

El perdón como epílogo: La evolución de la cuestión del perdón en la obra de Paul Ricoeur¹

Guilhem Causse²

Filosofía / Artículo científico

Citar: Causse, G. (2025).
El perdón como epílogo: La
evolución de la cuestión del
perdón en la obra de Paul
Ricoeur. *Foro de Teología y
Filosofía*, 1, pp. 9-22.

Recepción: 01/12/24
Aceptación: 02/05/25

Resumen

El artículo examina la evolución del concepto de perdón en la obra de Paul Ricoeur, mostrando que no se trata de un tema tardío, sino de un eje que atraviesa toda su filosofía. Desde la *Filosofía de la voluntad* hasta *Caminos del reconocimiento*, el perdón se revela como una realidad que acompaña la constitución del sujeto, ilumina la experiencia del mal y orienta la esperanza humana. El recorrido destaca la relación entre culpa, confesión, memoria y reconciliación, así como la tensión entre instituciones, símbolos religiosos y experiencia personal. El perdón aparece finalmente como acontecimiento transformador que inaugura nuevas posibilidades de ser.

Palabras clave: Paul Ricoeur – Perdón - Culpa y memoria - Reconocimiento

Abstract

This article explores the development of the concept of forgiveness throughout Paul Ricoeur's work, showing that it is not a late theme but a guiding thread of his entire philosophical project. From the *Philosophy of the Will* to *The Course of Recognition*, forgiveness emerges as a key to understanding the constitution of the self, the experience of evil, and the dynamics of hope. The study highlights the interplay between guilt, confession, memory, and reconciliation, as well as the tensions between institutions, symbolic frameworks, and personal experience. Forgiveness ultimately appears as a transformative event that opens renewed possibilities of being.

Keywords: Paul Ricoeur – Forgiveness - Guilt and memory - Recognition

¹ II Jornadas de Filosofía, UCASAL, Salta, Argentina, "Donación y perdón". Presentación en línea 18/10/2024

² Facultés Loyola Paris, Guilhem.causse@loyolaparis.fr

Introducción

Cuando observamos el conjunto de la obra de Paul Ricoeur a la luz de la cuestión del perdón³, nos sentimos inmediatamente atraídos hacia el final, hacia los textos que van desde el artículo “Sanción, rehabilitación, perdón” publicado en *Lo justo* en 1995 hasta la conclusión de *Caminos del reconocimiento* en 2004. En ese intervalo, está el epílogo del libro del año 2000, *La memoria, la historia, el olvido*, titulado “el perdón difícil”. Es en este epílogo donde encontramos una explicación de lo que es, para Ricoeur, el perdón.

Sin embargo, si miramos más de cerca, el perdón resulta ser mucho más que un descubrimiento que aparece solo como epílogo de una obra: de hecho, la cuestión se introduce casi desde el principio, ya en 1950, en las primeras páginas del primer volumen de la *Filosofía de la voluntad*, un volumen titulado *Lo voluntario y lo involuntario*.

La cuestión del perdón volvió diez años más tarde, con la publicación en 1960 del segundo volumen de *Filosofía de la voluntad*, titulado *Finitud y culpabilidad*, en particular en su segunda parte, *La simbólica del mal*. A pesar del título, el perdón es esencial en esta obra, porque, según Ricoeur, sin él tendríamos poca luz sobre el mal.

La cuestión reaparece esporádicamente en artículos publicados en *Historia y Verdad* y en *El conflicto de las interpretaciones* antes de dar paso a un largo silencio en el que la obra de Ricoeur se consagra a la cuestión de la interpretación.

Comenzaré presentando el perdón tal y como Ricoeur lo hace explícito en el epílogo de *La Memoria, la historia y el olvido*. Luego volveré al comienzo de su obra para mostrar cómo esta cuestión nutre y guía su investigación desde el principio. Esto nos permitirá ver en particular que los largos desvíos a través de la hermenéutica no son ajenos a nuestra pregunta. En la tercera parte, que hará las veces de conclusión, llegaré al final de su obra *Caminos del reconocimiento*, porque lo considero un paso decisivo en su pensamiento sobre el perdón.

