

Una interpretación del perdón difícil en Paul Ricoeur a partir de la dialéctica entre ágape y justicia

MARLÉN GONZÁLEZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Resistencia, Chaco
Universidad Nacional del Nordeste
Resistencia, Chaco

17

DOI: 10.36446/rlf409

Resumen: Nuestro trabajo ofrece una interpretación de la categoría del “perdón difícil”, expuesto en *La memoria, la historia, el olvido* a partir de la dialéctica entre amor (ágape) y justicia, presentada por Ricoeur en diferentes momentos de su filosofía. Retomamos, especialmente, los aportes presentes en *Amor y Justicia* a propósito de dicha dialéctica. Sostenemos que una interpretación de este estilo es solidaria de una comprensión más acabada de los límites y los alcances del perdón en dicha obra y en la filosofía ricoeuriana. Nuestro objetivo principal es mostrar que el perdón debe ser comprendido desde su relación con la justicia y que esto permite rechazar las lecturas que lo ubican como posibilitador o garante de la impunidad y la injusticia.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

Palabras clave: perdón difícil, justicia, ágape, economía del don, impunidad.

An Interpretation of Paul Ricoeur's "Difficult Forgiveness" Starting from the Dialectic between Agape and Justice

Abstract: This work proposes our interpretation of Paul Ricoeur's category "difficult forgiveness", exposed in *Memory, History, Oblivion*. Our argumentation is rooted in the dialectic between love (agape) and justice, exposed by Ricoeur at different moments throughout his philosophical works. We take up, especially, the reflection present in *Love and Justice* about this dialectic. We maintain that such an interpretation is consistent with a comprehensive understanding of the scope and limits of forgiveness in that work and in Ricoeur's philosophy in general. Our main objective is to show that forgiveness must be understood from its relationship with justice, allowing us to reject the readings that place it as an enabler or guarantor of impunity and injustice.

Keywords: difficult forgiveness, justice, agape, economy of giving, impunity.

8 |

1. Introducción

El siglo XX ha estado marcado por acontecimientos de exterminio masivo. El genocidio armenio, el nazismo, los distintos regímenes dictatoriales latinoamericanos, entre otros, han desencadenado una profunda conmoción social. Todos ellos se caracterizaron por delitos imprescriptibles tipificados como crímenes de lesa humanidad. En paralelo, el campo académico de la historia también estuvo atravesado por fuertes cambios. Mientras que durante gran parte del siglo XX la historiografía gozó de una cierta hegemonía en los debates en torno a cómo reconstruir el pasado histórico, estos nuevos acontecimientos pusieron al descubierto la necesidad de un abordaje interdisciplinar para comprender cómo fue posible que ocurrieran hechos de tal magnitud, así como también, desataron una fuerte discusión en torno a problemáticas éticas y políticas referidas al pasado traumático. Como puede suponerse, la filosofía no ha estado aislada de estas discusiones. Uno de los debates más álgidos en torno a la relación que las sociedades entablan con el pasado violento y traumático está dado por el problema de la culpabilidad y el perdón.

Tal como se muestra en el conmovedor y lamentable hecho que relata Simon Wiesenthal en su obra *Los límites del perdón*¹, la cuestión del perdón nos enfrenta a innumerables problemas y cuestionamientos que son a su vez morales, políticos, religiosos, psicológicos e históricos. Muchas de las preguntas que pueden hacerse se refieren a quién puede pedir perdón y quién puede perdonar, si podemos o no perdonar en nombre de otros, si es posible hablar en nombre de las víctimas que ya no tienen voz; si el perdón requiere la justicia previa y la expiación o si más bien es hiperbólico y, en este sentido, puede otorgarse por fuera de las expectativas, de las peticiones y de los arrepentimientos. A estos dilemas responden importantes personalidades entre las que destacan religiosos judíos y cristianos, víctimas de la violencia y de la tortura, filósofos, intelectuales, entre otros. Y, como tendremos ocasión de notar, algunas de estas respuestas se inscriben en la perspectiva ricoeuriana del perdón.

En este sentido, vale señalar que la propuesta de Ricoeur puede pensarse desde su inserción más amplia en discusiones sobre el perdón que tienen como figuras destacadas a autores como Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida y Hannah Arendt.

En cuanto al primero de estos pensadores, su posición es compleja debido a que sus ideas sobre el perdón parecen mostrar transformaciones a lo largo de su obra. Tal como menciona Inés Sferco (2019), es posible hablar de dos momentos en el pensamiento de Jankélévitch con los que se corresponden dos concepciones acerca del perdón, que son disímiles entre sí. La primera de ellas, vinculada a una ética hiperbólica, es la idea de un perdón puro e incondicional y, por ende, capaz de perdonar cualquier acto. La segunda de ellas expresa una idea del perdón que está en tensión con el concepto de lo imprescriptible; en esta línea los actos que se pueden enmarcar bajo la categoría de lo imprescriptible son, para Jankélévitch, el límite para el otorgamiento del perdón. Tal como lo indica:

19

Los crímenes contra la humanidad son actos cuya magnitud de horror no permite el acompasamiento de sus hechos al contratiempo del “a pesar de” del órgano-obstáculo, no puede habilitar un tratamiento paradójico de los hechos históricos que entrama. Jankélévitch es enfático al respecto: estos actos no pueden ser perdonados y serán siempre un obstáculo (Sferco 2019: 175).

—

¹ Allí, cuenta su experiencia mientras se encontraba como prisionero en un campo de concentración nazi. Su encuentro con un soldado de la SS que estaba a punto de morir lo enfrenta a un gran dilema. El soldado le pide que lo perdone por un crimen horroroso que cometió, la respuesta de Wiesenthal y su posterior desafío que da lugar al resto de la obra es: ¿qué hubiéramos hecho nosotros en su lugar?

Lo imprescriptible se convierte así en lo imperdonable, y entre estos, los crímenes de *lesa humanidad* que han sido perpetrados por distintos actores a lo largo del siglo XX se vuelven un imperdonable absoluto. Al mismo tiempo, otro de los motivos que brinda filósofo francés para negar la posibilidad del perdón en casos como estos es la falta de un pedido de perdón por parte de los perpetradores.

En contraposición a las ideas de Jankélévitch, se encuentra el planteo de Derrida. El filósofo declara que si el perdón tiene algún sentido es porque justamente se dirige a lo imperdonable y, en este sentido, afirma que “lo *imprescriptible* no equivale para nada al concepto no jurídico de lo imperdonable” (Derrida 2003: 13). Derrida se opone a su vez a la lógica del intercambio condicional que estipula que para otorgar el perdón primero tiene que haber sido solicitado, tal como fue planteado por Jankélévitch y también por Ricoeur como veremos. Un punto importante del planteo derridiano es la consecuencia que esta defensa de un perdón incondicional tiene. Así, sostiene que si el perdón es pedido –lo que implica un reconocimiento del mal cometido y un arrepentimiento por parte quien lo cometió– “no es ya al culpable como tal a quien se perdona” (Derrida 2003: 12), sino a alguien distinto de aquel que cometió la falta.

