tanto que los crímenes son crímenes, si bien Jaspers admite circunstancias atenuantes dependientes del grado de peligro, el chantaje y el terror. Su instancia es interna y se asienta en la consciencia y en la comunicación con los amigos que se preocupan por nuestra alma. El castigo aquí no conduce a una sanción externa, sino a la comprensión implicada en la penitencia. Este desarrollo interior puede manifestarse en el mundo exterior, mediante la solidaridad, pero siempre indica una responsabilidad interior que abarca todos los males ocurridos en el mundo.

d) La culpa metafísica. Para Jaspers existe una solidaridad universal entre los seres humanos, según la cual cada individuo es responsable de todos los agravios y las injusticias ocurridas en el mundo, especialmente, aquellas que se encuentran ligadas a los crímenes que suceden en presencia o con conocimiento de cada individuo.³¹³ Dicho en las elocuentes palabras de este autor

Si no arriesgo mi vida para impedir el asesinato de otros, sino que me quedo como si nada, me siento culpable de un modo que no es adecuadamente comprensible por la vía política y moral. Que yo siga viviendo una vez que han sucedido tales cosas es algo que me grava con una culpa imborrable. Cuando la suerte no nos ahora esa situación, llegamos como hombres al límite en el que tenemos que elegir: o arriesgamos la vida sin condiciones, inútilmente, puesto que no hay perspectiva de éxito o, habiendo alguna posibilidad de éxito, preferir conservar la vida. Lo que constituye la sustancia de su ser es que en algún lugar entre los hombres vale de modo incondicional que o bien solo puedan vivir juntos o que no puedan hacerlo de ningún modo en el caso de que se cometa un crimen contra uno u otro o en el caso de que se trate de compartir condiciones físicas de vida. Pero que esto no dependa ni de la solidaridad entre todos los hombres, ni entre los ciudadanos, ni siquiera entre los grupos más pequeños, sino que quede restringido a los lazos humanos más estrechos, hace que esa culpa se extienda a todos nosotros. Entonces sólo Dios es instancia. (Jaspers, 1998: p. 48).

Como se puede observar la argumentación de Jaspers en torno a la culpa metafísica, debido a su generalidad, abarca dos grandes aspectos: a) un aspecto religioso: la relación con Dios; b) un sentido no religioso, referido a la solidaridad universal. Aunque por razones de espacio sería imposible abarcar todos los ángulos expuestos por Jaspers acerca de la culpa metafísica es central atender la vía moral no-religiosa.

³¹³ El énfasis es mío.

En esta ruta, lo que inmediatamente resalta es que la culpa metafísica es más radical que la posición sostenida por quienes apelan a los conceptos de ‘culpa’ y ‘responsabilidad’ colectivas. Además, existe un problema: debido a su generalidad (así como a su invitación a sacrificarnos “inútilmente” y no sólo a entregar bienes materiales), que afecta a todos los seres humanos, la culpa metafísica parece eliminar a los agentes morales. En esta medida, una primera consecuencia se manifiesta bajo la apariencia de una culpa sin ninguna consecuencia práctica para en la acción humana. Examinando la cuestión desde la concepción de una “solidaridad universal”, según la cual se impone un deber de asistencia donde la culpa no se puede imputar completamente al otro, es viable introducir en el ámbito de los comportamientos humanos la noción de “corresponsabilidad” acerca de las injusticias cometidas.

Con base en esta interpretación es posible implementar una sugerente idea: si una persona no hace todo lo que puede para prevenir el mal, entonces se convierte en culpable. Más todavía, en el caso extremo de que, a pesar de todos sus esfuerzos, no le fuera posible hacer nada, el sentimiento de culpa permanecería. Este es el caso, muchas veces citado en este trabajo, del sobreviviente, con el cual se ha vinculado a una experiencia existencial honda, irrepetible e irreductible a una debilidad psicológica.

Por otra parte, ¿cómo conectar la responsabilidad moral, que es incondicionada, con la culpa metafísica, que es incondicionada? En este punto, Jaspers insiste en comparar y ligar ambos elementos:

También la moral se encuentra determinada por objetivos mundanos. Moralmente, puedo estar obligado a arriesgar mi vida cuando se trata de realizar algo. Pero no hay ninguna exigencia moral de sacrificar la vida sabiendo con seguridad que con ello no se va a conseguir nada. Moralmente existe a la exigencia del riesgo y no la de elegir una muerte segura. [...] Pero hay una consciencia de la culpa dentro de nosotros que tiene otro origen. La culpa metafísica es la carencia de la solidaridad absoluta con el hombre en tanto que hombre. Ella resta como una demanda inextinguible allí donde se ha apagado moral plena de sentido. Esa solidaridad resulta lesionada si se cometen injusticias y crímenes en mi presencia. No basta con que arriesgue prudentemente mi vida para impedirlos. Si suceden y yo estoy presente y sobrevivo mientras que el otro es asesinado, entonces habla en mí una voz por medio de la cual sé que es culpa mía que siga viviendo. (Jaspers, 1998: p. 88).³¹⁴

³¹⁴ Conviene mencionar que resulta evidente un énfasis metafísico en el pensamiento crítico moderno, presuntamente post-metafísico; por ejemplo, en el caso de Derridá (que se estudiará más adelante); en este autor es posible destacar las siguientes ideas: a) la deconstrucción como posibilidad de la justicia, es en sí misma indeconstructible; b) su planteamiento sobre el perdón es una relación entre lo incondicional y lo condicionado

3.4. El desafío del mal: del mal injustificable a la posible justificación

Recapitulando lo expuesto hasta el momento, las posibilidades ofrecidas al yo para acercarse a la justificación del mal realizado (capítulo quinto del *Essai*), identifican los problemas de la justificación y la regeneración. (Nabert, 1997: pp. 109-146).

Del mismo modo, Nabert postula un “deseo de regeneración”, concebido como una aspiración que impide a la conciencia abandonar la esperanza de regenerar su ser. (Nabert, 1943: p. 13). Este deseo se encuentra unido a la comprensión y expresado mediante un desgarramiento de la subjetividad no definitivo, por el cual el yo renace y sigue el movimiento ascendente inspirado por la afirmación que lo habita. Sin embargo, lo injustificable no sólo existe en la relación del yo consigo mismo, sino con respecto de otras conciencias. En consecuencia, la tragedia de cada determinación asumida por el mal está: “[...] en función de la intensidad con la que la forma de lo absoluto espiritual se capta en una conciencia particular y capta también a esta última en medio de las circunstancias contingentes de la experiencia humana.” (Nabert, 1997: p. 126).

En pocas palabras, por medio de la estrategia de ligar finitud y mal se cancelaron dos opciones que, habitualmente, respaldan la justificación: la ley moral y el perdón del mal realizado. En efecto, la primera, no puede atender lo injustificable; mientras que, en el caso del deseo de justificación es un deseo del *sujeto* al cual el mal reveló su finitud. Hay aquí dos alternativas: una, sin indulto, el mal es incapaz de sanar la herida producida por la fractura originaria del ser; otra, la justificación no es regeneración. (Nabert, 1997: p. 116). Una, recluye al yo en su sufrir, restándole toda esperanza; en la otra, el perdón no puede unirse al origen interrumpido violentamente.

Así entendido, los actos que introducen lo injustificable en la historia son tomados por otra conciencia para producir una experiencia compensatoria y no solo culpa. De tal modo, la historia acepta una negatividad que es suya: su experiencia incompleta confirma que su verdad no está en la verificación, sino en una forma concreta de la historia e individualmente, como la esperanza de una historia que no borra las huellas del Uno experimentadas en las relaciones que las conciencias mantienen entre sí. De acuerdo con Nabert esto significa que

Lo que nos está permitido es medir la diferencia entre nuestro propio ser y el de los testigos de lo absoluto. Por eso, y solamente por eso, la inadecuación de la conciencia de sí y de la conciencia pura adquiere para un yo singular todo su sentido, identificándose con el más secreto imperativo de su ser. Es en este el punto en el que la problemática del mal encuentra su centro. Para una conciencia individual, la *ratio cognoscendi* del mal son las parejas de contrarios constituidas las que se le imponen primero, abarcando todo el bien y todo el mal de tal manera que, no habiendo estado ella para nada en la creación de estos contrarios, se conoce solamente como un poder de elección, de adhesión o de transgresión. Poco importa el origen de esos contrarios: ley divina, ley humana y prescripciones sociales, en correspondencia con sus opuestos, cuyo contenido define el mal y comunica su carácter al libre albedrío que lo eligió. Extraña al ser profundo del yo la ley en que consiste el bien está acompañada de la representación de una resistencia proveniente del individuo y de sus inclinaciones, como si hubiese en ellas un principio antagonista de la ley: al dualismo instalado en el alma responde la idea de un libre albedrío cuyas lecciones afectan al yo de una manera indeleble. (Nabert, 1997: p. 129).

Por otra parte, el testimonio aparece hacia el final del *Essai*—aunque se desarrolla en *Le désir de Dieu*—, mediante un camino que une el deseo de regeneración al deseo de Dios y al deseo de lo Uno. En este sentido, quien testimonia sobre lo absoluto afirma que *aquel yo cuya finitud se identifica con el mal* puede acercarse a la justificación; él atestigua, con un exceso hiperbólico que justifica el mal,³¹⁵ aporta una posibilidad a la finitud de no desesperar pese al *mal realizado* y, por el contrario, abre la posibilidad de un ser que acoja su ser, sin la necesidad de que se despoje de sí. Esta presencia es continua, en la medida en que trata del absoluto negado en el instante de la escisión y verificado en la reciprocidad de las relaciones, por ello

Sondeando la finitud de la subjetividad, Nabert nos ha dado una lectura que se sustrae [...] tanto al fácil optimismo de la solución del mal cometido como al pesimismo que condena a todo hombre. Pero, quizás, justamente escapando a esta alternativa, la subjetividad herida por el mal —herida en el origen, por ser finita— puede solicitar ser acogida por el otro y, así —tanto después del mal realizado como del mal padecido—, volver a comenzar.³¹⁶

La identificación de finitud y mal permanece problemática, pero, coloca las bases de la justificación en una subjetividad para la cual se abre un horizonte que el mal parecía haber cerrado. Esta experiencia del mal es distinta, porque no excluye al sujeto que es recuperado.

³¹⁵ Para una sugerente relectura del *Essai sur le mal* vid., (Ricoeur, 1992: pp. 249-252).

³¹⁶ Canullo, C. "De la filosofía reflexiva a la hermenéutica: el mal según Nabert y Ricoeur II", en *Revista Teología*, tomo LVI, No. 128, abril, 2019. Bs. As.: Universidad Católica de Argentina, pp. 31-56, vid. p. 45. En este sentido, Ricoeur ve la filosofía reflexiva como una herramienta que permite reconocer que: "[...] la considération du mal et de l'injustifiable Conduit à placer des actes, incoordonnables, à la limite de toute norme, les références de cette expérience absolue. (Ricoeur, 1992: p. 255). "[...] la consideración del mal y de lo injustificable lleva a colocar los actos, descoordinados, al límite de cualquier norma, las referencias de esta experiencia absoluta." (La traducción es mía).

3.5. Ricoeur y la tradición judía: ¿puentes para comprender a las víctimas?

A lo largo de esta investigación se ha intentado, en varios momentos, destacar un “diálogo soterrado” entre Ricoeur y el pensamiento judío. Un ejemplo de esto se observó en las referencias de Ricoeur a Jean Amèry (1912-1978), luego complementadas por la comunicación efectiva con Vladimir Jankélévich (1903-1985) y Jacques Derridá (1930-2004), sobre el perdón. Otro ejemplo, se puede apreciar en las reflexiones que Ricoeur hace con relación a ciertas ideas de H. Arendt y J. Levinas. Finalmente, un caso aparte lo constituye Walter Benjamin, con el cual Ricoeur aborda, en paralelo, el problema de las víctimas.

Vale la pena situar desde un inicio esta comunicación en el marco del debate en torno a la cuestión del exterminio del pueblo judío durante el periodo nazi y preguntar, ante el profundo dolor sufrido y la magnitud de estas acciones, ¿es posible perdonar Auschwitz? Más aún, ¿cabe hablar de un perdón incondicionado (en el sentido cristiano) o se requieren ciertas condiciones para otorgar el perdón? En todo caso, ¿cómo perdonar a quien no solicita el perdón ni reconoce culpa en sus acciones?

Las preguntas anteriores muestran una tensión entre dos ideas opuestas. Por un lado, la idea de pasar por alto una falta grave (lo ocurrido en los *Lager* nazis), que insta al olvido y constituye un exceso, algo imposible en la tradición judía; por otro lado, la certeza de que el rencor absoluto no ofrece una alternativa para generar procesos de cambio y evolución, es decir, una posición situada en el extremo del defecto o la carencia. En ambos casos el perdón no es aplicable a los crímenes contra la humanidad, que deben presentarse necesariamente ante la justicia. Sin embargo, ante los crímenes y criminales nazis ninguna ley, ningún precepto moral o perdón político pueden ofrecer una respuesta.

En este debate, parece indispensable comenzar distinguiendo entre la concepción occidental del Estado, dominada por el pensamiento hegeliano, en la cual todo lo que acontece al individuo es un asunto subordinado al despliegue de la historia universal y, por lo tanto, el sufrimiento individual se justifica a través del bien del todo en el cual adquiere sentido la tragedia individual. Desde este enfoque, el Estado —en este punto la ciencia política prefiere hablar del Estado y no de la Historia Universal—, tiene una autoridad moral que defiende el sacrificio individual y la violencia contra los demás Estados. (Mate, 2011: pp. 19-21).

Por el contrario, para la tradición judía —que puede representarse por autores como Arendt, Benjamin, Levinas o Rosenzweig—, en el Estado la política se alía ineluctablemente con la violencia, porque sin derecho no hay Estado, pero el derecho convierte en norma un momento de la vida de un pueblo. ¿Dónde se ubica aquí la violencia? Una posible respuesta se enfoca en la intención de detener y retener el tiempo, es decir, el derecho absolutiza un momento del “fluir de la vida de un pueblo en el que sin cesar y sin violencia las costumbres crecen y las leyes cambian.” (Rosenzweig, 1997: p. 395).

En la misma vía argumentativa, en Benjamin si el derecho convierte el cambio en norma intemporal,³¹⁷ entonces, no sólo se sustenta en la violencia, sino que se mantiene gracias a ella. (Oyarzún, Pérez & Rodríguez, 2017: p. 26). Además, al violentar el tiempo vivo de la sociedad deteniéndolo afecta al individuo en su singularidad y al otro que también niega, porque la presencia del otro saca al tiempo de su cause constante. Por ello, cuando el otro interpela: “¿dónde estás tú?”, comienza la historia y termina la naturaleza, pues el interpelado toma conciencia de su situación. (Mate, 2011: p. 21).

Otro punto de intersección se ubica al colocar la atención sobre un aspecto, en apariencia no tocado por Ricoeur, esto es, la desaparición de las víctimas y la recuperación de sus ausencias. Tema desarrollado ampliamente por Benjamin. En este sentido, propongo realizar la lectura de ambos sin compararlos ni complementarlos, (menos corregirlos), sino sólo para contar con una guía que ayude a plantear de una manera más clara y profunda la problemática relacionada con la comprensión de las víctimas y su pasado, así como para atender las objeciones que se han formulado en contra del perdón.

Por otra parte, si Franz Rosenzweig sostiene que el juicio de la historia sobre el singular es injusto, en tanto que supedita la justicia concreta al interés del todo (sea el Estado, la Historia o la Humanidad), también sostiene que reivindicar al singular no significa renunciar a las exigencias de universalidad de la justicia. De hecho, ésta no se puede lograr a expensas de la injusticia del singular, porque al ocurrir esto la justicia se transforma en justificación de una historia que marcha sobre las víctimas. Alternativamente apela a la idea de amor

³¹⁷ Para Arendt: “[...] el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo.” (Arendt, 1996: p. 30).

El acto de amor del hombre sólo aparentemente es acto. No le ha sido dicho por Dios que haga a su prójimo lo que querría que hicieran con él. Esta forma práctica del mandamiento del amor al prójimo, para ser usada como regla de actuación, en verdad sólo señala el límite negativo inferior que prohíbe traspasar al obrar, y por ello, debe ser expresada, preferiblemente, ya por lo que hace a lo externo, en forma negativa. Lo que debe el hombre es amar a su prójimo como a sí mismo. Como a sí mismo. Tú prójimo es como tú. El hombre no debe renegar de sí. Precisamente aquí, en el mandamiento del amor, su sí-mismo resulta confirmado definitivamente en su puesto. No es que se le ponga ante los ojos el mundo como una mezcolanza infinita y se le diga, señalando, con el dedo a toda esa mezcolanza, eso eres tú. Eso eres tú, así que deja de distinguirse de ello y ve a mezclarte tú también en él, a desaparecer y perderte en él. No. Muy al contrario. Del caos infinito del mundo se le pone ante su alma un algo próximo, su prójimo; y de él, y en primer lugar, sólo de él se le dice: *él es como tú*. Como tú, o sea, no *tú*. Tú sigues siendo tú, y debes seguirlo siendo. Pero él no debe quedar para ti siendo un *él*, o sea meramente un *ello* para tu *tú*; sino que *él* es como tú, como tu *tú*; un yo, alma. (Rosenzweig, 1997: p. 290).

Pero, seguir estas ideas ¿no implica negar la separación entre reflexión y religión? O, tal vez, ¿podría ser esta otra vía de diálogo para el “perdón difícil” de Ricoeur con relación a las víctimas? Cabe mencionar aquí el caso de Etty Hillesum (1914-1943), joven judía holandesa encerrada en un *Lager* nazi. Antes de morir ella decía: “[...] vivimos en la esperanza de este momento de venganza, pero no nos llevará a nada; es demasiado fácil este deseo de venganza, se prepara nuestro exterminio, pero esta noche habrá que orar también por este soldado alemán, porque él sufre también.”³¹⁸ No hay en ella ningún sentimiento de venganza, rencor ni resignación frente al poder absoluto. Su mirada se ubica en el ámbito de un perdón infinito y gratuito que ni siquiera reclama pedir perdón. Pese a su situación Etty invita al amor diciendo: “[...] no deberíamos preocuparnos por odiar a aquellos que llamamos nuestros enemigos. Ya somos bastante enemigos los unos de los otros [...], aquí también hay verdugos y gente mala.” (Hillesum, 1986: 218).³¹⁹ Así, perdonar a los otros implica vivir la experiencia del perdón a sí mismo. A aprendizaje difícil: perdonar los propios errores y faltas, aceptarlos con generosidad, para sentir la alegría del perdón, aun incluso sin comprender.

³¹⁸ Etty Hillesum (1914-1943), joven judía holandesa encerrada en Auschwitz. Titulada en jurisprudencia; aprendió lenguas eslavas e inició estudios de psicología al estallar la Segunda Guerra Mundial. Durante su cautiverio trabajó voluntariamente como enfermera en el *Lager* como un acto de solidaridad hacia el pueblo judío, motivada por su fe personal. Vid. (Hillesum, 1986: *Une vie Bouleversée*. [Una vida al revés], p. 148).

³¹⁹ Sin embargo, ella también decía: “Chaque jour je suis [...] sur les champs de bataille ou, peut-on dire, les champs de massacre. Parfois s'impose à moi comme une vision des champs de bataille de la couleur verte d'un poison, je suis auprès des affamés, des torturés, des moribonds, chaque jour; mais je suis aussi proche du jasmin et du morceau de ciel derrière ma fenêtre. Dans une vie, il y a place pour tout. Pour une foi en Dieu et pour une mort misérable.” [“Todos los días estoy [...] en los campos de batalla o, se podría decir, en los campos de exterminio. A veces se me impone como una visión de los campos de batalla del color verde de un veneno, estoy con los hambrientos, los torturados, los moribundos, todos los días; pero también estoy cerca del jazmín y del pedazo de cielo detrás de mi ventana. En una vida, hay lugar para todo. Para una fe en Dios y para una muerte miserable.”]. (La traducción es mía).

3.5.1. El caso de lo imperdonable: Amèry, Jankélévitch y Derridá

Hasta el momento se ha visto que el perdón es un asunto problemático que implica vínculos estrechos con otros temas como: el recuerdo, la culpa, el remordimiento y el olvido. Específicamente, en los casos de Jean Amèry y Vladimir Jankélévitch, la cuestión que abre el debate es la siguiente: ¿es posible perdonar Auschwitz? En este contexto, perdonar ¿no implicaría olvidar las ofensas recibidas? Más aún, ¿existen condiciones mínimas que se deben satisfacer para otorgar el perdón? A continuación, se examinará una primera posición que enfatiza la idea de retribución: es justo que el culpable sufra un daño similar al ocasionado y además debe confesar públicamente su culpa, con el fin de redimirse y reconciliarse.

El perdón carece de sentido cuando el crimen cometido —como la Shoá—, es un hecho desmesurado, es decir, fuera de toda proporción humana. De ahí el genocidio no puede ser considerado un crimen a escala humana, sino que constituye una acción irreparable. Como apunta Jankélévitch: “No se va a devolver la vida a esta inmensa montaña de cenizas miserables [...]; pero tampoco se puede castigar al criminal con un castigo proporcional a su crimen.” (Jankélévitch, 1986: p. 29). En otras palabras, si el objetivo no se reduce a conceder un perdón fácil por los crímenes cometidos ni tampoco se pretende alentar la venganza contra los culpables; entonces, el propósito consiste en que los autores de las masacres cometidas sean, al menos, capaces de pedir perdón. De hecho, Jankélévitch siempre lamentó la falta de comprensión y de invitación a reconstruir los pueblos destruidos por el odio nazi; por ello, decía que hablar de genocidios es referirse siempre a un daño irreparable e imperdonable.

En estos autores (Amèry y Jankélévitch), el perdón no es una opción ante lo que ellos denominan los crímenes *imprescriptibles* contra la humanidad. De hecho, ante la imposibilidad de cuando menos imaginar un castigo y una retribución adecuados al crimen cometido, el perdón resulta imposible. Jankélévitch,³²⁰ afirma que es imposible perdonar los crímenes que hace un hombre contra otro hombre, contradiciendo la capacidad reconciliadora del perdón.³²¹

³²⁰ Jankélévitch establece que ‘lo imperdonable’ es ontologizar a la víctima, de modo que su simple existencia es ya vista como una afrenta que solo se soluciona con su muerte.