I - La confesión como umbral del perdón

Entonces, ¿cómo explica Ricoeur el perdón en el epílogo de *La memoria, la historia y el olvido*? Este texto llega tras una reflexión sobre la memoria y la historia puestas a prueba por el olvido. Se revela que el olvido tiene dos dimensiones: un olvido de reserva, que es la condición misma de una memoria viva, porque para recordar hay que haber olvidado en algún momento; y un olvido de borrado, que es el signo de nuestra finitud. Frente a este doble olvido, la reminiscencia parece siempre un pequeño milagro.

³ Véase G. CAUSSE, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricoeur* (Kimé, Paris 2014).

En contrapunto, el perdón libera al hombre de su incapacidad de actuar libremente, incapacidad producida por el mal del que ha sido culpable. El perdón devuelve al hombre sus capacidades fundamentales, más allá del mal que le privó de ellas. Y una de estas capacidades es la memoria. La relación entre memoria y perdón aparece aquí en filigrana: el milagro de la reminiscencia, victoria sobre la finitud, presupone el milagro del perdón, victoria sobre la culpabilidad. Como contrapartida, el perdón puede ser considerado como una forma fundamental de memoria, la memoria del origen, memoria de ese fondo de ser bueno que está en el origen de nuestro ser desde el principio y en todo momento.

¿Cómo se manifiesta el perdón en la conciencia de un hombre que lidia con la culpa, de un hombre que tiene la experiencia de ver mermada su capacidad de ser sí mismo, sin poder reconectarse con ella por sí mismo? El perdón se manifiesta como una odisea, por utilizar la palabra que Ricoeur toma prestada de Homero. El perdón es a la vez lo que aparece al final de la odisea y lo que permite al hombre completar el viaje en el que, tras alejarse del yo encerrado en la culpa, vuelve al yo habitado por la esperanza que abre el perdón.

Para expresar la situación inicial, Ricoeur utiliza una metáfora espacial: hay una distancia infranqueable entre el abismo de la culpa y la altura del perdón, entre la confesión que se susurra desde las profundidades de la tierra y el himno celestial del perdón que se escucha desde lejos. El desafío de la obra del perdón consistirá en atravesar este espacio atravesando la espesura de las realidades humanas. El perdón pone de relieve el efecto de la falta sobre el culpable: la expulsión de sí mismo y del mundo. La acción emprendida en virtud del perdón será la utilización de todos los medios disponibles para realizar un retorno. Y el primer medio de que dispone el culpable es confesar, y hacerlo dentro de las estructuras que la sociedad ofrece, en particular en el ámbito judicial.

La ecuación vertical entre culpa y perdón nos sitúa en la posición del culpable que, si escucha la llamada al perdón que resuena en la lejanía, la entiende como la confirmación de lo que está viviendo, una culpa de la que no ve salida. Pero ¿qué ocurre con el culpable que se niega a reconocer su culpa? Para esta persona, la llamada al perdón es aún más lejana, casi inaudible, lo que significa también que se ha perdido como sujeto. Un ejemplo de esta situación podría ser la de Eichmann, tal y como la describe Hannah Arendt⁴ en su relato del juicio: ella compara su incapacidad para confesar con su incapacidad para pensar, lo que para ella es la marca de su inexistencia como sujeto. De este modo, la experiencia inicial del perdón del culpable es paradójica: le consagra como sujeto, aunque el mal cometido le haya despojado de su condición. Pero el sujeto que es, lejos de ser un sujeto libre, es un sujeto culpable, un sujeto según la culpabilidad, un sujeto instituido en el movimiento mismo en el que se reconoce destituido.

⁴ Véase H. ARENDT, *Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (The Vinking Press, New York 1963).

En contraste con estas profundidades, arriba mencionadas, “está el perdón”. En alguna parte, hay un perdón anunciado que ninguna posibilidad humana puede aniquilar. Esta voz toma la forma del himno al amor de San Pablo en la Primera *Carta a los Corintios* (1 Co 13). En él, el perdón se proclama como amor que, frente al mal, llega hasta el final sin dejar nunca de ser amor. Sin embargo, dos factores pueden obstaculizar esta proclamación -aquí Ricoeur da crédito a las observaciones de Derrida-: el primero es que está históricamente arraigado en las religiones abrahámicas. Su pretensión de universalidad tendrá que aceptar el debate con otras tradiciones si quiere convertirse en algo más que una pretensión. El otro factor es el riesgo de teatralizar la aparición del perdón en la escena pública y política. Sin embargo, estos dos escollos no detienen a Ricoeur: los tiene en cuenta para evitar tropezar con ellos.