10 I Frente a esto, Hannah Arendt expone una concepción del perdón menos preocupada por la excepcionalidad del gesto ya que lo sitúa como una de las facultades propias de la condición humana de la pluralidad. En *La condición humana* la filósofa caracteriza al perdón y a la promesa como aquellas facultades dirigidas a contrarrestar las fragilidades propias de la condición humana de la pluralidad. Para la filósofa, dado que la acción requiere siempre del fenómeno de la pluralidad, esta tiene como correlato tanto su irreversibilidad como su impredecibilidad. Así, la promesa permite enfrentar lo impredecible de la acción y el perdón actúa como un remedio contra las consecuencias irreversibles de la misma. Para la autora, si no somos perdonados “nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos, seríamos siempre las víctimas de sus consecuencias” (Arendt 2009: 257).

Este breve paso por estos pensadores resulta importante ya que Ricoeur no solamente los retoma para discutir con ellos, sino que también se apoya en aspectos de sus teorías para encarar su propuesta. Como veremos, la idea de perdón en Ricoeur se vincula con la posibilidad de desligar al agente de la acción cometida y así habilitarlo a continuar con su obrar en el mundo. En este caso, se opone al planteo de Derrida y sostiene firmemente que el perdón se dirige a un agente que es “El mismo, diría yo, pero potencialmente otro, pero no otro distinto” (Ricoeur 2003: 639). Partiendo de la distinción entre acto y potencia aristotélica, afirma que los actos (faltas cometidas) no

agotan el campo de posibilidades o de inscripciones futuras en el mundo por parte del agente. Así, el perdón al desligar al agente de su acto restaura la capacidad del agente para obrar (*agency*) que de alguna manera se encontraba hasta el momento herida o paralizada por la experiencia de la falta.

Así, también se distingue del pensamiento arendtiano que vinculaba los efectos del perdón con las consecuencias que la acción tiene. Para el autor:

Hannah Arendt se ha quedado en el umbral del enigma al situar al gesto [del perdón] en la unión del acto y de sus consecuencias y no en la del agente y del acto. Es cierto que el perdón tiene este efecto que sería el de disociar la deuda de su carga de culpabilidad [...] Pero hace más. *Al menos, debería hacer más: desatar, desligar, al agente de su acto* [cursivas añadidas] (Ricoeur 2003: 638).

Por último, y en oposición a Jankélévitch, Ricoeur sostiene la necesidad de no confundir lo imperdonable con lo imprescriptible, por lo que en este punto se puede afirmar una coincidencia con lo dicho por Derrida al respecto. Lo imprescriptible se presenta como un desafío para el perdón ricoeuriano, uno de los tantos por los cuales el perdón es caracterizado como *difícil*. En este contexto, la propuesta de Ricoeur se sitúa en el centro de los debates ético-políticos que se desarrollan alrededor de la representación y el juicio de estos crímenes. Por lo que un análisis atento de su planteo resulta más que necesario para los debates aún actuales en torno al pasado y la cuestión del perdón.

I 11

Dicho esto, la categoría del “perdón difícil” es propuesta por Ricoeur en el epílogo de *La memoria, la historia, el olvido*. Pese a la poca extensión que el filósofo le dedica a su fundamentación, el hecho de haberlo caracterizado como “el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido” (Ricoeur 2003: 595) permite pensar que tiene una importancia capital en la obra del filósofo francés. Es el mismo contexto del escrito —en donde Ricoeur se adentra fuertemente en discusiones ético-políticas en torno a la representación del pasado violento— lo que hace del perdón difícil una propuesta polémica y que se ha ganado varias críticas, entre las que se destaca la de Alain Badiou (2012).

Además, su planteo goza de un desarrollo teórico deslumbrante, y una atención a sus fundamentos permite vincularlo a aspectos éticos, antropológicos, políticos y hermenéuticos de su filosofía que —al no estar expuestos detalladamente en el epílogo— exigen una explicitación. Tal como señala muy atinadamente Prada Londoño:

“Difícil” es la ubicación del perdón como horizonte del trabajo de la memoria y de la historia en el armazón conceptual del libro; difícil también

es trazar el mapa que permite ligar el perdón con otros temas y problemas cardinales de la obra de Ricœur (el don, la alteridad, la justicia, el mal, por mencionar algunos), sin los cuales se escapa el paisaje completo en el que se ubica el lugar del perdón en el periplo intelectual del filósofo, así como sus implicaciones y desarrollos éticos y políticos; difícil, además, por los diálogos que el erudito Ricœur entabla con la tradición filosófica, en la que sobresalen las figuras de Derrida y Jankélévitch, quienes ponen de presente las aristas cortopunzantes del perdón, por ejemplo su incondicionalidad, o su relación con lo imprescriptible, o ese oxímoron tan desafiante del “perdón de lo imperdonable” (2020: 140-141).

Teniendo en cuenta lo anterior, insistimos en la necesidad de un trabajo de clarificación de la propuesta ricoeuriana del perdón en lo que refiere a sus alcances, sus límites y su finalidad. En esta línea, proponemos interpretar al perdón difícil desde su relación dialéctica con la justicia, para lo cual retomamos los desarrollos de *Amor y justicia* a fin de dar cuenta de sus respectivas lógicas de sobreabundancia y de equivalencia.² Mostraremos que esta dialéctica opera en *La memoria, la historia, el olvido*, pese a que el autor no la haga explícita y que allí el perdón aparece como representante del polo del amor. Esto supone, además, una apuesta teórica de nuestro trabajo en la medida en que, si bien Ricoeur hace explícita la familiaridad entre el amor (ágape) y el perdón, no señala en *La memoria, la historia, el olvido* que lo que se encuentra de fondo es una dialéctica entre ambos polos.

En este sentido afirmamos que nuestra interpretación posibilita la consecución de tres grandes objetivos. El primero es afirmar que la dialéctica entre ágape y justicia sirve de marco interpretativo para la propuesta del perdón difícil, por lo que mostraremos cómo la mutua influencia observada entre ambos polos pueden captarse también en la relación entre el perdón y la justicia. En segundo lugar, señalaremos que, por su vinculación con el don, el perdón constituye el gesto más ejemplar y extremo del mandamiento nuevo defendido en *Amor y justicia* por parte del autor. Por último, procu-

² No queremos dejar de mencionar que la dialéctica puede observarse en otros textos capitales del filósofo. Por ejemplo, en su gran última obra *Caminos del reconocimiento*, en el contexto de su propuesta de los estados de paz, el ágape aparece como una categoría política de reconocimiento y es presentado en su distinción respecto de la justicia vinculada a la lógica de la equivalencia; así también en *El conflicto de interpretaciones* hay importantes referencias a la dialéctica entre lógica de la equivalencia y de la sobreabundancia, en especial en la interpretación ricoeuriana sobre el mito de la pena y sus reflexiones sobre la libertad bajo el signo de la esperanza.

raremos rechazar o al menos matizar las lecturas que señalan que el otorgamiento del perdón podría suponer un tipo de injusticia, ya sea bajo la forma de la impunidad, el indulto o la amnistía. En este punto, negaremos que el ágape ricoeuriano pueda sostenerse como un régimen independiente y autosuficiente con respecto al polo de la justicia. Por razones de exposición, resolveremos primero nuestro segundo objetivo y dejaremos para la parte final la resolución del primero y el último de ellos.

Finalmente, ofreceremos algunas críticas para reflexionar sobre la propuesta de Ricoeur en relación con el perdón.

2. La dialéctica del ágape y la justicia: una mediación frágil

En cuanto a la dialéctica entre amor y justicia, encontramos su exposición más detallada en la obra *Amor y justicia*. Allí, Ricoeur brinda una primera definición de esta:

Por dialéctica entiendo aquí, de una parte, el reconocimiento de la desproporción inicial entre los dos términos y, de otra, la búsqueda de las mediaciones prácticas entre los dos extremos –mediaciones, digamos de inmediato, siempre frágiles y provisionales– (2009: 15).

