

# *Ricœuriana*

#1

ISSN  
2184-190X

Gonçalo Marcelo  
César Correa Arias  
Patrícia Lavelle  
Tomás Domingo Moratalla  
COORDS.

## A Atualidade de Paul Ricœur numa Perspetiva Ibero-Americana

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press



**LOS LÍMITES DEL PERDÓN RICŒURIANO DESDE  
LA PERSPECTIVA ARGENTINA**

***THE LIMITS OF RICŒUR'S CONCEPT OF FORGIVENESS  
FROM AN ARGENTINIAN PERSPECTIVE***

*Esteban Lythgoe*

UADE – CONICET, Argentina<sup>1</sup>

**Resumen:** El presente capítulo contrapone dos modelos de perdón: uno bipolar y otro monopolar, e identifica la propuesta ricœuriana con el primero de ellos. Nuestra hipótesis es que, pese a presentar al perdón sólo como una relación moral entre dos individuos, también incluye un objetivo político: la reconciliación nacional. Esta hipótesis se funda en el ejemplo seleccionado para poner de manifiesto los beneficios del perdón y el antecedente hegeliano en el que se basa el desarrollo del perdón. La imposibilidad de un perdón colectivo, nos llevará a postular que la reconciliación social es el resultado indirecto del perdón individual. Concluiremos remitiéndonos a un ejemplo de la historia transicional de la Argentina reciente para ilustrar ciertos aspectos que fueron desapercibidos por

---

<sup>1</sup> Esteban Lythgoe, Centro de investigaciones filosóficas, Miñones 2073, C1428ATE Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Mail: [estebanlythgoe@yahoo.com.ar](mailto:estebanlythgoe@yahoo.com.ar)

Ricœur. Este ejemplo nos llevará a sostener que este modelo de perdón, termina beneficiando a los culpables de crímenes de estados en detrimento de sus víctimas.

**Palabras clave:** Hegel; legitimador; perlaboración; reconciliación; rehabilitación

**Abstract:** This article contrasts two models of forgiveness: one that is bipolar and another that is monopolar, and characterizes the ricœurian proposal on this topic as being similar with the first model. Our hypothesis is that, in spite of presenting forgiveness only as a moral relationship between two individuals, it also includes a political objective: national reconciliation. This hypothesis is based on the selected example to demonstrate the benefits of forgiveness and the Hegelian background in which the development of forgiveness is based. The impossibility of a collective forgiveness leads us to suggest that social reconciliation is the indirect result of individual forgiveness. In the conclusion of this paper we will refer to an example of Argentina's recent transitional history to illustrate certain aspects that were not noticed by Ricœur. This example will lead us to argue that Ricœur's model of forgiveness, ends up benefiting those guilty of crimes of state at the expense of their victims.

**Keywords:** Hegel; legitimizing; perlaboration; reconciliation; rehabilitation.

## Perdón en el marco de la justicia transicional y la memoria traumatizada

Derrida sostiene que en las últimas décadas el interés por el perdón ha estado más vinculado con la política que con la ética,<sup>2</sup> debido fundamentalmente al auge por los estudios de la memoria traumatizada y la justicia transicional. A partir de la década del ochenta varios estados concluyeron extensos y sangrientos años de violencia estatal. Los gobiernos entrantes organizaron comisiones investigadoras sobre los destinos de víctimas de los crímenes de sus respectivos estados y evaluaron distintas estrategias para capear el proceso de transición que enfrentarían, mediando entre el mantenimiento de una precaria gobernabilidad y la aspiración de justicia y verdad. Hubo varios intelectuales, que interesados en las problemáticas ético-políticas, reflexionaron sobre las experiencias logradas en estos procesos, en general, y el recurso al perdón como vía para lograr una reconciliación nacional, en particular. Paul Ricœur no ha escapado a este interés y en sus últimas obras también ha tratado al perdón y su relación con la historia de acontecimientos traumáticos recientes. De hecho, pese a la extensión de su obra, esta temática recién es tratada a partir de 1990. En este sentido, resulta ilustradora la observación de Olivier Abel, según la cual el perdón es una temática marginal dentro de la ética del filósofo francés, que “... recién aparece explícita y metodológicamente desarrollada en el epílogo de *La memoria, la historia, el olvido*.”<sup>3</sup>

Nuestra intención en las próximas páginas es, en primer lugar, presentar al perdón tal como la propone Ricœur, en el marco de su

---

<sup>2</sup> cf. Derrida, *El siglo y el perdón*, 7-8.

<sup>3</sup> Abel, *L'éthique du pardon chez Paul Ricœur*.

diálogo con Jaspers, Hegel, Arendt, Derrida y Abel.<sup>4</sup> Nuestra hipótesis es que, pese a que Ricoeur presenta al perdón sólo como un problema ético entre dos individuos, también incluye una finalidad de corte político: la reconciliación nacional. Esta hipótesis se funda en el ejemplo seleccionado para poner de manifiesto los beneficios del perdón y el antecedente hegeliano en el que se basa el desarrollo del perdón. Este último punto nos llevará a tomar distancia de la tesis de Badiou<sup>5</sup> de que la base de toda la argumentación de Ricoeur es la religión. Aun coincidiendo en la existencia de premisas religiosas dentro de la argumentación, consideramos que el perdón está asociado con su interés en sus últimos años por el reconocimiento. Habiendo determinado un objetivo individual y uno colectivo del perdón, concluiremos este capítulo remitiéndonos a un ejemplo de la historia transicional de la Argentina reciente para ilustrar ciertos aspectos que fueron desapercibidos por Ricoeur. Este ejemplo nos llevará a sostener que el modelo ricœuriano de perdón, termina beneficiando a los culpables de Crímenes de Estado en detrimento de sus víctimas.

## La caracterización ricœuriana del perdón

Aunque no se lo afirme explícitamente, en *La memoria, la historia, el olvido* se contraponen dos modelos de perdón diferentes, uno

---

<sup>4</sup> Nuestro capítulo se centra en el debate que lleva a cabo Ricoeur con sus contemporáneos, pero resulta interesante el contrapunto que se puede hacer sobre la temática de la falta y el perdón con Nietzsche en la *Genealogía de la moral*. Aunque Ricoeur no lleve a cabo explícitamente ese diálogo en el capítulo abordado, la presencia del autor de *Las consideraciones intempestivas* es manifiesta en *La memoria, la historia, el olvido*. Para el tratamiento del diálogo entre ambos autores sobre este tema, cf. Polivanoff, “Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida.”

<sup>5</sup> Badiou, “The Subject supposed to be a Christian: On Paul Ricoeur’s *Memory, History, Forgetting*”.

que podemos denominar “monopolar”, y otro, “bipolar”. El primero de estos modelos es defendido por Derrida en *El siglo y el perdón*. Allí el perdón es caracterizado como una facultad o posibilidad humana excepcional o extraordinaria, que interrumpiría el curso ordinario de la temporalidad histórica.<sup>6</sup> Entre otras particularidades, el filósofo argelino lo presenta como fin en sí mismo, fuera de toda lógica de intercambio, por lo que, quien lo conceda lo debe hacer de manera gratuita, incluso a quienes no se arrepienten ni lo piden.<sup>7</sup> Con otras palabras, no hay intercambio alguno: el que perdona dona algo, aun cuando quien lo afectó lo desconozca o haya muerto.