La primera parte de la odisea es precisamente la travesía de la esfera pública e institucional. Para el culpable que quiere asumir su culpa, la esfera jurídica se presenta de inmediato: aquí encuentra una estructura para confesar, ser castigado y vivir este castigo, recuperando su lugar como ciudadano. Pero esto es sólo parcial, porque es en su humanidad como tal donde quiere ser reconocido, no sólo como ciudadano. Aquí Ricoeur cita a Jaspers, “la instancia competente es la conciencia individual, es la comunicación con el amigo y el prójimo, con el hermano humano capaz de amar y de interesarse por mi alma”⁵.

Así pues, las instituciones jurídicas parecen alejar al culpable del perdón en la medida en que el castigo nunca es realmente proporcional a la falta, y la instancia no es la adecuada: el juez no ocupa el lugar del hermano humano. Sin embargo, surge algo del perdón: la *consideración*. Ricoeur habla de lo *incógnito* del perdón: la consideración es la del juez por el culpable, la del ciudadano por el enemigo heredero del país vecino, esa consideración más cotidiana por el vecino de al lado o el desconocido cruzado en la calle. Pero el perdón también se manifiesta en las innovaciones jurídicas. A este respecto, Ricoeur evoca el ejemplo de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. Para describirla, recurre a las palabras de Sophie Pons: su objetivo es “recoger testimonios, consolar a los ofendidos, indemnizar a las víctimas y amnistiar a los que confesaron haber cometido crímenes políticos”⁶. Aunque su objetivo no es el perdón sino la reconciliación en el plano político, un *incógnito del perdón* se manifiesta en el efecto benéfico para las víctimas.

Por último, atravesar esta esfera aparece como un efecto del perdón en la medida en que pone en marcha el proceso de confesión. Para el culpable, la justicia precede al

⁵ Véase K. JASPERS, *La culpabilidad alemana* (Éditions de Minuit, Paris 1946) 46-47.

⁶ S. PONS, *Apartheid, l'aveu et le pardon* (Bayard, Paris 2000) 13.

perdón; se sitúa entre el culpable y el perdón. Al mismo tiempo, y más profundamente, el perdón precede a la justicia, ya que es la llamada al perdón la que ha llevado a la persona que quiere confesar a recurrir a la justicia. Para él, el perdón toma la forma de un llamado a la justicia.

El culpable que ha confesado se acerca al perdón cuando puede pedir perdón a la víctima. El intercambio, cuando se produce, es la forma más visible de perdón, la que se espera.

Sin embargo, este intercambio horizontal entre dos personas no debe hacernos olvidar que el perdón sigue siendo una forma de verticalidad: lo que se intercambia viene de más lejos que cualquiera de ellos, y ha pasado por toda la profundidad de la humanidad de ambos para poder ser intercambiado de este modo. Ricoeur lo asemeja a la dinámica del don estudiada por Marcel Mauss. El don, más que la cosa que pasa de una mano a otra, es una energía que proviene de las cosas que circulan, una energía que se manifiesta en la munificencia de los dones entregados. El perdón también es un flujo, y su munificencia reside en el mandamiento evangélico: “ama a tus enemigos”. Así pues, el hecho de que el perdón pase, transformando la enemistad en una relación pacífica, no debe hacernos olvidar que su fuerza permanece como capacidad de transformación. Esta fuerza sigue estando disponible después de haber encontrado la paz, igual que lo estaba en la espera de esa paz: el encuentro simplemente la hace explícita. Esta fuerza también se manifiesta en gestos políticos, como cuando Willy Brandt se arrodilló en el gueto de Varsovia.

Gracias a las instituciones y a la perspectiva del intercambio, el culpable se ha acercado al perdón. Ricoeur se pregunta entonces ¿de dónde viene esta fuerza para pedir perdón? ¿Y pedir perdón significa que el culpable vuelve ya a sí mismo? Al hacerlo, se queda con el intercambio como horizonte, con la conciencia culpable preparándose para el encuentro; no cruza el umbral del encuentro. Entonces entra en discusión con Arendt, quien sí cruza el umbral. Ella propone la alianza del perdón y la promesa para sostener la acción en común de los hombres a largo plazo, a pesar del carácter irreversible e imprevisible de toda acción.