I 13

La dialéctica es definida, en primer lugar, por su carácter productivo. Además, se destaca la discrepancia entre los polos que la componen y, aunque Ricoeur insiste en las diferencias entre estos términos, su enfoque promueve una colaboración entre ambos. Así, uno de los aspectos que motiva el estudio de *Amor y justicia* es la oportunidad de establecer un puente entre la expresión poética del amor y la estructura normativa de la justicia. Esta confrontación se hace inevitable debido a que tanto el amor como la justicia plantean exigencias relacionadas con la acción individual y la praxis social (Ricoeur 2009).

El autor defiende en este sentido una dialéctica menos confrontativa, aunque frágil, y preferentemente solidaria entre el amor y la justicia, sin un desconocimiento de su diferencia. Es importante detenernos en la especificidad de esta relación. Marcelo establece que esta se mueve constantemente entre el conflicto y la posibilidad de una conciliación. Así, a diferencia de la dialéctica hegeliana “esta dialéctica no produce síntesis, pero sí pasajes sin fin de un polo a otro” (Marcelo 2014: 197). Veremos que, en esta búsqueda de conciliaciones, aparecerá el perdón como un don ejemplar que será al mismo tiempo orientativo de la justicia como también diferente de ella.

Por otro lado, debemos realizar una advertencia terminológica sobre el concepto del amor. Si bien hasta ahora nos referimos indistintamente al amor y al ágape, a partir de este momento hablaremos directamente de ágape como una forma de amor específica y privilegiada por el filósofo francés, en comparación con otras formas de amor, como pueden ser el *eros* de tradición platónica o la *philia* aristotélica. Como veremos, las notas que Ricoeur le asigna al amor que, en *La memoria, la historia, el olvido* vincula con el perdón, son propias del ágape. Además de ello, si tenemos en cuenta el tratamiento hecho a propósito del ágape en *Caminos del reconocimiento* —siendo esta obra la más cercana cronológicamente a la publicación de *La memoria, la historia, el olvido*— debemos decir que:

El ágape se distingue del *eros* platónico por la ausencia del sentimiento de privación que alimenta su deseo de ascensión espiritual. La abundancia del corazón del lado del ágape excluye este sentido de privación. El rasgo más importante para nosotros reside en la ignorancia del contradon en la efusión del don en régimen de ágape. Es un corolario de la ausencia de referencia del ágape a cualquier idea de equivalencia (Ricoeur 2006: 279).

14 I

En esta línea, la lógica de la sobreabundancia con la que caracterizaremos al ágape es la única que hace posible el gesto extremo y paradójico del perdón. Así también, observaremos que la sobreabundancia de este se distingue de la lógica de la equivalencia propia de la justicia con la que, en un primer momento, entra en tensión. Esta misma ignorancia de la equivalencia, el juicio y el cálculo es lo que la distingue además de formas de reconocimiento como la *philia* ya que: “sin ser una figura de la justicia, la amistad no está lejos de ella, se le asemeja” (Ricoeur 2006: 279).

Para ilustrar la dialéctica entre ágape y justicia, retomaremos la relación entre el mandamiento neotestamentario de amar a los enemigos y la Regla de Oro. Mostraremos que, en la medida en que ambos llamados se orientan a la acción, “la tensión, mantenida entre las dos reivindicaciones distintas y opuestas, puede ser la ocasión de comportamientos responsables” (Ricoeur 2009: 34). Es así como, por medio de esta dialéctica, el filósofo buscará dar cuenta de mediaciones prácticas que no conlleven a la absoluta negación de un llamado por parte del otro; intentando salvar tanto el ejercicio de la justicia como la posibilidad de actos paradójicos como el perdón sostenidos en el ágape.

3. Entre la Regla de Oro y el mandamiento nuevo: la mutua influencia entre ágape y justicia

En *Amor y justicia* Ricoeur nos brinda su interpretación sobre el sentido del llamado que expresa la Regla de Oro cuya fórmula puede definirse como: *tratar a los otros como nos gustaría ser tratados*; y la exhortación propia del mandamiento nuevo que exige *amar a los enemigos*. El filósofo encuentra en la coexistencia de estos dos llamados la tensión viva entre una expresión más cercana al sentido de la justicia caracterizado por la lógica de la equivalencia y, del otro lado, una expresión propia de la poética del texto bíblico y del ágape en particular, determinada por la lógica de la superabundancia.

Para ahondar en ella retoma tanto al *Sermón de la Montaña* de Mateo o el *Sermón de la llanura* de Lucas. Nos enfocaremos en el segundo de estos, en donde se lee:

Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen, y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite la capa, ni aun la túnica le niegues. A cualquiera que te pida, dale; y al que tome lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva. Y como queréis que hagan los hombres con vosotros, así también haced vosotros con ellos (*Luc. 6: 27-31*).³

I 15

Así, el mandamiento nuevo al estar en consonancia con el himno al amor proclamado por San Pablo, atravesado por la economía del don y la lógica de la superabundancia, da lugar a acciones desinteresadas, gratuitas y ajenas al cálculo. Mientras que la Regla de Oro puede interpretarse como una forma o una expresión más antigua de la regla de la justicia determinada por su correspondiente lógica de la equivalencia:

Que la Regla de Oro provenga de o remita a una lógica de la equivalencia, es algo que está marcado por la reciprocidad o la reversibilidad que esta regla instaure entre lo que el uno hace, y lo que es hecho al otro, entre actuar y sufrir, y, por implicación, entre el agente y el paciente, quienes, aunque irremplazables, son proclamados sustituibles (Ricoeur 2009: 38).

³ Todas las citas del texto bíblico pertenecen a la traducción de Reina-Valera 1960.

En este lugar, aparece un problema que exige un esfuerzo de interpretación por parte del autor. Al concebir como opuestos a ambos llamados, la inmediatez con que uno y otro son expuestos trae consigo el peligro de considerar que existe una desautorización de la Regla de Oro por el mandamiento nuevo, o viceversa. Una lectura de este tipo tiene por consecuencia que ambos llamados no podrían coexistir sin contradicción debido a que darían lugar a acciones completamente disimiles e incompatibles. Esto es aún más alarmante porque desde esta lectura resultaría:

legítimo extender a la práctica social de la justicia y a los principios mismos de justicia la sospecha que acaba de sacudir a la Regla de Oro en nombre de la lógica de la sobreabundancia que subyace al mandamiento supraético de amar a sus enemigos (Ricoeur 2009: 40).

Sin embargo, hemos dicho que la dialéctica pensada bajo los términos de Ricoeur requiere la búsqueda de mediaciones prácticas entre ambos polos. En esta línea, debe existir una razón válida por la cual ambos llamados que, al parecer son opuestos, se expongan seguidamente. Esta razón se basa en que ambos llamados tomados separadamente representan tanto limitaciones como peligros en relación con las interpretaciones y las acciones que pueden originar.