Ricœur adelanta el segundo modelo en su interludio a *Sí mismo como otro*.<sup>8</sup> Allí afirma que Hegel, tras haber descripto la naturaleza de la tensión entre Antígona y Creonte como “...la estrechez de perspectivas del compromiso de cada uno de los personajes.”,<sup>9</sup> propone al perdón bipolar como vía para su conciliación. En líneas generales, en la *Fenomenología del espíritu* se sostiene que, sólo se habría podido lograr que ambos protagonistas de la tragedia de Sófocles hubiera sobrevivido, si ambos hubieran podido renunciar

---

<sup>6</sup> Cf. Derrida, *Op. Cit.*, 12 y 17.

<sup>7</sup> En este punto Derrida presenta el argumento de que, si el perdón dependiera del arrepentimiento del culpable, se estaría concediendo el perdón a otra persona que la que cometió el crimen. Esta persona “... no es ya decididamente el culpable sino ahora otro, y mejor que el culpable. En esa medida, y con esta condición, no es ya *al culpable como tal* a quien se perdona.” (Derrida, *Op. Cit.*, 15). Badiou, “The Subject supposed to be a Christian: On Paul Ricœur’s *Memory, History, Forgetting*” y Delpech, “La doble adscripción de la memoria como supuesto para ‘desatar’”, recurren a este argumento como crítica al perdón de Ricœur. Belvedresi, “Consideraciones acerca de la memoria, el olvido y el perdón a partir de los aportes de P. Ricœur” también tomará distancia de la bipolaridad de la propuesta ricœuriana sosteniendo una posición similar a la de Derrida, y la que defenderemos al final del capítulo (“No estoy segura de que el hecho de que el ofensor muestre arrepentimiento y pida perdón sea una condición indispensable del perdonar. Me inclino más bien a creer que el perdón es un gesto desinteresado del lado de la víctima, que puede ser incluso independiente de la aplicación de justicia.” – Belvedresi, *Op. Cit.*, 206).

<sup>8</sup> Cf. Ricœur, *Sí mismo como otro*, 260-270. También vuelve sobre la cuestión del perdón en el décimo estudio, cf. Ricœur, *Op. Cit.*, 381-3.

<sup>9</sup> Ricœur, *Op. Cit.*, 263.

a sus posiciones particulares. En esta obra el perdón es descrito como una relación de reciprocidad que posibilita la *reconciliación* a través de la renuncia de las parcialidades mutuas de quienes se encuentran en conflicto.

Nuestro autor rechaza toda propuesta hiperbólica, como la de Derrida, para quien “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.”<sup>10</sup> En su lugar recurre al estudio de Mauss sobre el don<sup>11</sup> a fin de “... recuperar la dimensión recíproca del don en contra de una primera caracterización como unilateral.”<sup>12</sup>

Dicho análisis pone de manifiesto la gran generosidad del donatario, cuyo gesto sería vista como derrochadora, desde una perspectiva mercantil. Sin embargo, no se trata de dar sin esperar nada a cambio: hay una lógica de intercambio diferente a la del dar y devolver, que se la caracteriza como la de dar y recibir. El don exige una respuesta: “el mandato de amar a sus enemigos comienza por quebrar la regla de reciprocidad, al exigir lo extremo; fiel a la retórica evangélica de la hipérbole, el mandato querría que sólo fuera justificado el don hecho al enemigo, del que, por hipótesis, no se espera nada a cambio. Pero, precisamente, la hipótesis es falsa: del amor se espera precisamente que convierta al enemigo en amigo.”<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Derrida, *Op. Cit.*, 12.

<sup>11</sup> Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*.

<sup>12</sup> Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, 612.

<sup>13</sup> Ricœur, *Op. Cit.*, 616.



Frente a la posibilidad de que la horizontalidad del intercambio lleve a la suposición de la existencia de una reciprocidad entre ambas partes, se enfatiza el abismo vertical existente entre cada uno de los polos, deteniéndose en aquellos atributos en las que se funda esta cesura. El primero de los polos, la falta, ya había sido tratado de manera tangencial en la tercera parte de esta obra. Allí, desde la perspectiva heideggeriana de la deuda, se hacía abstracción del componente moral, para limitarse sólo a la problemática temporal.<sup>14</sup> En este epílogo, en cambio, se incorpora la cuestión moral. En lugar de detenerse en las consecuencias que la falta tiene en sus víctimas, su interés gira en torno a los efectos que la falta tiene en el agente del acto. El análisis comienza con la confesión, como instancia donde el agente se hace responsable de su acto, y evalúa, desde una perspectiva “metafísica”, los motivos por los que la falta paraliza el poder obrar del culpable.<sup>15</sup>

Cuando se vincula la falta con el mal de la manera propuesta por Jean Nabert,<sup>16</sup> se puede explicar los motivos por los que la capacidad del culpable se encuentra limitada.<sup>17</sup> La remisión al mal posibilita asociar la experiencia de la falta con la del fracaso, en tanto ineficacia de lo realizado, y con la de la soledad, como ruptura de toda comunicación recíproca. La relación de la falta con lo

---

<sup>14</sup> Cf. Ricœur, *Op. Cit.*, 468-9: “El vínculo entre futuridad y paseidad es garantizado por un concepto puente, el de ser deudor. ... Pienso que la idea de falta debe recuperar su lugar en una fase bien precisa del juicio histórico, cuando la comprensión historiadora es enfrentada a daños probados: la noción de daño hecho a otro preserva entonces la dimensión propiamente ética de la deuda, su dimensión culpable. ... Pero antes es bueno disponer del concepto moralmente neutro de deuda que no diga más que el de herencia transmitida y que hay que asumir, lo que no excluye inventario crítico.”

<sup>15</sup> Cf. Ricœur, *Op. Cit.*, 585: “La cuestión ahora planteada trata de otro enigma distinto del de la representación presente de una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior. Es doble: el enigma de una falta que paralizaría el poder obrar de este ‘hombre capaz’ que somos; y, como réplica, el de la eventual suspensión de esta incapacidad existencial designada por el término perdón.”

<sup>16</sup> Jean Nabert, *Ensayo sobre el mal*.