Para Ricoeur, las formas políticas que puede adoptar la promesa a través de diversos tipos de contrato la sitúan de forma diferente al perdón, que para él no puede adoptar ninguna forma política: si el perdón aparece políticamente, nunca es más que de incógnito, a través de efectos que pueden ser puntuales (el gesto de Brandt) o institucionales (las CVR). Él acerca al perdón a otra noción apreciada por Arendt, la “natalidad”. Para el agente, la falta ha provocado el debilitamiento de su poder original de ser y actuar. El perdón, en la medida en que renueva a este hombre en su poder de ser, se experimenta como un nacimiento. Este nacimiento se manifiesta como una pasividad en la que el agente se libera de su acto malo y se vincula al origen bueno de sí mismo. Ello se percibe en el trabajo de la confesión: “La respuesta existencial al perdón -dice- está implicada de algún

modo en el don de sí, mientras que la antecendencia del don se reconoce en el corazón del gesto inaugural del arrepentimiento”⁷.

El culpable que, tras haber confesado, reflexiona sobre ese acto, descubre que el perdón al que aspira es ya el que se dio en su capacidad de confesar y el que se insinuó en su *consideración*. El perdón germinó en la conciencia culpable, pero sólo puede llegar a su cumplimiento en la respuesta de la víctima que lo concede. De este modo, el culpable no puede otorgarse el perdón a sí mismo: este se lo es dado por otro, y en última instancia por la víctima.

Para Ricoeur, este umbral infranqueable prohíbe cualquier forma de perdón político, porque podría conducir a la suposición de un perdón en ausencia de la víctima, donde las instituciones podrían por sí mismas asegurarse de que un culpable, pasando por ellas, sea perdonado. En este punto, Ricoeur evoca sus “perplejidades suscitadas por la administración del sacramento de la penitencia en la Iglesia católica”⁸. Considera que existe una institucionalización indebida del perdón. Sin embargo, aclara este punto unas páginas más adelante, en una nota⁹. Distanciándose de la condena de Kant de las formas históricas de la Iglesia, aclara que la filosofía debe limitarse a exponer las condiciones de posibilidad de la restauración del hombre, la primera de las cuales es el reconocimiento de la necesidad de una “cooperación desde arriba”. Entre los creyentes, para algunos -los católicos- la ayuda a la conciencia que confiesa es positiva, mientras que para otros no es más que una reducción de obstáculos. El sacramento de la reconciliación forma parte de la fe católica en la ayuda positiva de Dios, y Ricoeur reconoce su legitimidad en su orden.

A la espera de la persona que concederá el perdón, el culpable ve aparecer un abanico de medios que pueden ayudarlo a alcanzar ese umbral y a permanecer en él: los mitos que tratan del origen y el fin del mal, la reflexión filosófica, en particular la de Kant sobre la inclinación al mal y la orientación más original hacia el bien, las instituciones religiosas -como orden simbólico para todos, eficaz para los creyentes-, y todos los signos individuales o institucionales del perdón. Al final, “Eres mejor que tus actos” sería la palabra que da forma al perdón.

Al final del epílogo, Ricoeur reflexiona sobre el vínculo entre olvido y perdón. Concluye de la siguiente manera: “Admitir que hay pérdida para siempre sería la máxima de sabiduría digna de sostenerse como incógnito del perdón en la tragedia de la acción”¹⁰. Y lo incógnito

⁷ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Seuil, Paris 2000) 639.

⁸ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 634.

⁹ Véase P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ; 641, nota 47.

¹⁰ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 653.

último del perdón se le aparece en las palabras del *Cantar de los Cantares*: “El amor es tan fuerte como la muerte” (*Cantar de los Cantares* 8:6). Ni más ni menos. Nos quedamos en un umbral, en la esperanza de un encuentro; no podemos cruzar ese umbral solos.