16 I

Por un lado, la Regla de Oro en su interpretación más literal y cruda da lugar a acciones puramente interesadas, en donde prima el cálculo orientado a una expectativa de devolución. Hall (2007) ha notado muy atinadamente que la consecuencia de esto es que la Regla de Oro puede conducir tanto a una reciprocidad reactiva que incita a devolver lo que me han hecho, como a una reciprocidad instrumental en donde la acción está orientada a la expectativa de devolución. En esta línea, Ricoeur entiende que tomada por sí sola la Regla de Oro no está protegida contra el cálculo utilitario y requiere de una referencia al amor.

En el segundo caso, se vislumbra que despojada de toda referencia a la justicia y “expresada en su más completa radicalidad, la lógica de sobreabundancia destruye el orden justo” (Michel 2007: 72). Por lo tanto, el mandamiento nuevo requiere de una interpretación que lo vincule con la Regla de Oro y lo oriente. En este punto, lo que se quiere evitar es que el mandamiento nuevo tomado en soledad dé lugar a acciones injustas e inmorales.

Ahora bien ¿qué forma toma esta colaboración entre amor y justicia? En primer lugar, el ágape protege a la justicia evitando que esta sea origen de acciones regidas únicamente por el cálculo interesado. En consecuencia, el mandamiento nuevo permite reinterpretar la Regla de Oro en un sentido

que evite su interpretación perversa que Ricoeur vincula al utilitarismo, es decir, la idea de *dar para que me sea dado* (*do ut des*). Así, la presencia del mandamiento nuevo reformula la interpretación perversa y la eleva en una fórmula que puede expresarse en “*da porque te ha sido dado*” (Ricoeur 2009: 41).

En segundo lugar, y esto será muy importante para nuestra consideración del perdón, toma la forma de un resguardo en donde la Regla de Oro o el paso por la justicia evita la suspensión total de la moral en nombre del amor a los enemigos. Aquí, la Regla de Oro colabora mediante una rectificación del mandamiento nuevo debido a que “lo supramoral⁴ no debe girar hacia lo no moral, incluso hacia lo inmoral –por ejemplo, hacia la cobardía–” (Ricoeur 2009: 41). Desde esta perspectiva, se rechaza que el mandamiento nuevo pueda anular cualquier práctica social de la justicia bajo la primacía del ágape ya que esto sería incompatible con cualquier proyecto ético razonable.

A partir de lo expuesto, podemos afirmar la existencia de dos movimientos de mutua influencia y de limitación que los términos ejercen entre sí. El primero de ellos va desde el ágape hacia la justicia y supone una *elevación* del sentido y la práctica de esta última, que pretende evitar que la justicia se comprenda en el mero cálculo utilitario. Por otro lado, un movimiento surge desde la justicia hacia el ágape y funciona como una limitación o *rectificación* de la acción, que evita que el mandamiento nuevo devenga en la promoción o la justificación de acciones amorales e injustas.

I 17

Finalmente, la dialéctica hace aparecer una categoría clave que es lo supraético o supramoral. Esta categoría permite dar cuenta de los efectos que pueden darse a partir del contacto entre el régimen de acción del ágape con un régimen diferente, que en este caso sería el de la justicia. Aquí, permite caracterizar la colaboración posible entre ambos polos y, particularmente, el movimiento que va desde el ágape hacia la justicia y que tiene como efecto la elevación de los sentidos y las prácticas de esta última. Así, aunque el ágape no forme parte de la ética ricoeuriana en sentido fuerte, sí puede cumplir una función de orientación. Tal como se explica:

Lo que Ricœur quiere decir con el término “supraético” no es la suspensión de lo ético de Kierkegaard ni el principio de las virtudes sobrenaturales de los teólogos, sino la elevación de la ética por encima del orden humano: o, en otras palabras, el ensanchamiento o el enaltecimiento de los ideales éticos humanos (Medina Delgadillo 2015: 92).

⁴ En esta obra, Ricoeur se refiere indistintamente tanto a lo supramoral como a lo supraético para indicar la función del amor con respecto a la justicia.

Por último, no podemos dejar de señalar que el trasfondo de estas teorizaciones en torno al ágape se sostiene en la idea más elemental de la bondad originaria de la creación.⁵ A partir de ella, se concibe a toda la creación, en tanto existencia donada en un acto de amor, como originariamente buena. Desde esta perspectiva, la afirmación de que “la economía del don desborda a la ética por todas partes” (Ricoeur 2009: 35) cobra sentido, en la medida en que el mandamiento nuevo se ubica más allá de categorías vinculadas al campo moral y práctico como lo son la separación entre amigo-enemigo. Por estas razones, las acciones que parten del régimen del ágape resultan muchas veces paradójicas, singulares y extremas y suscitan perplejidad a los ojos de observadores ajenos, dado que ponen en ejercicio una economía del don propia de la donación desinteresada. Mostraremos que el perdón difícil defendido por el autor es una acción de este tipo.

4. Los vínculos entre la dialéctica y el perdón difícil

Nos enfrentamos ahora a la tarea de profundizar los vínculos entre la dialéctica entre ágape y justicia con la propuesta del perdón difícil tal como aparece en *La memoria, la historia, el olvido*, a fin de allanar el camino hacia nuestro principal objetivo. Lo primero que se destaca es la familiaridad existente entre ágape y perdón, respaldada por la afirmación del filósofo francés de que “El perdón es de la misma familia” (Ricoeur 2003: 606) que el ágape. Dicha familiaridad está fundada en gran parte en la lectura que Ricoeur realiza del texto paulino. Nos referimos particularmente al himno al amor de San Pablo a los Corintios en donde Ricoeur lee que el amor:

“No lleva cuentas del mal; no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre” [...] Pero si el amor disculpa siempre todo, ese todo comprende lo imperdonable. Si no, el propio amor sería aniquilado (2003: 607).

Recordemos nuevamente la coincidencia de Ricoeur con Derrida, quien afirma que el perdón verdadero solamente puede estar dirigido a lo imperdonable; aunque a diferencia de este Ricoeur no acepte la im-

⁵ La reciente obra de Aspray (2022) *Ricoeur at the Limits of Philosophy: God, Creation, and Evil* ha dado cuenta de la importancia de esta idea en el pensamiento ricoeuriano.

sibilidad del perdón sino tan solo su dificultad. En segundo lugar, queda plasmada su distancia con el planteo de Jankélévitch (1986) quien en *L'imprescriptible* denunciaba como absurdo e inmoral invocar un perdón cuando de crímenes contra la humanidad se trata ya que para Ricoeur “sería un error confundir las dos nociones” (2003: 614) refiriéndose a lo imprescriptible y lo imperdonable. En este sentido, la propuesta del perdón difícil no tiene como limitación para su otorgamiento un cálculo referido al tipo de falta o crimen cometido como sucede en el caso de Jankélévitch, aunque, a diferencia de Derrida lo ubica en una lógica del intercambio entre petición/confesión y otorgamiento.

Dicho esto, no puede reclamársele a Ricoeur que no señale con suficiencia la gravedad de la falta. Es más, de la mano de Nabert (1943) y Jaspers (1981), la vincula con el mal y la asemeja a experiencias tales como el fracaso y la soledad; lo que le permite calificarla como “una falta que paralizaría el poder de obrar de este ‘hombre capaz’ que somos” (Ricoeur 2003: 595). Lo que señala, más bien, es que pese a la radicalidad del mal, hay perdón. Su planteo es, en este sentido, coherente con el fundamento del perdón, es decir, con el ágape, ya que “si el amor disculpa siempre todo, ese todo comprende lo imperdonable. Si no el propio amor sería aniquilado” (2003: 607).