<sup>17</sup> Cf. Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido.*, 591-3.

injustificable, por su parte, explica el sufrimiento de sus víctimas y la degradación de su agente. El agente en este estado entra en contacto "... con un impedimento interior, con una impotencia radical para coincidir con un modelo de dignidad, al mismo tiempo que con un frenesí de compromiso en la acción cuya medida apenas la da el odio, y que hace estallar la idea misma de afección de sujeto por sus propias acciones."<sup>18</sup>

La confesión, por su parte, es caracterizada como un tipo de imputación, en la que la reflexión se atribuye a sí un acto. La diferencia clave con la adscripción, empero, es el componente moral presente cuando el sujeto autoexaminado asume una acusación y se hace cargo de la falta, y se autodesigna "culpable". Este reconocimiento lleva a que el sí asuma el componente activo de obrar mal y el pasivo de haber sido afectado por la propia acción. Ricœur no llega a enfatizar suficientemente la importancia moral de la confesión en tanto incorpora al culpable en el reino de la moral, precondition necesaria para el perdón. Jaspers observa, en nuestra opinión atinadamente, que no a todos se les puede predicar la culpa moral. En su libro sobre la culpa, este autor distingue entre aquella pequeña minoría que planificó y llevó a cabo los crímenes de estado, de aquellos que cometieron "... un error culpable, tanto si se encubrieron cómodamente lo que sucedía o se adormecieron y se dejaron seducir o comprar para obtener ventajas personales cuanto si obedecieron por miedo."<sup>19</sup> Dado que la culpa moral está ligada con una capacidad reflexiva, lo criminales carecerían de este tipo de culpa por ser incapaces de arrepentirse. Los segundos, en cambio, sí lo son, pues son aquellos pasibles al arrepentimiento y la confesión.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Ricœur, *Op. Cit.*, 593.

<sup>19</sup> Jaspers, *El problema de la culpa*, 82.

<sup>20</sup> Cf. Jaspers, *El problema de la culpa*, 82: "Hitler y sus cómplices, esa pequeña minoría integrada por una decenas de miles de personas, se encuentran libres de culpa moral mientras no se percaten de ella. Parecen incapaces de arrepentimiento

La experiencia de la falta es un hecho para la reflexión, el “hay perdón”, también. Este simple planteo aleja a Ricœur respecto de autores como Hartmann,<sup>21</sup> que rechazan su posibilidad. “Si el perdón fuera posible, afirma, constituiría un mal moral, que pondría la libertad humana a disposición de Dios y ofendería la dignidad humana.”<sup>22</sup> Este polo será caracterizado por dos aspectos. En coincidencia con Derrida, el primero consiste en señalar su origen en las religiones judía, cristiana y musulmana. Ambos autores disienten respecto a los motivos por los que su uso se ha generalizado, a punto de que está habiendo casos resonantes de perdón en países con tradiciones completamente diferentes a la abrahámica. Mientras Derrida lo asocia con una suerte de banalización de dicho concepto con finalidades geopolíticas,<sup>23</sup> Ricœur insinúa motivos de carácter extra históricos y políticos que podrían justificar su globalización, y que sus investigaciones pretenden revelar.<sup>24</sup>

En el marco de esta consideración resulta pertinente volver hacia la crítica de Badiou. Este editor de *La memoria, la historia, el olvido* calificó a Ricœur de hipócrita por haber ocultado la raíz cristiana que se encuentra a la base de su argumentación: “Mi crítica principal, en el fondo, apunta a lo que considero menos como una hipocresía que como una falta de civilidad, y que es común a tantos fenomenólogos cristianos: la absurda disimulación de la fuente verdadera

---

y transformación. Son como son. ... Hay culpa moral en todos aquellos que dejan espacio a la conciencia y al arrepentimiento. Son moralmente culpables las personas capaces de expiación, aquellos que supieron o pudieron saber y que, sin embargo, recorrieron caminos que ahora, en el autoexamen, estiman como un error culpable.

<sup>21</sup> Nicolai Hartmann, *Ética*.

<sup>22</sup> Ricœur, *Op. Cit.*, 595.

<sup>23</sup> Cf. Derrida, *Op. Cit.*, 11-2.

<sup>24</sup> Cf. Ricœur, *Op. Cit.*, 597: “Esta simple observación plantea el gran problema de las relaciones entre lo fundamental y lo histórico para cualquier mensaje ético con pretensión universal, incluido el discurso de los derechos del hombre.”

de las construcciones conceptuales y de las polémicas filosóficas.”<sup>25</sup> François Dosse defiende a Ricœur, señalando la contradicción en la que cae Badiou, por basar, por una parte, sus planteos en la tesis de que “...los creyentes no tiene derecho de ciudadanía en el mundo de la filosofía...”<sup>26</sup> y haber reconocido, por la otra, la existencia de un diálogo riguroso con Ricœur acerca del cristianismo, al que considera como un tema central para la actualidad. El historiador refuerza su defensa señalando la meticulosidad ricœuriana de no confundir el plano religioso del filosófico, pese a su reconocida convicción religiosa. En mi opinión, las respuestas de Dosse no son suficientemente contundentes frente al embate de Badiou. Con respecto a la primera observación, es posible sostener sin contradicción alguna que el cristianismo es una problemática importante a ser debatida desde una perspectiva sociológica, política, antropológica e, incluso, conceptual, sin por ello aceptar la posibilidad de una filosofía cristiana. En segundo lugar, por más reconocida que sea la capacidad de Ricœur de deslindar lo filosófico de lo religioso, eso no quita el carácter explícitamente religioso de un punto tan nodal para la posibilidad del perdón como la afirmación de que el desacoplamiento entre el sujeto moral y sus acciones “... expresa un acto de fe, un crédito otorgado a los recursos de regeneración del sí.”<sup>27</sup> También resulta religiosa la tesis de que la confianza en esta tesis descansa en última instancia en las religiones del Libro. Ahora bien, en la medida en que estas tesis son explícitamente religiosas, pierde sentido la carátula de hipócrita. Esto no levanta la duda de si se puede hacer filosofía desde el cristianismo. Sin embargo, considero que el hecho mismo de que el perdón, por más banalizado que pueda llegar a estar, tenga un origen religioso habilita a que se

---

<sup>25</sup> Badiou, *Op. Cit.*, 27.8.

<sup>26</sup> Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, 667.

<sup>27</sup> Ricœur, *Op. Cit.*, 628.

recurra a ese origen para resolver sus paradojas. A esto le debemos agregar, finalmente, que el carácter que tienen estos aportes es, en última instancia, de atestación,<sup>28</sup> lo cual deja abierta la fuente epistémica de donde pudo surgir esta afirmación.