2 - El perdón simbólico-religioso

La cuestión del perdón planteada en este epílogo se remonta muy atrás en la obra de Ricoeur. Esbozaré algunos elementos esenciales de lo que aparece desde el principio. Cuando Ricoeur introduce su *Filosofía de la voluntad*, escribe: “Es poniendo entre paréntesis la falta, que altera profundamente la inteligibilidad del hombre, y la Trascendencia, que oculta el origen radical de la subjetividad, como se constituye una descripción y una comprensión puras de lo voluntario y lo involuntario”¹¹. Y un poco más adelante: “La Trascendencia es lo que libera a la libertad de la falta”¹². A la cuestión del origen del sujeto, propiamente fenomenológica, Ricoeur añade la cuestión de la falta y de su liberación, es decir, del perdón. Para él, las cuestiones del origen del sujeto y del origen del perdón son inseparables: la cuestión de la identidad, ¿quién soy yo? tendrá como corolario la cuestión del perdón, ¿cómo puedo ser efectivamente libre?

Su descripción teórica de la voluntad revela la propia estructura de la libertad del hombre. La libertad es la condición de toda responsabilidad humana, sobre la que se injertará la culpabilidad de la que, según Ricoeur, ningún hombre puede escapar: la culpabilidad es la libertad reducida a esclavitud. Reencontramos la situación del culpable descrita anteriormente, pero ampliada a toda la humanidad. Es entonces cuando “el mito de la inocencia es el deseo, el coraje y la experiencia imaginaria que sostienen la descripción eidética de lo voluntario y lo involuntario”¹³. La libertad concreta se esclaviza, pero no se destruye. Esto es lo que justifica la empresa de su descripción teórica, pero también la de su liberación. Esta liberación es anunciada por los mitos que describen la posibilidad de un estado de ausencia de esclavitud.

El proyecto filosófico de Ricoeur es llegar hasta esta liberación. Tendrá que encontrar una vía donde la acción creadora liberadora del perdón sea incluida, lo que él llama una *poética*. “Este orden de creación sólo puede aparecernos concretamente como una muerte y una resurrección. Significa para nosotros la muerte del Yo, como ilusión de la posición del yo por el yo, y el don del ser, que repara las lesiones de la libertad”¹⁴. Entre

¹¹ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (Aubier Montaigne, Paris 1967) 19.

¹² P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I*, 50.

¹³ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I*, 31.

¹⁴ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I*, 32-33.

la exposición teórica de la libertad, que conduce a la presentación de un hombre libre y falible, y la exposición poética de su liberación, desarrollará un empirismo en el que el hombre es descrito en su situación real y paradójica de libertad y sujeción.

Todo este proyecto tiene un horizonte, un “tú”, que aparece “cuando me hace nacer a través del foco mismo de mi decisión, me inspira a través del corazón de mi libertad y, en consecuencia, ejerce sobre mí una especie de acción seminal, semejante a la acción creadora”¹⁵. Volvemos al punto final del “perdón difícil”, a ese umbral de esperanza donde se detiene el culpable que ha confesado y se ha arrepentido, a la espera de la persona a través de la cual se realizará el proceso de perdón.

Mucho podría decirse sobre el modo en que el perdón aparece de incógnito en las descripciones que Ricoeur hace de la voluntad en *Lo voluntario y lo involuntario*, pero los límites de este texto no nos permiten detenernos en ello. Señalamos tan sólo que el proyecto poético de Ricoeur es lo que le conducirá a la investigación hermenéutica que seguirá. En efecto, su proyecto antropológico del hombre de acción enfrentado al mal pasa por el lugar donde se libra crucialmente la lucha: en la conciencia en proceso de confesión. Y confesión significa lenguaje, tanto conceptual como simbólico. Esta doble estructura del lenguaje es la que permite dar cabida a la doble estructura de libertad y esclavitud de la voluntad. Este programa se expone en la finísima frase “el símbolo nos da que pensar”, con la que concluye la *Filosofía de la voluntad*. Así es como la hermenéutica nos permitirá dar un paso más hacia la poética, sin cruzar el umbral antes descrito.

Al mismo tiempo, es el perdón el que seguirá conduciendo al hombre a este umbral y le permitirá permanecer en él con esperanza. La estructura de la espera ya está clara en el *Simbolismo del Mal*. En efecto, los mitos nos permiten imaginar al hombre original, al hombre falible y sin falta, al hombre cuya inocencia aparece poco a poco como una victoria sobre el mal que acecha en la abertura de su corazón -pensamos aquí en un Caín que habría escuchado la voz que le advertía-, al hombre “que realizaría todas sus posibilidades fundamentales sin ninguna brecha entre su destino original y su manifestación histórica”¹⁶. Este hombre original es el que se espera al final de la confesión: se anuncia su inminente venida. A través de él se alcanzará el perdón.

Los mitos permiten al hombre religioso, es decir, al hombre para quien los mitos expresan su relación con el mundo y con el origen, confesar su falta y esperar su liberación. En una palabra, los mitos acompañan al hombre en la odisea que debe emprender en las instituciones, bajo el horizonte del intercambio. Señalan la dirección y refuerzan la esperanza. Son simbólicos en el sentido de que el símbolo es lo que designa lo original a

¹⁵ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I*, 34.

¹⁶ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (Points, Paris 2009) 197.

través de la mediación de lo contingente. Los mitos cuentan el principio y el fin del mal: el origen se muestra como el bien más allá de un contingente donde el bien y el mal se mezclan irremediabilmente.

Ricoeur expone los diversos mitos de la cuenca mediterránea para justificar su elección del relato bíblico del Génesis como base de su simbolismo. Este simbolismo es doble: el mal aparece como contaminación, pecado y culpa, a la luz del perdón, que aparece como purificación, redención y justificación. De hecho, es el perdón el que no sólo logra esta liberación en tres etapas, sino que también permite representar el mal: “Este simbolismo del pecado adquiere una nueva dimensión cuando consideramos el pecado en retrospectiva, partiendo de aquello que lo supera, a saber, el perdón; como quedará claro al final de esta primera parte”¹⁷.

Al final, esta serie de símbolos desemboca en un cuasi-concepto, el *siervo-arbitrio*¹⁸: este expresa la paradoja del hombre libre y esclavizado. El perdón puede verse en la revelación de la parte de libertad que permanece: “por muy radical que sea el mal, no puede ser tan original como la bondad”¹⁹, con la esperanza de volver a conectar con esta bondad. Este cuasi-concepto se apoya en la figura del Siervo sufriente en Isaías, figura:

esencial para la idea del perdón que hemos aplazado, rechazando la vía corta de la psicología religiosa y tomando la vía larga de las figuras simbólicas...; el perdón no aparece ahí como un cambio enteramente interno, de calidad psicológica y moral, sino como una relación interpersonal con esta personalidad inmolada (individual o colectiva)²⁰.

Y un poco más adelante:

Este desvío a través de las ‘imágenes del fin’ nos permite dar a la noción de ‘perdón’ toda su riqueza; se ha dicho muy rápidamente que el perdón es la respuesta de Dios a la admisión de culpa del hombre; pero el perdón no puede entenderse directamente como un acontecimiento psicológico; hay que llegar a la experiencia vivida viniendo del universo simbólico constituido por la acumulación de figuras... El perdón, como experiencia vivida, deriva su sentido de la participación del individuo en el ‘tipo’ del hombre fundamental²¹.

¹⁷ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II* 283-284.

¹⁸ Traducción de la editorial Trotta (2004)

¹⁹ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II*, 336.

²⁰ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II*, 481.

²¹ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II*, 490.

Y Ricoeur concluye: “La realización de la humanidad esta misteriosamente ligada a una redención de los cuerpos y del Cosmos en su totalidad; el alma no puede ser salvada sin el cuerpo, la interioridad no puede ser salvada sin la exterioridad, la subjetividad no puede ser salvada sin la totalidad”²². El perdón adquiere una dimensión histórica y cósmica en la que el origen del perdón se revela como el origen de uno mismo y del mundo: se da en el encuentro con el Siervo cuya venida es anunciada.

Los relatos fundacionales permiten al culpable dar forma a sus expectativas, significar simbólicamente a la persona esperada: puede nombrarla, reconocerla cuando aparezca y expresarle su petición. ¿De quién se trata? La fenomenología de la confesión concluía con una tensión: por un lado, sugería que el perdón procedería en primer lugar de la víctima, al tiempo que exponía el origen del perdón como una voz, que “no es indudablemente menos que una persona, en cuanto que es fuente de personificación”²³. La investigación hermenéutica aclara la perspectiva: si bien la víctima puede desempeñar el papel simbólicamente designado, ella no es la única. Además, es en la medida en que este papel se perfila simbólicamente que la víctima podrá perdonar, ejerciendo así un poder que va mucho más allá de ella: perdonará como portavoz del perdón.