En esta línea, presenta la *ecuación del perdón* constituida por una falta profunda y un perdón de altura; lo que hace que este se encuentre determinado hasta el final por una desproporción de origen. Aquí, vemos repetirse un movimiento similar al que exponíamos en relación con la dialéctica, en donde hay dos términos caracterizados por su desproporción y su aparente contradicción.

Por otro lado, la falta es de tal gravedad que hace difícil no solamente el otorgamiento del perdón sino también su solicitud. Pese a ello, para el filósofo la petición del perdón y la confesión de la falta son indispensables para que el perdón pueda apenas comenzar a concebirse. Al mismo tiempo, se debe advertir que la solicitud nunca supone una garantía de que el intercambio petición-otorgamiento del perdón se efectivice, ya que tal como se adelantaba en *Lo justo*: “El perdón nunca es *debido*. Solo puede ser *pedido*, y el pedido puede ser legítimamente rechazado” (Ricoeur 1997: 204). O, como nos reitera en *Crítica y convicción* “toda demanda de perdón debe estar dispuesta a afrontar el rechazo, es decir, lo imperdonable” (Ricoeur 2018: 174).

De acuerdo con esto, podemos afirmar que la concepción ricoeuriana del perdón no es normativa ni obligatoria, lo que acentúa aún más su carácter de don excepcional y paradójico, y su dependencia de una economía del don comprendida en la lógica de la sobreabundancia.

En cuanto a su relación con esta economía del don, el filósofo francés encuentra esta posibilidad en el vínculo estrecho que parece haber en dis-

tintas lenguas entre perdón-don, *gift-forgiving*, *dono*, *perdono*, *Geben-Vergeben*, que dota a este vínculo de una proximidad etimológica y semántica. Este vínculo con el don hace que el perdón se vea sometido a algunas sospechas que le son dirigidas al don como forma de intercambio. Tal como vimos a propósito de la dialéctica, la sospecha se dirige al don como una forma de generosidad cuyo trasfondo sería, en realidad, el cálculo interesado basado en la expectativa de devolución:

Dar obliga a dar a cambio (*du ut des*); dar crea, por caminos ocultos, desigualdad al colocar a los donantes en posición de superioridad condescendiente; dar ata al beneficiario, convertido en obligado, obligado al reconocimiento; dar aplasta al beneficiario bajo el peso de una deuda que no se puede pagar (Ricoeur 2003: 626).

Bajo esta crítica, la paradoja del don y del contradon se expresa en lo siguiente: si hay obligación de devolución, esta devolución anula el desinterés o la generosidad vinculada al primer don. El filósofo se pregunta cómo superar esta sospecha y al igual que en *Amor y justicia* viene en su ayuda el mandamiento nuevo que es para Ricoeur “la medida absoluta del don” (2003: 626). Ricoeur responde a estas críticas afirmando que la sospecha de cálculo interesado solamente puede dirigirse a las formas de intercambio de tipo mercantil, es decir, “en un orden en el que la esperanza de la reciprocidad toma la forma de la equivalencia monetaria” (2003: 626).

Por otro lado, señala que en el mandato de amar a los enemigos se aspira a una forma de intercambio recíproco, pero en este caso superior:

El mandato de amar a sus enemigos comienza por quebrar la regla de reciprocidad, al exigir lo extremo; fiel a la retórica de la hipérbole, el mandato querría que solo 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 convierte al enemigo en amigo (Ricoeur 2003: 626).

Tenemos entonces que el mandamiento nuevo habilita una forma de intercambio superior que solo quiebra la reciprocidad en un primer momento y lo hace en la medida en que, al exigir lo extremo, declara toda acción cotidiana como lejana a su aspiración. El don es, en este sentido, exagerado ya que tal como habíamos visto el mandamiento: “solo accede a la esfera ética al precio de conductas paradójicas y extremas” (Ricoeur 2009: 40). Así, al perdón le cabe la misma caracterización de supraético que vimos surgir por primera vez alrededor de la dialéctica e implica una

forma de intercambio en donde las categorías de amigo y enemigo se desvanecen.

Volviendo a nuestro objetivo, podemos decir que en el intercambio que supone el perdón, la interpretación utilitarista es una imposibilidad dado que este se sostiene en una economía del don fundada en una lógica del exceso, de la sobreabundancia. No se espera nada del enemigo y, sin embargo, se espera algo del amor: la conversión del enemigo en amigo. En este sentido es paradójico y sobreabundante; no se otorga *para*, sino que se da *a pesar de* la falta cometida, a pesar del mal sufrido. Al mismo tiempo, esto nos permite afirmar que el perdón es la acción ejemplar del ágape y el don por excelencia fundado en el mandamiento nuevo que había comenzado a tomar relevancia en *Amor y justicia*.

Finalmente, vemos aparecer la finalidad que persigue el perdón. Desde la perspectiva que habilita la economía del don, la capacidad de obrar del sujeto moral es susceptible de ser regenerada. Ricoeur se sirve aquí de la distinción entre acto y potencia aristotélica y sitúa la actuación del perdón en centro de la *agency* o capacidad de obrar del agente y afirma que “la capacidad de compromiso del sujeto moral no es agotada por sus inscripciones diversas en el curso del mundo” (Ricoeur 2003: 639).

Como señalamos, en *Amor y justicia* no se habla aún del perdón, ya que tal como señala Abel “El tema aparece desarrollado explícita y metodológicamente solamente en el epílogo de *La memoria, la historia, el olvido*” (Abel 2022), por lo que hay que esperar hasta su aparición para que se le otorgue al perdón la capacidad de producir dicha rehabilitación. Sin embargo, resulta conveniente recordar aquí lo dicho por Ricoeur sobre la importancia de *Amor y justicia* alrededor de la rehabilitación, la economía del don y su antropología; el autor menciona que:

La tarea de la religión, según Kant, es restaurar en el sujeto moral su capacidad de obrar según el deber. La regeneración de la que se trata en esta filosofía de la religión ocurre en el nivel de la disposición fundamental, en el nivel de lo que aquí llamo el *sí* capaz. Pero esta restauración, esta regeneración, este renacimiento del *sí* capaz está en estrecha relación con la economía del don que yo celebro en el estudio “Amor y justicia” (Ricoeur 1992: 39, n.1, trad. propia).

Por último, vemos reaparecer la idea de bondad originaria en la propuesta del perdón vinculada profundamente con la consideración que se tiene del otro; particularmente en expresiones tales como “vales más que tus actos” (Ricoeur 2003: 643), o en la adscripción que hace Ricoeur de Kant mediante la cual afirma que:

Por muy radical que sea el mal, se dice –y lo es efectivamente como máxima de todas las máximas malas– no es originario. Radical es la “inclinación” al mal; originaria es la “disposición” para el bien (2003: 640).

De esta forma, el perdón ricoeuriano supone un acto de fe, se afirma como un crédito otorgado al otro concebido como sujeto capaz de regeneración y de actuar de otro modo.

5. El rol del perdón en La memoria, la historia, el olvido

Finalmente, se nos presenta un último desafío ya que al perdón le toca la misma suerte que al resto de las acciones surgidas desde el ágape. Es decir, debemos establecer tanto sus alcances como sus límites ya que, como vimos, las acciones surgidas del ágape y fundadas en el mandamiento nuevo, no pueden entrar al campo práctico más que al precio de gestos singulares, extremos y paradójicos que, al mismo tiempo, no imposibiliten la práctica de la justicia.