El segundo aspecto que caracteriza a este polo es el amor, en tanto *agapé* o caridad, como fuente de inicio del perdón. Este amor no sólo es incondicional, sino que coloca a quien perdona en las alturas. De esta manera, se vuelve manifiesto el contraste que existe entre el lugar de quien perdona y la condicionalidad y la profundidad de quien ha cometido la falta. Aquí también se recurre a la tradición religiosa, en este caso, cristiana, para explicar la capacidad de perdonar lo imperdonable, es decir, aquello que por su aberración no se puede castigar. Mientras autores como Arendt<sup>29</sup> o Jankélévitch<sup>30</sup> están en contra de dicha posibilidad,<sup>31</sup> Ricoeur la avala recurriendo a los planteos de San Pablo. Así explica que entre la fe, la esperanza y el amor, esta última virtud es “la más valiosa: porque el amor es la Altura, la grandeza misma. Pero si el amor disculpa todo, ese todo comprende lo imperdonable. Si no, el propio amor sería aniquilado.”<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Es cierto que Ricoeur no utiliza el término “atestación”, pero sí “confianza”, dóxicamente asociada a la atestación. Cf. Ricoeur, *Op. Cit.*, 628: “Para explicar este último acto de confianza, no existe otro recurso que asumir la última paradoja que ofrecen las religiones del Libro y que encuentro inscrita en la memoria abrahámica.” El sentido de la atestación es la “convocación pro-vocante al ser-en-deuda” (Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 390).

<sup>29</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*.

<sup>30</sup> Vladimir Jankélévitch, *El Perdón*.

<sup>31</sup> Cf. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 599: “... sólo se puede perdonar allí donde se puede castigar; y se debe castigar allí donde hay infracción a las reglas comunes.” Arendt, por su parte, afirma: “La alternativa del perdón, aunque en modo alguno lo opuesto, es el castigo, y ambos tienen en común que intentan finalizar algo que sin interferencia proseguiría inacabablemente.” (Arendt, *La condición humana*, 260).

<sup>32</sup> Ricoeur, *Op. Cit.*, 596-7.

Habiendo sido descrito al perdón como una relación bipolar y asimétrica entre un culpable y una víctima, el siguiente paso consiste en determinar en qué dimensiones opera. Para ello, se toma como punto de partida la distinción de los cuatro tipos de culpas de Jaspers (criminal, política, moral y metafísica). Al igual que Derrida, Ricœur dedica una parte importante de su exposición en deslindar el perdón de la dimensión jurídica.<sup>33</sup> Esta confusión se funda en la tesis del carácter sustitutivo del castigo y el perdón, utilizado como premisa contra la posibilidad de perdonar aquello que no puede ser castigado. Aunque el castigo y el perdón se refieran al mismo acto criminal, uno no sustituye al otro, pues perdonar lo ya castigado crearía impunidad. De este modo, "... el perdón no puede enfrentarse frontalmente con la falta, sino marginalmente con el culpable."<sup>34</sup> Una de las consecuencias más importantes de esta distinción entre el perdón y la justicia es la posibilidad de perdonar crímenes imprescriptibles. En el desarrollo de esta argumentación, Ricœur disocia al crimen del culpable, adelantando lo que será su explicación de cómo funciona el perdón: "son los crímenes los que se declaran imprescriptibles. Pero los castigados son los individuos. Teniendo en cuenta que culpable significa penable, la culpabilidad se remonta de los actos a sus autores."<sup>35</sup>

El perdón tampoco opera de manera política. Arendt está en lo correcto al ubicarlo junto con las acciones humanas, no sucede lo mismo con la tesis de que "... descansa en experiencias que nadie puede realizar en la soledad y que se fundan totalmente en la presencia del otro."<sup>36</sup> Los fracasos que se produjeron al intentar institucionalizar al perdón demuestran que es inconcebible su carácter

---

<sup>33</sup> Cf. Ricœur, *Op. Cit.*, 586: "La cuestión planteada es, pues, la del perdón al margen de las instituciones responsables del castigo."

<sup>34</sup> Ricœur, *Op. Cit.*, 599.

<sup>35</sup> Ricœur, *Op. Cit.*, 605.

<sup>36</sup> Ricœur, *Op. Cit.*, 623.

político.<sup>37</sup> El motivo de esta imposibilidad radica en el amor sobre el que se funda. Apoyándose en Kodalle,<sup>38</sup> Ricœur sostiene que los pueblos no son capaces de perdonar, por carecer de conciencia moral y porque, a escala colectiva, el amor y del odio funcionan de manera distinta que la memoria.<sup>39</sup> De este modo, el tratamiento de esta capacidad queda encuadrado en las dimensiones moral y metafísica. Esta última dimensión fue llevada a cabo en el análisis de la falta, donde ésta era vinculada con el mal y, por esa vía, con la soledad y el fracaso. Queda pendiente, pues, su dimensión moral.

El perdón es la capacidad de desligar al agente de su acto. De esta manera, queda presente la deuda del agente, pero sin la carga de culpabilidad. La falta no se olvida, pero una vez desvinculado de la carga, “el culpable [está] capacitado para comenzar de nuevo: ésta sería la figura de esta desligadura que rige todas las demás.”<sup>40</sup> Con esta tesis, toma distancia respecto, por una parte, de Arendt, para quien el perdón consistiría en desligar el acto de sus consecuencias.<sup>41</sup> Esta posición resulta contraproducente para Ricœur, ya que funcionaría de manera análoga a como lo hace la amnistía, es decir, imponiendo una suerte de olvido de la deuda con el pasado.<sup>42</sup> Se trata, por el contrario, de levantar la condena al sujeto moral, sin

---

<sup>37</sup> Cf. Ricœur, *Op. Cit.*, 625.

<sup>38</sup> Klaus Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten?*

<sup>39</sup> Cf. Ricœur, *Op. Cit.*, 608-9.

<sup>40</sup> Ricœur, *Op. Cit.*, 628.

<sup>41</sup> Cf. Arendt, *Op. Cit.*, 260-1: “quizás el argumento más razonable de que perdonar y actuar estén tan estrechamente relacionados como destruir y hacer, deriva de ese aspecto del perdón en el que deshacer lo hecho parece mostrar el mismo carácter revelador que el acto mismo.”

<sup>42</sup> Cf. Ricœur, *Op. Cit.*, 581: “Si ésta [amnistía] pudiese salir adelante finalmente – y, por desgracia, nada impide franquear la débil línea de demarcación entre amnistía y amnesia –, la memoria privada y colectiva sería desposeída de la saludable crisis de identidad, que permite la reapropiación lúcida del pasado y de su carga traumática. Más acá de esta prueba, la institución de la amnistía sólo puede responder a un deseo de terapia social de urgencia, bajo el signo de la utilidad, no de la verdad.”

dejar de condenar por ello el acto. Como adelantamos más arriba, Ricœur también disiente con Hartmann y Badiou, quienes consideran imposible desligar al agente de su acto. Según estos autores, el sujeto se identifica con sus actos, por lo que al desvincularlo de sus actos, se convertiría en un sujeto diferente al que cometió el crimen.<sup>43</sup> Ricœur reconoce la dificultad de esta objeción, pero sostiene que la verdadera disociación no se produce entre un primer sujeto que comete el daño y otro segundo que es el castigado, como arguye Badiou. Reivindicando la metafísica aristotélica del acto y la potencia por sobre la sustancialista, sostiene que el desacople se produce entre "...la efectuación y la capacidad que ésta actualiza."<sup>44</sup> Así,

bajo el signo del perdón, el culpable sería tenido por culpable por otra cosa distinta de sus delitos y de sus faltas. Sería devuelto a su capacidad de obrar; y a su acción, a la de continuar. Es esta capacidad la que se proclamaría en los pequeños actos de consideración en los que reconocimos el *incognito* del perdón representado en la escena pública. Finalmente, es de esta capacidad restaurada de la que se apoderaría la promesa que proyecta la acción hacia el porvenir. La fórmula de esta palabra liberadora,