La dialéctica del concepto y del símbolo será retomada y ampliada bajo la forma del círculo hermenéutico de explicación y comprensión, de distanciamiento y pertenencia. Los trabajos sobre la interpretación del sujeto actuante pueden leerse como el establecimiento de un marco que sigue apuntando al paso hacia una poética filosófica, que exprese la liberación efectiva del hombre.

Si hay algo nuevo que surge de la dimensión hermenéutica de la investigación, es el reconocimiento de la temporalidad de la experiencia: el perdón no es reducible a la vivencia inmediata del encuentro, este está presente como horizonte y dinamismo de todo el proceso. Lo hemos visto en la duración del recorrido por las instituciones, en el que las personas se alejan del yo culpable y se acercan al yo perdonado. Esto no es ajeno a la experiencia de leer un relato en el que el lector se refigura. Sin embargo, la relación entre el paso por las instituciones y la intriga textual sólo se explorará en la última obra de Ricoeur.

3 - La posibilidad de un perdón efectivo

Esto me lleva a *Caminos del Reconocimiento*. Esta será mi conclusión, en forma de obertura. Por primera vez, se cruza el umbral del encuentro, pasando de la esperanza a la presencia del perdón. Este libro es un estudio del concepto de reconocimiento en

²² P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II*, 493-494.

²³ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 604.

tres etapas: el reconocimiento como *identificación* de algo o alguien, el *reconocimiento de uno mismo* como sujeto y autor de las acciones de una vida, y el *reconocimiento mutuo* en forma de gratitud compartida.

Esos caminos nos llevan de la forma activa del reconocimiento a su forma pasiva. La identificación es activa. El autorreconocimiento es a la vez activo, en la reminiscencia por la que el hombre se unifica por sí mismo, y pasivo, en la parte milagrosa que constituye la reminiscencia. Por último, la gratitud es esencialmente pasiva: es aquí donde se hace explícito el perdón.

Esos caminos pueden considerarse una nueva odisea, más larga que la anterior, que comienza en la esfera del conocimiento y continúa más allá del umbral del encuentro, en la esfera de la mutualidad. Para el reconocimiento como identificación, el reto consiste en superar la prueba del no saber: con el tiempo, las cosas y las personas cambian. Ricoeur evoca aquí a Proust y una escena de *El tiempo recobrado*, en la que el narrador se esfuerza por reconocer a personas que han envejecido.

Esta pregunta nos remite a la cuestión aún más delicada del autorreconocimiento, como sujeto activo enfrentado al enigma de mantener unidos los actos de una vida en la que se entrelazan lo peor y lo mejor. Entre las dos formas de reconocimiento, hemos pasado de una temporalidad que es la marca de la finitud humana -el envejecimiento y la muerte- a otra que lleva la marca de la culpa -el mal. La relación entre finitud y culpabilidad ya no se plantea simplemente en términos de paradoja especulativa, como ocurría en la *Filosofía de la voluntad*, sino en términos de diferencia de temporalidades. La temporalidad vinculada a la finitud del hombre es la dialéctica ya nombrada por Agustín de *distensio* e *intensio*. Es esta dialéctica la que se rompe bajo los golpes de la culpa. La cuestión de su restauración es la del perdón.

Es en este punto donde Ricoeur establece dos lugares en los que el perdón ya está teniendo lugar. Por un lado, está en la reconexión con las promesas “en las que culturas enteras y épocas particulares han proyectado sus ambiciones y sueños, promesas dónde muchas son promesas no cumplidas. También de éstas soy el continuador deudor”²⁴. El hombre se libera de sus traiciones al vincularse a estas promesas, que le abruman y le interpelan. Por otra parte, el perdón se produce cuando las personas ayudan a otras de su entorno a redescubrir sus propias capacidades humanas. Ricoeur cita el trabajo de Amartya Sen sobre la lucha contra la pobreza honrando las capacidades fundamentales de las personas. Juntos, reconectar con las promesas del pasado y trabajar para que otros reconecten con sus capacidades humanas es la marca de una mayor realización del perdón en el mundo y en la humanidad. De este modo, toma cuerpo aquello que en los relatos era sólo simbólico, y con demasiada frecuencia se reducía a la persona de la víctima: los hom-

²⁴ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance* (Gallimard, Paris 2004) 214.

bres que hicieron las promesas que nos han sido legadas a lo largo de los años y a través de la traición, y los hombres desfigurados por la miseria que aspiran a ser reconocidos como hombres a pesar de lo que ya ha sido destruido en ellos. Algunos están muertos, otros siguen vivos, pero como testigos vivos del mal que nos afecta a todos. Acoger a unos y a otros, y renovar nuestra relación con ellos, a unos según la promesa, a otros según la justicia, he ahí la forma amplia de acoger el perdón, más allá de la víctima.