³²¹ Cabe apuntar que Jankélévitch y Ricoeur trabajan ambos sobre la memoria y el recuerdo. Pero, mientras que, el primero enfatiza el remordimiento como una realidad viviente, una acción negativa que se encuentra en la memoria y sale a la luz de forma literal; el segundo, concibe el pasado como una representación de la historia a través de una narración continua con la realidad pasada.

Ahora bien, con respecto a la *Shoá* habitualmente se emplea un argumento diferente: no se puede hablar de perdonar sin que los criminales pidan perdón ni cuando son incapaces de reconocer su culpa ni muestran algún tipo de arrepentimiento. En estas condiciones,

El arrepentimiento del criminal, y sobre todo su remordimiento, es lo único que da sentido al perdón, del mismo modo que la desesperación es lo único que da sentido a la gracia [...]. El perdón no se destina a las buenas conciencias satisfechas ni a los culpables irrepentidos que duermen bien y digieren bien: cuando el culpable está gordo, bien alimentado, próspero, enriquecido por el milagro económico, el perdón es una siniestra broma. No, el perdón no está para eso; el perdón no es para los puercos y sus cerdas. Antes que pueda plantearse el perdón, sería necesario que el culpable, en vez de impugnar, se reconozca culpable, sin alegatos ni circunstancias atenuantes y, sobre todo, sin acusar a sus propias víctimas: es lo menos que se le puede pedir. (Jankélévitch, 1999: pp. 210-211).

El núcleo del argumento retorna a la singularidad de la *Shoá*, pues siendo inexpiable carece de cualquier posibilidad de perdón, ni siquiera un perdón que tuviera un sentido o produjera sentido. Sin embargo, el argumento no parece contundente, pues se limita a lo que se puede perdonar, pero ¿sólo es posible perdonar lo de antemano perdonable? Aquí, Jankélévitch parece admitir dos afirmaciones implícitas: a) perdonar debe ser una posibilidad humana; b) esta posibilidad es el correlato de la posibilidad de castigar, no de vengar usando la ley. Así, en la asimetría entre castigar y perdonar: el perdón no tendría sentido, cuando el crimen devino “inexpiable”. En sus palabras: “El perdón ha muerto en los campos de la muerte”.³²²

Por su parte, Jacques Derridá sostenía que en varias ocasiones —a veces por motivos que no son nobles—, el perdón se confunde con la disculpa, el pesar, la amnistía, la prescripción y otras ideas similares.³²³ Pero, hay significados propios del derecho penal donde el perdón no tiene cabida, porque si comenzáramos a acusarnos, pidiendo perdón de todos los crímenes del pasado contra la humanidad, veríamos que todos somos herederos de personas o acontecimientos marcados por crímenes contra la humanidad. Por ende, sin un solo inocente sobre la Tierra sería imposible que alguien sirviera como juez o árbitro.

³²² Jankélévitch, V. *L'Imprescriptible*, citado en (Derrida, 2003: pp. 7- 39, vid., p. 6).

³²³ Y añade: “[...] cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque ésta sea noble y espiritual (liberación o redención, reconciliación, salvación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante un trabajo de duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro, ni lo es su concepto. El perdón no es, no debería ser, ni normal, ni normativo, ni normalizante. Debería permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica.” (Derrida, 2003: pp. 2-3).

Además, a veces esos asesinatos masivos, organizados y crueles, se originaron en revoluciones “legítimas”, permitiendo la emergencia de importantes conceptos como “derechos del hombre” o “crímenes contra la humanidad. En este panorama, hay varias combinaciones: a) mantener la imprescriptibilidad de un crimen y perdonar al culpable; b) suspender un juicio y rehusar el perdón; c) mantener la imprescriptibilidad y negar el perdón; d) suspender la imprescriptibilidad y conceder el perdón. La cuestión es difícil, ya que, entre otros aspectos, los valores morales como centro de culpa pasan de la comunidad a la conciencia del individuo. Por ello, hay actos imperdonables (crímenes que no pueden castigarse proporcionalmente, como la *Shoá*).³²⁴ De ahí que la objeción de Derridá al perdón no sólo consiste en negar derechos a las víctimas, sino en el poder desplegado en su contra, pues:

[...] lo que hace al “te perdono” a veces insoportable u odioso, hasta obsceno, es la afirmación de soberanía. Esta se dirige a menudo de arriba abajo, confirma su propia libertad o se arroga el poder de perdonar, ya sea como víctima o en nombre de la víctima. Ahora bien, es necesario además pensar en una victimización absoluta, la que priva a la víctima de la vida, o del derecho a la palabra, o de esa libertad, de esa fuerza y ese poder que autorizan, que permiten acceder a la posición del “te perdono”. Ahí, lo imperdonable consistiría en privar a la víctima de ese derecho a la palabra, de la palabra misma, de la posibilidad de toda manifestación, de todo testimonio [...]. Cada vez que el perdón es efectivamente ejercido, parece suponer algún poder soberano. Puede ser el poder soberano de un alma noble y fuerte, pero también un poder de Estado que dispone de una legitimidad incuestionada, de la potencia necesaria para organizar un proceso, un juicio aplicable o, eventualmente, la absolución, la amnistía o el perdón. (Derridá, 2003: p. 16).

En Derridá hay condiciones para otorgar o no el perdón: 1) no debe tener ninguna finalidad, ni ser normal ni normativo, sino excepcional; 2) debe presentarse como locura de lo imposible y determinarse sobre la salvación, la expiación de la culpa, incluso del sacrificio; 3) debe surgir sólo en una relación cara a cara (*face à face*) entre la víctima y el culpable, no por un tercero, porque no se puede perdonar en nombre de una víctima, sobre todo si ella está ausente de la escena del perdón; 4) sólo la víctima tiene derecho a perdonar, de ahí que el perdón sólo exista entre seres vivientes; 5) sin un signo de comunicación el perdón es imposible; 6) ningún Estado puede perdonar (la amnistía no significa perdonar), en lugar de las víctimas. Lo imperdonable es privar a la víctima de su testimonio de los hechos. Así, el perdón requiere un diálogo para sanar las heridas, ya que la palabra reconstruye al individuo y a las sociedades

³²⁴ Ricoeur mantiene que es imprescindible desligar al agente de su acto ante la imposibilidad de una punición equilibrada, que permitiría saldar la deuda, como apunta Derridá, citado por Ricoeur: “[...] perdonar a un sujeto totalmente distinto al que cometió el acto.” (Ricoeur, 2013a: p. 628).

3.5.2. H. Arendt: nexos entre pasado y víctimas

A diferencia de los autores anteriores, en Arendt el propósito de recordar, iniciado con el nacimiento, desempeña una función precisa: confrontar el miedo a morir.³²⁵ Por ello, vincula el nacimiento a las nociones de *labor*, *trabajo* y *acción* en tanto que cumplen la función de preservar a los que acaban de llegar al mundo.

Entre ellas, la que más destaca es la *acción* —la actividad política más importante—, está más unida al recién llegado, porque su posibilidad de actuar implica un comienzo capaz de realizar lo inesperado, es decir, el recién nacido con su sola presencia introduce en el mundo un rasgo de heterogeneidad en la pluralidad de los seres humanos de la que ya forma parte; una pluralidad en donde se torna posible considerar a los seres humanos en su singularidad realizada por medio de sus acciones y palabras.

En palabras de Arendt: “El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción.” (Arendt, 2009: p. 266).³²⁶ Nacer no determina a los seres humanos como seres-para-la-muerte, en el sentido heideggeriano, sino que con el nacimiento se inicia algo nuevo. Más aún, nacer determina al ser humano como un “ser con recuerdos”, pues la muerte determina al ser humano como “un ser que desea”. En tales circunstancias,

El temor a la muerte, y lo inadecuado de la vida, son las fuentes del deseo, mientras que, por el contrario, la gratitud por el hecho de que la vida nos haya sido concedida — una vida querida incluso en la desgracia—, [...] es la fuente del recuerdo. Lo que en última instancia calma el miedo a la muerte no es la esperanza ni el deseo, sino el recuerdo y la gratitud. (Young-Bruehl, 1993: p. 619).

³²⁵ Si bien inicialmente Arendt no profundizó en el análisis del concepto de ‘natalidad’, dicho concepto se percibe como *leitmotiv* constante en sus escritos y comenzó a ser objeto de estudios críticos posteriores desempeñando un rol no secundario. Por ejemplo, es útil realizar un estudio atento de los fragmentos reunidos bajo el título *¿Qué es política?*, en donde se muestra una primera alusión a esta problemática mediante el análisis de las nociones de ‘libertad’ y ‘pluralidad’; esta última entendida como aquello que tiene que ver con la acción y con el discurso y, por ende, con la individualidad de cada uno o identidad. (Arendt, 2015b: pp. 64-66). Sin embargo, no es sino hasta 1958, en *La condición humana* (2001a), cuando Arendt emplea explícitamente el término ‘natalidad’ y lo desarrolla con más profundidad vinculándolo estrechamente con la noción de ‘acción’.

³²⁶ En otro lugar afirma que con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo (*Anfang*), inesperado, impredecible y causalmente inexplicable, pues: “[...] El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar (*Anfangen-Können*) que su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo —que ya estaba antes y continuará después— es él mismo un nuevo comienzo.” (Arendt, 2015b: p. 66).

En tales condiciones, el recuerdo surge unido a la gratitud ante la vida concedida y el amor compartido. Por eso, implica un deber de justicia y autorreconocimiento. Por el contrario, el olvido priva de una dimensión humana: “[...] la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo.” (Arendt, 1996: p. 149). En consecuencia, la memoria inspira lo que se desea ser (en el sentido de la erótica platónica, donde desear es recordar) y reúne al individuo con su comunidad. En ambos casos, relato y tradición son medios que dotan de significado a lo ocurrido, siendo el olvido la oscuridad y el dolor de los que pierden la hondura de su existencia, pues sin recuerdos el individuo se desata del tiempo y, sin ese nexo, queda en el desamparo.

Una consecuencia fundamental de estas ideas es que la historia otorga al azar y a la libertad humana un lugar privilegiado, porque los acontecimientos fortuitos narrados conectan hechos y personas, además de contribuir al proceso de comprensión, el cual siempre aparece inacabado por sus múltiples inicios, pero sin tener un final. Por estas razones, en el pensamiento de Arendt narrar significa situar en la memoria los acontecimientos en sus horizontes temporales para revelar a un “quién” del relato. Especialmente en sus modalidades biográfica o testimonial, narrar permite comprender y comprenderse, favoreciendo la reconciliación con el mundo.³²⁷

Por otro lado, aunque esta filósofa alemana admite la necesidad de una parte de olvido (a fin de evitar los excesos de memoria transformados en cargas terribles e insufribles), también considera que el pasado conservado en la subjetividad no sólo se torna compensación de la fugacidad cotidiana, fortaleciendo la intimidad frente al cambio; sino que, narrar lo sucedido es condición para juzgar (sobre acontecimientos adversos) y sólo se puede realizar cuando el proceso terminó y es posible captarlo en su conjunto. Finalmente, la repetición ayuda al recuerdo asentando la significación de lo que se ha vivido.³²⁸

³²⁷ Un bello ejemplo de la relación entre narración y memoria como medios de comprensión y reconciliación con el pasado vivido, se encuentra en el ensayo “Isak Dinesen, 1885-1963”, (seudónimo de la baronesa Karen Blixen, escritora danesa), en (Arendt, 2001b: pp. 103-117).

³²⁸ Ricoeur coincide con Arendt en la idea de la rememoración como obtención de sentido. Al respecto señala: “[...] la repetición ya no consiste en sumergirse en un origen del que hay que salir mediante una ruptura: se trata de la mirada retrospectiva que dirigimos a un curso de acción concluido que confiere una identidad a la totalidad que se repite de ese modo. Un proverbio antiguo decía que no es posible saber si un hombre fue feliz hasta que murió. Ésa es la *repetición trágica* que une *phóbos* y *éleos*, el *miedo* y la *piEDAD* poetizados.” (Ricoeur, 1999: p. 211). Vid. *supra* p. 49 nota 114.

Visto de este modo, todo recuerdo comienza en el presente, pero integra compromisos adquiridos en el pasado, como las pérdidas que desnudan la condición humana y revelan la falsa inmovilidad de las certezas. Entonces, surge la conciencia del tiempo en dos sentidos: lo visible y lo inalcanzable; en el primer sentido, el presente huye dejando lo perdido en el ámbito de la nostalgia que se lamenta por lo ausente, si bien permite a los muertos seguir viviendo en el pensamiento, pues olvidar constituye una segunda muerte.

En el segundo sentido, la fe en la remembranza ajena escuda contra el terror de sumirse el vacío (respuesta al ser-para-la-muerte heideggeriano), pues la muerte es entendida como la posibilidad extrema se ha transformó en el sepulcro, que cumple las funciones de “recoger”, “proteger” y “poner a salvo” la esencia de los muertos, no porque su vida terminó, sino porque *estar-muerto* pertenece a su ser más interior. En consecuencia

No es la dignidad de la muerte como tal la que nos produce temor, sino más bien la curiosa transformación de vida en muerte que se abate sobre la personalidad del muerto. Parece que en el recuerdo —el modo en que los mortales vivientes piensan en sus muertos— todas las cualidades no esenciales hubieran perecido junto con la desaparición del cuerpo en que estaban encarnadas. Los muertos son “sepultados” en el recuerdo como preciosas reliquias de sí mismos. (Arendt, 2015a: p. 415).

Ahora bien, los servicios de la memoria son centrales al momento de pasar a la existencia comunitaria —como en Arendt que padeció la experiencia totalitaria—, a la reflexión sobre los fundamentos de la vida compartida. Es entonces cuando, en medio de los llamados por Arendt “tiempos oscuros”, se observa la necesidad de las comunidades de justificar su presencia y de crear lazos que estrechen la individualidad con la realidad material y moral. En oposición al contractualismo, al modo de Hobbes o Locke, Arendt rechaza la abstracción del ser humano aislada de su anclaje en lo común. Para ella, sólo en el ámbito público es posible y se reconoce al ciudadano, tal como afirma en el Prólogo a *Los Orígenes del Totalitarismo*

Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor. (Arendt, 2004: p. 11).³²⁹

³²⁹ En énfasis es mío.

De tal modo, un presente intolerable puede motivar la huida, la melancolía o la distracción. Ante este panorama, Arendt propone el amor al prójimo (*Amor mundi*), esto es, la resistencia del contacto con lo real (la *épaisseur triste* [opacidad triste] de una vida privada centrada en sí es confrontada por la vida y la libertad políticas), no sólo como actividad, sino incluyendo el relato y la memoria que preservan contra la negatividad en la esperanza de justicia y comprensión. Por otra parte, el relato y la memoria también permiten liberar las desdichas del vacío impuesto por las pérdidas y lo mundano y la manipulación ideológica afín a explotar la contingencia de los hechos. La lección de los tiempos sombríos, entonces, desnuda la importancia de narrar y recordar como funciones comunitarias de una tradición que ilumina y congrega. (Arendt, 2015a: pp. 436-437).³³⁰ El legado sitúa al sujeto en el espacio público donde sus semejantes ratifican o corrigen sus percepciones. Por ello, afirma Arendt

[...] sin la tradición —que selecciona y denomina, que trasmite y preserva, que indica donde están los tesoros y cuál es su valor—, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por lo tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven. (Arendt, 1996: p. 16).

Arendt considera que en el trabajo de la comunidad política existen dos principios políticos fundamentales, relacionados sólo en forma indirecta con formas del Estado: el primero, lo formuló Clemenceau: “[...] el asunto de uno es asunto de todos.” Esto significa que la injusticia que se inflige públicamente a uno afecta a todos los ciudadanos, pues es una injusticia pública. El segundo principio, dice Arendt: “[...] introduce en la política la idea de sacrificio, que por esencia es extraña a ella, pues aleja de la política el principio del propio interés, y del interés general, sin el cual ésta (la política) pierde toda norma para ser juzgada.” Conviene aclarar que ese principio destruye la vida privada haciendo imposible la amistad o la confianza. Por eso, dice: “[...] la amistad es una virtud tan eminentemente republicana.” (Arendt, 2016b: p. 12). En este ámbito se puede ubicar la concepción arendtiana del mal, la cual se localiza separada de los presupuestos religiosos y metafísicos, aproximándose a la acción humana y a la “senda de la injusticia.”³³¹ Aquí, el mal no se relaciona con lo demoniaco ni con el pecado moral, ya que sin negar la maldad —ni aceptar que los hombres sean buenos o malos por naturaleza—, para Arendt el mal radical carece de raíces profundas y ocultas, es decir, es banal, superficial.

³³⁰ Para comprender la importancia de la memoria en la historia hebrea como factor que influye en Arendt, vid. (Arendt, 2016b: pp. 1-52).

³³¹ Arendt, H. (2002). *Diario filosófico 1950-1973*. 2 vols. Entrada (22/04/1951), p. 68. Vid., *supra* p. 6, nota 10.

Cabe aquí sugerir semejanzas entre el modelo taylorista y el trato a las víctimas de la Shoá, pues como en una fábrica: unos los seleccionaban, otros los buscaban; algunos los detenían, otros los llevaban al ferrocarril, otros los transportan, unos los llevan al campo de detención. Allí, había quienes los conducían a las cámaras de gas, los que las activan, los que sacan los cadáveres, los que transportan, los que incineran, etcétera. Este proceso era coordinado por alguien sin relación con las víctimas y que podía ser un padre de familia sin ningún remordimiento, porque sólo maneja papeles y números. Por eso, Arendt narra que, en la sentencia condenatoria a Eichmann, se estableció

[...] en un delito tan enorme y complicado como el que nos ocupa, en el que participan muchos individuos, situados en distintos niveles, y en actividades de muy diversa naturaleza —planificadores, organizadores y ejecutores, cada uno según su rango—, de poco sirve emplear los conceptos comunes de instigación y consejo en la comisión de un delito. Estos delitos fueron cometidos en masa, no sólo en cuanto se refiere a las víctimas, sino también en lo concerniente al número de quienes perpetraron el delito, y la situación más o menos remota de muchos criminales en relación al que materialmente da muerte a la víctima nada significa, en cuanto a medida de su responsabilidad. Por el contrario, en general, *el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos del hombre que sostiene en sus manos el instrumento fatal.* (Arendt, 2016a: p. 359).³³²

En estas condiciones, la argumentación conduce a examinar la noción de perdón y su relación con la acción, la cual se caracteriza como impredecible e irreversible. Sin embargo, en el marco del actuar político, Arendt piensa que redimir al ser humano es posible a condición de tomar como base las facultades de prometer y perdonar, ya que ellas se oponen a la imprevisibilidad e irreversibilidad, respectivamente.

De entrada, Arendt argumenta en favor del perdón en el sentido de una capacidad que se muestra como la única posibilidad del ser humano para revertir los actos pasados, en tanto que rompe la cadena causal de las consecuencias desencadenada por la acción humana. Así pues, el perdón restaura y rehabilita la capacidad humana de actuar. Más aún, desde un enfoque que entiende el perdón como una capacidad política sustentada en la noción de pluralidad, Arendt considera que el ser humano no puede perdonarse a sí mismo en solitario, sino que requiere de los demás, de los otros, para perdonar y perdonarse. En estas condiciones, Arendt concluye que tanto el perdón como las promesas

³³² Subrayado en el original.

[...] dependen de la pluralidad, de la presencia y de la actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo; el perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad y no tiene otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo. [...] Por otra parte, el código deducido de las facultades de perdonar y de prometer se basa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo, sino que, por el contrario, se basan en la presencia de los demás. (Arendt, 2001a: p. 257).³³³

A pesar del perfil antipolítico del cristianismo, Arendt retoma la experiencia cristiana del perdón como una vía alternativa para liberar a los individuos del peso del pasado. No obstante, si el perdón cristiano se funda en la noción de amor (el individuo perdona al transgresor con base en un amor incondicionado hacia él); Arendt, en cambio, sostiene que el amor no es necesario para perdonar, sino que para perdonar se requiere del respeto mutuo. En tales circunstancias, Arendt sostiene que el amor no puede fundamentar el perdón, por su condición anti-política, la cual destruye el “*en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás.” (Arendt, 2001a: p. 261).

Por el contrario, el respeto es una especie de amistad sin cercanía ni intimidad que promueve una consideración desde la distancia entre dos personas. Con respecto a la transgresión, Arendt la divide en varios tipos: las faltas con las que los individuos se enfrentan en la vida cotidiana y que son resueltas por medio del castigo o el perdón; otras son aquellas ofensas que despiertan en la persona el sentimiento de que jamás deberían haber sucedido y que su agente nunca debería haber nacido. El problema es entonces, ¿cómo enfrentar la transgresión sin incurrir en la venganza?

En este punto, Arendt considera: primero, la venganza no finaliza la falta sufrida ni el sufrimiento que provocó; en segundo lugar, siendo la venganza es una reacción automática a la transgresión susceptible de calcularse, ella obliga al agente vengativo a permanecer inmerso en el proceso desencadenado por la acción que lo violentó, rehén incapaz de interrumpir la cadena de consecuencias desatada por la acción. El perdón, en cambio, es una re-acción que permite actuar de nuevo y de forma inesperada.³³⁴

³³³ Sin el perdón es evidente que el ser humano estaría ligado a un primer y único acto del que no podría evadirse. Al respecto añade lo siguiente a la cita expuesta: “Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría [...] confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes a al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo.”

³³⁴ Vid. *infra* p. 164-170.

Por ello, perdonar rehabilita la acción y permite su continuidad. Sin embargo, insiste que perdonar no significa absolver la falta: el homicidio, el robo, la tortura no son olvidados, porque el perdón se dirige a la persona y no a la obra fallida en sí misma. Aquí, es particularmente ilustrativa la descripción de Arendt sobre la práctica común en Europa antes de la Segunda Guerra Mundial de suprimir los derechos humanos a los apátridas (entre ellos, judíos, gitanos y armenios), (Arendt, 2004: p. 356 s),³³⁵ de la que se desprende un hecho

Incluso los nazis comenzaron su exterminio de los judíos privándoles de todo *status* legal (el *status* de ciudadanía de segunda clase) y aislándoles del mundo de los vivos mediante su hacinamiento en *ghettos* y en campos de concentración; y antes de enviarles a las cámaras de gas habían tanteado cuidadosamente el terreno y descubierto a su satisfacción que ningún país reclamaría a estas personas. El hecho es que antes de que se amenazara el derecho a la vida se había creado una condición de completa ilegalidad. (Arendt, 2004: p. 374).