---

<sup>43</sup> Cf. Badiou, *Op. Cit.*, p. 27.7. Si bien es cierto que Ricœur le hace esta observación a Derrida, y no a Badiou, cuyo artículo es posterior a *La memoria, la historia, el olvido*, considero que esta respuesta es más aplicable a Badiou que a Derrida. Como adelantamos en la nota iii, el argumento derridiano no hace descansar el cambio del sujeto en quien perdona, como sí lo hacen el texto de Ricœur y de Badiou ("me acerco, una vez más, al argumento de Derrida: separar al culpable de su acto, en otras palabras, perdonar al culpable sin dejar de condenar su acción, sería perdonar a un sujeto totalmente distinto del que cometió el acto." (Ricœur, *Op. Cit.*, 628). Derrida, por su parte, sostiene que la modificación se produce en el momento del arrepentimiento del culpable, es decir, previo a la intervención del perdón: "imaginemos que perdono con la condición de que el culpable se arrepienta, se enmienda, pida perdón y, por lo tanto, sea transformado por un nuevo compromiso, y que desde ese momento ya no sea en absoluto el mismo que aquel que si hizo culpable. En ese caso, ¿se puede todavía hablar de un perdón? Sería demasiado fácil, de los dos lados: se perdonaría a otro distinto del culpable mismo." (Derrida, *Op. Cit.*, 18).

<sup>44</sup> Ricœur, *op. cit.*, 628.



abandona a la desnudez de su enunciación, sería: vales más que tus actos.<sup>45</sup>

## **Sobre los beneficios del perdón y su alcance político**

Como hemos visto, el perdón ricœuriano consiste en una relación de intercambio asimétrica y no mercantil entre la víctima y su perpretador. Una de las consecuencias de esta caracterización es que el perdón produce otros beneficios. En la presente sección comenzaremos por mostrar que además de la finalidad individual, éste posee una finalidad política. El rechazo del perdón colectivo, empero, lleva a que éste sólo se logre indirectamente a través del perdón individual. En la siguiente sección, discutiremos algunos puntos que esta propuesta dejó de lado, tomando la historia argentina reciente como contraejemplo al Apartheid sudafricano utilizado por Ricœur.

A fin de evaluar los beneficios del perdón, nuestro autor parte de un caso de la historia reciente, más específicamente el Apartheid sudafricano. Su punto de partida fueron los resultados de la comisión “Verdad y Reconciliación”, la cual investigó las denuncias de las violaciones de los derechos humanos cometidos durante el período entre 1960 y 1994. También examinó diversas peticiones de perdón por parte de los perpetradores, siempre y cuando estos probasen la motivación política de sus crímenes. Entre los resultados se destacaron los beneficios recibidos por las víctimas. Así, se explica que “... el beneficio es innegable en términos indivisamente terapéuticos, morales y políticos. Familias que habían luchado durante años por saber, pudieron expresar su dolor, dar libre curso a su odio ante sus

---

<sup>45</sup> Ricœur, *op. cit.*, 632.

ofensores y delante de los testigos.”<sup>46</sup> Reconoce, en cambio, el pragmatismo de los perpetradores que recurrían a la confesión pública como una estratagema para obtener una amnistía judicial. Pese a este resultado fáctico desalentador, uno de los móviles de este epílogo tiene como presupuesto la *capacidad del perdón para* levantar las limitaciones en las potencialidades del perpetrador.<sup>47</sup> Ricœur señala en más de una oportunidad este beneficio existencial-existencial: “esta diferencia respecto al estatuto de criatura contiene en reserva la posibilidad de otra historia inaugurada continuamente por el acto de arrepentimiento y acompasada por todas las interrupciones de bondad y de inocencia en el transcurso de los tiempos.”<sup>48</sup>

Pese a rechazar el vínculo directo entre perdón y política, nuestra hipótesis es que este tratamiento del perdón incluye un objetivo indirecto de corte político. Entre los elementos que avalarían nuestro planteo se encuentran: el modelo en el que se inspira su propuesta, el ejemplo fáctico utilizado, y la aspiración política del autor. El modelo en el que se inspira no sólo es político, sino que también es interpretado de este modo. La lectura hegeliana de la *Antígona* de Sófocles pone de manifiesto la irreconciliabilidad de dos regímenes legales antitéticos representados en las figuras de Antígona y Creonte. Su propuesta es que, la única manera de haber salvado a ambos hermanos, hubiera sido renunciando a sus parcialidades y reconciliándose a través del perdón. En efecto, “... esta reconciliación descansa en una renuncia efectiva de cada bloque a su parcialidad y adquiere el valor de un perdón en el que cada uno es verdaderamente reconocido por el otro. Y es precisamente esta conciliación

---

<sup>46</sup> Ricœur, *op. cit.*, 618.

<sup>47</sup> Cf. Ricœur, *Op. Cit.*, p. 585: “La cuestión ahora planteada trata de otro enigma distinto del de la representación presente de una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior.” Es doble: por una parte, el enigma de una falta que paralizaría el poder de obrar de este ‘hombre capaz’ que somos; y, como réplica, el de la eventual suspensión de esta incapacidad existencial designada por el término de perdón.”

<sup>48</sup> Ricœur, *op. cit.*, 631.

mediante la renuncia, este perdón por reconocimiento, lo que la tragedia – al menos la de *Antígona* – es incapaz de producir.”<sup>49</sup> Cuando Ricœur recupera estas consideraciones en *Sí mismo como otro* tiene como objetivo poner de manifiesto la importancia política y ética de la sabiduría práctica en situación.<sup>50</sup>

La elección del ejemplo fáctico para determinar los efectos sociales del perdón tampoco es casual. Habiendo recurrido a Osiel<sup>51</sup> para evaluar la relación conflictiva entre el enfoque jurídico y el histórico, Ricœur estaba al tanto de lo sucedido en los tribunales de Nuremberg, Tokio, Argentina y Francia. Sin embargo, cuando tuvo que elegir un caso para estudiar, se inclinó por el sudafricano. No cabe duda que esa elección fue motivada por el espíritu conciliatorio de su comisión. Habiendo reconocido el objetivo político de la reconciliación de la comisión “Verdad y reconciliación”,<sup>52</sup> recurre a su lema para contraponerlo al caso alemán y japonés.<sup>53</sup>

Esto nos lleva finalmente a la aspiración de una política conciliatoria por parte de nuestro autor. El último apartado de *La memoria, la historia, el olvido*, denominado “El perdón y el olvido”, presenta

---

<sup>49</sup> Ricœur, *Sí mismo como otro*, 268.