Lo primero a recordar a propósito de nuestra dialéctica es que esta posibilita mediaciones prácticas, se dirige y reivindica la acción y es la ocasión privilegiada para el surgimiento de comportamientos responsables. Al respecto, se debe advertir que la dialéctica no puede darse por fuera de las instituciones ni de la justicia hecha ley (Grassi 2017). Como sabemos, esta dimensión institucional como núcleo de la vida común es un elemento destacado de la filosofía ricoeuriana; ya que como se expresa en su “pequeña ética” su intencionalidad es “aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas” (Ricoeur 2020: 186). En este sentido, los planteos en torno al perdón no omiten, ni minimizan esta dimensión. Por lo tanto, el perdón debe pensarse en primer lugar desde su relación con la justicia comprendida bajo las instituciones jurídicas.

En este sentido, *La memoria, la historia, el olvido* expresa un avance, una profundización y una concreción de la dialéctica entre ágape y justicia a partir de la relación entre el perdón difícil y la justicia. En *Amor y justicia* vimos que el ágape en su carácter de supraético no se identificaba completamente con la ética atravesada por la lógica de la equivalencia propia de la justicia y, sin embargo, podía elevar los sentidos y las prácticas de esta última. Para Ricoeur esto es importante porque entiende que “la justicia no debe encerrarse en códigos jurídicos rígidos y finalmente inhumanos” (Ricoeur 2008: 196).

Un paso por *Lo justo* nos ayudará a profundizar esta idea. Allí, vemos que se le asigna al perdón una función suprajudicial y supraética. En este

sentido, el filósofo afirma que el perdón escapa al ámbito estricto de la justicia y del derecho tanto por su lógica sobreabundante del don, como por su finalidad que es la cancelación de la deuda. Pero, por esta misma razón, el perdón puede tener consecuencias indirectas en el proceso del juicio. Al respecto, Ricoeur se pregunta:

¿no podríamos considerar como influencias del perdón sobre la justicia todas las manifestaciones de compasión y de buena voluntad en el seno mismo de la administración de la justicia, como si la justicia, tocada por la gracia del perdón, buscara en su esfera propia este extremo que con Aristóteles llamamos equidad? (1997: 203).

En este sentido, lo supraético nos recuerda el respeto irrenunciable por la persona del acusado, las garantías de una igualdad ante la ley y un proceso justo. Particularmente el espíritu del perdón tiene un primer efecto en el marco institucional del juicio en lo que el filósofo llama *consideraciones debidas al culpable*. Estas consideraciones parten de la convicción de que “algo es debido al culpable. Podemos llamarlo consideración, ese contrario del desprecio” (Ricoeur 2003: 615). Autores como Prada Londoño (2015), Carneiro y de Sousa (2022) insisten en esta dimensión institucional del derecho determinado por el *respeto* a las personas como un elemento clave para la valoración de la propuesta ética ricoeuriana.

I 23

Así, la dialéctica con el ágape –perdón en este caso– ayuda a ensanchar y elevar las prácticas de la justicia, pero nunca las niega. En palabras del autor, el espíritu del perdón tiene una función supraética ya que está llamado a elevar los sentidos y la práctica de la justicia:

requiriéndole que sea cada vez más justa, es decir, a la vez más universal y más singular, más cuidadora de las condiciones concretas de la igualdad ante la ley y más atenta a la identidad narrativa de los acusados (Ricoeur 2003: 616).

Por esta razón, no distanciamos de la crítica elaborada por Lythgoe (2017) quien entiende que la existencia del perdón en el contexto posdictatorial en Argentina hubiera implicado la impunidad de los criminales y dejado sin condenar los crímenes perpetrados en detrimento de las víctimas. El filósofo señala lo siguiente:

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. Ricoeur 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 (Lythgoe 2017: 168).

Desde nuestra perspectiva, algunos aspectos nos llevan a alejarnos de esta crítica. En primer lugar, el hecho de que Ricoeur mismo afirma en el contexto de su defensa del perdón que:

La justicia debe llegar hasta el final. La gracia no debe sustituir a la justicia. Perdonar sería ratificar la impunidad, sería una gran injusticia a expensas de la ley y, más aún, de las víctimas (Ricoeur 2003: 614; cursivas agregadas).

En este sentido, la dialéctica que proponemos como clave para interpretar la propuesta del perdón difícil vuelve a nuestro servicio; en este caso permitiéndonos marcar los límites del perdón en relación con la justicia. Es bajo esta perspectiva que Ricoeur afirma que en los contextos institucionales marcados por la finalidad de acusar y castigar “solo hay un lugar marginal para el perdón” (Ricoeur 2003: 620) y este no puede ni debe desarrollarse plenamente allí, ya que “si el perdón fuera posible en este nivel, consistiría en levantar la sanción punitiva, en no castigar allí donde se puede y se debe castigar” (Ricoeur 2003: 610).

24 |

Al rechazo de la impunidad o el indulto, debemos agregar el rechazo de la amnistía como una propuesta irreconciliable con el proyecto ético de Ricoeur. En *La memoria, la historia, el olvido* Ricoeur había adelantado la incompatibilidad entre el perdón y la amnistía ya que:

Esta increíble pretensión de borrar los rastros de las discordias públicas contiene todas las *fechorías del olvido*. En este sentido, la amnistía es lo contrario al perdón, el cual, como insistiremos, requiere la memoria (1997: 203-204).

Por nuestra parte, entendemos que planteo ricoeuriano tiende a ubicar al perdón en una relación temporal con respecto a la actuación de la justicia, entendiéndolo como una posibilidad que se abre en el horizonte posterior al juicio. Retomamos una cita, que, aunque extensa, permite ilustrar esto; Ricoeur señala que:

La lentitud empleada en juzgar o en terminar un proceso añadiría un nuevo perjuicio al suscitado por el delito o el crimen. y no juzgar dejaría la última palabra a este perjuicio y añadiría olvido y abandono a los daños infligidos a las víctimas. Es entonces cuando, más allá del juicio, comienza para el condenado otro periodo, otro horizonte de espera sobre el que se abren las opciones que se abordarán más tarde, en las secciones sobre el olvido y el

perdón. Las cosas son así, porque la sentencia, que terminó la secuencia del juicio con los efectos benéficos que explicamos en cuanto a la ley, el orden público y la estima de sí de las víctimas, deja, de lado del condenado, sobre todo en su condición de detenido, una memoria sin paz, no purificada, y entrega a la suerte a un paciente expuesto a nuevas violencias potenciales (2003: 425-426).

Finalmente, entendemos que una interpretación secuencial entre perdón y justicia nos lleva a reafirmar que el perdón y el ágape requieren de su vinculación con la justicia para su correcta interpretación y efectivización. Una respuesta en esta perspectiva es la que otorga Hans Habe al dilema abierto por Wiesenthal en su escrito. Allí señala “El deseo de castigar al asesino es el mandamiento de la Justicia. Perdonar al asesino después de haber sufrido el castigo es el mandamiento del Amor” (Wiesenthal 1998: 120). Por lo tanto, debemos insistir con Ricoeur que “precisamente porque el amor es supramoral, solo entra en la esfera práctica y poética bajo la égida de la justicia” (2009: 44). Esto, a su vez, nos hace distanciarnos de Prada Londoño en lo que refiere a su afirmación de que:

ágape y justicia hablan dos lenguajes distintos, no reductibles uno al otro; tampoco el ágape tiene su sustento, en sentido estricto, en la justicia, ni requiere la justicia para expresarse (2016: 180, n.8).