En cuanto a su percepción del castigo, la filósofa lo ubica como una alternativa al perdón, pero no su opuesto, ya que existe un impedimento natural a castigar lo que puede ser perdonado y viceversa. El mal totalitario es una ofensa que ejemplifica la mencionada imposibilidad de perdonar, y castigar, porque supera en la medida y dimensión de su horror el ámbito y las potencialidades humanas:

At the time the horror itself, in its naked monstrosity, seemed not only to me but to many others to transcend all moral categories and to explode all standards of jurisdiction; it was something men could neither punish adequately nor forgive.” (Arendt, 2003: p. 23).³³⁶

³³⁵ La supresión de los derechos humanos elementales (la vida, libertad e igualdad ante la ley y la prosecución de la felicidad), en contra de los apátridas es uno de los momentos más oscuros en la historia europea como lo señala Arendt.

³³⁶ “En su momento, el horror mismo, en su monstruosidad desnuda, me pareció no sólo a mí sino a muchos otros que trascendía todas las categorías morales y explotaba todas las normas de jurisdicción; era algo que los hombres no podían castigar adecuadamente ni perdonar.” (La traducción es mía). Arendt, H. “Personal Responsibility Under Dictatorship”, en Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, pp. 17-48, p. 23. Vid. Arendt, H. “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, en (Arendt, 2007: pp. 49-146, vid. p. 54). Para Arendt, los crímenes totalitarios muestran que sus perpetradores renunciaron voluntariamente a toda cualidad humana, por ello, no existe nadie a quien perdonar o castigar. Así, el peor mal es el realizado por seres humanos que renuncian a su condición de personas. Luego, si el perdón es una acción y el mal que ocurrido en el régimen totalitario anula, entonces, mal absoluto y perdón se encuentran en planos distintos e incommunicables. La reconciliación sucede donde ni el perdón ni el castigo actúan, pues su objetivo es restablecer la comunidad mediante la acción política.

3.5.3. Cuidado de sí y rostro: un diálogo de Ricoeur con E. Levinas

En términos generales, la ética en Levinas es una respuesta al sufrimiento inútil —el mal—, permitiendo acceder a la responsabilidad hacia el Otro, inscrita en su rostro y en Dios. Por principio de cuentas, el filósofo lituano rechaza el idealismo hegeliano en favor del existencialismo y concibe la “negación” como una modalidad de la conciencia, esa ruptura que pretendía superar el ser y, al mismo tiempo, establecer una relación intersubjetiva distinta a la propuesta en la doctrina del amo-esclavo, que se conoce según la versión de Kojève. (Kojève, 2006: p. 77 s).

En este marco, Levinas profundiza su judaísmo con el estudio de los textos talmúdicos y la interpretación rabínica; lee *La estrella de la redención* (Rosenzweig, 1997), cuya influencia se mira en su aceptación de la tesis de esa obra en torno a que la existencia judía es una categoría esencial del ser que interpreta la revelación como el amor de Dios al hombre, un amor al que hay que responder amando al prójimo, esto es, la redención. (Urabayen, 2005: p. 41). También conoce a Heidegger, de quien afirmó que no se podía ser filósofo sin leerlo; admiración que termina cuando:

[...] me enteré de las simpatías de Heidegger por el nacional socialismo. [...] Fue ésta una noticia de la que no cabía dudar, que escuché con sorpresa y desilusión, pero también con la débil esperanza de que se tratara únicamente de la expresión del trastorno temporal de un gran espíritu especulativo aplicado a asuntos banales de índole práctica. La noticia hizo que se tambaleara mi firme convicción de que existe una distancia insalvable y eterna entre el odio criminal y enloquecido que proclama el mal desde las páginas de “Mi lucha” y la agudeza intelectual y el virtuosismo extremadamente analítico de “*Ser y tiempo*”, virtuosismo que hizo posible el planteamiento de nuevos interrogantes filosóficos”.³³⁷

³³⁷ Y agrega, “Uno puede perdonar a muchos alemanes, pero hay algunos alemanes que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger”. Y añade como explicación que la falta de perdón se debe a su genialidad y conciencia superior. Vid. (Levinas, 1996: p. 47). Después de 1933, Levinas publica agudas críticas a Heidegger. Por ejemplo, en *Algunas reflexiones sobre el hitlerismo* (1934), lo liga al nacionalsocialismo y dice en una carta a Davidson, reproducida al final del texto: “El artículo surge de la convicción de que dicha fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no se encuentra en una mera anomalía contingente del razonamiento humano, ni en un simple malentendido ideológico accidental. Existe en este texto la convicción de que dicha fuente se remonta a una posibilidad esencial del Mal *elemental* en el que la buena lógica puede desembocar y contra el que la filosofía occidental no se encuentra suficientemente asegurada. Posibilidad que se inscribe en la ontología del ser preocupado por ser—por el ser, “dem es in seinem Sein und dieses Sein selbst geht” [del ser “que a este ser mismo le va en su ser”], según la expresión heideggeriana”— (Levinas, E. “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, en Cuaderno Gris, Época III, No. 5, 2001, p. 167). En *De la evasión* [1935], (Levinas, 1999), el interés de Levinas se enfoca en pensar la existencia “antes de” o “sin el existente”, separándose de esta manera definitivamente de Heidegger. Ambos textos coinciden en el propósito de “interpelar a” y “distanciarse de” Heidegger.

Como estudioso del Talmud,³³⁸ Levinas es sumamente crítico frente al discurso antirreligioso occidental basado en la ‘autonomía’, pues consideraba que: “[...] la libertad misma está segura de su derecho, se justifica sin recurso a ninguna otra cosa, se complace, como Narciso, a sí mismo.” Así, señala

La filosofía occidental coincide con el develamiento de lo Otro, donde lo Otro al manifestarse como ser, pierde su alteridad. La filosofía está afectada desde su infancia por un horror hacia lo Otro, que permanece Otro, por una alergia insuperable.” [Y agrega poco después, nada podría] “perturbar la autonomía de la conciencia, que se vuelve a encontrar a sí misma a través de todas sus aventuras, que retorna a su casa como Ulises, quien, a través de sus peregrinaciones, no va sino a su isla natal.³³⁹

Para Levinas esta filosofía mal disimula su ambición totalizante, expuesta en la estructura del *Mismo* —por la que Heidegger sustituyó a la conciencia—, sin cesar de gobernar el pensamiento, privilegiando lo anónimo, lo neutro; vía usada por Heidegger para reforzar la voluntad de poder éticamente indiferente. (Capelle, 2009: p. 33). El análisis sobre la inmanencia impacta la historia de la fenomenología —cuyo propósito era fundar una realidad dada a sí misma—, donde lo subjetivo se encierra en la totalidad del mundo y del ser, su cobra relevancia cuando: “El ente se comprende en la medida en que el pensamiento lo trasciende, para medirlo en el en el horizonte en que se perfila.” (Levinas, 2002: p. 68).

Procedimiento que exhibe a Husserl, y más a Heidegger, pues: “*Sein und Zeit* no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla en el tiempo), el ser ya es apelación a la subjetividad.” (Levinas, 2002: p. 69). Pero, la filosofía no sólo es conocimiento de la inmanencia, es la inmanencia.

³³⁸ El Talmud no es un texto edificante ni una prolongación de la Biblia. Al contrario, pretende regresar crítica y conscientemente sobre las significaciones de la Escritura con espíritu racional. Los doctores del talmud, los rabí, se denominan a sí mismos *hakhamim* (sin ser claro si el término india al sabio, erudito u hombre razonable; lo cierto es que ellos llaman a los filósofos griegos *hakhmei Yaván*, los *hakhamim* de Grecia), y se atribuyen una autoridad distinta a la de los profetas. Así, el Talmud es la transcripción de la tradición oral del pueblo de Israel. Rige la vida cotidiana y ritual, y el pensamiento —comprendida la exégesis de las Escrituras— de los judíos que profesan el judaísmo. Hay en él dos niveles: uno, donde se consignan *en hebreo* los decires de los doctores llamados *tanaítas*, seleccionados por Rabí Yehudá ha-Nasí, que los fija por escrito a fines del siglo II de la era vulgar, bajo el nombre *Misná*. La *Misná* se convirtió en objeto de nuevas discusiones expuestas con frecuencia en arameo por doctores llamados *amoraítas*, que en su enseñanza usaban, sobre todo, los decires de los *tanaítas* que Rabí Yehudá ha-Nasí no había recogido en la *Misná*. Estos decires “dejados fuera” o *Beraítot* son confrontados con la *Misná* para iluminarla y abrir nuevos horizontes. La obra de los *amoraítas* se fijó por escrito hacia el final del siglo V, y se denomina *Guemará*. Las sesiones de la *Misná* y la *Guemará*, presentadas conjuntamente —una como tema que la otra comenta—, son el Talmud. Vid. (Levinas, 1996: pp. 12-23).

³³⁹ Levinas, 1949: *Découvrant l'existence avec Husser et Heidegger*. Paris: Vrin, p. 167 y 188, citado en (Capeile, 2009: p. 32).

Visto de este modo, ante el abordaje ontológico del Ser-ahí (*Dasein*) heideggeriano, Levinas propone la ética como un llamado en la igualdad distinto a la espontaneidad egoísta del ser. En consecuencia, en este autor, la ontología es narcisista y diluye al otro en lo igual, afirmando la primacía del sí mismo como totalidad que no acepta el exterior. Pero, preservar al otro no es convertirlo en objeto del conocimiento o de experiencia en la totalidad egológica. En este punto, Ricoeur critica a Levinas su “falta de estima de sí” en la constitución del sujeto que responde al otro. (Ricoeur, 2006a: pp., 367-379). La respuesta de Levinas consistió en una carta donde le dice:

Querido Paul Ricoeur, Permítame usted [...] defenderme sobre un punto planteado en las páginas 380-392 [...]. Usted reprocha a mi manera de entender “la relación con el otro” el desconocimiento de lo que usted llama “estima de sí” que, a partir de sus análisis, pertenecería necesariamente a la generosidad del “por el otro” y de antemano la sostendría. Yo intento, en efecto, pensar el “por el otro” de la responsabilidad como caridad original y primordial, como gratuidad frente al rostro del otro.³⁴⁰

La respuesta de Ricoeur es amable, pero subraya dos diferencias: la justicia y la alteridad, esto es, el orden de prioridad reconocido por Levinas en el encuentro y el rostro que llama, pero no despierta en el sujeto la estima de sí. Al respecto Ricoeur expresa

Querido Levinas, [...] Mi relación a usted está determinada por la elección inicial de la categoría de sí. [...] Esto implica que entre lo que yo llamo la estima de sí, solicitud por el otro y justicia con respecto a cada uno, no haya ningún orden de prioridad sino una simple sucesión dialéctica [...]. Si hay entre usted y yo alguna diferencia, esta se sitúa exactamente en el punto en que yo sostengo que el rostro del otro no podría ser reconocido como fuente de interpelación y de orden si él no se revelase como capaz de despertar una estima de sí.³⁴¹

Hay que decir sobre esta correspondencia que ambos filósofos están tratando temas distintos. Ricoeur no intenta constituir un sujeto o *Cogito* individual, sino comprender al sí, que está constituido socialmente con otros.³⁴²

³⁴⁰ Carta del 28 de mayo de 1990, Levinas alude al párrafo “b) La alteridad del otro pp. 365-379”, del Estudio Décimo: ¿Hacia qué ontología? *De Sí mismo como otro*.

³⁴¹ Carta de Ricoeur a Levinas 25 de junio de 1990. Los textos de ambas cartas y algunas ideas que orientan mi exposición en este apartado se encuentran en el artículo (Sánchez 2013: pp. 111-133, vid. p. 113). Vid. (Ricoeur, 2006a: p. 367).

³⁴² Para Ricoeur, Levinas inicia su concepto ‘alteridad radical’ con base en una hipérbole análoga, pero de sentido opuesto, a la cartesiana. Así, apoyado en la fenomenología de Husserl y su idea de lo propio (“de la que depende la ontología de la carne”), que estriba en la reducción, Levinas incurre en una argumentación circular, donde “todos los argumentos que ambicionan “constituir” al “otro” en y a partir de la esfera de lo propio son circulares, sin duda porque la constitución de la cosa sigue siendo tácitamente el modelo de esta constitución.” (Ricoeur, 2006a: p., 369. En otras palabras, presupone al otro desde el principio.

En esta medida, se trata de alguien que se plantea la pregunta por su identidad, ¿quién soy yo? En este sentido, se formulan las preguntas que, desde el Estudio Séptimo de *Sí mismo*, corresponden a cuatro maneras de responder a esa pregunta: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra?, ¿quién es el sujeto de la imputación?

Por supuesto, esto deja ver que los puntos de partida y llegada son diferentes. Levinas, no inicia con el *sí mediado*, sino con el yo “egoísta”, que satisface sus necesidades. Y no llega a la ipseidad ricoeurdiana del “sí mismo como otro”, sino a la sustitución del yo por el otro: un “yo soy otro”. Más aún, si para Ricoeur el problema es la identidad; para Levinas, la cuestión versa sobre la justicia.³⁴³ De tal suerte, según lo anteriormente visto, Ricoeur parte de un sí mediatizado y de una ontología, opuestas a la fenomenología de Husserl y Levinas, por lo que califica la filosofía propuesta por el filósofo lituano como “una ética sin ontología”.

Este sentido, se debe recordar que en Ricoeur, al inicio del Décimo Estudio de *Sí mismo*, el filósofo francés dice que su hermenéutica de sí exhibe algunas implicaciones ontológicas, puesto que: “[...] la hermenéutica es el lugar de la articulación de tres problemáticas: 1) acercamiento indirecto de la reflexión mediante el análisis; 2) primera determinación de la ipseidad por la vía de su contraste con la mismidad; 3) segunda determinación de la ipseidad por la vía de su dialéctica con la alteridad.” (Ricoeur, 2006a: p. 328). Por consiguiente, es posible advertir:

- a) Que el acercamiento “indirecto” de la reflexión no estudia el sujeto a partir del yo”, sino a partir de su palabra y su acción. En este sentido, el “sujeto” de Ricoeur se atesta ontológicamente como un “sí hermenéutico”. (Hermenéutica del lenguaje).
- b) Por la dialéctica *ídem e ipse* el sujeto se atesta a sí mismo, pues la alteridad se presenta en el sí, en todas las situaciones, donde éste se atesta: en la interlocución, en el actuar, en la narración de sus vivencias, en el cumplido o rechazo de la vida moral. (Hermenéutica del narrar).
- c) Mediante la confrontación con el otro, el sí descubre que sólo puede comprenderse a partir de lo otro (que forma es parte de él), de lo que dice sobre sus dichos y acciones, incluidas las que hace por el otro o inversamente, como ocurre con los términos “bueno” y “obligatorio” aplicados a su acción, El sujeto se atesta a sí mismo como otro. (Hermenéutica de la ley moral).

³⁴³ Levinas sólo se refiere brevemente en algunos textos y comentarios talmúdicos a la justicia. Al contrario, sus análisis sobre la subjetividad son extensos. Él pensaba que, al constituir al sujeto en términos de un proceso de conciencia y ontológico, la justicia se encuentra al final, por lo que no veía necesidad de reflexionar sobre el aspecto teleológico de una buena vida, sino que su trabajo se remonta a lo anárquico pre-originario, previo a la constitución del ciudadano con obligaciones y derechos.

Estas mediaciones guían el “esbozo” ontológico que al final muestra “la multiplicidad de sentidos ocultos tras la pregunta ¿qué clase de ser es el sí? (Ricoeur, 2006a: p. 329). En los tres párrafos del estudio mencionado se advierte la respuesta a una problemática y se exhibe su mediación.³⁴⁴ Sobresale la tercera mediación entre ipseidad y alteridad, donde hay un posicionamiento ante la obra de Levinas. Ricoeur habla de una alteridad no exterior, sino ontológicamente constitutiva de la ipseidad. Así, el cruce de sentidos reorienta la hermenéutica del sí y desdoble las formas del Otro en él mismo, multiplicando las figuras de la alteridad y las figuras fenomenológicas de la pasividad, el “ángulo fenomenológico de la alteridad” que ellas atestatan. Levinas, en cambio, no se propone una ontología, sino una ética y una metafísica.

Ricoeur considera que no es pertinente concebir la relación entre el sí y la alteridad con base en los extremos del ‘ego’ de Husserl y ‘el otro’ de Levinas. Una vía mejor es su noción de ipseidad, que toma en cuenta la estima de sí y el llamado del otro a la justicia. La cuestión no está en la justicia, sino en la estima de sí.³⁴⁵ Aquí, resulta básico determinar a qué tipo de sujeto se refiere Levinas, pues existe en su trabajo una evolución entre la idea del deseo —la apertura que permite la escucha de una voz que viene desde lejos, una escucha que no quiere decir posesión sino traumatismo de la conciencia—, y el sujeto ético. De hecho, transita de la hipérbola del Otro como maestro de justicia en *Totalidad e infinito* al paroxismo del Otro como agresor en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, es decir, pasa del rostro a la subjetividad; de una ontología de la presencia a una intriga de lo invisible y lo indecible. Levinas no cambia de discurso, sino de dirección: pasa del llamado del rostro a la respuesta del sujeto.

³⁴⁴ El análisis elaborado por Ricoeur en esos tres apartados sobre la experiencia de pasividad en donde se encuentra la alteridad del sí, comprende: a) la experiencia del cuerpo propio o la carne; b) la experiencia del otro, y c) la experiencia de la conciencia. Por ejemplo, con relación al cuerpo y la conciencia, parece que Ricoeur piensa que Levinas reduce la experiencia de la alteridad al encuentro con el otro. Aquí es relevante mencionar que, previa a la experiencia con el rostro, el yo experimenta otras formas de “alteridad” que originan al sujeto. La experiencia del cuerpo propio es importante en Levinas, pues mediante la sensibilidad el sujeto se coloca en la existencia (los análisis del erotismo expresan la dualidad carne-conciencia inscrita en el Mismo). Visto de esta manera, para Levinas, a diferencia de Ricoeur, la alteridad es aquella que no se encuentra en mi identidad, sino que es externa y que me llama, es decir, la verdad metafísica del Otro.

³⁴⁵ Ricoeur aborda la falta de estima de sí en dos sentidos: como la hipérbola de la separación y como falta de estima de sí. Sobre la primera, su crítica se enfoca en el proyecto de construir la identidad subjetiva a partir de una exterioridad radical y separada del hombre. En el fondo, retoma la crítica sobre la violencia del lenguaje hecha por Derridá a *Totalidad e infinito de Levinas* (Vid. “*Violence et métaphysique, essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*”, citado en (Sánchez Hernández, 2013: p. 120, nota 19). Así, según Ricoeur, Levinas usa una doble hipérbola del lenguaje al pensar la separación radical entre el mismo y el otro: del lado del mismo, acentúa el egoísmo del yo; del lado del otro, remarcando su altura y su exterioridad. El egoísmo del yo crea un ser cerrado en sí y sin capacidad de acogida. No obstante, esta interpretación no parece del todo adecuada, pues, aunque Levinas acentúa la auto-suficiencia de un yo feliz, no ignora ni olvida el insaciable deseo del otro. (Vid. Levinas, 2002: p. 86).

En ambos casos, el otro no amenaza, libera al sujeto de su egoísmo. Sigue afirmando “No matarás”, pero la respuesta ya no se sitúa en el otro, sino en “mí” que abre ojos y boca para responderle y hacer que viva. Ricoeur, además, omite hablar de dos elementos que ayudan al sujeto: el tercero y la inspiración. Mediante el tercero la hemorragia se detiene y la justicia comienza; en la inspiración el sujeto se convierte en autor de lo que anuncia. Ahora bien, ¿coinciden en algo Ricoeur y Levinas? El encuentro se halla en la cercanía entre testimonio y atestación. (Ricoeur, 2006a: p. 378).³⁴⁶ Ricoeur sitúa la filosofía del testimonio de Nabert entre Heidegger y Levinas, pues en la filosofía reflexiva nabertiana el tema de la Altura se une a la afirmación originaria y el de la Exterioridad a la mediación de otras conciencias. La conciencia pura, dice Ricoeur, se eleva mediante experiencias de pasividad al interior de la misma reflexión.

Esto significa que la conciencia no es originaria ni se basta a ella misma, pues mi existencia se fundamenta en una afirmación incondicionada. Pero, si es verdad que la conciencia no es autosuficiente debido a la experiencia de pasividad de los sentimientos y a la experiencia del mal injustificable, Nabert ubica otra fuente en el testimonio de vida dado sobre lo divino. Entonces, el pensamiento de Dios no se produce por una filosofía reflexiva, sino por el testimonio de los otros. En cambio, en Levinas, la Altura y la Exterioridad se ubican en el Otro, separadas de la conciencia auto-posicional y de la ontología. De estas modalidades de atestación: la Altura (gloria del infinito) y la Exterioridad (asignación a la responsabilidad), la segunda es la que permite el discurso ético. Pero, si Ricoeur acierta al situar la Exterioridad como llamado (una respuesta sin palabras ni conciencia, sin justicia y fuera del ser); lo hace como la respuesta del testigo al interior de una intriga y en la pasividad de la conciencia donde el sujeto se presenta sin subjetividad. En otras palabras, el “heme aquí” del testigo es la respuesta en obediencia y anterior a la escucha de la orden por cumplir, es decir, constituye el movimiento de la escucha (heme aquí) a la palabra (envíame a mí), del yo al sí que constituye la identidad. En conclusión, si hay alguna semejanza entre ‘testimonio’ (Levinas) y ‘atestación’ (Ricoeur), es que para ambos el sí mismo se constituye en una relación ética con el otro (solicitud para uno; responsabilidad para el otro). La diferencia: Levinas ubica el testimonio en una dimensión de intriga religiosa, previa a la respuesta que constituye ontológicamente al sujeto; para Ricoeur, siempre será atestación, es decir, es ética y ontológica.

³⁴⁶ Ricoeur compara la noción ‘testimonio’ en Levinas, Nabert y Heidegger, (Ricoeur, 1994c). Para él, una filosofía del testimonio debe comportar dos temas: la Altura y la Exterioridad. (Ricoeur, 1994c: p. 83).