<sup>50</sup> Cf. Ricœur, *op. cit.*, 271. Luego de presentar lo trágico de la acción, ilustrado por la *Antígona*, el filósofo proporciona las razones por las que se vuelve al formalismo de la ética. Dentro de la segunda razón se especifica: “Al no ser nuestro problema añadir una filosofía política a la filosofía moral, sino determinar los rasgos nuevos de la ipseidad que corresponden a la *práctica política*, los conflictos que derivan de esta práctica han servido de telón de fondo para los conflictos engendrados por el formalismo mismo en el plano interpersonal entre la norma y la solicitud más singularizadora.” (Ricœur, *op. cit.*, 271. La cursiva es del original).

<sup>51</sup> Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*.

<sup>52</sup> Cf. Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, 618: “Pero la reflexión fue llevada bastante lejos por los protagonistas y por múltiples testigos directos para poder hacer un balance provisional sobre los obstáculos encontrados y los límites inherentes a una operación que *no tenía como objetivo el perdón sino la reconciliación en su dimensión explícitamente política*, como la delimitó K. Jaspers con el nombre de la culpabilidad política.”

<sup>53</sup> Cf. Ricœur, *op. cit.*, 618: “Comprender y no vengar”, tal era el lema, en contraste con la lógica punitiva de los grandes procesos criminales de Núremberg y de Tokio.”

un resumen de lo tratado en el epílogo desde una perspectiva institucional. Cuando presenta a las instituciones del olvido, Ricoeur explica que se fundamentan en el hecho de que “la sociedad no puede estar eternamente encolerizada consigo misma.”<sup>54</sup> Aunque presenta una serie de reparos frente a ellas, reconoce valor a la paz interna y el aporte pragmático que la amnistía hace en esa dirección: “aquí, el filósofo se guardará de condenar las sucesivas amnistías de las que la República francesa en particular ha hecho gran consumo, pero hará hincapié en su carácter simplemente utilitario y terapéutico.”<sup>55</sup> Nuestro autor reconoce la importancia epistémica del *dissensus* social, pero no parece tener la misma consideración de él a nivel político y jurídico.

Si el beneficio colectivo del perdón es la reconciliación, ¿cómo se puede producir, cuando es imposible un perdón colectivo? En términos generales, nuestro autor buscaría establecer que la reconciliación social es el resultado del pasaje de la memoria individual impedida a la memoria feliz a través del perdón. En primer lugar, asocia al perdón con la reconciliación. Ricoeur, en *Caminos del reconocimiento*, plantea al perdón como una vía para llegar a la memoria feliz: “la relación que establecemos entre la memoria y la promesa hace eco, en un sentido, a la que Hannah Arendt plantea entre el perdón y la promesa, en la medida en que el perdón hace de la memoria inquieta una memoria apaciguada, una memoria feliz.”<sup>56</sup> Por su parte, en *La memoria, la historia, el olvido* la memoria reconciliada es señalada como una de las figuras de la memoria feliz: “así se despliega la dialéctica del desatar-atar a lo largo de las líneas de la atribución del recuerdo a sujetos múltiples de memoria: memoria feliz, memoria apaciguada, memoria reconciliada, como

---

<sup>54</sup> Ricoeur, *op. cit.*, 641.

<sup>55</sup> Ricoeur, *op. cit.*, 641.

<sup>56</sup> Ricoeur, *Caminos del Reconocimiento*, 170.

serían las figuras de la felicidad que nuestra memoria desea para nosotros mismos y para nuestros allegados.”<sup>57</sup>

El vínculo entre la reconciliación y los demás no es, empero, inmediato en *La memoria, la historia, el olvido*. La reconciliación es presentada inicialmente desde una perspectiva psicoanalítica y ligada al vínculo con el pasado: la per-laboración, como trabajo de rememoración, rompe con los procesos de repetición y permite que el paciente se *reconcilie* con el pasado reprimido. Ni bien el concepto es introducido, se lo asocia con el perdón con la siguiente advertencia: “Guardemos de momento este término de reconciliación, que volverá al primer plano en nuestras reflexiones posteriores sobre el perdón.”<sup>58</sup> El vínculo más explícito entre el perdón, la reconciliación y los demás se realiza en el cierre del epílogo, tomando a la atribución como hilo conductor:

... el esbozo de la teoría de la atribución, bajo la triple figura de la atribución a sí, a los allegados y a los otros lejanos, merece retomarse desde el punto de vista de la dialéctica del atar y del desatar propuesta por la problemática del perdón. En cambio, al extenderse así a la esfera de la memoria, esta dialéctica termina por alejarse de la esfera específica de la culpabilidad, para adquirir la envergadura de la dialéctica de la reconciliación.<sup>59</sup>

Una de las consecuencias indirectas de la asociación del psicoanálisis y el perdón a través de la reconciliación, es que nos permite tomar posición en un debate acerca de cuál es la relación que existe entre el cuerpo de *La memoria, la historia, el olvido* y su epílogo el perdón. Por una parte, se encuentra la posición de

---

<sup>57</sup> Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, 636.

<sup>58</sup> Ricœur, *op. cit.*, 98.

<sup>59</sup> Ricœur, *op. cit.*, 635.

Abel, quien sostiene que el perdón es una cuestión menor dentro de *La memoria, la historia, el olvido* y ajena al desarrollo del resto de obra:

... quisiera afirmar una primera tesis, que su filosofía del tiempo, de la memoria, del reconocimiento y del olvido no está ciertamente destinada a servir de estribo a una moral del perdón – lo digo contra las lecturas que tenderían a sugerir que toda la estrategia del libro está hecha para conducir al perdón, obligando de cierto modo a encontrar en él el único resultado a las aporías de la memoria y del olvido.<sup>60</sup>

Las palabras de Ricœur, explicando por qué este tema fue re- cluido al epílogo, parecieran abalar esta posición. El filósofo explica que ambas partes difieren en contenido y metodología. El abordaje metodológico, denominado “escatológico”, no se identifica con ninguno de los tres anteriores (la fenomenología de la memoria, la epistemología de la historia y hermenéutica de la condición histórica). Por su parte, la falta como paralizador del hombre capaz y el perdón como suspensión de esta incapacidad difieren de la temática del cuerpo de la obra que es la representación del pasado.<sup>61</sup> Badiou, por el contrario, sostiene que la totalidad de la obra está supeditada al perdón:

este es el desafío que presenta este vasto y bello libro: establecer “objetivamente”, “reservando la atribución”, el examen de los regímenes de memoria y de las proposiciones de la historia, de manera de hacer que el sujeto entre al escenario sólo

---

<sup>60</sup> Abel, *op. cit.*

<sup>61</sup> Cf. Ricœur, *op. cit.*, 585: “La cuestión ahora planteada trata de otro enigma distinto del de la representación presente de una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior.”

en el momento crucial de la correlación entre olvido y perdón. Luego el sujeto, no importa cuán anónimo ha permanecido no tiene ninguna oportunidad de escapar a la sobre determinación cristiana.<sup>62</sup>