Me gustaría añadir aquí dos cosas: la primera tiene que ver con la ecología. Volvemos a la dimensión cósmica que tiene el perdón en los relatos fundacionales. Lo encontramos aquí en relación con los pobres: son ellos quienes más sufren las alteraciones climáticas; el cuidado ecológico va así de la mano de la justicia. La segunda se refiere a la víctima, y es una crítica que se puede hacer a la obra de Ricoeur, desde dentro de su propia obra, a partir de esos *Caminos*: las víctimas están muy poco presentes, y su punto de vista era casi exclusivamente el del culpable. Sin embargo, la dimensión del perdón que emerge aquí nos muestra que la víctima, antes que el culpable, está concernida por el perdón, a través del doble proceso de reconexión con las promesas y las capacidades. A un nivel más profundo, se plantea la cuestión de cómo una persona que ha sido víctima de una agresión puede encontrar en el perdón un recurso que le permita seguir siendo fiel a la promesa de ser ella misma, aceptando al mismo tiempo el carácter desfigurado por la agresión como el nuevo carácter que ahora le es propio. Este es, sin duda, un aspecto esencial del perdón.

Más allá de esta cuestión, la búsqueda de reconocimiento encuentra un horizonte que, a su vez, revela que no está impulsada en primer lugar por una dinámica de lucha, como considera Axel Honneth, sino por “estados de paz”, como los llama Luc Boltanski. Aparecen en particular durante las ceremonias festivas de intercambio, ceremonias que Ricoeur compara con el gesto de Willy Brand en el gueto de Varsovia, un gesto público de petición de perdón. Estos estados de paz son raros; no eliminan la lucha, pero sí su motivación: la lucha ya no está fundada en la violencia, sino en la alegría. Esta alegría es el signo del perdón vivido.

El perdón ya no es meramente escatológico; se experimenta de hecho, desde lejos cuando se manifiesta en un encuentro o en una nueva institución, y a lo largo y ancho, en el secreto de las conciencias o como incógnito en la consideración. Su alteridad sigue apareciendo en este parpadeo, introduciendo una nueva temporalidad ordenada a estos acontecimientos: el intercambio del perdón establece a los interlocutores en la mutualidad y en el reconocimiento recíproco de su carácter único e insustituible. Se establece la distancia justa, que es el secreto de la amistad fiel y, más ampliamente, de toda relación respetuosa. La desproporción del perdón, antes de ser una fuerza contra el mal, es el soporte de toda relación feliz y de las instituciones que la hacen posible.

El perdón aparece en el encuentro de dos personas que comparten, por un momento, la alegría de ser humanos, sencillamente y a pesar de todo. Al mismo tiempo, es la di-

námica que nos permite recordar y alegrarnos de tal encuentro, y que nos hace esperar volver a vivirlo, actuando para que siga siendo posible a pesar del mal que se interpone constantemente en su camino. ¿No es éste el secreto de la alegre sencillez por la que Ricoeur expresa su gratitud a Francisco de Asís y a sus hermanos, expresada en el exergo de *Caminos del Reconocimiento*: “A Frans Vansina, fraile menor, “mi más antiguo amigo”?

Referencias bibliográficas

- CAUSSE, G.: *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricoeur*, Kimé, Paris, 2014.
- ARENDT, H.: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York, 1963.
- JASPERS, K.: *La culpabilité allemande*, Editions de Minuit, Paris, 1964.
- PONS, S.: *Apartheid, l'aveu et le pardon*, Bayard, Paris, 2000.
- RICOEUR, P.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.
- RICOEUR, P.: *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris, 1967.
- RICOEUR, P.: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Points, Paris, 2009.
- RICOEUR, P.: *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris, 2004.