3.5.4. Las tesis sobre la historia y las víctimas en W. Benjamin

Los proyectos de Ricoeur y Benjamin son distintos, pero en ellos existe un paralelismo en su atención al olvido y la recuperación de las víctimas. La problemática de la memoria y el recuerdo es un núcleo del pensamiento del Benjamin maduro, identificable en su proyecto de una filosofía de la historia centrada en la noción *Eingedenken*,³⁴⁷ que alude a “la posibilidad de lo que no tuvo lugar”. (Cohen, 2016: p. 188).³⁴⁸ Por ejemplo, en el *Libro de los pasajes* (Benjamin, 2011a: p. 464),³⁴⁹ el término ‘*Eingedenken*’ no sólo se refiere al acto de recodar, sino que también indica la redención de *algo* que en el pasado quedó en estado latente, es decir una: “[...] actualización póstuma, en un determinado momento del presente, de posibilidades contenidas en un pasado que esperaba mesiánicamente su propio rescate.” (Cohen, 2016: p. 189).

Por su parte, en las *Tesis sobre la historia*,³⁵⁰ el análisis se centra en la memoria como un intento de comprender el pasado de forma más completa que apelando a la historia. Sin embargo, como afirma Reyes Mate, se debe subrayar que la elección cuidadosa del lenguaje en Benjamin para evitar la falsa idea de “una mirada nostálgica sobre el pasado.”³⁵¹

Situados en este panorama, no sobre mencionar que en Benjamin es posible identificar dos modos de referirse al pasado: el primero, se refiere al pasado presente en el presente (el pasado de los vencedores), recreado en la historia que se construye sobre el triunfo y se entrega como herencia a las generaciones futuras, con el fin de que la cultiven y la desarrollen; el otro tipo de pasado, se relaciona con la ausencia,³⁵² porque considera que lo ausente (y el espacio vacío que deja en el presente) es el verdadero objetivo de la memoria.

³⁴⁷ Cohen explica que el término *Eingedenken* es un verbo sustantivado construido a partir de la expresión *Eingedenk sein*, “ser el portador de la memoria (de algo).” (Cohen, 2016: p. 188, nota 4).

³⁴⁸ Vid. *supra* p. 104 nota 256. Vid. (Ricoeur, 2013a: pp. 638-639).

³⁴⁹ Vid. especialmente las notas 2 y 3.

³⁵⁰ En este punto conviene examinar el texto de las “tesis de la historia” de Benjamin (Benjamin, 2016: pp. 63-68).

³⁵¹ Término de difícil traducción sobre el cual Reyes Mate dice: “En alemán hay dos palabras habituales para designar memoria —*Gedächtnis* [memoria] o *Erinnerung* [recordatorio]— pero él [Benjamin] prefiere rescatar una palabra que está en desuso y prácticamente reducida a la liturgia, tanto católica como judía: *Eingedenken*, que yo he traducido como “recordación”. Esta es una nueva manera de hablar de la memoria.” Mate, R. “Teoría Crítica: la Escuela de Frankfurt. Walter Benjamin: tesis sobre el concepto de historia”, en (Forero, Rivera & Silveira, 2012: pp. 61-98. Vid., p. 72).

³⁵² Aquí es posible sugerir una analogía entre el análisis fenomenológico y epistemológico de Ricoeur sobre la concepción de la memoria en Platón y Aristóteles y el análisis histórico de Benjamin, pues en ambos se recupera la idea de la recuperación del objeto ausente al referirse a la memoria. Vid. (Ricoeur, 2013a: p. 23 s).

En la presente investigación es de suma importancia la distinción de Benjamin entre realidad y facticidad, porque al hablar de la memoria la realidad no sólo se enfoca en los hechos ocurridos, sino también incluye los “no hechos”, es decir, lo que se quiso ser y no se pudo realizar. En esta medida, los proyectos fracasados también integran la realidad, porque

El cronista que enumera los acontecimientos, sin distinguir entre los pequeños y los grandes, tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que se ha verificado está perdido para la historia. Por cierto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado; esto quiere decir que sólo para la humanidad redimida es citable el pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en una citation à l'ordre du jour: este día es precisamente el día del Juicio Final. (Benjamin, 2010: Tesis III, p. 60).³⁵³

En un sentido mesiánico, la redención demanda: “[...] la rememoración integra del pasado, sin distinguir entre los acontecimientos o los individuos “grandes” y “pequeños”. De este modo, para Benjamin mientras se olviden los sufrimientos de un solo ser humano, “no podrá haber liberación.” (Löwy, 2012: p. 63). No debe omitirse ningún detalle por mínimo que parezca. Esta idea se expresa en el ensayo “El narrador” cuando Benjamin evoca las preferencias del personaje Lesskow sobre las especulaciones del patrístico Orígenes desarrolladas en la *apokastasis*: la salvación de todas las almas sin excepción alguna. (Benjamin, 1991: p. 129).³⁵⁴

Igualmente, próximo al planteamiento narrativo de Ricoeur y de Arendt (sin ser semejantes), Benjamin ubica al narrador como alguien cercano al “maestro y al sabio”, que conoce y aporta consejos con base en su experiencia y la ajena. De ahí que su talento sea “poder narrar su vida y su dignidad; [...]. El narrador es el hombre que permite que las suaves llamas de su narración consuman por completo la llama de su vida. En ello radica la incomparable atmósfera que rodea al narrador, tanto en Lesskow como en Hauff, en Poe como en Stevenson. El narrador es la figura en la que el justo se encuentra consigo mismo.” (Benjamin, 1991: p. 134). Junto a este ángulo mesiánico, otra consecuencia es que las revoluciones no se ubican al final de la historia, sino que fracturan el curso “normal” de dominación, esto es: “La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción.” (Benjamin, 2010: Tesis XV, p. 69). Las revoluciones, así, sirven para convocar a los caídos al presente.

³⁵³ “Cita al orden del día”. Benjamin, W. “Tesis sobre el concepto de historia”, en (Benjamin, 2010; pp. 59-72). (El énfasis es mío).

³⁵⁴ Benjamin, W. (1936). “El narrador”, en (Benjamin, 1991: pp. 111- 134).

Por ello, se requieren las crisis que ayudan a reconocer en el pasado otros momentos del despertar. En tales condiciones: “Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Visto desde la perspectiva del materialismo histórico se trata de fijar la imagen del pasado tal como ésta se presenta de improvisto al sujeto histórico en el momento del peligro.” (Benjamin, 2010: *Tesis VI*, p. 62).³⁵⁵ Es necesario apropiarse del recuerdo desde la crisis, para rastrear en el pasado las herramientas indispensables para acceder a la comprensión. Por lo tanto, el pasado olvidado posee un valor doble: primero, porque es una reserva cognitiva que conserva cosas que la ciencia ignora; segundo, tiene un potencial político disruptivo e inquietante con respecto al presente de los vencedores.

Es en este punto, se nota una serie de claras semejanzas con la concepción de la historia de Arendt. Efectivamente, Benjamin acertó a ver el mayor dominio del régimen nazi: adueñarse de la memoria de las víctimas, sea para borrarla o para manipularla.³⁵⁶ Como se expuso en el segundo capítulo de este trabajo, para Primo Levi no todas las víctimas son iguales, ya que quienes han padecido con mayor fuerza la violencia victimizadora no dejaron ni siquiera un rastro; sólo las víctimas “privilegiadas” consiguen recordar. (Levi, 2019a: pp. 77-78). Aquí cobra vigencia la *Tesis IX*, donde se describe la figura del ‘ángel’ de Klee. El progreso es una gran catástrofe donde se acumulan cadáveres y ruinas ante el ángel de la historia que no avanza hacia el futuro, sino que está dialécticamente vuelto hacia el pasado. “Tiene los ojos desenchajados, la boca abierta y las alas tendidas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia.” (Benjamin, 2010: p. 64). En este panorama de desmesura de la historia, de memoria y de responsabilidad frente al futuro, la ética ocupa un lugar privilegiado. (Martínez de la Escalera, 2005: p. 177).³⁵⁷ La violencia desempeña un importante papel, pues en ella se desdoblán violencia legal e ilegal. La primera, la ejerce el Estado en nombre del “Estado de derecho”; la segunda, pretende transgredir el derecho en curso para crear uno nuevo. Ambas son cómplices y tienen su origen en la violencia inmediata del mito, origen de la relación asimétrica entre vencedores y vencidos,³⁵⁸ esto es, de víctimas y los victimarios.

³⁵⁵ La imagen usada por Benjamin es de Leopold von Ranke, para definir la misión del historiador.

³⁵⁶ Vid. *supra* pp. 58-63, nota 135.

³⁵⁷ Martínez de la Escalera, A. M. “Memoria e historia”, en (Echeverría, 2005: pp. 171-180).

³⁵⁸ Berdet, M. “La trilogía política”, en (Oyarzún, Pérez López & Rodríguez, 2017: pp. 51-78, vid. p. 60 s.). Herman Cohen, maestro de Benjamin, decía que: “El sufrimiento que nos acompaña por doquier nos hace a todos culpables. En el mundo mítico está tan arraigada la idea de que sufrimos porque somos culpables que si alguien no sufriera sería porque es inocente. Y uno es culpable por nacimiento porque las culpas se heredan.” (Mate, 2013: p. 62). Siguiendo esta idea Benjamin pensaba que, desde la Biblia, la culpa es individual e intransferible.

3.6. Duelo, olvido y perdón

Nuestra época está obsesionada con la idea del perdón, aunque es parasitado por la hipocresía, el cálculo o la ceremonia de la culpabilidad, como se ha destacado tanto como el hecho de que perdonar no significa imponer olvido,³⁵⁹ sino apropiarse sí; además, perdonar implica un poder del hombre capaz que involucra la imputabilidad de la falta y la reflexión. Así, para Charles Griswold, el perdón: “[...] es un proceso de dos personas que incluye la moderación de la ira y un cese de los proyectos de venganza en respuesta a seis condiciones.” Es decir, un candidato al perdón deberá cumplir los siguientes requisitos o condiciones:

1. *Reconocer* que es el agente responsable;
2. *Repudiar* sus acciones (al reconocer su carácter negativo) y a sí mismo como autor;
3. *Expresar* arrepentimiento ante la persona afectada por haberle causado este daño particular;
4. *Comprometerse* con convertirse en el tipo de persona que no inflige daños y mostrar un compromiso mediante sus actos, así como mediante sus palabras;
5. *Mostrar* que entiende, desde la perspectiva de la persona lastimada, el daño ocasionado.
6. *Ofrecer* una explicación narrativa de cómo llegó a cometer la injusticia, cómo ésta no expresa la totalidad de su persona y cómo se está volviendo digna de aprobación.³⁶⁰

Ahora bien, en Ricoeur la estructura del perdón exige un análisis de mayor calado. Efectivamente, si perdonar no se limita al pasado ni a la memoria, sino que puede frenar los actos del “hombre capaz”, entonces los efectos de la falta y el perdón impactan las operaciones de memoria e historia, así como también signan el olvido. De hecho, sólo hay perdón cuando existe acusación.³⁶¹ De tal manera, la consciencia ubicada en el reconocimiento de sí (el cual implícitamente es acción y pasión), se asombra ante una mala acción que afectó a alguien más y también al que ejerció la acción, así como igualmente se revela incapaz de separar causalidad y recuerdo del acto. Aquí, se observa un ángulo metafísico que favorece la comprensión del deseo y la desproporción humana que busca su plenitud. No obstante, se debe subrayar que el deseo del yo se conoce más por las fallas de la afirmación originaria,³⁶² que por las aproximaciones de su ser. En otras palabras, la plenitud del ser finito es imposible y muestra la impotencia del ser, escindido ahora como potencia y acto.

³⁵⁹ Sobre el duelo y su función en el proceso del perdón vid. *supra* pp. 57-58.

³⁶⁰ Griswold, Ch. (2007). *Forgiveness. A Philosophical Explanation*. Cambridge: CUP Press, pp. 149-150, citado en (Nussbaum, 2018: pp. 100-101).

³⁶¹ El desarrollo del perdón corresponde al Epílogo con el que se cierra *La memoria, la historia y el olvido*, vid. (Ricoeur, 2013a: pp. 585-646).

³⁶² Vid. sobre la noción ‘afirmación originaria’ vid., *supra* pp. 93-98.

A la luz de este análisis, Ricoeur explica las razones que dificultan el perdón; primero, porque perdonar nunca es fácil, pero tampoco imposible, sino un acto inconcluso; segundo, porque la dificultad no se restringe al nivel de conceder o recibir el perdón, sino que involucra el hecho de concebirlo, porque la trayectoria del perdón se origina en la desproporción entre falta y perdón, esto es, en la disparidad del hondo abismo que media entre la falta cometida y la altura infinita del perdón otorgado, disparidad a veces ocultada por factores históricos, como la herencia cristiana. Así, en la profundidad, se encuentra la confesión; mientras que, arriba se halla lo que Ricoeur denomina “el himno del perdón”. (Ricoeur, 2013a: p. 585).³⁶³

En este movimiento hay dos actos discursivos: uno, conduce a confrontar experiencias similares a la soledad (fallo del ser-con-otros) y el fracaso (el fallo de la realización personal), desarrolladas por Nabert (en Jaspers son las llamadas “experiencias límite”), así como también la falta o culpa. Espacio del pensamiento reflexivo. Más aún, la falta queda asociada al conflicto y, al mismo tiempo, a la agonía del discurso de la acción que responsabiliza al agente por sus actos. La falta queda exhibida como un mal realizado, expresada en el exceso de la falta que reflexiona sobre lo injustificable, pues la falta trasciende toda norma de la conciencia moral y se amplía a la culpabilidad política. Por ende, un mal extremo demanda una justificación que el deber es incapaz de realizar, porque el mal es una desgracia para quien lo sufre y rompe el vínculo humano por la maldad íntima del criminal. (Ricoeur, 2013a: pp. 593-594).³⁶⁴

El segundo acto discursivo señalado por Ricoeur enlaza el amor y la alegría en la medida en que en que la existencia del perdón presupone una tensión entre la confesión y el perdón, ya que la imposibilidad del perdón replica el carácter imperdonable del mal moral, esto significa que, ante la falta y el perdón, es posible decir que si la voz de la confesión de la falta procede de la profundidad de la *ipseidad*—la liga entre la culpa inherente a la falta e *ipseidad* es indisoluble—, la voz del perdón procede de su altura. Ricoeur voltea aquí a Derridá, pues como ya se indicó para el filósofo judío-francés-argelino el perdón se dirige a lo imperdonable o no es.

³⁶³ Cabe mencionar que la confesión es el acto comunicativo por que el sujeto acepta y asume la acusación, superando las diferencias entre inocencia y culpabilidad, así como entre el acto y su agente.

³⁶⁴ Vale la pena enfatizar que el mal extremo se encuentra ligado con lo imprescriptible, con lo “imperdonable”. Sin embargo, establecer la conexión entre la idea de falta y la de mal invita a sondear el tratamiento narrativo del origen del mal, contra el que fracasa constantemente el pensamiento especulativo. Por su parte, en el tratamiento narrativo la pérdida de la inocencia sucedió en un tiempo primordial imposible de coordinar con el tiempo de la historia.

De modo, aceptar la altura del perdón sometido a la opinión pública, implica afrontar una urgencia de la memoria que la menoscaba, debido a la teatralización institucionalizada del perdón. Sin embargo, es indispensable destacar que el perdón trasciende los planos de lo político, lo jurídico y lo normativo, ya que comenta nota Ricoeur, siguiendo a Derridá,

Siempre que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque sea noble y espiritual (rescate o redención, reconciliación, salvación), siempre que tiende a restablecer la normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante el trabajo de duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro —ni su concepto—. El perdón no es, ni debería ser, ni normal ni normativo ni normalizador. Debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de lo imposible: como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica.³⁶⁵ (Ricoeur, 2013a: pp. 598-599).

En estas condiciones, la excepcionalidad del perdón conduce a la pregunta, ¿qué ocurre con el castigo ante la falta? En efecto, si el castigo permite restablecer la normalidad quebrantada por la falta, no castigar esa falta lleva a la impunidad, es decir, una injusticia adicionada a la primera que ahonda el sufrimiento de la víctima. Sobre esta relación falta y castigo, Ricoeur señala enfáticamente que

Si, en un marco institucional que lo autoriza, alguien acusa a alguien, según unas reglas, hace de él un inculpado. Se establece una conexión a la que aún no se ha dado un nombre, la conexión entre el perdón y el castigo. El axioma es éste: en esta dimensión social, sólo se puede perdonar allí donde se puede castigar; y se debe castigar allí donde hay una infracción de reglas comunes. *La sucesión de las conexiones es rigurosa: donde hay una regla social, hay posibilidad de infracción; donde hay infracción existe lo punible, ya que el castigo tiende a restaurar la ley al negar simbólica y efectivamente el daño cometido en detrimento del otro, la víctima. Si el perdón fuera posible a este nivel, consistiría en levantar la sanción punitiva, en no castigar allí donde se puede y se debe castigar. Esto es imposible directamente, porque el perdón crea impunidad, que es una gran injusticia.* (Ricoeur, 2013a: p. 599).³⁶⁶

Bajo esta perspectiva, Ricoeur retorna a los cuatro tipos de culpabilidad expuestos por Jaspers: culpabilidad criminal; culpabilidad política; culpabilidad moral y culpabilidad metafísica.³⁶⁷ La primera destaca la ‘imprescriptibilidad’, inmersa en la categoría de lo injustificable, ya que la prescripción se basa en el efecto del tiempo y la irreversibilidad. Por ello, lo imprescriptible permite la persistencia, porque la gravedad de los crímenes desproporcionados, los hace imperdonables al carecer de un castigo apropiado, el cual permite la expiar la culpa.

³⁶⁵ Vid. *supra* pp. 146-147 nota 323.

³⁶⁶ El énfasis es mío.

³⁶⁷ Vid. *supra* pp. 137-138.

Pero, ante la imprescriptibilidad de la culpa criminal vinculada a los genocidios, en todo el mundo (desde Nuremberg y Tokio hasta Buenos Aires, Lyon, Burdeos, entre otros), se han desarrollado juicios que urgieron una legislación penal especial, tanto en las legislaciones de cada país como en el derecho internacional, situación que toca el tema del perdón.³⁶⁸ En este contexto, Ricoeur propone separar en algunos casos los actos y los autores, pues éstos merecen una consideración, en apariencia no concedida debido a una incapacidad de amar. Es pertinente hablar del amor, pues como la alegría, la locura y mismo perdón, pertenecen a una familia de sentimientos profundos. (Ricoeur, 2013a: p. 596). El perdón no sólo pone en juego la relación entre el acto y sus consecuencias, sino la relación entre el acto y su agente, porque el perdón desliga al agente de su acto. De hecho, perdonar comienza con la confesión del culpable que asume su falta. La clave aquí es la confianza que confronta un materialismo para el cual somos lo que hacemos y nada más. Visto así, no olvidar implica considerar que el otro es capaz de ser mejor y hacer mejor las cosas, porque el criminal es una persona, un presunto inocente humano.³⁶⁹ Esto exige separar crímenes extremos y los del orden común.

³⁶⁸ En una nota a pie de página Ricoeur dice: “Los crímenes contra la humanidad fueron definidos por las cartas de los tribunales militares internacionales de Nuremberg, luego de Tokio del 8 de agosto de 1945 y del 12 de enero de 1946. Esos textos distinguen: los actos inhumanos cometidos contra cualquier población civil antes y después de la guerra, entre los cuales están el asesinato, el exterminio, la reducción a la esclavitud y la deportación; las persecuciones por motivos políticos, raciales o religiosos. Las Naciones Unidas han precisado la noción mediante la Convención sobre el genocidio del 10 de diciembre de 1948. La Convención del 26 de noviembre de 1968 sobre la imprescriptibilidad y la resolución del 13 de diciembre de 1973 que recomienda la cooperación internacional para la persecución de los criminales pusieron el sello del derecho internacional sobre la noción. Paralelamente, la noción de crímenes contra la humanidad fue incluida en el derecho interno francés por la ley del 26 de diciembre de 1964, que “constata” la imprescriptibilidad de los crímenes contra la humanidad y del genocidio mediante referencia a la resolución de las Naciones Unidas de 1946: “estos crímenes son declarados “imprescriptibles por su naturaleza.” La jurisprudencia [...], condujo a considerar como crímenes imprescriptibles “los actos inhumanos y las persecuciones que, en nombre de un Estado que practica una política de hegemonía ideológica, se cometieron de forma sistemática, no solo contra personas debido a su pertenencia a una colectividad racial o religiosa, sino también contra los adversarios de esta política cualquiera que sea la forma de su oposición.” Un primer elemento común se refiere a la existencia de un plan concebido. Segundo elemento común: las víctimas son personas y nunca bienes, a diferencia de los crímenes de guerra. La definición de crímenes contra la humanidad queda fijada ya por los artículos 211-1 y siguientes del nuevo Código Penal de 1994. En ellos se define el genocidio como un crimen contra la humanidad tendente a la destrucción de un grupo, que atenta contra la vida, la integridad física o psíquica, o que somete a los miembros del grupo discriminado “a condiciones de existencia encaminados a la destrucción total o parcial del grupo, incluidos el aborto, la esterilización, la separación de los adultos en condiciones de procrear, los traslados de los niños por la fuerza.” Todos estos actos criminales consagran la ruptura de la igualdad entre los hombres garantizada por los artículos primero y tercero de la Carta Internacional de los Derechos Humanos.” (Ricoeur, 2013a: pp. 602-603, nota 18). Vid. *supra* pp. 5-8, notas 13 y 14.

³⁶⁹ Cabe mencionar a los “discapacitados”, pues: “Los asesinatos cometidos en Alemania entre 1939 y 1945 acabaron con la vida de aproximadamente doscientos mil personas. Para referirse a sus crímenes, los muchos implicados utilizaron eufemismos como redención, interrupción de la vida, muerte de gracia, muerte asistida o, precisamente, eutanasia. Actuaron medio en secreto, muchos alemanes aprobaron la muerte forzada de “bocas inútiles”. Unos pocos condenaron los asesinatos abiertamente, pero la mayoría guardó silencio”. (Aly, 2015: p. 9 s). Muchos de ellos niños, murieron en cámaras de gas de las instituciones psiquiátricas olvidados, por considerarlos una deshonra para las familias. Sus historias comienzan a recobrase a principios del siglo XXI.

Por otra parte, la culpa política es colectiva e involucra a ciudadanos y autoridades que conforman la ‘comunidad política’;³⁷⁰ sin embargo, en Ricoeur la atención de la culpa política queda a cargo de las “autoridades representativas de los derechos y los intereses de las víctimas y ante las nuevas autoridades de un Estado democrático” (Ricoeur, 2013a: p. 606), si bien acepta que se trata siempre de una relación de poder y de dominación, aunque sólo esté limitada al dominio de las mayorías sobre las minorías. Además, este es el espacio donde surge el olvido semi pasivo y semi activo, inverso a la autoacusación. Más aún, este es el lugar de los discursos de reconciliación aquí se presentan los discursos de reconciliación como un deseo pendiente de realizarse. Probablemente, aquí el punto de mayor importancia es que Ricoeur destaca que ni las colectividades ni las instituciones poseen consciencia moral, razón que explica la reiteración de los pueblos en antiguos odios y en humillaciones no superadas.³⁷¹

En cuanto a la culpa moral, ella está más cerca de la mala voluntad, pues tiene más que ver con la responsabilidad personal. Las estrategias de exculpación actúan aquí con fuerza. Esta honestidad y esta voluntad de claridad son un índice de autenticidad en medio de las relaciones dañadas por la falta. Su presencia anima el espíritu del perdón sin duda, y todos tenemos la experiencia cotidiana de ello por los distintos momentos en los que la sinceridad del culpable, que en muchos casos desnuda una fragilidad personal que reconocemos incluso como propia, arranca de nosotros un gesto de consideración y nos compadecemos. Ricoeur no lo dice, pero este es un rostro del perdón. El valor del perdón reside precisamente en la capacidad para dominar el tiempo.

Un ángulo indispensable es considerar el perdón como transmisor de cambio. Este es el núcleo de la discusión con Jankélévich y Derridá acerca de la cuestión de ¿si hay alguien que pidiese perdón? Recordemos que, para el primero, el perdón no solicitado es imposible; mientras que, para el segundo el perdón debe ser incondicionado. Ricoeur propone una correlación entre el perdón solicitado y el concedido, exhibiendo varios problemas como: ¿sólo las víctimas directas pueden perdonar? O ¿sólo el agresor puede pedir perdón? Más aún, ¿puede uno perdonarse a sí mismo?

³⁷⁰ Al respecto es importante considerar la posición de Arendt respecto a la comunidad política, así como su concepción del perdón y el castigo., *supra* pp. 151-154.

³⁷¹ Esta circunstancia muestra la necesidad de recuperar la presencia del sujeto, si bien posiciones como las del jurista alemán Carl Schmitt (1888-1985) que enfatiza la relación amigo-enemigo, confronta el trabajo de Ricoeur sobre la memoria basada en la continuidad y la mutua relación entre memoria individual y memoria colectiva al modo de Halbwachs, vid., *supra* pp. 105-107.

De acuerdo con Ricoeur, la formulación y atención de estos problemas puede ayudar a orientar las discusiones contemporáneas y prevenir los procesos de victimización descritos con antelación. Adicionalmente, el perdón a sí mismo ofrece el problema de la dualidad de roles víctima-agresor resiste la interiorización, porque así como una persona no se puede declarar a sí misma víctima, tampoco se puede perdonar, pues en ambos casos requiere al otro. (Ricoeur, 2013a: p. 612).

En cuanto al perdón y la promesa, siguiendo a Arendt,³⁷² Ricoeur observa que ambos implican una relación dialéctica que liga y desliga, cuya virtud es replicar de manera responsable las coacciones temporales en la acción. Así pues, el primero, introduce la incertidumbre frente a la irreversibilidad de las consecuencias generadas por la pluralidad; mientras que, la segunda, se refiere a la impredecibilidad del futuro que arruina la confianza en el transcurso esperado de la acción. Ambos dependen de la pluralidad y son indispensables debido a las debilidades propias de la pluralidad, pero esa fragilidad no se limita a su carácter finito, sino que se le debe añadir la incertidumbre de la acción en el seno de la pluralidad. Además, al vincularlos a la pluralidad, perdón y promesa se fundan en la experiencia del otro, pues el perdón tiene un aura religiosa que no posee la promesa, pues su relación con el amor, lo aleja de lo político y no hay instituciones del perdón, en cambio sí de la promesa.

Todo lo anterior permite separar al agente de su acción en términos de una filosofía que rastrea los poderes del hombre capaz y una antropología filosófica apoyada en la ontología del acto y la potencia, así como en la confianza en una disposición originaria para el bien. En esta medida, no ha sido gratuito el proyecto de Ricoeur con respecto a realizar un amplio rodeo sobre los relatos en torno al origen del mal (por ejemplo, el relato bíblico adámico), en los cuales se indica la contingencia del mal y, al mismo tiempo, se salva la inocencia y la consideración debida a todo ser humano, mediante el perdón. En palabras de Ricoeur

Bajo el signo del perdón el culpable sería tenido por culpable de otra cosa distinta de sus delitos y de sus faltas. Sería devuelto a su capacidad de obrar; y su acción, a la de continuar [...]. Finalmente, es de esta capacidad restauradora de la que se apoderaría la promesa que proyecta la acción hacia el porvenir. La fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación sería: vales más que tus actos. (Ricoeur, 2013a: p. 632).

³⁷² Vid., (Ricoeur, 2013a: p. 621-627).

De hecho, para sobreponerse a la 'labilidad humana' y su fragilidad impresa en el ser capaz, hay que aceptar que la persona está más allá de sus actos. En efecto, por mucho que estos nos informen, el ámbito de los motivos inaugura el diálogo humano. Por lo tanto, si el perdón no es puro carece de sentido, en tanto que su presencia es congruente con el respeto por la iniciativa personal al margen de la cadena lógico-causal de acontecimientos.

Este es el asunto de la identidad que se intuye pre-filosóficamente y se busca mantener en el argumento filosófico. Por ello, salvar la libertad sin renunciar a ninguna certeza científica, implica confiar no sólo en los poderes del ser humano capaz, sino en los poderes del otro. En esto se encuentra lo sugerente de concebir la esperanza como el último gesto de la voluntad, cuando se reconoce vencida. Ahora, bien el perdón es una figura de la esperanza entendida como experiencia cotidiana, la cual enseña que la solicitud de perdón viene asociada a un compromiso de ser distinto, ya que la confianza en este compromiso es la clave del perdón otorgado, pues quien confía en el otro, deposita su esperanza en él.

Esperanza justificada porque a todos se da la posibilidad de la autonomía humana, una aspiración de plenitud. El perdón admite que en su ser propio el hombre contiene el indicio del desvío, que en el fondo es vulnerable, pero mantiene la esperanza en el retorno al buen camino por lo que mantiene un optimismo que confía en triunfo final del bien. Esta raíz permite a Ricoeur asociar la consideración hacia el otro que puede conciliar el perdón con el amor y el olvido. Pero no se refiere a un olvido feliz, como habla de una memoria feliz. Y es que, para Ricoeur, al disolver la aprehensión por el cuidado mediante el olvido se llega a un olvido inactivo distinto de la estrategia de la memoria y del trabajo de duelo.

Así, Ricoeur cierra su obra citando el *Cantar de los Cantares* hablando sobre "el amor que es tan fuerte como la muerte". (Ricoeur, 2013a: p. 632), porque si el amor se deja decir a través de esta confianza que no hurta al otro la confianza que tengo puesta en mí, el olvido se enfrenta a la memoria impedida, a la memoria manipulada y a la memoria obligada, pues el olvido de reserva es tan fuerte como el olvido de destrucción.

CONCLUSIONES

A lo largo de este estudio encontré varios conceptos, desarrollos, puntos de vista, temáticas y un amplio panorama que me permitió profundizar sobre tradiciones, corrientes y autores de la filosofía contemporánea, moderna y clásica. Algunos eran viejos conocidos, otros fueron importantes descubrimientos. Todos estos elementos alimentaron este trabajo, sugiriendo vías de reflexión y desarrollos teóricos. El conjunto de información analizada, desarrollada y descubierta es lo que a continuación presento como conclusiones de la presente investigación.

1. En el primer capítulo el análisis pretendió identificar y clarificar el fenómeno de la violencia asociado a las 'víctimas', con especial interés en las víctimas de las prácticas genocidas. Aquí, el tránsito del concepto 'víctima' a la categoría 'víctima' en *La memoria, la historia y el olvido* de Paul Ricoeur, permitió examinar de un modo comparativo la evidencia en la obra citada y en otros trabajos de Ricoeur frente a la literatura general sobre la materia. Este estudio mostró que el concepto 'víctima' es tratado de manera amplia y desigual, exhibiendo desarrollos, explicaciones y conceptualizaciones, incluso contradictorias, las cuales provienen, entre otros, de enfoques teórico-empíricos, entre los que destacan: los psicológicos, sociológicos, históricos, políticos o jurídicos que estudian el concepto con base en fenómenos como la violencia, el poder o el género, para establecer un concepto descriptivo o normativo.
2. En este primer capítulo, también abordé el problema de la identidad personal, contrastando las formulaciones realizadas por las filosofías empiristas (Locke y Hume) y analítica (Parfit), frente a la categoría 'identidad narrativa' propuesta por la hermenéutica de Ricoeur. Movimiento conceptual que demandó considerar las líneas generales del trabajo ricoeurdiano: la cuestión de la identidad personal es asumida por Ricoeur, inicialmente con el enfoque analítico pasando de la semántica a la pragmática. Una síntesis de su estrategia es: a) reconoce que la semántica sólo puede concebir la identidad desde una perspectiva *idem* (mismidad); b) desplazándose a la pragmática, adopta los actos de habla, para superar el problema de la identidad mediante una teoría de la interlocución que conduzca a la identidad del sí mismo; c) admite que las teorías de la interlocución son limitadas, pues sólo pueden considerar la identidad *idem*; d) el paso de la semántica a la pragmática le sirve para confrontar el sustancialismo de las filosofías del sujeto basadas en la mismidad e incluir la *ipseidad*, a través de la acción.

3. Derivado del punto anterior, encontré en Ricoeur la siguiente tesis: Ninguna persona puede declararse a sí mismo 'víctima'. Esta restricción busca evitar los riesgos habitualmente presentes en los nocivos procesos de victimización, los cuales tienden a ocultar a las víctimas individuales y colectivas, así como a aquellos que se protegen con el "manto" de haber sido alguna vez víctimas o de estar vinculados a las víctimas. En todo caso, encontré que los procesos de victimización anclan a las personas en memorias literales, aprisionándolas en un "infierno" de sufrimiento inútil e injustificado. De tal suerte, la constitución del sí mismo y de la identidad mediante la acción y la narración es central, porque no implica dejar sin castigo a los perpetradores de los actos sin justificación, sino que invita a
4. En el segundo capítulo, el enlace entre las cuestiones éticas implicadas en el reconocimiento de la identidad narrativa del agente y el deber de la memoria exigió varios rodeos: por una parte, seguir el anclaje que hace Ricoeur en *La memoria, la historia y el olvido* que no se reduce a la perspectiva epistemológica de la historia ni al estudio fenomenológico de la memoria, sino que a partir de estas bases emprende y desarrolla un análisis dialéctico —una dialéctica sin síntesis—, entre los fundamentos ético, ontológico y político, la cual parte de la exploración del genocidio perpetrado por los nazis en contra del pueblo judío, la *Shoá*, (Ricoeur, 2013a: pp. 426-429), (incluidos los gitanos y otras etnias), pero que también abarca otros genocidios, como el Gulag soviético (Ricoeur, 2013a: pp. 431-432), el turco en contra el pueblo armenio y otros ocurridos durante el siglo XX. Reconocer este cambio de enfoque demandó atender las sugerencias del propio Ricoeur con respecto a "desmontar" los condicionamientos y determinaciones empíricas, rastreando la violencia desde el despliegue histórico y político, con el propósito de desarticular los mecanismos de la "memoria literal", individual y colectiva, inaugurando posibilidades que favorecen los procesos de duelo individuales y colectivos, indispensables para construir la "buena memoria", así como vías que harían posible el "difícil perdón", abordado en el tercer capítulo de este trabajo.
5. Además, el análisis me condujo a estudiar algunos aspectos de los varios diálogos establecidos por Ricoeur con diversos interlocutores, problemas y distintos métodos, desde el análisis literario al estudio histórico, de la epistemología y la antropología filosófica a la ética y la política, de la ontología al pensamiento reflexivo y la fenomenología al existencialismo y la hermenéutica, de la exégesis y los símbolos al psicoanálisis, por mencionar sólo algunos; es importante destacar en este camino el

uso del método dialéctico. Una dialéctica que, a diferencia de la hegeliana, es una “dialéctica sin síntesis”, cercana a la hermenéutica analógica propuesta por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, (Beuchot, 1997: pp. 27-46), lo que la hace flexible y apropiada al trabajo hermenéutico del filósofo francés. Esto se aprecia, específicamente, en la construcción de extremos que luego se trabajan en un movimiento, por ejemplo en la dialéctica entre las nociones *Ídem* e *ipse*, que sirve de base al estudio de la relación entre identidad y alteridad (Ricoeur, 2006a: p. XIV), o la relación entre el testimonio y la atestación, esta última entendida como “la dimensión veritativa de la cual proceden los poderes que especifican la idea general de capacidad humana”. (Ricoeur, 2008b: p. 65).

6. Este capítulo también demostró que renunciar a la subjetividad —como propusieron en su momento la ontología heideggeriana, el estructuralismo, el psicoanálisis, algunas ciencias humanas y las corrientes posmodernas—, suponía una inaceptable renuncia a todo planteamiento ético, pues donde no se puede formular un ser humano consciente, sin sustancialismos, no existen posibilidades de examinar la vida ni la existencia. Aquí, la posición ricoeurdiana toma igual distancia de los extremos que exaltan o humillan al *Cogito*, para en su lugar proponer un *Cogito herido*, que tiene que recuperarse a sí mismo a través del recorrido por los signos, los símbolos, las obras y los otros que testimonian su identidad personal y colectiva.
7. En este capítulo dos nociones fundamentales tomadas del trabajo de Jean Nabert son la ‘atestación’ y la ‘afirmación originaria’, las cuales favorecen en el planteamiento de Ricoeur la concepción ontológica-ética del “sujeto quebrado”, que ayuda a entender el planteamiento del hombre lábil inscrito en la simbólica del mal.
8. En el tercer capítulo, parto del estudio del mal como un concepto que unifica los tres capítulos: el mal físico de la violencia y el poder (capítulo primero); el mal ético, vinculado con aspectos morales y sanciones que se relacionan con la narración de vidas individuales y colectivas (capítulo segundo); el mal metafísico-ontológico, que ocupó el tercer capítulo desde la relación con la libertad en Kant, recuperado por Nabert, así como el estudio de los mitos y sus símbolos en Ricoeur, que permitió acceder a la concepción del hombre lábil, lo que posibilitó dejar de lado las consideraciones vinculadas al pecado y limitar el vínculo emocional desarrollado generalmente en el tratamiento de la culpa.

9. En este aspecto, fue sumamente aleccionador comparar los planteamientos del filósofo alemán Karl Jaspers sobre los tipos de culpa, especialmente la culpa metafísica, con el trabajo ricoeurdiano respecto a la simbólica del mal. En este sentido, es claro que para este autor perdonar no significa transigir con el mal, sino aplicar la justicia hasta sus últimas consecuencias. Este es el caso de los crímenes imperdonables, como los genocidios, en los que el perdón únicamente alienta la impunidad.
10. Al examinar la compleja relación formulada por Ricoeur acerca de la memoria, el olvido y el perdón se aprecia que este último desempeña una función social importante, en unión con la promesa, marcada por la preocupación por conservar la paz general. (Ricoeur, 2013a: p. 602). De hecho, con relación a la culpabilidad moral desarrollada por Ricoeur con base a la exposición de Jaspers, observé que para el autor francés ni los pueblos ni las instituciones tienen consciencia moral, sino sólo las personas. Planteamiento que refuerza mi intuición inicial con respecto a la urgencia de recuperar la subjetividad para atender el caso de las víctimas como personas con identidad, es decir, la identidad narrativa.
11. Durante el desarrollo de la investigación también observé una “respuesta” (el “diálogo” no se llevó a cabo), de Ricoeur con varios pensadores judíos, entre ellos: G. Agamben sobre las víctimas de la *Shoá*. En efecto, como señalé en el cuerpo del trabajo, el primero sostiene que la *Shoá* es un acontecimiento “sin testigos”, porque es imposible dar testimonio de la desproporción cometida por los nazis y porque no es posible dar voz a lo que no tiene voz. Ahora bien, con base en el trabajo realizado, considero que la mencionada respuesta de Ricoeur cruza por los testimonios que involucran a los demás y al sí mismo, pero se concentra en la atestación. Este testimonio de sí, desde los otros, no sólo es un modo constitutivo del ser, sino que vincula las dimensiones éticas y ontológicas involucradas en el análisis de las víctimas que pasan de la esfera empírica a la dimensión de una categoría hermenéutica que admite el enriquecimiento del análisis de las realidades y posibilidades que subyacen a esta categoría.
12. Otra consecuencia del estudio de la categoría ‘víctima’ en Ricoeur es que el *sí mismo* al que alude es un tipo de persona encarnada, que sufre y padece (Ricoeur, 2006a: p. 355), constituida a través de múltiples mediaciones desplegadas en la ‘vía larga’ (*voie longue*), e interpretada hermenéuticamente en los símbolos culturales y los Otros, para establecer una identidad narrativa que recolecta el sentido disuelto por la mala comprensión. Por ello, la noción ‘persona’, permite recuperar la dimensión personal de

la víctima mediante el relato propio y de los miembros de su comunidad. De ahí que es necesario abandonar la concepción descriptiva del sujeto desplegada en las ciencias naturales y sociales, a fin de recuperar a la víctima a través de un rodeo ontológico y ético enfocado en recuperar la subjetividad, devolviéndole su condición de persona no sólo como una entidad finita, sino como alguien inmerso en una realidad socio-histórica, simbólica y cultural que requiere del trabajo hermenéutico para comprenderse a sí mismo, apoyada en la justicia, las instituciones y las relaciones con los otros. Vista así, la identidad narrativa es una categoría práctica, por medio de la cual el sujeto deviene tal mediante su autodesignación como autor de sus palabras y sus actos (sin ser un sujeto sustancial ni inmutable), responsable de su decir y su hacer. El ser humano es responsable al conectar con el otro, es decir, la dialéctica entre ipseidad y alteridad, donde lo otro es contrapartida de lo mismo y, al mismo tiempo, su sentido más íntimo, porque el Otro es diferente, pero necesario para percibir o sentir. Por eso la atestación de esa identidad no dice el ser, dice el *ser-así*, siendo posible ser de otro modo.

13. Por otra parte, al hablar del ser humano en el que piensa Ricoeur es básico mencionar el recorrido del hombre lábil al hombre capaz, que vincula el poder hacer y la afirmación en la praxis de esa posibilidad. En cambio, la acción se sitúa del lado de la narración, que involucra de nuevo la atestación. El recorrido inverso (creer que puedo), se enfrenta a la posible incapacidad de hacer algo, presente en la condición de vulnerabilidad individual a la que es imposible huir. En este punto, la investigación dejó claro que el sujeto autónomo será aquél capaz de conducir su vida de acuerdo con la idea de coherencia narrativa y al reconocimiento mutuo, donde, para Ricoeur, se pasa de la confrontación y la disimetría originaria a la reciprocidad dentro de la comunidad
14. Al examinar la polémica en torno a conceder o no el perdón —destacando que su posibilidad brota de una concepción del mal incomprensible e injustificable (como señala Nabert)—, resulta insuficiente apelar al paliativo religioso del “perdón fácil”, el cual propone, para integrar sus aporías, que el sufrimiento forma parte de la vida. En este punto, no encontré menciones explícitas de Ricoeur sobre el tema de los desaparecidos a consecuencia de los procesos genocidas, en esta investigación la propuesta que desarrollé fue plantear un diálogo con H. Arendt y W. Benjamin, así como retomar el análisis ricoeurdiano sobre Levinas, para tratar la cuestión de los desaparecidos.

15. En este contexto, si la reflexión sobre el perdón se detuviera en el perdón fácil, ¿cuál sería su aportación? Tampoco es suficiente señalar que el perdón impide a la víctima convertirse en verdugo de su victimario y de otros como un peligro potencial, según Jankélévich y Derridá. Por el contrario, perdonar no solo es deseable (lo que no significa olvidar ni soslayar el castigo ni su “posible imposibilidad”), porque ante lo irreconciliable e irreparable no perdonar no rompe ningún precepto moral ni jurídico, pero el actuar del hombre capaz no depende de la simple obediencia a las normas sociales. Nadie espera el perdón. Pero, negarse a renunciar al provecho de haber sido víctima en el pasado, pretendiendo una reparación imposible, encarcela en el círculo retributivo. (Todorov, 2017: pp. 97-99). Justamente en este sentido, la pregunta es

¿Se debe llegar a hasta decir “olvidar la deuda”, esa figura de la pérdida? Sí, sin duda, en la medida en que la deuda raya en la falta y se confina en la repetición. No, en cuanto significa reconocimiento de herencia. Hay que proseguir, en el corazón mismo de la deuda, el sutil trabajo de desatar y de atar: por un lado, liberar de la falta, por otro, atar a un deudor insolvente para siempre. La deuda sin la falta. La deuda al desnudo. Donde reencontramos la deuda para con los muertos y la historia como sepultura. (Ricoeur, 2013a: p. 643).

16. El olvido activo —no de los acontecimientos, sino del sentimiento alojado en ellos—, no omite la deuda con las víctimas del pasado, pero evita parar la historia y la memoria en una constante mirada a las ruinas, como el ángel descrito por Benjamin, pues en una experiencia límite se confronta lo que no se puede racionalizar, sino salvar. Otro asunto es si ¿existe espacio en las instituciones políticas y jurídicas para el perdón? Discusión que permite reconsiderar las posiciones sujetas a la limitación de la justicia legal que ve al imputado como “objeto del proceso”; mientras que, perdonar reafirma su condición de ser humano. Esto indica que el hombre no se determina sólo por sus actos, pues por muy horribles que fueren sigue siendo humano y todas las vidas valen lo mismo. Sin embargo, esta tesis no está al margen de lo imputable y el castigo. Queda aún mucho por decir frente a las tragedias genocidas y los absurdos resultados de las acciones para erradicar la violencia que produce víctimas. Ante tales desatinos el perdón no parece un camino errado, pues como acción sobre la acción permite asumir el sufrimiento mediante el duelo que reconoce que ese sufrir es indiscriminado, pero la violencia es evitable, incluso en aquellos que la historia hizo enemigos

17. Considero que aún quedan pendientes varios desarrollos y profundizar aspectos y temas, lo cual espero poder realizar en próximos trabajos

Anexo

Filosofías del sujeto: el “yo” entre la exaltación y la humillación

Ricoeur afirma que su *hermenéutica del sí* se define en oposición a las filosofías reflexivas que establecen un “yo empírico o trascendental”,³⁷³ transparente, que se conoce a sí mismo de manera directa, inmediata e intuitiva (como en Descartes, Kant o Husserl); en contraste, propone que la persona se conoce de manera mediata y mediada, por medio de los símbolos, las producciones culturales y sus acciones, siendo entonces el trabajo de la hermenéutica filosófica demostrar que el sujeto postulado por aquellas filosofías expresa un problema que debe atenderse desde sus inicios: el de la preminencia del sentido sobre la *consciencia de sí*. Por su parte, también se distancia de la crítica nietzscheana que cancela toda certeza del *Cogito* cartesiano y que encuentra el camino de la identidad y la comprensión de sí mediante una vía indirecta, una ruta que bordea por lo otro.

En este sentido, la estrategia de Ricoeur consiste en transitar por un camino indirecto por el ¿qué? y el ¿cómo? de la pregunta: ¿qué soy yo?, un rodeo exigido por el carácter reflexivo del sí, el cual en la autodesignación se transforma en la pregunta: ¿quién soy yo? Y más aún ¿quién puede ser sujeto de evaluación e imputación moral? La importancia consiste en el distanciamiento de la pretensión cartesiana del “yo” sustancialista.”

De manera preliminar, adelantemos que este *Cogito cartesiano*, el cual carece de toda referencia al cuerpo, es un yo ahistórico cuya existencia remite a un presente eterno, en donde el “yo” yo autárquico, transparente e inmediato se convierte, , en un sujeto separado del mundo que pretende conocer o, como dice Ricoeur en una “subjetividad sin anclajes”.³⁷⁴ Observemos, en este análisis, la presencia de la *temporalidad*, una característica central de la identidad. Con esta base, en el presente apartado se pretende examinar los extremos de las filosofías de Descartes y Nietzsche, entendidas como primer momento del desplazamiento del yo trascendental hacia la identidad personal narrativa.

³⁷³ Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. París, Du Deuil. (Vers. Cast.: *Sí mismo como otro*. Agustín Neira Calvo, trad., Cd. Mx: Siglo XXI, 2006). En lo sucesivo citaré la edición castellana., p. XIV.

³⁷⁴ *Ibidem.*, p. XIX

Primer extremo de la hermenéutica del sí: el Cogito exaltado de la certeza

Es bien sabido que el proyecto filosófico cartesiano pretendió constituirse como un fundamento último, desde el cual se criticará al saber anterior, introduciendo nuevos principios epistemológicos, éticos y ontológicos. De hecho, el carácter hiperbólico de la duda establecido en las *Meditaciones metafísicas*,³⁷⁵ alcanza su clímax con el *cogito, ergo sum*,³⁷⁶ así como con la hipótesis del genio maligno engañador, con el cual se introduce la “duda metafísica”, a fin de establecer la desproporción respecto de cualquier duda interna en un espacio de certeza. El proyecto requería un soporte que guiará el proceso de la duda, pero el sujeto cartesiano carece de un cuerpo que lo vincule a la realidad espaciotemporal.³⁷⁷

Por otra parte, contestar la pregunta ¿qué soy?, obliga a buscar el conocimiento de mí mismo, pero este sujeto es incapaz de hacerlo, porque se encuentra reducido a un pensamiento sin cuerpo, producida por una tendencia epistemologizadora reforzada a través de la metáfora del fragmento de cera de la Segunda Meditación. Pero, entonces, ¿qué es esa cosa que piensa? Para Descartes: “Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere o que no quiere, que también imagina o siente”.³⁷⁸ Aquí se subraya la identidad del sujeto, que no es individual, pues la existencia del “yo” se extiende a los otros “yos”. A la vez, al cuestionar los conocimientos basados en los sentidos, la propuesta cartesiana se orientó en reconstruirlos desde un patrón confiable.

³⁷⁵ Descartes, R. (1642). *Les Meditations Metaphysiques de Rene Descartes les touchant la premiere philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction reelle entre l'amé et les corps de l'homme.* Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrim, 1996. Vols. I-XI (en adelante A & T). vid. vol. IX. (Vers. Cast.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Vidal Peña, trad. Madrid: Alfaguara, 1977).

³⁷⁶ Descartes formula de diferentes maneras el Cogito, en *Las Meditaciones*, dice: “De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que *es preciso concluir y dar como cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.* *Meditaciones ...*, *Op. cit.*, p. 24. (El subrayado es mío). En el *Discurso del Método* expone: “[...] Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba fuese alguna cosa, y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy”, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér-la, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.” Descartes, R. (1637). *Discours de la methode.* (Vers. Cast. *Discurso del Método*. Risieri Frondizi, trad. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 92).

³⁷⁷ Taylor señala: “Que el paso de la habitual perspectiva encarnada hacia la desvinculada es lo que genera claridad y exactitud en dicho ámbito de las sensaciones y propiedades secundarias es puesto de relieve en varias ocasiones por Descartes, vid. *Meditaciones* III, A & T, IX – 1-34: “*les idées que i'ay du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes*”; en *Principios* I, 68, A & T, IX – 2-56: “*nous conoissons clairement et distinctement ia douleu; la couleur et les autres sentiments, lors que nous les considerons simplement comme... des pensés*”. Cfr. Taylor, *Op. cit.*, nota 6, p. 558.

³⁷⁸ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas, Op. cit., Segunda Meditación*, p. 26. Cfr. A&T, tomo IX, p. p. 22

Este “yo” autorreferencial presentado en las *Meditaciones*, muestra un doble rostro: una obstinación en dudar y, al mismo tiempo, una búsqueda de la certeza y la verdad, motivada por la voluntad de encontrar la verdad de la cosa misma. Aquí Ricoeur señala: “el embuste consiste, precisamente, en hacer pasar el parecer por el ser verdadero.”

Y añade: “[Por la duda] me convengo de que nada ha sido jamás”; “[pero lo que quiero encontrar es] una cosa que sea cierta y verdadera.”³⁷⁹ Este “sujeto metafísico”, cuya identidad está “desvinculada” del contexto práctico, como señala Ricoeur, “no es nadie”.³⁸⁰

Más aún, este escenario impersonal que perfila al Cogito —una autoconsciencia, que agrupa voluntad, imaginación y sensibilidad—, conduce al sustancialismo de la identidad (identidad-mismidad), e introduce una ontología donde las cosas se definen por atributos necesarios y la contingencia de los demás atributos, pues: “[...] aunque todos sus accidentes cambien —precisa Descartes en relación con la *res cogitans*, i.e., concebir ciertas cosas, querer y sentir otras—, sigue siendo, no obstante, la misma alma [...]”.³⁸¹

El resultado es que la *Cogitatio*, la conciencia, no puede reducirse a ninguna de sus experiencias, pues la identidad presupone un *sujeto que subyace inalterable al acervo experiencial*. En consecuencia, el ideal de un agente desvinculado —la desvinculación es correlativa a la objetivación científica y la imagen mecánica del mundo—³⁸² capaz de rehacerse a sí mismo mediante la acción metódica y disciplinada se enlaza con la moral cartesiana, cuya mirada *desvinculada* de la realidad busca relativizar el valor de lo que no depende de uno mismo y que, por su accidentalidad, no puede sustentar la identidad.

Por lo tanto, ahora el dominio de la razón produce una interiorización de las fuentes morales, en la que la nueva hegemonía de la razón se define como un control racional, esto es, el poder para objetivar el cuerpo, el mundo y las pasiones se asume asumirlos desde una postura instrumental y ahistórica que remite a un presente inmediato que condiciona al “yo”. En consecuencia, la fortaleza moral no puede percibirse fuera de nosotros, pues

³⁷⁹ Ricoeur, P. *Op. cit.*, p. XVII. Vid. p. XIX, donde se define a este “yo” como “una subjetividad sin anclaje”

³⁸⁰ *Ibid.* p. XVI. Vid. Ricoeur, P. “The crisis of the Cogito”, en *Synthese*, 1996, vol. 106, No. 1, pp. 57-66.

³⁸¹ Descartes, R. “Resumen”, en *Meditaciones...*, *Op. cit.*, pp. 14-15.

³⁸² En el contexto predominante, el orden cósmico era la encarnación de las ideas platónicas, orden sustituido por el planteamiento mecanicista, racional y automanifestante del cartesianismo.

La ética de Descartes, al igual que su epistemología, apela a la desvinculación del mundo y el cuerpo, y a la asunción de una postura instrumental respecto a ambas. Lo que empuja a desvincularnos tanto especulativa como prácticamente, es la esencia de la razón. [...] Justamente al igual que en el conocimiento lo correcto ya no procede del hecho de abrirnos al orden (óntico) de las Ideas, sino que ahora nos viene dado por la construcción que hacemos de un orden (intramental) de ideas de acuerdo con los cánones de la “évidéce”, así como la hegemonía de la razón se convierte en control racional, dejamos de entenderla como la sintonía con el orden de las cosas que encontramos en el cosmos para percibirla como la vida que determinan los órdenes que construimos según las exigencias del dominio de la razón, es decir, los “*jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal.*”³⁸³

Descartes ilustra este distanciamiento del “yo” con su entorno, usando la metáfora del ser humano como un actor y, al mundo, como un teatro.³⁸⁴ Ambas imágenes al mismo tiempo señalan que la tensión entre escenario y mundo es eventual, y que las pasiones en él experimentadas son vividas, si bien el personaje inventado y exhibido ante los demás no acaba de identificarse con la persona que uno mismo es.³⁸⁵

En síntesis, el método cartesiano no es psicológico, sino trascendental, pues busca la verdad del sujeto y, al mismo tiempo, inquiere en las condiciones de posibilidad de todo “yo”, como se mira en su afirmación del exclusivo acceso a la identidad por medio del “yo”, esto es, la pretensión del sujeto de conocerse a sí mediante una intuición inmediata; posición criticada por Ricoeur, para quien la ruta a la identidad y la comprensión de sí implica un “distanciamiento”, un rodeo por lo otro, es decir: “por los signos de la humanidad depositados en las obras culturales”.³⁸⁶

³⁸³ “[...] los juicios firmes y determinados sobre el conocimiento del bien y el mal”, vid. Taylor, Ch., *Op. cit.*, p. 171.

³⁸⁴ Así escribe a Isabel de Bohemia: “podemos evitar que todos los males que vengan de fuera, por muy grandes que puedan ser, se adentren más en nuestra alma que la tristeza que le provocan los comediantes, cuando representan ante nosotros algunos acontecimientos funestos.” Así, según Descartes: la existencia, igual que la conciencia, debe vivirse como una representación, que debe verse con un distanciamiento escéptico. Vid. *Carta a Isabel de Bohemia* (enero, 1648), en Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas. Conversación con Burman. Correspondencia con Isabel de Bohemia*. (Jorge Aurelio Díaz, trad.). Madrid: Gredos, p. 382. Sobre el punto de la descripción del retrato de Descartes, Vid. Adam-Tannery, X, p. 213 (*Cogitationes privatae*); *Meditaciones, Op. cit., Introducción*, p. XLVII

³⁸⁵ Como veremos este planteamiento se relaciona con el problema del lenguaje privado y el paralelismo psicofísico, criticado por el segundo Wittgenstein. De hecho, siguiendo a Wittgenstein, Ryle formula el “dogma del fantasma en la máquina”, contra la teoría clásica del paralelismo psicofísico postcartesiano, que sostiene la existencia de fenómenos físicos o públicos y mentales o privados. Para Ryle, este paralelismo comete un error categorial, que consiste en analizar las relaciones entre “mente” y “cuerpo” como si fueran términos de una misma categoría lógica. Cfr. Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. (Eduardo Rabossi, trad.). Barcelona: Paidós Surcos. Cfr. Capítulo 1: El mito de Descartes, pp. 25-38.

³⁸⁶ Ricoeur, P. (2010). “La función hermenéutica del distanciamiento” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. (Pablo Corona, trad.). Bs. As.: FCE, p. 109.

Segundo extremo de la hermenéutica del sí: el Cogito humillado

Con el epígrafe de un “yo quebrado”, Ricoeur sintetiza la réplica nietzscheana a la filosofía cartesiana que anuncia el desmoronamiento de la ambición fundamentalista del Cogito. En este extremo, el “yo” renuncia al ideal de una transparencia integral; aunque sin dejar de comprenderse a partir de las objetivaciones del sentido, pues “[...] si el argumento dirigido contra el Cogito puede interpretarse como una extensión al Cogito mismo del argumento cartesiano del genio maligno, en nombre del carácter figurativo y mentiroso de todo lenguaje [...]”.³⁸⁷ Para Nietzsche esto demuestra que nada escapa al devenir temporal ni a la mudanza de perspectivas, y deja sin sustento la conjetura de un núcleo personal inviolable. El pensamiento nietzscheano es una corrección radical al escepticismo cartesiano que, pese a su condición hiperbólica, se regula por la ingenua creencia en una certeza primera. En un fragmento póstumo de 1885, Nietzsche destacaba lo siguiente:

¡La creencia en la certeza inmediata del pensamiento es una creencia más y no una certeza! Nosotros, los modernos, somos todos enemigos de Descartes y nos defendemos contra su dogmática ligereza en la duda. “¡Hay que dudar mejor que Descartes!” Encontramos lo contrario, el movimiento opuesto a la autoridad absoluta de la diosa “razón”, por todas partes donde hay hombres más profundos. Lógicos fanáticos consiguieron hacer creer que el mundo es un engaño; y que sólo en el pensamiento se da el camino hacia “el ser”, hacia “lo incondicionado”. Por el contrario, yo encuentro placer en el mundo si resulta ser un engaño, y sobre el entendimiento de los que más entienden siempre ha habido burlas entre los h[ombres] más perfectos.³⁸⁸

Después, en *Verdad y mentira en el sentido extramoral*, la interpretación del mundo desarrollada lingüísticamente se formula como un ejercicio poético y retórico que sanciona como verdaderas una serie de creencias útiles, que sirven al genio de la especie.³⁸⁹ Así, la verdad se muestra como una ficción colectiva incapaz de apoyar la pretensión de verdad inmediata que pretendía amparar el Cogito. Aquí, Ricoeur, enfatiza el carácter trágico de la condición humana, que no llegará nunca a una total comprensión de sí misma.

³⁸⁷ Ricoeur. *Op. cit.*, p. XXIV.

³⁸⁸ Nietzsche, F. *Fragmento* 40 [25] de agosto-septiembre de 1885, en Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe* (KSA), München, Walter de Gruyter, 1999. (Ed. G. Colli y M. Montinari, Gallimard, 1975, Vol. XI., p. 624. (Vers. Cast.: *Sabiduría para pasado mañana. Selección de fragmentos póstumos (1869-1889)*. José Luis López y López de Lizaga y Sancha Pablo Koch, trads., edición de Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2002, p. 171). En lo sucesivo citaré la edición castellana.

³⁸⁹ Nietzsche, F./Vajhinger, H. (2003). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral/La voluntad de ilusión en Nietzsche*. (Luis M. Valdés y Teresa Orduña, trads.). Madrid: Tecnos, 4ª ed. Sobre el carácter colectivo o gregario del lenguaje, vid. Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, § 354.

Nietzsche lamentaba la ingenuidad de Descartes al pasar por alto los prejuicios de su descubrimiento del sujeto y que revelan una ontología sustancialista, sólo justificada por la conservación de la vida. Aquí, el yo nietzscheano debe su identidad a la actividad y no al pensamiento; es el resultado de una interpretación de la realidad apoyada en un esquema gramatical —sujeto-predicado— que opera como una “ficción regulativa” capaz de proyectar estabilidad en el mundo.³⁹⁰ Así, la existencia se compromete con la falsedad, como dice

Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que el “yo” sea lo que piensa; antes bien tomo el yo mismo como una construcción del pensamiento, del mismo rango que “materia” (,) “cosa” (,) “sustancia” (,) “individuo” (,) “fin” (,) “número”: esto es, sólo como ficción regulativa, con cuyo auxilio se establece, se compone, una forma de constancia, de “cognoscibilidad”, por tanto, en un mundo de devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto, objeto lingüístico, en las palabras que denotan actividad, hasta ahora han subyugado a los metafísicos: yo enseñé a abjurar de esa creencia.³⁹¹

Unido a este “yo”, que expresa una interpretación gregaria de la realidad, surge otra subjetividad. El *sí mismo* (*Selbst*), que, sin la desvinculación del sujeto cartesiano, rehabilita la corporalidad. En *Así habló Zaratustra*, en el apartado: “Los despreciadores del cuerpo”, concluye, en el marco de la distinción entre el “yo” y el “sí mismo”: “Dices “yo” (Ich) y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón; esa no dice “yo”, pero hace ya [...]”.³⁹² Pero, al disolver al sujeto sustancialista, con el concepto *Selbst* —emparentado con la *ipseidad* de Ricoeur—,³⁹³ la *mismidad* se fractura y desdibuja, y también se enriquece por un ejercicio interpretativo que permite cifrar la identidad como *ipseidad*. Práctica hermenéutica capaz de afrontar la complejidad biográfica individual y reivindicar el *sí* como potencia para escribir su historia.

³⁹⁰ Fragmento 35 [35], mayo-julio de 1885, en Nietzsche, F. (2004). *Fragmentos póstumos. Una selección*. (Joaquín Chamorro Melke, trad. Edición de Günter Wohlfart.). Madrid: Abada Editores, pp. 128-129. Vid., también el fragmento: 9 [97], pp. 175-177.

³⁹¹ Y añade: “Sólo el pensamiento pone el yo: pero hasta ahora se creyó, como “creyó el pueblo” que en el “yo pienso” había algo de inmediatamente cierto, y que ese “yo” era la causa dada del pensar, en analogía con la cual “entendíamos” todas las demás relaciones causales. Por muy hábil e imprescindible que actualmente pueda ser esa ficción, ello nada demuestra contra su carácter ficticio: algo puede ser condición para la vida y ser sin embargo falso.” Fragmento 35 [35] mayo-julio de 1885, *Op. cit.*, pp. 128-129.

³⁹² Adicionalmente dice: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llamase *sí mismo* (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.” Nietzsche, F. (2016). *Así habló Zaratustra*. (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza, pp. 60-61

³⁹³ Para Ricoeur entre Descartes y Nietzsche existe una conexión en la radicalización de la duda: “Así, como la duda de Descartes procedía de la supuesta indistinción entre el sueño y la vigilia, la de Nietzsche procede de la indistinción más hiperbólica entre mentira y verdad.” Ricoeur, P. *Sí mismo...*, *Op. cit.*, p. XXV.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

a) Básica

1. Ricoeur, P. (2017a). *Teoría de la interpretación: Discursos y excedente de sentido*. (Gracia Monges Nicolau, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI.
2. Ricoeur, P. (2017b). *Hermenéutica: Escritos y conferencias 2*. (Agustín Neira Calvo, trad.). Madrid: Trotta
3. Ricoeur, P. (2016a). *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*. (Adolfo Castañón, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI. 3ª, ed.
4. Ricoeur, P. (2015a). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. (Alejandrina Falcón, trad.). Bs. As: FCE
5. Ricoeur, P. (2014a). *Vivo hasta la muerte, seguido de Fragmentos*. (Horacio Pons, trad.). Bs. As: FCE.
6. Ricoeur, P. (2014b). *Freud: una interpretación de la cultura*. (Armando Suárez, Miguel Olvera & Esteban Iniciarte, trads.). Cd. Mx: Siglo XXI. 14ª reimp.
7. Ricoeur, P. (2013a). *La memoria, la historia y el olvido*. (Agustín Neira Calvo, trad.). Bs. As: FCE.
8. Ricoeur, P. (2013b). *Ser, esencia y substancia en Platón y Aristóteles*. (Adolfo Castañón, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI
9. Ricoeur, P. (2013c). *En torno al psicoanálisis. Escritos y conferencias 1*. (Agustín Neira, trad.). Madrid: Trotta.
10. Ricoeur, P. (2013d). *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*. (Agustín Neira Calvo, trad.). Cd. Mx: FCE.
11. Ricoeur, P. (2011a). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. (Irene Agoff, trad.). Bs. As: Amorrortu.
12. Ricoeur, P. (2011b). *Finitud y culpabilidad: El hombre lábil. La simbólica del mal*. (Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán & Carolina Meloni, trads). Madrid: Trotta. 2ª ed.
13. Ricoeur, P. (2010a). *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launay*. (Javier Palacio Tauste, trad.). Madrid: Editorial Síntesis
14. Ricoeur, P. (2010b). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. (Pablo Corona, trad.). Bs. As.: FCE, 2ª ed. en esp.
15. Ricoeur, P. (2010c). “La implicación ética de la teoría de la acción”, en *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*. (Daniel Frey & Nicola Striker, eds., Agustín Neira, trad.). Madrid: Trotta, pp. 51-67.
16. Ricoeur, P. (2009a). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. (Agustín Neira Calvo, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI. 4ª reimp.
17. Ricoeur, P. (2008a). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. (Mauricio M. Prelooker, Luis J. Adúriz, Aníbal Fornari, Juan Carlo Gorlier & Ma. Teresa La Valle, trads.). Bs. As.: Prometeo Libros.
18. Ricoeur, P. (2008b). *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. (Tomás Domingo Moratalla & Agustín Domingo Moratalla, trads.). Madrid: Trotta
19. Ricoeur, P. (2006a). *Sí mismo como otro*. (Agustín Neira Calvo, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI
20. Ricoeur, P. (1986). “La vie: un récit en quête de narrateur” (Vers. Cast. “La vida: un relato en busca de narrador”, José Luis Pastoriza Rozas, trad., en *Ágora-Papeles de filosofía*, No. 25, vol. 2, 2006b, pp. 9-22)
21. Ricoeur, P. (2005). *Sobre la traducción*. (Patricia Willson, trad.). Bs. As.: Paidós.
22. Ricoeur, P. (2003). *Lo justo*. (Agustín Domingo Moratalla, trad.). Madrid: Caparrós Editores. 2ª, ed.

23. Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. (Agustín Neira Calvo, trad.). Madrid: Trotta. (2ª ed.)
24. Ricoeur, P. (1999). *Historia y narrativa*. (Gabriel Aranzueque Sahuquillo, trad.). Barcelona: Paidós.
25. Ricoeur, P. (1997a). *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*. (Alberto Sucásas, trad.). Barcelona: Anthropos.
26. Ricoeur, P. (1997b). *Autobiografía intelectual*. (Patricia Wilson, trad.). Bs. As: Nueva Visión.
27. Ricoeur, P. (1994a). *Ideología y utopía*. (Alberto L. Bixio, trad.). Barcelona: Gedisa, 2ª, ed.
28. Ricoeur, P. (1994b). *Relato; historia y ficción*. (Elda Rojas Aldunate, trad.). Cd. Mx: Dosfilos editores
29. Ricoeur, P. (1991a). "El escándalo del mal". En *Revista de Filosofía*, 3ª. Época, IV, 5.
30. Ricoeur, P. (1990a). "Aproximaciones a la persona", en *Amor y justicia*. (T. Domingo Moratalla, trad.). Madrid: Caparrós, 1993, pp. 105-124.
31. Ricoeur, P. (1990b). "Ética y moral", en *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. (Carlos Gómez Sánchez, trad.). Madrid: Alianza, 2007, pp. 241-255.
32. Ricoeur, P. (1983). "Muere el personalismo, vuelve la persona", en *Amor y justicia*. (T. Domingo Moratalla, trad.). Madrid: Caparrós, 1993, pp. 95-103.
33. Ricoeur, P. (1987a). *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. (Agustín Neira Calvo, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI.
34. Ricoeur, P. (1987b). *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. (Agustín Neira Calvo, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI.
35. Ricoeur, P. (1986). *Lo voluntario y lo involuntario (I). El proyecto y la motivación*. Bs. As.: Editorial Docencia.
36. Ricoeur, P. (1978). "Para una teoría del discurso narrativo", en Ricoeur, P. (1999). *Historia y narrativa*. (Gabriel Aranzueque Sahuquillo, trad.). Barcelona: Paidós, pp. 83-153.

b) Textos en francés de P. Ricoeur consultados

1. Ricoeur, P. (2004a). *Parcours de la reconnaissance. Troi études*. Paris, Éditions Stock
2. Ricoeur, P. (2004b). *À l'école de la phénoménologie*. Pris: Vrin
3. Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil
4. Ricoeur, P. (1995). *Le Juste*. Paris: Ed. Esprit.
5. Ricoeur, P. (1994c). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil
6. Ricoeur, P. (1992). *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil
7. Ricoeur, P. (1991b). *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil.
8. Ricoeur, P. (1990c). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, reed., en 1996.
9. Ricoeur, P. (1988). *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*. París: Aubier.
10. Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté*. París: Seuil, reed., en 1991.
11. Ricoeur, P. "De la métaphysique à la morale" en (1993). *Revue de métaphysique et morale*, No. 4.
12. Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*. París: Seuil

c) Textos en inglés de y sobre P. Ricoeur consultados

1. Ricoeur, P. (2016b). *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press.
2. Ricoeur, P. (Ed.). (1996). *Tolerance: between intolerance and the intolerable*. Providence, RI: Berghahn Books

3. Ricoeur, P. (1950). *Freedom and Nature: The Voluntary and the involuntary*, (Erazim V. Koháik, trad.). Northwestern University Press, 1966Clark, S. H. (2001). *Paul Ricoeur*. London: Roudledge
4. Clark, S. H. (2001). *Paul Ricoeur*. London: Roudledge
5. Kearney, R. (2004). *On Paul Ricoeur: the owl of Minerva*. London: Roudledge
6. Simms, K. (2003). *Paul Ricoeur*. London: Roudledge
7. Wood, D. (ed.). (1991). *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Roudledge.
8. Ricoeur, P. & Koháik, E. V. (1966). *Freedom and Nature: The Voluntary and the involuntary*, en Northwestern University Press

d) Recopilaciones de artículos

1. Ricoeur, P. (2015b). *Historia y verdad*. (Vera Waskman, trad.). Bs. As.: FCE.
2. Ricoeur, P. (2012). *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*. (Adolfo Castañón, trad.). Cd. Mx.: Siglo XXI.
3. Ricoeur, P. (2009b). *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. (Ricardo Ferrara, trad.). Bs. As: Prometeo/Universidad Católica Argentina.
4. Ricoeur, P. (2009c). *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*. (Adolfo Castañón, trad.). Cd. Mx.: Siglo XXI.
5. Ricoeur, P. (1990c). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Bs. As: Almagesto-Docencia.
6. Ricoeur, P. (1972). "Ontología", en *Encyclopaedia Universalis*, vol. XII, 94-102.

d) Textos e interpretaciones sobre la obra de P. Ricoeur

1. Begué, Ma. France. (2003). *Paul Ricoeur: la poética de sí mismo*. Bs. As: Biblos
2. Calvo Martínez, T. y Remedios Ávila Crespo. (Eds.). (1987). *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur, Granada 23 al 27 de noviembre de 1987*. (José Luis García Rúa, trad.). Barcelona: Anthropos.
3. Cohen, R. A. & Marsh. J. I. (eds.). (2002). *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. Albany: State University of New York Press
4. Corona, Pablo E. (2006). *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad*. Bs. As.: Biblos
5. Derridá, J. (2003). *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*. Bs. As.: Ediciones de la Flor
6. Dosse, F. (2009). *Paul Ricoeur y Michel de Certeau. La historia: entre el decir y el hacer*. (Herber Cardoso, trad.). Bs. As: Nueva Visión.
7. Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. (Pablo Corona, trad.). Bs. As: FCE.
8. Driollet, T. Ma. (2008). *La libertad interior. La proyección de Le volontaire et l'involuntaire en la obra de Paul Ricoeur*. Bs. As: Biblos
9. Grondin, J. (2019). *Paul Ricoeur*. (Antoni Martínez Riu, trad.). Barcelona: Herder
10. Ihde, D. "Literary and Science Fictions. Philosophers and Technomyths", en Cohen, R. A. & Marsh, J.I. (eds). (2002). *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. Albany: State University of New York Press, pp. 93-105
11. Masiá Clavel, J., Tomás Domingo Moratalla & J. Alberto Ochaíta. (1998). *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas

12. Mena Malet, P. (Comp.). (2006). *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado. (Patricio Mena, Sebastián Kaufmann, Enoc Muñoz & Andrés Gallardo, trads.).
13. Micieli, C. (2015). *Paul Ricoeur. Aproximaciones a su pensamiento*. Bs. As.: Ediciones Imago Mundi.
14. Michel, J. (2014). *Ricoeur y sus contemporáneos: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. (Maysi Veuthey, trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
15. Valdés, M. J. (2000). (Coord). *Indagaciones Hermenéuticas con Paul Ricoeur*. (Mario J. Valdés, José Antonio Giménez Micó y Anne Giguère, trads.). Barcelona: Monte Ávila Editores
16. Vela Valldecabres, D. (2005). *Del simbolismo a la hermenéutica. Paul Ricoeur (1950-1985)*. Madrid: Instituto de la Lengua española. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
17. Vergara Anderson, L. (2004). *La producción textual del pasado I: Paul Ricoeur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia y el olvido*. Cd. Mx: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
18. Vergara Anderson, L. (2010). *La producción textual del pasado II: fundamentos para una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur*. Cd. Mx: Universidad Iberoamericana.
19. Vergara Anderson, L. (2006). *Paul Ricoeur para historiadores: un manual de operaciones*. Cd. Mx: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.

e) Bibliografía complementaria

1. Agamben, G. (2009). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. (Homo Sacer III)*. (Antonio Gimeno Cuspina, trad.). Valencia: PRE-TEXTOS.
2. Aguilar Rivero, Mariflor. (1998). *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. FFyL/Fontamara.
3. Agustín de Hipona. (2016). *Obras escogidas de Agustín de Hipona. Vol. 2: Confesiones*. (Alfonso Roper, trad. y ed.). Barcelona: Editorial Clie. Con anotación canónica.
4. Agustín de Hipona. (1958). *La ciudad de Dios. Tomo XVI de Obras de San Agustín*. (Fr. José Moran, O.S.A., trad.). Madrid: BAC
5. Alexiévich, S. (2017). *Últimos testigos. Los niños de la Segunda Guerra Mundial*. (Yulia Dobrovolskaia & Zahara García González, trads.). Cd. Mx: Penguin Random House
6. Alexiévich, S. (2016a). *Los muchachos de zinc. Voces soviéticas de la guerra de Afganistán*. (Yulia Dobrovolskaia & Zahara García González, trads.). Barcelona: Penguin Random House
7. Alexiévich, S. (2016b). *La guerra no tiene rostro de mujer*. (Yulia Dobrovolskaia & Zahara García González, trads.). Barcelona: Penguin Random House
8. Alexiévich, S. (2015). *Voces de Chernóbil*. (Ricardo San Vicente, trad.). Cd. Mx: Penguin Random House
9. Alonso Salas, A. (2008). *Reflexiones en torno a Grünwald. Del sufrimiento a la compasión: una radiografía de nuestro tiempo*. (Tesis doctoral). Cd. Mx: UNAM
10. Álvarez, M. G. (2018). *Amor y horror Nazi. Historias reales en los campos de concentración*. Cd. Mx: Diana.
11. Aly, G. (2015). *Los que sobran. Historia de la eutanasia social en la Alemania nazi, 1939-1945*. (Héctor Piquer Minguijón, trad.). Cd. Mx.: Crítica
12. Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. (Enrique Ocaña, trad.). Valencia: Pre-Textos

13. Applebaum, A. (2017). *Hambruna roja. La guerra de Stalin contra Ucrania*. (Nerea Arando Sastre, trad.). Barcelona: DEBATE.
14. Applebaum, A. (2004). *Gulag. Historia de los campos de concentración soviéticos*. (Magdalena Chocano, trad.). Barcelona: DEBATE
15. Arendt, H. & Scholem, G. (2018). *Tradición y política. Correspondencia 1939-1964*. (Linda Maending & Lorena Silos, trads.). Madrid: Trotta
16. Arendt, H. (2016a). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. (Carlos Ribalta, trad.). Barcelona: Lumen
17. Arendt, H. (2016b). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. (Miguel Candel, trad.). Bs. As. Paidós Básica.
18. Arendt, H. (2015a). *La vida del espíritu*. (Carmen Corral, trad.). Barcelona: Paidós Básica. 6ª, reimp.
19. Arendt, H. (2015b). *¿Qué es la política?* (Rosa Sala Carbó, trad. Introducción de Fina Birulés). Barcelona: Paidós.I.C.E./ Universidad Autónoma de Barcelona.
20. Arendt, H. (2009). *La condición humana*. (Ramón Gil Novales, trad.). Barcelona: Paidós.
21. Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. (Miguel Candel, trad.). Barcelona: Paidós.
22. Arendt, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. (Guillermo Solana, trad.). Cd. Mx: Taurus. 4ª, ed.
23. Arendt, H. (2002a). *Tiempos presentes*. (R. S. Carbó, trad.). Barcelona: Gedisa
24. Arendt, H. (2002b). *Diario filosófico 1950-1973*. 2 vols. (Raúl Gabás, trad.). Barcelona: Herder.
25. Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. (Claudia Ferrari & Agustín Serrano de Haro, trads.). Barcelona: Gedisa
26. Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre reflexión filosófica*. (Ana Poljak, trad.). Barcelona: Península
27. Arendt, H. "Sobre la violencia" en Arendt, H. (2015). *Crisis de la República*. (Guillermo Solana Alonso, trad.). Madrid: Trotta. pp. 81-152.
28. Aristóteles. (2010). *Poética de Aristóteles*. (Valentín García Yebra, trad.). Madrid: Gredos. Edición trilingüe. Con anotación canónica.
29. Aristóteles. (1998). *Metafísica*. (Valentín García Yebra, trad.). Madrid: Gredos. 3ª ed., trilingüe griego, latín, español. Con anotación canónica.
30. Aristóteles. (1993). *Parva Naturalia*. (Jorge A. Serrano, trad.). Madrid: Alianza Editorial. Con anotación canónica.
31. Aristóteles. (1990). *Retórica*. (Quintín Racionero, trad.). Madrid: Gredos. Con anotación canónica.
32. Aristóteles. (1982). *Tratados de Lógica*. Vol. 1. *Organon: Categorías. Tópicos. Las Refutaciones Sofísticas*. (Miguel Candel Sanmartín, trad.). Madrid: Gredos.
33. Aristóteles. (1974). *Ética nicomáquea/Ética eudemia*. (Julio Pallí Bonet, trad.). Madrid: Gredos. Con anotación canónica.
34. Aristóteles. (1908). *Naturalia* en *Works of Aristotle*. (Translated into English under the Editorship J. A. Smith & W. D. Ross). Oxford at the Clarendon Press. Con anotación canónica.
35. Austin, J. (1962). *How to do things with words*. Oxford: The Clarendon Press. (Versión castellana: Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Genaro R. Carrió & Eduardo R. Rabossi, trads. Barcelona: Paidós Studio).
36. Ávila-Fuentemayor, F. & Ávila Montaña. C. "El poder de Maquiavelo a Foucault", en *Revista de Ciencias sociales*. (ve). Vol. XVIII, No. 2, abril junio 2012., pp. 367-380. Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela.

37. Ayer, A. J. & Winch, R. (1968). *British Empirical Philosophers: Locke, Berkeley, Hume, Reid, J. S. Mill. A comprehensive anthology of the great Works of empirical philosophy.* New York: Clarion Book Published by Simon and Schuster
38. Bengoa Ruiz de Azúa, J. (1997). *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea.* Barcelona: Herder.
39. Benjamin, W. (2014). *Calle de mano única.* (Ariel magnus, trad.). Bs. As.: El cuenco de plata.
40. Benjamin, W. (2012). *Escritos Franceses.* (H. Pons, trad.). Bs. As: Amorrortu.
41. Benjamin, W. (2011a). *Libro de los pasajes.* (Edición de Rolf Tiedemann, Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera & Fernando Guerrero, trads.). Madrid: Akal
42. Benjamin, W. (2011b). *Diario de Moscú.* (L. Altman, trad.). Bs. As: Ediciones Godot Exhumaciones.
43. Benjamin, W. (2010). *Ensayos escogidos.* (H. A. Murena, trad.). Bs. As.: El cuenco de plata.
44. Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (Roberto Blat, trad.). Madrid: Taurus
45. Bergson, H. (2007). *La evolución creadora.* Bs. As.: Cactus, p. 157.
46. Bergson, H. (2006). *Materia y memoria.* Bs. As.: Cactus, p. 160.
47. Berman, M. (1995). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* (A. Morales Vidal, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI
48. Bernstein, R. J. (2015). *Violencia. Pensar sin barandillas.* (Santiago Rey Salamanca, trad.). Barcelona: Gedisa.
49. Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica.* Cd. Mx.: FFyL/UNAM, Vid. capítulo III: *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*
50. Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX.* (Elena Luján Odriozola, trad.). Bs. As.: Amorrortu editores.
51. Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad.* (Horacio Pons, trad.). Bs. As: Amorrortu editores.
52. Campbell, J. (1972). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito.* (Luisa Josefina Hernández, trad.). Cd. Mx.: FCE
53. Casey, E. S. (1987). *Remembering: A Phenomenological study.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
54. Ceamanos Llorens, R. (2014). *La Comuna de París. (1871).* Madrid: Los libros de la Catarata.
55. Cohen, E. (Ed.). (2016). *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras.* Cd. Mx.: IIF/UNAM
56. Cohen, E. (2006). *Los narradores de Auschwitz.* Cd. Mx.: Ediciones Lilmond/ Ediciones Fineo.
57. Cohen, R. A. & Marsh, J. I. (eds). (2002). *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity.* Albany: State University of New York Press.
58. Cruz, R. (2005). *La primera hermenéutica. El origen de la filosofía y los orígenes en Grecia.* Herder/UIA.
59. Damasio, A. (2019). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano.* (Pierre Joandomènec, trad.). Cd. Mx.: Ediciones Culturales Paidós.
60. Delbanco, A. (1997). *La muerte de Satán.* (Jaime Collyer, trad.). Santiago: Andrés Bello.
61. Davy, M.-M. (1963). *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel.* (José Antonio Pérez Rioja, trad.). Madrid: Gredos.

62. Dennett, D. (1976). *Condiciones de la cualidad de persona*. (Lorena Murillo, trad.). Cd. Mx: UNAM/Crítica. (1989), pp. 5-36
63. Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas. Conversación con Burman. Correspondencia con Isabel de Bohemia*. (Jorge Aurelio Díaz, trad.). Madrid: Gredos
64. Descartes, R. (1991). *Discurso del Método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias*. (Risieri Frondizi, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
65. Descartes, R. (1989). *Sobre los Principios de filosofía*. (E. López & M. Graña, trads.). Madrid: Gredos.
66. Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. (Vidal Peña, trad.). Madrid: Alfaguara
67. Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
68. Díaz, E. (Ed.). (2012). *El poder y la vida: modulaciones epistemológicas*. Bs. As.: Biblos
69. Dilthey, W. (1986). *Crítica de la razón histórica*. (Carlos Moya Espí, trad.). Barcelona: Ediciones Península.
70. Echeverría, B. (Comp.). (2005). *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. Cd. Mx: FFyL, UNAM/ERA.
71. Elster, J. (1995). *Psicología política*. (Alcira Bixio, trad.). Barcelona: Paidós
72. Estrada Saavedra, M. y Muñoz, Ma. T. (Comps.). (2015). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. CdMx: El Colegio de México.
73. Feierstein, D. (2016). *Introducción a los estudios sobre genocidio*. Bs. As: FCE/Eduntref
74. Feierstein, D. (2012). *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio*. Bs. As: FCE
75. Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*. Bs. As: FCE
76. Ferraris, M. (2014). *Historia de la hermenéutica*. (Armando Perea Cortés, trad.). Cd. Mx.: Siglo XXI.
77. Ferraris, M. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. (Angela Ackermann Pilári, trad.). Barcelona: Herder.
78. Finkelde, D., Webels, E., de la Garza Camino, T. & Mancera, F. (Coords.). (2007). *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*. Cd. Mx: UNAM/UIA/Goethe–Instut Mexiko.
79. Forero, A., Rivera I. & Silveira, H. (2012). *Filosofía del mal y memoria*. Barcelona: Anthopos.
80. Forester, R. (2012). *Benjamin: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata
81. Forstrom, K. J. S (2010). *John Locke. Personal Identity. Immortality and Bodily Resurrection in 17th-Century Phylosophy*. London: Continuum International Publishing Group.
82. Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. (Horacio Pons, trad.). Cd. Mx.: Siglo XXI
83. Foucault, M. (2013). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. (Horacio Pons, trad.). Cd. Mx.: Siglo XXI.
84. Foucault, M. (1989). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (Aurelio Garzón del Camino, trad.). Cd. Mx.: Siglo XXI
85. Foucault, M. (1982). *Subject and Power. Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, pp. 777-795. Chicago: University of Chicago Press
86. Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. (Ricardo García Pérez, trad.). Barcelona: Herder.

87. Gadamer, H-G. (2005). *Verdad y método*. (Ana Agud Aparicio & Rafael de Agapito, trads.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
88. García Ruiz, P. E. (2016). *Situando al otro. Subjetividad, alteridad y ética*. Cd. Mx.: UNAM/FFyL
89. García Ruiz, P. E. (2005). "Hermenéutica de sí mismo y ética. Hacia una teoría del sujeto a partir de Paul Ricoeur", en Revista *Theoria*, no. 16-17, Cd. Mx: Facultad de Filosofía y Letras, pp. 159-163
90. Girard, R. (2012). *La violencia y lo sagrado*. (Joaquín Jordá, trad.). Barcelona: Anagrama
91. Girard, R. (2006a). *La ruta antigua de los hombres perversos*. (Francisco Díez del Corral, trad.). Barcelona: Anagrama.
92. Girard, R. (2006b). *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*. (Joaquín Jordá, trad.). Barcelona: Anagrama
93. Girard, R. (2006c). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello & João César de Castro Rocha*. (José Luis San Miguel de Pablos, trad.). Madrid: Trotta.
94. Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como relámpago*. (Francisco Díez del Corral, trad.). Barcelona: Anagrama
95. Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. (Joaquín Jordá, trad.). Barcelona: Anagrama
96. Girard, R. (1984). *Literatura, mimesis y antropología*. (Alberto L. Bixio, trad.). Barcelona: Gedisa.
97. Gómez Sánchez, Carlos. (2007). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza,
98. González, Fernando M. (1999). *La guerra de las memorias. Psicoanálisis, historia e interpretación*. Cd. Mx: UNAM/ Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana
99. Grondin, J. (2014). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. (Angela Ackermann Pilári, trad.). Barcelona: Herder.
100. Guerra H. (2015). (Coord.). *Estudios y argumentaciones hermenéuticas. Vol. I: Aportes de investigación*. Cd. Mx: UAM-Xochimilco.
101. Guerra H. (2016). (Coord.). *Estudios y argumentaciones hermenéuticas. Vol. II: Aportes de investigación*. Cd. Mx: UAM-Xochimilco.
102. Haag, H. (1981). *El problema del mal*. (Xavier Moll, trad.). Barcelona: Herder.
103. Halbwachs, M. (2011). *La memoria colectiva*. (Federico Balcarce, trad.). Bs. As.: Miño y Dávila editores
104. Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. (Manuel A. Baeza & Michell Mújica, trad.). Barcelona: Anthropos
105. Heidegger, M. (2007). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. (Jaime Aspiunza, trad.). Madrid: Alianza
106. Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. (Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, trad.). Madrid: Trotta.
107. Heidegger, M. (1986). *Kant y el problema de la metafísica*. (Gred Ibscher Roth, trad.). Cd. Mx.: FCE
108. Hierro S. Pescador, J. (1986). *Principios de la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Universidad Textos
109. Hillesum, E. (1986). *Une vie Bouleversee*. Paris: Seuil.
110. Hobbes, Th. (2018). *Leviatán*. (Manuel Sánchez Sarto, trad.). Cd. Mx.: FCE.
111. Hobbes, Th. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. (Joaquín Rodríguez Feo, ed.). Madrid: Trotta.
112. Horkheimer, M. & Adorno, Th. (2001). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. (Juan José Sánchez, trad.). Madrid: Trotta, 4ª ed.

113. Hume, D. (2002). *Del Suicidio. De la inmortalidad del alma*. (Rafael Saldaña Muñoz, trad.). Cd. Mx.: Océano
114. Hume, D. (1739-1740). *Treatise of Human Nature*. London. (Versión castellana: Hume, D. (2002). *Tratado de la naturaleza humana*, José Luis Tasset Carmona & Raquel Díaz Seijas, trads., Madrid: Gredos).
115. Husserl, E. (2018). *Meditaciones cartesianas*. (Mario A. Presas, trad.). Madrid: Tecnos.
116. Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (Antonio Ziri6n Q., trad.). Cd. Mx.: IIF/IUNAM/FCE
117. Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. (Jos6 Gaos & Miguel Garc3a-Barc, trads.). Cd. Mx.: FCE
118. Husserl, E. (1982). *Investigaciones l6gicas*. 2 vols. (Manuel G. Morente & Jos6 Gaos, trads.). Madrid: Alianza
119. Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Jos6 Gaos, trad.). Cd. Mx.: FCE
120. Husserl, E. (1959). *Fenomenología de la consciencia del tiempo inmanente*. (Otto E. Langfelder, trad.). Bs. As.: Editorial Nova
121. Ihde, D. "Literary and Science Fictions. Philosophers and Technomyths", en Cohen, R. A. & Marsh, J.I. (eds). (2002). *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. Albany: State University of New York Press, pp. 93-105
122. Iribarne, J. V. (1988). *La intersubjetividad en Husserl*. 2 vols. Bs. As.: Carlos Lohlé ediciones.
123. Iribarne, J. V. (1981). *La libertad en Kant. Alcances 6ticos y connotaciones metafísicas*. Bs. As.: Carlos Lohlé ediciones.
124. Irigoyen Troconis, M. P. (Comp.). (2004). *Hermenéutica, analogía y discurso*. Cd. Mx: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas.
125. Jank6l6vivh, V. (1999). *El perd6n*. Barcelona: Seix Barral.
126. Jank6l6vich, V. (1986). *L'Imprescriptible*. Paris: Seuil.
127. Jaspers, K. (1998). *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad pol3tica de Alemania*. (Román Guti6rrez Cuartango, trad.). Barcelona: Ediciones Paid6s.
128. Jaspers, K. (1959). *Filosofía*. Vol. II. (Frenando Vela, trad.). Madrid: Revista de Occidente/ Ediciones de la Universidad de Puerto Rico.
129. K6gi, P. (1974). *La g6nesis del materialismo hist6rico*. (Ulises Moulines, trad.). Barcelona: Península
130. Kant, E. (2001). *Crítica de la raz6n pr6ctica*. (Dulce Mar3a Granja Castro, trad.). Cd. Mx.: UAM-I. (ed. Bilingüe alemán espaol).
131. Kant, E. (1981). *La religi6n dentro de los l3mites de la mera raz6n*. (Felipe Mart3nez Marzoa, trad.). Madrid: Alianza, 2ª ed.
132. Kemplerer, V. (2003). *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios I: 1933-1941. Diarios II: 1942-1945*. (Carmen Gauger, trad.). Barcelona: Galaxia Gutemberg
133. Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de la angustia*. (Demetrio G. Rivero, trad.). Madrid: Alianza
134. Kojeve, A. (2006). *La idea de la muerte en Hegel*. (Juan Jos6 Sebreli, trad.). Bs. As.: Leviatán
135. Krauss, A. (2005). *¿Qui6n hablará por t3? Un recuento del Holocausto en Polonia*. Cd. Mx: Taurus
136. Leibniz, G. W. (1889). *Monadología. Opúsculos* (Antonio Zozaya, trad.). Madrid: Imprenta de R. Angulo

137. Levi, P. (2019a). *Los hundidos y los salvados*. (Pilar Gómez Bedate, trad.). Cd. Mx.: Austral.
138. Levi, P. (2019b). *La tregua*. (Pilar Gómez Bedate, trad.). Cd. Mx.: Austral.
139. Levi, P. (2006). *Deber de memoria*. (Octavio Kulesz, trad.). Bs. As.: Libros del Zorzal.
140. Levi, P. (1988). *Si esto es un hombre*. (Pilar Gómez Bedate, trad.). Barcelona: Muchnik
141. Levinas, E. (2004). *Difícil libertad*. (Nilda Prados, trad.). Bs. As.: LILMOD/FINEO
142. Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (Daniel Enrique Guillot, trad.). Salamanca: Sígueme.
143. Levinas, E. (2001). "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo", en Cuaderno Gris, Época III, No. 5.
144. Levinas, E. (1999). *De la evasión*. (Isidro Herrera, trad.). Madrid: Arena Libros
145. Levinas, E. (1996). *Cuatro lecturas talmúdicas*. (Miguel García-Baró). Barcelona: Riopiedras
146. Levinas, E. (1974). *Humanismo del otro hombre*. (Daniel Enrique Guillot, trad.). Cd. MX.: Siglo XXI.
147. Lewis, D. K. (1966). *Un argumento en favor de la teoría de la identidad*. (Enrique Villanueva, trad.). Cd. Mx: UNAM/Crítica. (1984).
148. Llano, A. (2004). *Deseo, violencia y sacrificio. El secreto del mito según René Girard*. Navarra: EUSA.
149. Locke, J. (1998). *John Locke, Identité et différence. L' invention de la conscience*. (Traducción, comentarios y presentación de Étienne Balibar). Paris: Seuil.
150. Locke, J. (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*. London. (Versión castellana: Locke, J. (1986). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Edmundo O'Gorman, trad. Cd. Mx: FCE, 2ª reimp.).
151. Löwy, M. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de Historia"* (Horacio Pons, trad.). Bs. As: FCE.
152. Lozano, L. (2012). *Stalin. El tirano rojo*. Madrid: Ediciones Nowtilus.
153. Macadam, H. D. (2020). *Las 999 mujeres de Auschwitz. La extraordinaria historia de las jóvenes judías que llegaron en el primer tren a Auschwitz*. (Arturo Peral Santamaría, trad.). Cd. Mx.: Roca editorial
154. Mac Intyre, A. (1984). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press. (Versión castellana: Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*, Barcelona: Editorial Crítica, 1987).
155. Mackie, J. L. (1988). *Problemas en torno a Locke*. (Adriana Sandoval, trad.). Cd. Mx: UNAM
156. Marx, K. (2014). *El Capital*. (Wenceslao Rocés, trad.). Cd. Mx: FCE.
157. Marx, K. & Engels, F. (1987). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y de Socialismo alemán en las de sus distintos profetas* (Wenceslao Rocés, trad.). Cd. Mx.: Ediciones de Cultura Popular
158. Marx, K. & Engels, F. (1977). *Manifiesto del Partido Comunista*. (Pedro Ribas Ribas, trad.). Madrid: Alianza
159. Mate, R. (2013). *La piedra desechada*. Madrid: Trotta.
160. Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos Editorial.
161. Maquiavelo, N. (2014). *El Príncipe*. (Antonio Hermosa Andujar, trad.). Madrid: Gredos.
162. Montaigne. (2014). *Ensayos*. (Javier Yagüe Bosch & André Toernon, trads.). Barcelona: Galaxia Gutenberg. Ed. Bilingüe francés-español.
163. Mudrovic, M. I. & Rabotnikof, N. (coords.). (2013). *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*. Cd. Mx: UNAM/Siglo XXI.

164. Nabert, J. (1997). *Ensayo sobre el mal*. (J. D. Jiménez, trad.). Madrid: Caparrós
165. Nabert, J. (1996). *Le désir de Dieu. Suivi d'un inédit: La conscience peut-elle se comprendre?* Paris: Éditions du CERF.
166. Nabert, J. "La philosophie réflexive", en Nabert, J. (1994). *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, pp. 397-411. (versión portuguesa de Cristina Amaro Viana Meireles: "A filosofía reflexiva, Jean Nabert", en *Revista Ideação*, No. 27, año 2013, pp. 365-389. Brasil: Universidad de Estadual de Feira de Santana.
167. Nabert. (1943). *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier.
168. Neuman, E. (2001). *Victimología. El rol de la víctima en los delitos convencionales y no convencionales*. Bs. As.: EUA, 3ª ed.
169. Nietzsche, F. (2016a). *La gaya ciencia*. (Juan Luis Vernal, trad.). Madrid: Tecnos Alianza.
170. Nietzsche, F. (2016b). *Así habló Zaratustra*. (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza
171. Nietzsche, F. (2015). "Segunda consideración intempestiva", en *Consideraciones Intempestivas 1. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*. (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza Editorial, pp. 41-54.
172. Nietzsche, F. (1999). *Kritische Studienausgabe* (KSA), München, Walter de Gruyter. (Ed. G. Colli y M. Montinari, Vols. XIII-XIV. (Versión castellana: Nietzsche, F. (2004). *Fragmentos póstumos. Una selección*. Joaquín Chamorro Mielke, trad., edición de Günter Wohlfart, Madrid: ABADA Editores).
173. Nietzsche, F./Vajhinger, H. (2003a). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral/La voluntad de ilusión en Nietzsche*. (Luis M. Valdés & Teresa Orduña, trads.). Madrid: Ténos, 4ª ed.
174. Nietzsche, F. (2003b). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. (Andrés Sánchez Pascual, Introducción, notas y trad.). Madrid: Alianza editorial, 9ª reimp.
175. Nietzsche, F. (1999). *Kritische Studienausgabe* (KSA), München, Walter de Gruyter. (Ed. G. Colli y M. Montinari, Vol. XI. (Versión castellana: Nietzsche, F. (2002). *Sabiduría para pasado mañana. Selección de fragmentos póstumos (1869-1889)*. José Luis López & López de Lizaga y Sancha Pablo Koch, trads., edición de Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos).
176. Nietzsche, F. (1948). *La volonté de puissance* (tr. fr., G. Bianquis, París, Gallimard; versión castellana: Nietzsche, F. (1991). *La voluntad de poderío*. Aníbal Frouff, trad. Madrid: EDAF).
177. Novick, P. (2007). *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El holocausto en la vida americana*. (Jesús Cuellar Menezo, trad.). Madrid: Marcial Pons Historia.
178. Núñez Rodríguez, C. J. (2011). *La genealogía como filosofía política en Michel Foucault*. Cd. Mx.: Plaza y Valdés.
179. Nussbaum, M. (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. (Víctor Altamirano, trad.). CdMx: FCE.
180. Nussbaum, M. C. (2013). *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. (Albino Santos Mosquera, trad.). Barcelona: Paidós
181. Olivé, L. & Salmerón, F. (Edits.). (1994). *La identidad personal y la colectiva*. Actas del Coloquio de México del Institut International de Philosophie, 1991. Cd. Mx: UNAM.
182. Opitz, M & Wizista, E. (2014). (Eds.). *Conceptos de Walter Benjamin*. (María Belforte & Miguel Vedda, trads.). Bs. As: Editorial Las Cuarenta.
183. Oyarzún, P. Pérez López, C. & Rodríguez, F. (2017). (editores). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago: LOM editores.

184. Parfit, D. (1971). *Lewis, Perry y lo que importa en la supervivencia* (Álvaro Rodríguez Tirado, trad.). Cd. Mx: UNAM/Crítica. (1983), pp. 5-36
185. Parfit, D. (1971). "*Identidad personal*" (Álvaro Rodríguez Tirado, trad.). Cd. Mx: UNAM/Crítica. (1985), pp. 5-25
186. Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Clarendon Press (Versión castellana: Parfit, D. (2004). *Razones y Personas*. (Mariano Rodríguez Gonzáles, trad.). Madrid: A. Machado Libros).
187. Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. (Carlos R. Dompierre, trad.). Madrid: Gredos.
188. Platón. (1992a). *Banquete, en Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. (García Gual, C, Martínez Hernández, M. & Lledó Iñigo, E. trads.). Madrid: Gredos.
189. Platón (1992b). "*Filebo*", en *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. (Ma. de los Ángeles Durán y Francisco Lisi, trads.). Madrid: Gredos.
190. Platón (1990). *Teeteto o sobre la ciencia*. (Manuel Balasch, trad.). Barcelona: Anthropos. Edición bilingüe griego-español.
191. Platón. (1988). "*Sofista*", en *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. (Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, trads.). Madrid: Gredos.
192. Posner, P. *El farmacéutico de Auschwitz. La historia del hombre más cruel del nazismo*. (María Teresa Solana, trad.). Cd. Mx: Planeta
193. Rafecas, D. (2012). *Historia de la solución final. Una indagación de las etapas que llevaron al exterminio de los judíos europeos*. Bs. As.: Editores Siglo XXI.
194. Rees, L. (2022). *Hitler y Stalin. Dos dictadores y la Segunda Guerra Mundial*. (Gonzalo García, trad.). Cd. Mx.: Crítica
195. Reyes Escobar, J. A. (2014). *Ensayos sobre la Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*. Cd. Mx: Fides ediciones.
196. Reyes Escobar, J. A. (2013). *El lenguaje de la alteridad: ensayos sobre hermenéutica, diálogo y lucha por el reconocimiento*. Cd. Mx: Fides ediciones.
197. Rees, L. (2022). *Hitler y Stalin. Dos dictadores y la Segunda Guerra Mundial*. (Gonzalo García, trad.). Cd. Mx.: Crítica
198. Robberechts, L. (1964). "Quelques théories de la liberté. Autor de Jean Nabert", en *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 62, No. 74,
199. Rodríguez Mancera, L. (1999). *Victimología*. Cd. Mx.: Porrúa, 5ª ed.
200. Rodríguez Tirado, A. (1987). *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*. Cd. Mx.: UNAM/IIF
201. Roland, P. (2018). *La vida en el Tercer Reich. La vida diaria en la Alemania nazi 1933-1945*. Cd. Mx.: Editorial Mirlo
202. Rosenzweig, F. (2007). *Lo humano, lo divino y lo mundano*. (Marcelo G. Burello, trad.). Bs. As: Ediciones Libros de la Araucaria.
203. Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. (Miguel García-Baró, trad.). Salamanca: Sígueme.
204. Roudinesco, É. (1997). *A vueltas con la cuestión judía*. (Antonio-Prometeo Moya, trad.). Barcelona: Anagrama
205. Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. (Eduardo Rabossi, trad.). Barcelona: Paidós Surcos
206. Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. (José Gaos, trad.). Salamanca: Sígueme
207. Sánchez Hernández, F. X. (2013). *Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emanuel Levinas*, en *Revista Franciscanum*, Vol. IV, No. 160, julio-diciembre, pp. 111-133.

208. Searle, J. (1969). *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press. (Versión castellana: *Actos de habla. Ensayos sobre filosofía del lenguaje*. Luis Manuel Valdés Villanueva, trad. Barcelona: Planeta, 1994).
209. Semprúm, J. (1995). *La escritura o la vida*. (Thomas Kauf, trad.). Barcelona: Tusquets
210. Sevilla Godínez, H. (2017). (Coord.). *Homo violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*. Cd. Mx: Colofón
211. Shklar, J. (2013). *Los rostros de la injusticia*. (Alicia García Ruiz & Fernando Vallespín, trads.). Barcelona: Herder.
212. Shoemaker, S. (1981). *Las personas y su pasado*, (Julieta Lascuráin & Enrique Villanueva, trads.). Cd. Mx.: UNAM/IFF, Cuadernos de Crítica.
213. Shoemaker, S. (1963). *Self-knowledge and self-identity*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
214. Spinoza, B. (2015). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (V. I. Peña, trad.). Madrid: Gredos.
215. Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. (José Luis Caballero Bono, trad.). Madrid: Trotta
216. Strawson, P. F. (1997a). *Análisis y metafísica. Una introducción a la filosofía*. (Nieves Guasch Guasch, trad.). Barcelona: Paidós Pensamiento Contemporáneo.
217. Strawson, P. F. (1997b). *Libertad y resentimiento*. (Juan José Acero, trad.). Barcelona: Paidós Pensamiento Contemporáneo
218. Strawson, P. F. (1959). *Individuos*. (Alfonso García Suárez & Luis M. Valdés Villanueva, trads.). Madrid: Taurus Humanidades, 1989
219. Stroud, B. (1986). *Hume*. (Antonio Zirián, trad.). Cd. Mx.: UNAM/IFF
220. Szilasi, W. (1973). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. (Ricardo Maliandi, trad.). Bs. As.: Amorrortu.
221. Tackels, B. (2012). *Walter Benjamin. Una vida en los textos*. (Josep Aguado Codes & Inmaculada Miñana Arnao, trads.). Valencia: Universidad de Valencia
222. Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. (Ana Lizón, trad.). Barcelona: Paidós
223. Todorov, T. (2017). *Los abusos de la memoria*. (Miquel Salazar, trad.). Barcelona: Paidós contextos (3ª. Reimp.)
224. Teodorov, T. (2016). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. (Martí Mur Ubasart, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI. 8ª reimpresión
225. Mur Ubasart, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI. 8ª reimpresión
226. Teodorov, T. (2014). *La experiencia totalitaria*. (Noemí Sobregués, trad.). Cd. Mx: Galaxia Gutenberg/Colofón.
227. Teodorov, T. (2013). *El miedo a los bárbaros*. (Noemí Sobregués, trad.). Cd. Mx: Galaxia Gutenberg/Colofón.
228. Teodorov, T. (2007). *Frente al límite*. (Federico Álvarez, trad.). Cd. Mx: Siglo XXI. 3ª edición en español.
229. Thiebaut, C. (2005). “¿Mal, daño, justicia?”, en *Azafea Revista de filosofía*, vol. 7, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, pp. 15-46
230. Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. (Laura Fóllica, trad.). Bs. As: FCE.
231. Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada. Un ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. (David Chiner, trad.). Barcelona: Herder.
232. Urabayen, J. (2005). *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Pamplona: EUNSA
233. Villoro, L. (2006). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. Cd. Mx.: FCE

234. Wachsmann, N. (2017). *Historia de los campos de concentración nazis*. (Cecilia Belza & David León, trads.). Cd. Mx: Crítica.
235. Weber, M. (2019). *Economía y sociedad*. (Nueva edición revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas. José Medina Echavarría, et al, trads.). Cd. Mx.: FCE
236. Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. (Alonso García Suárez & Ulises Moulines, trads.). Barcelona: UNAM/IIF/Editorial Crítica
237. Wittgenstein, L. (1985). *Zettel*. (Octavio Castro & Carlos Ulises Moulines, trads.). Cd. Mx: UNAM. Edición original a cargo de G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright. Edición bilingüe español-alemán.
238. Wittgenstein, L. (1976). *Los cuadernos azul y marrón*. (Francisco Gracia Guillén, trad.). Madrid: Tecnos.
239. Yates, F. A. (2011). *El arte de la memoria*. (Ignacio Gómez Liaño, trad.). Madrid: Siruela, 2ª edición
240. Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. (Manuel Loris Valdés, trad.). Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
241. Žižek, S. (2004). *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. (Analia Hounie (comp.). Patricia Willson, trad.). Bs. As.: Paidós

f) Textos de literarios empleados

1. Eger, E. (2020). *La bailarina de Auschwitz*. (Jorge Paredes, trad.). Cd. Mx.: Planeta
2. Feinmann, J. P. (2005). *La sombra de Heidegger*. Bs. As.: Seix Barral.
3. Grossman, V. (2017). *Todo fluye*. (Marta-Ingrid Rebón Rodríguez, trad.). Cd. Mx: Galaxia Gutemberg.
4. Grossman, V. (2016). *Vida y destino*. (Marta-Ingrid Rebón Rodríguez, trad.). Cd. Mx: Colofón.
5. Hesse, M. (2021). *Se fueron a la izquierda*. (Darío Zárate Figueroa, trad.). Cd. Mx.: Penguin Random House.
6. Morris, H. (2018). *El tatuador de Auschwitz*. (Julio Sierra, trad.). Cd. Mx.: Planeta
7. Pérez Gay, R. (2011). *La profecía de la memoria. Ensayos alemanes*. Cd. Mx: Cal y arena.
8. Pérez Gay, R. (1991). *El imperio perdido*. Cd. Mx: Cal y arena
9. Roland, P. (2017). *Las vidas secretas de los nazis. La historia oculta del Tercer Reich*. (Víctor Martínez, trad.). Cd. Mx: Mirlo
10. Solschenitzin, A. (1984). *Un día de la vida de Iván Denisovich*. (J. Ferrer Aleu, trad.). Barcelona: Plaza & James Editores.
11. Solschenitzin, A. (1971). *Por el bien de la causa*. (José Manuel Pomares, Pilar Giralt & Ramón Ibero, trads.). Barcelona: Editorial Bruguera.
12. Vassiltchikov, M. "Missie". (2004). *Los diarios de Berlín (1940-1945)*. (R. Vilagrassa, trad.). Barcelona: Acantilado
13. Williams, G.W., Casement, R., Conan Doyle, A. & Twain, M. (2010). *La tragedia del Congo*. (Susana Carral Martínez & Lorenzo F. Díaz, trads.). Cd. Mx: Alfaguara
14. Wieviorka, A. (2016). *1945. Cómo el mundo descubrió el horror*. (Núria Petit, trad.). Madrid: Taurus.
15. Yalom, I. D. (2013). *El problema de Spinoza*. (José Manuel Álvarez-Flores, trad.). Barcelona: Ediciones Destino

f) Bibliografía general

1. Beuchot Puente, M. (1996). *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*. Cd. Mx: Universidad Intercontinental/ Miguel Ángel Porrúa.
2. Bobbio, N., Matteucci, N. & Pasquino, G. (2013). *Diccionario de Política*. Vol. 2. (Raúl Crisafio, Alfonso García, Miguel Martín, Mariano Martín & Jorge Tula, trads.). Cd. Mx.: Siglo XXI
3. Casals Sans, A. (2015). *Violencia y ética emocional. El giro intersubjetivo de la ética en Emmanue Lévinas y Gabriel Bello*. España: Ediciones Newton
4. Davies, N. (2008). *Europa en Guerra. 1939-1945*. (Armando Diéguez, trad.). Cd. Mx: Planeta
5. Forster, R. (2014). *La travesía del avismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*. Bs. As: FCE.
6. Forster, R. (2009). *Los hermenéutas de la noche: De Walter Benjamin a Paul Celan*. Madrid: Trotta.
7. Jonnson, E. A. (2002). *El terror nazi. La Gestapo, los judíos y el pueblo alemán*. (Marta Pino Moreno, trad.). Barcelona: Paidós.
8. Kracauer, S. (1995). *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*. (H. Grossi, trad.). Barcelona: Paidós.
9. Lizarazo Arias, D. (2004). *Iconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*. Cd. Mx: Siglo XXI.
10. Mosés, S. (1997). *El angel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Alicia Manorel, trad.). Madrid: Cátedra
11. Palmer, R. E. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. (B. Domínguez Parra, trad.). Madrid: Arco/Libros.
12. Prado, G. & Tellez Parra, A. (2009). (Coords.). *Neohermenéutica, literatura, filosofía y otras disciplinas*. Cd. Mx: UIA.
13. Sáez Rueda, L. (2009). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta. 3ª, ed.
14. Sala Rose, R. (2003). *Diccionario de mitos y símbolos del nazismo*. Barcelona: Acantilado
15. Strauss, L. & Cropsey, J. (Comps.). (2006). *Historia de la filosofía política*. (Juan José Utrilla, trad.). Cd. Mx.: FCE.