Nuestra posición es intermedia. En nuestra opinión, el perdón no es una temática tan marginal ni en la obra de Ricœur, en general, ni en *La memoria, la historia, el olvido*, en particular. En tanto se encuentra enmarcado dentro de la problemática hegeliana del reconocimiento, es posible establecer un puente de continuidad desde el interludio al noveno estudio de *Sí mismo como otro* hasta *Caminos del reconocimiento*, pasando por este epílogo de *La memoria, la historia, el olvido*. En lo que refiere a esta última obra, por su parte, en la medida en que el perdón es colocado en un lugar clave para el logro de una memoria feliz, es imposible defender su carácter marginal. Pese a ello, tampoco consideramos que la totalidad de la obra tenga en el perdón su culminación. Su temática es la representación, no el pasaje de la memoria impedida a la memoria feliz. Y aún si este fuera el caso, el perdón no es presentado como la única estrategia reconciliatoria con lo reprimido, ni la memoria impedida es la única posibilidad de la memoria abusada.

### **Los problemas fácticos del perdón**

El perdón bipolar ricœuriano posibilita la perlaboración de las víctimas de crímenes, levanta los límites a las capacidades de los culpables arrepentidos y, de manera mediata, logra la reconciliación nacional. Sin embargo, consideramos que este planteo resulta

---

<sup>62</sup> Badiou, *op. cit.*, 27.3.

sesgado, y que el caso tomado, en lugar de los tratados por Osiel, incidieron fuertemente para avalar las conclusiones a las que se arriba nuestro autor. De haber tomado otros ejemplos, se hubiera puesto fácticamente de manifiesto los límites de esta propuesta, ya que beneficia al criminal en detrimento de la víctima. En esta sección quisiéramos poner de manifiesto estos aspectos que quedaron ocultos, tomando para ello lo sucedido con los juicios a los represores en la Argentina.<sup>63</sup>

Tras un golpe de estado en marzo de 1976, un gobierno de facto cívico militar, autodenominado “Proceso de Reorganización Nacional”, se hizo cargo del país durante seis años. Según los datos de diversas organizaciones de derechos humanos, el gobierno asesinó a alrededor de treinta mil personas.<sup>64</sup> En lugar de reconocer la responsabilidad por estas muertes sumarias, se desentendieron de ellas, caratulando su situación de “desaparecidos”. Tras la caída de este régimen, el gobierno del Dr. Alfonsín (1983-1989) inició los juicios a las responsables de este genocidio. Ante el aumento exponencial de las prosecutions y el surgimiento de dos revueltas

---

<sup>63</sup> Cf. Vezzetti, *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*; Nino, *Juicio al mal absoluto*; y Bevernage, *History, Memory, and State-Sponsored Violence. Time and Justice*. Sin discutir la validez del ejemplo tomado, cabe observar que las conclusiones de Ricœur acerca del alcance del perdón en Sudáfrica surgen sólo del libro de Sophie Pons *Apartheid. L'aveu et le pardon* del año 2000. Hay obras posteriores que relativizan estos resultados y observan que el gobierno sudafricano se ha desentendido del destino de las víctimas y sobrevivientes del Apartheid, por lo que, consiguientemente los únicos beneficiados fueron los perpetradores. Cf. por ejemplo, Bevernage, *op. cit.*, 62-64.

<sup>64</sup> De hecho, no existe una posición compartida al respecto. El informe de la *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (Conadep), “... estima en 8960 el número de personas que continúan en situación de desaparición forzosa...” (Conadep, 1984, conclusiones). La organización *Madres de Plaza de Mayo*, por su parte, sostiene que los desaparecidos son treinta mil. Lo mismo sostiene el titular del *Servicio Paz y Justicia en América Latina* (Serpaj) y Premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, quien afirma que “treinta mil muertos y desaparecidos son las consecuencias de la dictadura militar argentina, de su participación en el Plan Cóndor, la internacional del terror que se implantó en América latina, principalmente en el Cono Sur, con atentados en otros países, intercambio de prisioneros y secuestros.” (Pérez Esquivel, 2006).



militares, este gobierno decidió limitar el alcance de los juicios.<sup>65</sup> Para hacerlo legisló dos leyes, en 1986, la ley de *punto final*, que imponía un límite de sesenta días tras su declaración para el inicio de procedimientos ulteriores, y en 1987, la ley de *obediencia debida* que excluía de la prosecución a todos los miembros de las fuerzas armadas que hubieran actuado bajo órdenes superiores. Ambas leyes fueron rechazadas vehementemente por las organizaciones de derechos humanos.

El gobierno subsiguiente, del Dr. Carlos Menem (1989-1999), privilegió la gobernabilidad por sobre las violaciones a los derechos humanos. Con ese fin en mente, propuso una reconciliación nacional, que incluía el perdón de cientos de militares juzgados así como de militantes de izquierda acusados de crímenes durante la década del setenta. En este período de inmunidad algunos militares confesaron públicamente las atrocidades realizadas durante los años de la por ellos denominada “guerra sucia”. De ellas, se destacaron la del capitán retirado Scilingo, que afirmó haber participado en dos de los llamados “vuelos de la muerte” en los que se arrojaron treinta víctimas drogadas desde un avión de la armada hacia el mar; y la del entonces jefe de las fuerzas armadas, general Martín Balsa, reconociendo oficialmente el uso de metodologías ilegales durante esos años. En lugar de aceptar seguir estas tendencias conciliatorias y perdonar a los perpetradores de estas masacres, las distintas organizaciones de derechos humanos coincidieron en rechazarlas y reclamaron su anulación a través de distintos actos públicos. Al grito de “ni olvido ni perdón” exigían que se juzgaran a los responsables de estos crímenes de lesa humanidad. En el año 2001 el poder judicial declaró la inconstitucionalidad y nulidad de las leyes de amnistía, punto final y obediencia debida. A partir del año 2003, el gobierno del Dr. Kirchner tuvo políticas proactivas para proseguir

---

<sup>65</sup> Cf. Nino, 2006,145 y ss.

con estos procedimientos, llevándolos hasta sus últimas consecuencias. Gracias a este cambio de actitud por parte del gobierno, se pudo llevar a juicio no sólo a militares subordinados, sino también a empresarios civiles vinculados con el régimen.

Dada la reconocida importancia de la presión de las organizaciones de derechos humanos en este cambio de tendencia respecto a los juicios a los culpables, surge la pregunta de qué hubiera sucedido si, asintiendo con la propuesta gubernamental, estas organizaciones hubieran perdonado a quienes confesaron estos crímenes, en vez de rechazar toda medida conciliatoria. Evidentemente hubieran quedado indemnes todos aquellos que no fueron juzgados después de la ley de punto final. Dicho de otro modo, los criminales se hubieran visto más beneficiados por el perdón que sus víctimas. Ricœur rechaza la eliminación de la pena a raíz del perdón, considerándola un acto de impunidad, pero pasa por alto que la anulación de una prosecución a raíz del perdón también lo sería.