I 25

Consideramos que nuestro recorrido nos permite afirmar que el ágape sí requiere de la justicia para expresarse ya que la referencia a la justicia es indispensable si lo que se busca es una elevación de esta y no la promoción de acciones injustas y amorales. Debemos insistir en la idea de que no puede haber perdón sin justicia. En este sentido, Ricoeur plantea más bien que *debe* haber justicia y *puede* haber perdón.

6. Trazar la crítica: las limitaciones de la propuesta ricoeuriana y el deber de memoria como clave para una dialéctica renovada entre ágape y justicia

Lo dicho no nos impide concluir con algunas líneas desde donde **L** puede empezar a trazarse una crítica al planteo ricoeuriano.

Como observamos, Ricoeur vislumbraba en *Lo justo* algunas ideas que serán claves en el perdón tal como finalmente apareció en *La memoria, la historia, el olvido*. Sin embargo, ese primer planteo no fue retomado de forma idéntica en esta última obra. Así, el planteo de *Lo justo* no da cuenta

de un desarrollo detallado sobre las finalidades y los alcances del perdón. Ricoeur se limita a señalar la posibilidad de que el perdón permita tanto una cancelación de la deuda ocasionada por el mal cometido, como también que colabore con una “curación de la memoria, el logro de su duelo” (1997: 205) pero no aclara debidamente si se trata de la memoria del culpable, de la víctima o de ambos.

La memoria, la historia, el olvido supone, en este sentido, una novedad. Allí, la propuesta del perdón difícil se encuentra eclipsada por una problemática única: el restablecimiento de la capacidad de obrar del culpable, paralizado por la experiencia de la falta cometida. La percepción final, en este sentido, es que se trata de una propuesta menos atenta a la experiencia particular de las víctimas. Esto se sostiene porque el autor le adjudica a la justicia, comprendida en el nivel institucional y jurídico, un rol más que relevante en la asignación de responsabilidades y penas, en el reconocimiento del daño sufrido; en suma, en el restablecimiento de la estima de sí de las víctimas.

Sin embargo, podemos reprocharle que no señale con suficiencia que la palabra de la justicia, por muy justa que sea, muchas veces no logra dar cuenta del padecimiento singular de quienes sufrieron el mal. Tanto el juicio, el esclarecimiento de lo sucedido y la sentencia son elementos requeridos y celebrados, pero no necesariamente suficientes para ese cuidado del *pathos* de las víctimas en tanto que:

26 |

Allí donde hay alguien que se duele de algo por los efectos de una conflagración pasada, las decisiones gubernamentales o las sentencias jurídicas, por más que sean publicitadas, o por acertadas que puedan ser incluso en ocasiones, no bastan para devolverle a nadie la dignidad perdida (Aranzueque 2017: 153).

Por otro lado, podemos cuestionar la importancia dada al perdón ya que este se presenta como el horizonte escatológico de todo el proyecto de la memoria, de la historia y del olvido. En este punto, cabe recordar que la obra explora múltiples formas de relación con el pasado violento y traumático, que exceden a las posibilidades abiertas por la ecuación entre el perdón y la falta y, sin embargo, no ahonda lo suficiente en las posibles incompatibilidades de algunos proyectos con la propuesta del epílogo marcada por una defensa del perdón difícil. Un ejemplo de estos son los ejercicios de memoria vinculados a la memoria herida de quienes fueron víctimas del pasado violento. Es innegable el destacado lugar que los proyectos ético-políticos –en especial el deber de memoria– tienen en el contexto de la obra y del debate más amplio en el que pretende insertarse Ricoeur. Él mismo lo caracteriza como el compromiso de “hacer justicia, mediante el recuerdo, a

otro distinto de sí” (Ricoeur 2003: 121) y señala que este puede ser la cima del buen uso y el abuso de la memoria.

Aquí, no resulta reproachable el tono más bien crítico del autor en torno a los posibles abusos que puedan darse a partir del imperativo de recordar. Pero sí resulta llamativo que Ricoeur no dé cuenta de lo inconciliable que pueden resultar estas dos formas de relación con el pasado. Por un lado, la exhortación a recordar representa un ejercicio de memoria *atenta* a la ejemplaridad del pasado y, por otro, la escatología del perdón aparece vinculada “al deseo de una memoria feliz y sosegada” (2003: 597). Por lo que parecen suponer dos actitudes diferentes e incompatibles. El conflicto se acentúa si consideramos que el deber de memoria tiene en su centro la idea de justicia con la que el perdón entabla un vínculo dialéctico. Como señala Ricoeur:

Es la justicia, la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y del imperativo (2003: 120).

Podemos especular sobre este silencio en torno a la posible incompatibilidad de ambos proyectos y la prioridad otorgada al perdón, y arriesgar que se debe a que este último es pensado como el horizonte futuro de una actuación de la justicia reducida al contexto institucional-jurídico de los juicios. Al mismo tiempo, podríamos responder que Ricoeur no parece percibir qué tan dependientes pueden ser estos juicios, es decir, su efectivización, de “trabajos de memoria” –para utilizar una expresión de Jelin (2002)– en donde el deber de recordar el pasado traumático y de elaborar una memoria ejemplar se presenta como una gran necesidad. El caso de Argentina resultó, al respecto, un caso ejemplar, si consideramos, como señala Calveiro que estos trabajos de memoria “abren la posibilidad de procesos legales, las más de las veces muy limitados por el propio Estado” (2006: 71).

Dicho esto, nos preguntamos si al entablar el perdón una tensión dialéctica con la justicia no es necesaria una ampliación de esta noción de justicia hacia una que comprenda las exigencias de justicia que movilizan el deber de memoria. De ser esto posible, la odisea que Ricoeur plantea que debe transitar el perdón encontraría nuevos obstáculos y limitaciones. Dejamos abiertas estas líneas para futuras exploraciones críticas en torno a la propuesta del perdón y sostenemos que la dialéctica entre ágape y justicia se reafirma como el terreno fructífero para tales desafíos, en la medida en que, como señala Marcelo:

Uno de los puntos más interesantes, sin embargo, es que nuestro filósofo admite, él mismo, que las mediaciones que tienen lugar en su filosofía son frágiles y provisionales, es decir, que siempre podemos negar la legitimidad de lo establecido como una conexión particularmente teórica y reformular todo el enfoque con base en un cierto dominio teórico (2014: 199).

Desde nuestra perspectiva, esto nos permite concluir que la propuesta ricoeuriana del perdón difícil sigue estando abierta a otras interpretaciones y críticas, si atendemos a los lugares de su obra en donde las conciliaciones ente ágape y justicia son menos evidentes.

7. Conclusiones

Nuestro trabajo propuso una lectura cruzada entre los aportes de *Amor y justicia* en relación con la dialéctica entre ágape y justicia y la propuesta del perdón difícil tal como se defiende en *La memoria, la historia, el olvido*. Dicho diálogo nos permitió establecer los vínculos entre esta dialéctica y el perdón, mediante conceptos compartidos por ambos. Entre ellos, destacamos la tensión entre la lógica de la equivalencia y de la sobreabundancia, la economía del don, la mutua influencia entre los polos en tensión; además, definimos la categoría de lo supraético como clave para la influencia del ágape en la ética ricoeuriana, el supuesto de la bondad originaria en ambos planteos y la finalidad compartida de la *regeneración* del *homo capax* ricoeuriano.

Todo esto, nos llevó a afirmar que el perdón es la acción ejemplar del ágape y el don por excelencia fundado en el mandamiento nuevo que había comenzado a tomar relevancia en *Amor y justicia*.

Por otra parte, hemos argumentado que en la propuesta del perdón difícil se reactualizaba la dialéctica entre ágape y justicia defendida en *Amor y justicia*. En este sentido, afirmamos que el perdón funciona como representante del ágape en *La memoria, la historia, el olvido* y, por tal razón, requiere ser interpretado desde su tensión dialéctica con el polo de la justicia. Vimos que en esta obra el planteo se profundiza y se concretiza, lo que nos permitió definir la influencia del espíritu del perdón en el espacio jurídico bajo la idea de *consideraciones debidas al culpable*. Al mismo tiempo, advertimos que la justicia funcionaba como polo de limitación de los alcances posibles del perdón en dicho contexto. En ese sentido, destacamos como indeseables e irreconciliables con el proyecto ético del autor, tanto la impunidad o el indulto, como la amnistía.

Asimismo, afirmamos que la justicia es una referencia ineludible para contextualizar e interpretar las acciones surgidas bajo el régimen del ágape en el pensamiento ricoeuriano. Esto último, nos permitió acentuar la impor-

tancia de una interpretación del perdón difícil a partir de la perspectiva que habilita la dialéctica entre ágape y justicia.

Por último, no quisimos dejar de mencionar ciertos aspectos que posibilitan lecturas críticas a la propuesta, particularmente a partir de la finalidad y la importancia que se le otorga al perdón en *La memoria, la historia, el olvido*.

Dicho esto, consideramos que la obra y el pensamiento de Ricoeur sigue siendo un punto de referencia ineludible para cualquier reflexión filosófica en torno al pasado y las relaciones que entablamos con este. En este camino, creemos haber aportado dando un paso más hacia una comprensión más acabada de la propuesta ricoeuriana del perdón difícil.⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, O.** (2022), “L’étique du pardon chez Paul Ricoeur”, *Oliver Abel fr*. URL = <https://www.olivierabel.fr/2022/09/11/lethique-du-pardon-chez-paul-ricoeur/>.
- Aranzueque, G.** (2017), “Justicia transicional y perdón: la poética del amor en Paul Ricoeur”, *Bajo Palabra. II Época*, 17: 151-170.
- Arendt, H.** (2009), *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).
- Aspray, B.** (2022), *Ricoeur at the Limits of Philosophy: God, Creation, and Evil* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Badiou, A.** (2012), “Le sujet supposé chrétien de Paul Ricoeur”, en A. Badiou (2012) (ed.), *L’aventure de la philosophie française* (Paris: La Fabrique, 81-98).
- Calveiro, P.** (2006), “Testimonio y memoria en el relato histórico”, *Acta Poética*, 27(2): 65-86.
- Carneiro J. y de Sousa A.** (2022), “O Perdão No Horizonte do Sujeito Ético Em Paul Ricoeur”, *Revista Ideação*, 46: 258-278.
- Derrida, J.** (2003), *El siglo y el perdón: fe y saber* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor).
- Grassi, M.** (2017), “La Regla de Oro, entre el Amor y la Justicia: signatures políticas y teológicas en la ética de Paul Ricoeur”, *Franciscanum*, 59(117): 171-194.
- Hall, W. D.** (2007), *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: the Creative Tension between Love and Justice* (Nueva York: State University of New York Press).
- Jankélévitch, V.** (1986), *L’imprescriptible: pardonner? Dans l’honneur et la dignité* (Paris: Seuil).
- Jaspers, K.** (1981), *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia*, traducción de J. Gaos (México: Fondo de Cultura Económica).
- Jelin, E.** (2002), *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI).

⁶ Agradezco a Esteban Lythgoe y Guillermo Vega por la lectura y los comentarios al proyecto previo de este artículo y, especialmente, al evaluador anónimo por sus valiosas sugerencias y observaciones.

- Lythgoe, E.** (2017), “Los límites del perdón ricoeuriano desde la perspectiva argentina”, en G. Marcelo, C. Correa Arias, P. Lavelle y T. D. Moratalla (2017) (coords.), *A atualidade de Paul Ricoeur numa perspectiva ibero-americana* (Coimbra: Universidade de Coimbra, 145-172).
- Marcelo, G.** (2014), “Del conflicto a la conciliación y viceversa: algunas notas acerca de la dialéctica de Ricoeur”, *Universitas Philosophica*, 31(63): 181-211.
- Medina Delgadillo, J.** (2015), “Algunas críticas que desde Levinas pueden hacerse a la noción de ‘justicia’ según Paul Ricoeur y John Rawls”, *Areté Revista de Filosofía*, 27(1): 87-99. DOI: 10.18800/arete.201501.005
- Michel, J.** (2007), “¿La regla de oro puede fundar los principios de moral y de justicia?”, *Persona y sociedad*, 21(3): 59-74. DOI: 10.53689/pys.v21i3.151
- Nabert, J.** (1943), *Éléments pour une éthique* (París: Presses Universitaires de France).
- Prada Londoño, M.** (2015), “La idea de reconocimiento en Hegel de Jena: una lectura con Paul Ricoeur”, *Franciscanum*, 57(163): 21-49.
- Prada Londoño, M.** (2016), *Entre disimetría y reciprocidad: el reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur* (Tesis doctoral). URL = <<http://hdl.handle.net/10803/394031>>.
- Prada Londoño, M.** (2020), “Pensar el perdón con Paul Ricoeur”, en J.V. Carneiro, J. E. de Sousa y H. B. de Oliveira (orgs.) (2020), *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur*. (Porto Alegre: Editora Fundação Fênix - Editora da Universidade Federal do Piauí, 139-152).
- Ricoeur, P.** (1992), «Expérience et langage dans le discours religieux», en J.-F. Courtine (1992) (ed.), *Phénoménologie et théologie* (París: Criterion, 15-39).
- Ricoeur, P.** (1997), *Lo justo* (Chile: Editorial Jurídica de Chile).
- Ricoeur, P.** (2003), *La memoria, la historia, el olvido*, traducción de A. Neira (Madrid: Trotta).
- Ricoeur, P.** (2006), *Caminos del reconocimiento*, traducción de A. Neira (México: Fondo de Cultura Económica).
- Ricoeur, P.** (2008), *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires: Prometeo).
- Ricoeur, P.** (2009), *Amor y justicia*, traducción de A. Castañón (México: Siglo XXI).
- Ricoeur, P.** (2015), *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, traducción de A. Falcón (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Ricoeur, P.** (2018), *Crítica y convicción*, traducción de J. Palacio Tauste (Buenos Aires: Docencia).
- Ricoeur, P.** (2020), *Sí mismo como otro*, traducción de A. Neira Calvo (México: Siglo XXI).
- Sferco, S.** (2019), “Los dos tiempos del perdón en Vladimir Jankélévitch”, *Cuestiones de Filosofía*, 4(23): 157-182. DOI: 10.19053/01235095.v4.n23.2018.8978
- Wiesenthal, S.** (1998), *Los límites del perdón: dilemas éticos y racionales de una decisión*, traducción de C. Ossés Torró (Barcelona: Paidós).

Recibido: 18-09-2023; aceptado: 30-07-2024