Hemos visto que, a diferencia de Ricœur, Jaspers insinúa el carácter casi alternativo de la culpa criminal y la moral. En su opinión es muy improbable que los culpables criminales vayan a tener culpa moral, porque es improbable que se arrepientan. Los que se arrepienten y asumen la culpa moral, carecen de culpa criminal.<sup>66</sup> Esto significa que, independientemente de su arrepentimiento, el grupo minoritario es juzgado y condenado; los segundos, que se vieron beneficiados en lo económico, laboral e incluso social, en cambio, no tendrán juicio ni condena. A falta de castigo para estas personas, el perdón terminaría legitimando los privilegios que obtuvieron durante los años de violencia, amparándose en su alianza con los criminales, en detrimento de sus víctimas. Al igual que en el caso

---

<sup>66</sup> Cf. Jaspers, *op. cit.*, 90: "Culpa criminal: sólo afecta a unos pocos, a mí no; no me incumbe para nada.

anterior, los culpables morales que fueran perdonados terminarían siendo favorecidos por sobre las víctimas.

## **Conclusión**

En estas páginas hemos presentado las pautas generales del perdón tal como fueron planteadas en *La memoria, la historia, el olvido*. Inspirándose en el modelo hegeliano, éste fue caracterizado como un intercambio en el que cada una de los momentos debía renunciar a su parcialidad con el objeto de conciliarse. Esta obra se enfoca en los crímenes de los estados a sus ciudadanos, por lo que no se trata de una oposición de dos regímenes legales contrarios, sino de faltas, crímenes injustificables, que tienen víctimas y perpetradores. Para adaptar el modelo hegeliano a estos casos, Ricœur incorporó los planteos de Mauss sobre el don, y enfatizó la asimetría entre la víctima y el culpable fundamentalmente por medio de consideraciones cristianas en torno a la confesión y la caridad.

Los crímenes ofrecen datos para la reflexión. Le hacen pensar. Por eso mismo, en estas páginas hemos recurrido a la historia reciente argentina para reflexionar acerca de esta propuesta y encontramos que, por más que pueda haber reconciliación social y que los culpables puedan volver a ejercer plenamente sus capacidades, todo ello se logra en detrimento de las víctimas. En efecto, desde una perspectiva contrafáctica, hemos señalado que, una vez que el gobierno de turno da lugar a la amnistía, el perdón de las víctimas posibilita la impunidad de los perpetradores, pues no existe ninguna instancia que la pueda volver a revocar. Sólo la presión ciudadana impulsa a que la justicia se enfrente con dichos crímenes y el perdón anula esta presión. Por su parte, el perdón de aquellos culpables secundarios, que no cometieron ellos mismos

crímenes juzgables, pero que se han visto beneficiados por los criminales, legitima la posición privilegiada que lograron obtener a costa de las víctimas.

En su artículo “Sanción, rehabilitación, perdón”, escrito seis años antes de *La memoria, la historia, el olvido*, la preocupación de Ricœur parecía más enfocada en la víctima. Así explicaba que, “el perdón es una suerte de cura de la memoria, el fin del duelo. Quitado el peso de la deuda, la memoria es libre para grandes proyectos. El perdón le da a la memoria un futuro.”<sup>67</sup> ¿Cómo es posible que el perdón se centrara más en la víctima que en el criminal? Básicamente porque el perdón funcionaba de manera diferente que en la obra del dos mil. Pese a haber referencias a la economía del don y a la lógica de la superabundancia, los problemas de la víctima y el culpable se resolvían por caminos diferentes. En efecto, era la justicia, y no el perdón, la que rehabilitaba al culpable.<sup>68</sup> La rehabilitación es “... finalmente la que restaura una capacidad humana fundamental, aquella del ciudadano como portador de derechos cívicos y legales.”<sup>69</sup>

Independientemente de todos los recaudos que se tomen, resulta contraproducente todo modelo de perdón que intente resolver en un mismo proceso los problemas de la víctima y de su perpetrador. Coloca a ambos polos en un inaceptable mismo nivel: el de dos parcialidades que deben conciliarse.

---

<sup>67</sup> Ricœur, *The Just*, 145.

<sup>68</sup> Cf. Abel, *L'éthique du pardon chez Paul Ricœur*: “Dans *Le juste*, ainsi, Ricœur travaille particulièrement la notion de réhabilitation dans un sens qui voisine avec le pardon entendu en ce sens là.”

<sup>69</sup> Ricœur, *op. cit.*, 141.

## Bibliografía

- Abel, Olivier. *L'éthique du pardon chez Paul Ricœur*. 2012. <http://olivierabel.fr/ricoeur/l-ethique-du-pardon-chez-paul-ricoeur.php>
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Badiou, Alain. The Subject supposed to be a Christian: On Paul Ricœur's Memory, History, Forgetting. *The Bible and Critical Theory* 2 (3) (2006): 27.1-27.9.
- Belvedresi, Rosa. Consideraciones acerca de la memoria, el olvido y el perdón a partir de los aportes de P. Ricœur. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. 32, n. 2 (2006): 199-211.
- Bevernage, Berber. *History, Memory, and State-Sponsored Violence. Time and Justice*. New York & London: Routledge, 2012.
- Conadep. *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Eudeba, 1984.
- Delpech, Beatriz. La doble adscripción de la memoria como supuesto para 'desatar'. *Peri*, v. 6, n. 2 (2014): 174-191.
- Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.
- Dosse, François. *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005). Édition revue et augmentée*. Paris: La Découverte, 2008.
- Hartmann, Nicolai. *Ética*. Madrid: Encuentro, 2011.
- Jankélévitch, Vladimir. *El perdón*. Barcelona : Seix Barral, 1999.
- Jaspers, Karl. *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Kodalle, Klaus. *Verzeihung nach Wendezeiten?* Erlangen y Jena: Palm und Enke, 1994.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz, 2009.
- Nabert, Jean. *Ensayo sobre el mal*. Madrid: Caparrós, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Buenos Aires: Ed. Libertador, 2011.
- Nino, Carlos. *Juicio al mal absoluto*. Buenos Aires: Ariel, 2006.
- Osiel, Mark. *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1997.
- Pérez Esquivel, Adolfo, "A 30 años de resistencia por la memoria, verdad y justicia", *Página 12*, 2006, [http://www.pagina12.com.ar/especiales/30anos/momentos\\_clave-adolfo\\_perez\\_esquivel.html](http://www.pagina12.com.ar/especiales/30anos/momentos_clave-adolfo_perez_esquivel.html).
- Polivanoff, Sofía, "Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y olvido a la vida". *Tábano*, n° 7 (2011): pp. 83-101.
- Ricœur, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996.
- . *The Just*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.
- . *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

—. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

—. *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

**Financiación:** Esteban Lythgoe es miembro de la Carrera de Investigador Científico del UADE – CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina).