

El perdón difícil de Paul Ricoeur: La posibilidad del perdón a partir de la figura del «hombre capaz».

José Manuel Gómez González S. J. *

Universidad Católica Andrés Bello (Venezuela)

Estudiante en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (Belo Horizonte - Brasil)

jgomezgo@ucab.edu.ve

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2502-8616>

Resumen:

Para Paul Ricoeur no existe una definición de perdón, ya que, en términos conceptuales este es inexplicable y se asienta en un doble enigma: el enigma de la falta y el enigma mismo del perdón. A pesar de esta imprecisión inherente, es posible profundizar en la tesis central que dicho autor manifiesta en el texto *El perdón difícil*, epílogo del libro *La memoria, la historia, el olvido*. Paul Ricoeur expone que el perdón desliga al agente de su acto. Aceptar tal afirmación implica considerar el tiempo en sentido fenomenológico, la identidad como ipseidad, el arrepentimiento y una figura de la tradición cristiana, a saber, el pecado. En caso de darse el perdón, el agente lograría reconocer que él mismo no se agota en sus acciones particulares. En este sentido, el perdón no olvida la falta, sino que la conserva en la memoria de modo apaciguado, requiriendo la memoria e impidiendo el olvido. El perdón permitiría superar el estado de inacción del agente al hacerlos capaz de reapropiarse de su pasado y al permitir un nuevo proyecto incursionar en el mundo. El perdón es íntimo y religioso, no meramente público, aunque no excluye gestos públicos de esperanza. Judicialmente, el perdón no salda deudas, y, en diálogo con la amnistía, esta última debe limitarse a propiciar la reconciliación, no la impunidad ni la amnesia.

Palabras clave: Perdón, falta, arrepentimiento, memoria, olvido.

* Egresado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas - Venezuela). Actualmente cursando el tercer año de teología en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (Belo Horizonte - Brasil).

***Paul Ricoeur's difficult forgiveness:
The possibility of forgiveness based on the figure of the
“capable man.”***

Abstract

For Paul Ricoeur, there is no definition of forgiveness, since, in conceptual terms, it is inexplicable and based on a double enigma: the enigma of the offense and the enigma of forgiveness itself. Despite this inherent imprecision, it is possible to delve deeper into the central thesis that this author expresses in the text *Difficult Forgiveness*, the epilogue to the book *Memory, History, Forgetting*. Paul Ricoeur argues that forgiveness separates the agent from their act. Accepting this assertion implies considering time in a phenomenological sense, identity as selfhood, repentance, and a figure from Christian tradition, namely sin. If forgiveness occurs, the agent would recognize that they are not defined solely by their actions. In this sense, forgiveness does not forget the offense but rather preserves it in memory in a peaceful way, requiring memory and preventing forgetting. Forgiveness would allow the agent to overcome their state of inaction by enabling them to reappropriate their past and allowing a new project to venture into the world. Forgiveness is intimate and religious, not merely public, although it does not exclude public gestures of hope. Judicially, forgiveness does not settle debts, and, in dialogue with amnesty, the latter must be limited to promoting reconciliation, not impunity or amnesia.

Key Words: Forgiveness, fault, repentance, memory, forgetting.

***Le pardon difficile de Paul Ricoeur :
La possibilité du pardon à partir de la figure de l'
« homme capable ».***

Résumé

Pour Paul Ricoeur, il n'existe pas de définition du pardon, car, en termes conceptuels, celui-ci est inexplicable et repose sur une double énigme : l'énigme de la faute et l'énigme même du pardon. Malgré cette imprécision inhérente, il est possible d'approfondir la thèse centrale que cet auteur expose dans le texte *Le pardon difficile*, épilogue du livre *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paul Ricoeur expose que le pardon dissocie l'agent de son acte. Accepter une telle affirmation implique de considérer le temps au sens phénoménologique, l'identité comme ipseité, le repentir et une figure de la tradition chrétienne, à savoir le péché. En cas de pardon, l'agent parviendrait à reconnaître qu'il ne se résume pas à ses actions particulières. En ce sens, le pardon n'oublie pas la faute, mais la conserve dans la mémoire de manière apaisée, exigeant la mémoire et empêchant l'oubli. Le pardon permettrait de surmonter l'état d'inaction de l'agent en le rendant capable de se réapproprier son passé et en permettant à un nouveau projet de s'aventurer dans le monde. Le pardon est intime et religieux, il n'est pas simplement public, même s'il n'exclut pas les gestes publics d'espoir. Sur le plan judiciaire, le pardon ne règle pas les dettes et, en dialogue avec l'amnistie, cette dernière doit se limiter à favoriser la réconciliation, et non l'impunité ou l'amnésie.

Mots-clés : Pardon, faute, repentir, mémoire, oubli.

O perdão difícil de Paul Ricoeur: A possibilidade do perdão a partir da figura do «homem capaz».

Resumo:

Para Paul Ricoeur, não existe uma definição de perdão, pois, em termos conceptuais, este é inexplicável e assenta num duplo enigma: o enigma da falta e o próprio enigma do perdão. Apesar desta imprecisão inerente, é possível aprofundar a tese central que este autor manifesta no texto *O perdão difícil*, epílogo do livro *A memória, a história, o esquecimento*. Paul Ricoeur expõe que o perdão desvincula o agente do seu ato. Aceitar tal afirmação implica considerar o tempo no sentido fenomenológico, a identidade como ipseidade, o arrependimento e uma figura da tradição cristã, a saber, o pecado. No caso de haver perdão, o agente conseguiria reconhecer que ele próprio não se esgota nas suas ações particulares. Nesse sentido, o perdão não esquece a falta, mas a conserva na memória de forma apaziguada, exigindo a memória e impedindo o esquecimento. O perdão permitiria superar o estado de inação do agente, tornando-o capaz de se reapropriar do seu passado e permitindo que um novo projeto incursione no mundo. O perdão é íntimo e religioso, não meramente público, embora não exclua gestos públicos de esperança. Judicialmente, o perdão não salda dívidas e, em diálogo com a amnistia, esta última deve limitar-se a promover a reconciliação, não a impunidade nem a amnésia.

Palavras-chave: Perdão, falta, arrependimento, memória, esquecimento

Este artículo presenta las conclusiones del trabajo de investigación realizado para obtener el título de licenciado en Filosofía. El texto principal utilizado para dicho trabajo fue el epílogo del libro *La memoria, la historia, el olvido* de Paul Ricoeur. Texto que se titula *El perdón difícil*. Ahora bien, fue necesario contemplar los tres grandes bloques que integran el libro (I. De la memoria y de la reminiscencia; II. Historia / epistemología; III. La condición histórica), ya que en este caso el epílogo depende considerablemente del contenido que le precede.

Después de haber realizado un recorrido por toda la obra, y examinando detalladamente el epílogo, cabría pensar que el esfuerzo por examinar el perdón desde el trabajo de Paul Ricoeur sería suficiente para dar una definición de perdón (era el fruto que ingenuamente se pretendía). No obstante, los frutos de esta investigación mostraron que es posible otra dirección; para este autor no hay definición de perdón, no la hay en términos conceptuales —el perdón es inexplicable—, porque en él se instala un doble enigma, compuesto por el enigma de la falta y el enigma mismo del perdón. Esto quiere decir que se puede tratar el asunto de la falta, como ocasión del perdón, pero el porqué de la falta en cuanto experiencia es imposible de aprehender conceptualmente hablando. Así mismo, se puede tratar el asunto del perdón si hay falta, pero, sencillamente éste se *da* —sucede— sin poder capturar el porqué y el «qué es»; de ninguna manera se puede exponer con claridad y exactitud un significado de perdón desde la perspectiva de Ricoeur. Sí existe el perdón, pero éste será siempre impreciso. A pesar de esto, el esfuerzo por examinar el perdón hizo posible una provechosa reflexión a partir de la tesis que el autor propuso en *El perdón difícil*, donde planteó que el perdón desliga al agente de su acto¹.

Para comprender esta tesis del desligar se requiere tener en cuenta múltiples hipótesis, teorías e ideas que Ricoeur utilizó y desarrolló, pues de lo contrario sería imposible percibir tal desligadura.

¹ Cfr. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, traducido por Agustín Neira (Madrid: Trotta, 2003), 638.

Primero, habría que considerar el tiempo en sentido fenomenológico (teoría del tiempo que se remonta a san Agustín y que luego fue desarrollada por Bergson y Husserl). Este tiempo se refiere al tiempo tal cual es experimentado por el agente, esto es, desde una experiencia del ahora en la que se conjugan pasado y futuro. El tiempo en sentido fenomenológico permitiría decir que el perdón es posible por el poder que tiene el agente de moderar («dominar» diría Ricoeur) el curso de su propia temporalidad, esto es, el poder de ordenar la consciencia del presente en conexión con el pasado y el futuro. En otras palabras, el perdón sólo es posible por la capacidad que tiene el agente de administrar su forma de asumir los recuerdos (memoria) y de determinar el porvenir (anticipación de lo que puede *ser* o *suceder*); si el agente puede determinar el porvenir es porque el pasado no necesariamente lo determina. Vale la pena agregar que el tiempo en sentido fenomenológico coloca la reflexión en torno al perdón en el marco de la *teoría narrativa* de Ricoeur (teoría donde conjuga la reflexión acerca del actuar, la capacidad de narrar y la constitución del tiempo humano). Teoría donde también desarrolló el siguiente punto.

Segundo, se debe pensar al agente desde una identidad que acepta modificación, esto es, una identidad narrativa y a la vez cambiante, una identidad en cuanto identidad-*ipse* o *ipseidad*. Es decir, una identidad cuyo modelo de permanencia en el tiempo supone hablar de un proyecto, contrario a otras nociones de identidad cuyo modelo de permanencia en el tiempo implican un presunto núcleo no cambiante de la personalidad. La *ipseidad* no lleva consigo algo que subyace y tampoco la idea de que hay algo inmutable que se mantiene en el tiempo; su conexión está dada por la secuencia misma en que se cuentan las historias y acontecimientos vividos (es narrativa justamente por esto); además, en esta conexión, como recuento del pasado (retrospección), el personaje encuentra proyectos, expectativas y anticipaciones que lo orientarán hacia el futuro (lo por hacer). De modo que la *ipseidad* es un tipo de identidad que sobrepasa las acciones pasadas, es una identidad que conecta con el futuro al decir del agente como «aquel que puede». Efectivamente, es en virtud de esta potencia que el agente es perdonable. Es la identidad como *ipseidad* la que permite sostener que el perdón existe como mera posibilidad.

Tercer elemento que se requiere tener en cuenta. Pensar el arrepentimiento como una capacidad del agente, un *poder* que corresponde al ámbito de lo íntimo (de lo profundo de lo humano). Ricoeur reconoció que era posible tomar el arrepentimiento desde dos perspectivas, una cristiana, arrepentimiento en cuanto *metanoia* y otra neoplatónica, arrepentimiento en calidad de *epistrophē*². Pero, el asunto del arrepentimiento en estos términos es en sí problemático; ahondar en ello no fue posible durante esta investigación y se propuso como materia para otras investigaciones³. Por ahora, cabe resaltar que Ricoeur no ocultó que desde su perspectiva el acoplamiento entre perdón y arrepentimiento sólo encontraba lugar en una paradoja ofrecida por las religiones del Libro y de memoria abrahámica⁴. Hay que afirmar que el perdón desliga al agente de su acto significa que el perdón sólo es posible sobre la base de una «transformación interior» del agente que lo desligue a él mismo de su acción. Dicho de otro modo, el perdón es posible porque el agente puede cambiar de vida, comenzar de nuevo sin dejar de ser el mismo, asumiendo su pasado y proyectando su futuro. En este sentido, el arrepentimiento significa que, a pesar de que la culpabilidad (la responsabilidad) permanece, al suceder el arrepentimiento, esta permanece pero de un modo apaciguado. Es importante aclarar que el arrepentimiento ocurre con ayuda del Otro (esto supone una ayuda que el agente nunca llegará a conocer por completo); que el perdón esté en relación con lo íntimo no quiere decir que sea individual; el agente siempre es conminado por Otro, el llamado –conminación– a trascender viene del Otro. Finalmente, vale la pena añadir que, por considerar el arrepentimiento un elemento imprescindible para comprender la tesis del desligar, el planteamiento de Ricoeur en torno al perdón se puede enmarcar en la filosofía de la religión⁵. Quizá, esto ayuda a entender el porqué del siguiente punto.

Para comprender la tesis del desligar se requiere incluir una figura propia de la tradición cristiana, a saber, el pecado. Esta figura remite al *mito adámico*, donde Ricoeur vio una manera de acercarse a la posibilidad de redención, posibilidad que guarda este mito al

² Cfr. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 639.

³ Cfr. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Madrid: Akal, 2005), 211-213.

⁴ Cfr. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 639.

⁵ Vale la pena advertir que, enmarcar la reflexión de Ricoeur acerca del perdón en la filosofía de la religión es un asunto debatible (que hay una dimensión cristiana parece innegable).

hablar de una inocencia primera –originaria– no perdida. Aunque se puede interpretar que el autor parece suponer una naturaleza humana, no es así. Dicha figura se da en lo existencial mismo; por ello, da cuenta de una condición existencial que no impide aceptar que se *es*, y a la vez se *está en potencia*, se trata de una condición existencial paradójica y laboriosa. La figura del pecado, es una figura cuyo simbolismo tiene un carácter negativo en la medida en que coloca al sujeto en una posición de falta de algo, que resta o separa; el pecado hace referencia a la ruptura de la relación con Dios, una lesión a la Alianza (lesión a la Alianza entre Dios y su pueblo). Esto conecta con la idea de la transmisión de un pecado derivado del primer hombre, un pecado heredado –el pecado original. Para Ricoeur, el suponer un pecado que haya ocurrido en un tiempo primero sólo explica el hecho de que el hombre en su experiencia diaria encuentre el mal como «ya estando allí». Por otra parte, el pecado es una figura que recoge al mismo tiempo la figura de la mancilla, figura cuyo simbolismo tiene un carácter positivo, pues esta hace referencia al temor primitivo a lo impuro, el temor por algo que contamina desde fuera lo que es puro (*como* una mancha), un temor que lleva consigo el miedo a perder algo esencial para el *ser*. Por último, una tercera figura está ligada al pecado, a saber, la culpabilidad; esta figura marca un movimiento de lo religioso a lo ético, es decir, de ser responsable ante Dios a ser responsable ante otras personas. Pero Ricoeur negó que una vez que se ha llegado a la idea de culpabilidad se pueda abandonar a Dios, ya que la culpabilidad sólo puede ser alcanzada por las dos figuras anteriores de mancilla y pecado. Se podría decir entonces que este autor separó el «principio del mal», del «mal de la experiencia diaria», con lo cual mostró que, por una parte, hay mal y, por otra, que es en el agente donde reside la posibilidad de que acontezca el mal. En fin, esta figura, el pecado, permite pensar que hay inocencia como hay mal (que *existen*), sólo así es posible hablar del perdón que desliga.

Así que, para comprender la tesis del desligar, se debe tener en cuenta, al menos, que se considere el tiempo en sentido fenomenológico, el agente en su *ipseidad*, el arrepentimiento, y, por último, como se hizo mención, a la figura propia de la tradición cristiana: el pecado. Luego, en caso de darse el perdón, el agente lograría reconocer que él mismo (su estar siendo) no se agota en sus acciones particulares, él es más que la falta, a

pesar de que la falta haya sido un acto imperdonable. Paradójicamente el acto en calidad de falta diría y no diría quién es. Eso sí, entendiendo que el agente es a la vez episódico y permanente (el agente es tanto la acción que integra el todo, como el todo en sí, o sea, el entretejido de todas sus acciones).

Para el agente, después de experimentar el perdón, la falta no seguiría determinando su futuro, quizá, como si lo que pasó no hubiese ocurrido. Es como si con el perdón se «deshiciera» el pasado, en el presente, con miras al futuro. Aunque esto *no* significa que se olvidará la falta o que se destruirá su recuerdo, por el contrario, esta se conservará, pero como una falta perdonada. Lo dicho hasta aquí supone que en la memoria se da un cambio, el recuerdo de la falta se conservará, pero de forma apaciguada⁶. Esto, sin obstaculizar el poder de obrar del agente. En parte, existe un cierto aplacamiento de la falta. El perdón hace del agente culpable un agente perdonado y a la vez el arrepentimiento marca el paso a una nueva vida.

Es posible sostener que el perdón requiere mantener la memoria e impide el olvido. Para Ricoeur, el perdón requiere mantener la memoria porque exige hacer frente al modo como se comprende el pasado. El perdón impide el olvido, porque da por cierto que la falta ha posibilitado la inacción del agente. Luego, el perdón, al desligar al agente de su acto permitiría superar el estado de inacción del agente al hacerlo capaz de reapropiarse de su pasado y al permitir un nuevo proyecto incursionar en el mundo.

Sería injusto continuar emitiendo conclusiones a partir de la tesis de Ricoeur pasando por alto la deuda que mantuvo él con Hannah Arendt. Con respecto a esta deuda, una de las preguntas que parece estar inscrita en las reflexiones de Ricoeur es la siguiente: ¿es el perdón un asunto únicamente de la esfera pública, de la acción, de la visibilidad? Ricoeur diría que no. Esta pregunta fue posible elaborarla solamente sobre la idea de un perdón político esbozado por Arendt en *La condición humana*. De allí tomó Ricoeur el acoplamiento entre la promesa y el perdón. Será preciso aclarar que para Arendt la promesa y el perdón están en el

⁶ Cfr. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 539.

ámbito de lo público, en cuanto espacio plural, como capacidades del agente para neutralizar los posibles efectos de la *incertidumbre* que conlleva lo público, a saber, la impredecibilidad, que podría hacer que el agente no continúe actuando libremente, y el deseo de dominio soberano. Ahora bien, el perdón que planteó Arendt es uno que participa de un intercambio horizontal, un tipo de perdón que fácilmente se puede reducir a un asunto de respeto ciudadano, una especie de virtud civil que Arendt dice es similar a la *philia politiké* aristotélica. Probablemente, este perdón sería una forma devaluada o subsidiaria de ese perdón que desliga al agente de su acto⁷. Para Ricoeur el perdón no opera en este nivel de intercambio horizontal, no es una capacidad que opere de esta manera. Es probable que Ricoeur partiera del acoplamiento entre la promesa y el perdón, entre otras razones, para resaltar que, en su propuesta, existe una diferencia de altura entre ambos.

Ricoeur diría que el perdón no es un asunto únicamente de la esfera pública, de la acción, de la visibilidad. Esto, al menos por dos razones: primero, su tesis reconoce un perdón que no es público ni político (ni debe serlo), sino íntimo, y que tiene que ver con el arrepentimiento (implica una acción por parte del agente). En este sentido, el perdón en el ámbito político es difícil, porque si depende del propio agente, entonces, debe haber mecanismos públicos para reconocer el arrepentimiento. Esto es difícil de concebir. Segundo, para Ricoeur el perdón tiene un aura religiosa⁸ y una relación con el amor⁹ que lo mantiene alejado de lo político o, tal vez, que le impide su inscripción directa en lo político (se mantiene lejos de la idea de instituciones emparejadas con el perdón, por ejemplo, la amnistía).

Sin embargo, para Ricoeur, el perdón no debe quedar totalmente excluido del ámbito político; al parecer, las razones expuestas no cierran la posibilidad a manifestaciones públicas de petición u otorgamiento de perdón. Este tipo de gestos pueden dejar su marca al mostrar

⁷ Es posible problematizar la posición de Arendt en lo que se refiere al perdón, pues en su obra *La Condición Humana*, Arendt pasa de un perdón en familiaridad con el amor (posición muy cercana a la propuesta de Ricoeur) a la *philia politiké*. En el artículo *Perdón y vida pública: Hannah Arendt y la sunnome griega* hacen patente este cambio: “Sin embargo, hacia el final de la sección, Arendt pasa del amor al respeto —un respeto que se presenta como ‘no diferente de la aristotélica *philia politiké*’— para señalar que para perdonar es suficiente esta especie de ‘amistad sin intimidad ni proximidad’ (un respeto, además, que reconoce la imposibilidad de perdonar ciertas acciones: es un respeto condicionado)”. Miriam Diez Bosch y Daniel Esparza.

⁸ Cfr. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 634.

⁹ Cfr. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 635.

que el agente no se agota en sus acciones (que él vale más)¹⁰. Estos son gestos que no pretenderían transformarse en una institución; serían sólo gestos que muestran los límites de la justicia institucional y que abren posibilidades para la vida buena, un espacio de esperanza diría Ricoeur, en el horizonte de la política¹¹.

En el plano judicial, Ricoeur invitó a mantener una distinción entre perdón y amnistía para evitar abusos de olvido (manipulación de la memoria personal y colectiva, por ende, de la historia). Acerca del perdón, se ha dicho que éste, de alguna manera, exige hacer frente al modo como se comprende el pasado. Si esto es así, con el perdón se mantiene la posibilidad de volver siempre al pasado para recordar la falta, pero, como ya se mencionó, de un modo apaciguado. Mientras que la amnistía, en cuanto instrumento legal que impide iniciar investigaciones y procesos judiciales a la vez que finaliza los ya existentes, puede ser entendida como una forma de obligar a la memoria a no recordar (olvidar), como si se perdiera o se debilitara la memoria (amnesia). Con la amnistía asumida como amnesia hay un abuso del olvido porque se cierra la posibilidad de volver al pasado para buscar las huellas necesarias para completar el esfuerzo de rememoración (reconocimiento). Sin embargo, no se debe olvidar que también es posible tomar la amnistía como una invitación a no hacer un mal uso de la memoria (asunto que se explicará en breve).

Siguiendo la reflexión en el plano judicial, para Ricoeur el pasado siempre debe relatarse por deber a las víctimas de la historia, el pasado debe contarse para evitar perjudicar la verdad y la justicia. Esto es posible gracias a la memoria. Por eso el olvido que supone la amnistía asumida como amnesia, un olvido que guarda el afán por ocultar una parte del pasado, no es correcto; no está bien, porque, por una parte, equivale a incumplir el deber de recordar que se tiene con las víctimas. Por otra, porque el olvido suprimiría el sentido de responsabilidad de los victimarios (esto significaría desconocer al agente).

¹⁰ “Estos gestos [gestos de perdón], que constituirían lo *incognito* del perdón, designan el lugar ineluctable de la consideración debida a todo hombre, singularmente al culpable”. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 596.

¹¹ Cfr. Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, traducido por Agustín Neira (Madrid: Trotta, 2005), 250.

En términos judiciales, en cuanto a la relación entre víctima y victimario, sólo se debe apelar a la justicia. En lo que se refiere a la amnistía, si un crimen es olvidado por causa de este instrumento legal, la víctima puede asumir esto como una injusticia (una forma de impunidad); no obstante, Ricoeur no cerró la puerta a la amnistía como instrumento útil para superar los efectos del conflicto, aunque diría que debe estar muy limitada; la amnistía debe ser asumida como una invitación a no hacer un mal uso de la memoria; esta puede ser puesta en práctica no para fomentar la impunidad, sino más bien para propiciar la reconciliación, es decir, como una invitación a no usar la memoria para perpetuar el deseo de venganza. En lo que se refiere al perdón entre víctima y victimario, este no es útil para superar los efectos del conflicto judicialmente hablando, porque no sirve para pagar lo que se debe, el perdón se *da* —sucede— sin retribución alguna. En fin, parece que al garantizar el resguardo de la memoria y el ejercicio de la justicia sólo se suman condiciones para que el perdón se *dé*.

Por último, una conclusión sobre el modo como Ricoeur introdujo el asunto del perdón en su obra *La memoria, la historia, el olvido*. Ricoeur expuso claramente que dos razones lo habían conducido al examen sobre el perdón en forma de epílogo¹². La primera razón era debido a la necesidad de diferenciar, en el texto previo, la «culpabilidad» de la «deuda». La segunda razón, porque con el perdón todo el conjunto desarrollado previamente —la memoria, la historia, el olvido— adquiriría un nuevo sentido. Sin embargo, durante el proceso de investigación para este trabajo se halló lo que podría ser otra razón, una nueva razón, que ayudaría a explicar el haber dejado el perdón para el final de la obra, una última parte en forma de epílogo como especie de conclusión (y no como una parte o un capítulo más). Al parecer existe una razón que el autor no planteó explícitamente. Esta fue suscitada por Alain Badiou en el ensayo donde criticó los planteamientos de Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido*:

Es solo al final cuando él [Ricoeur] llega a presentar, con elegancia, el tema de la posible separación de una identidad subjetiva, para autorizar el perdón y abrir el camino al olvido. La elegancia llega tan lejos que presenta este fin como un mero ‘epílogo’, preocupado

¹² Cfr. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 381.

por una dificultad ('El Perdón Difícil'), y concluyendo... de manera inconclusa. Como lo atestiguan las últimas líneas: 'En la historia, la memoria y el olvido. En la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otro asunto. Inconclusión [MHO, p 659]'. El epílogo ocupa sesenta y cinco páginas de un total de casi 700... ¡Qué elegancia, de verdad! La del político inteligente, quien sabe que el texto crucial, el que realmente determinará la distribución de votos y la orientación del Partido, se encuentra no en el extenso informe escrito en la jerga política sobre 'la situación actual y nuestras tareas', que todos aplauden, sino en el momento de la elección del responsable [el epílogo]. 'Escribir la vida es otro asunto'... Pero la 'vida', mi querido Ricoeur, la vida del sujeto redimido, es realmente a lo que silenciosamente destinaste las muy largas y muy finas discusiones sobre la fenomenología de la memoria, sobre la situación de archivo o *being-in-time* [las tres partes que integran la obra: memoria, historia y olvido]¹³.

Badiou expresó que Ricoeur practicó una especie de *epoche* del sujeto (identidad subjetiva que quedó suspendida) en los capítulos previos al epílogo, probablemente, para plantear sus tesis sobre la historia con independencia de la memoria. También agregó que Ricoeur sólo ingresaría al sujeto al final de la obra, en el epílogo, pero con una sobre determinación cristiana de la cual no pudo escapar¹⁴. Según Badiou, sería esta incorporación del sujeto la que permitiría a Ricoeur plantear la posibilidad de desligar al agente de su acto. Badiou manifestó: "Es claramente en el punto donde, a través del desligar, el autor se ingenia la entrada en el escenario de una identidad subjetiva flexible y activa con la que me siento

¹³ "It is only at the very end that he comes to introduce, with elegance, the theme of the possible separation of a subjective identity, to authorise forgiveness and open the way for forgetting. The elegance goes so far as to present this end as a mere 'epilogue', concerned with a difficulty ('The Difficult Forgiveness'), and concluding... inconclusively. As attested by the last lines: 'Under history, memory and forgetting. Under memory and forgetting, life. But writing life is another matter. Incompletion'. The epilogue takes up sixty-five pages out of a total of almost 700... What elegance, indeed! That of the smart politician, who knows that the crucial text, the one which will really determine the distribution of votes and the orientation of the Party, is to be found not in the lengthy report written in political jargon on 'the current situation and our tasks', which everyone claps, but in the brief and secondary motion dealing with the election of the assistant treasurer. 'To write life is another matter' ... But 'life', my dear Ricoeur, the life of the redeemed subject, is really that to which you silently destined the very long and very fine discussions on the phenomenology of memory, on the status of archive or being-in-time". Alain Badiou, 'The subject supposed to be a Christian: On Paul Ricoeur's Memory, History, Forgetting', trad. Natalie Doyle y Alberto Toscano, *The Bible and Critical Theory* 2, no. 3 (2006): 271-279. <https://cpb-ap-se2.wpmucdn.com/blogs.auckland.ac.nz/dist/f/375/files/2018/04/vol2-no3-2006-the-subject-supposed-to-be-a-christian-badiou-96-373-1-PB-236i68v.pdf>.

¹⁴ Cfr. Badiou, 'The subject supposed to be a Christian', 271-279.

cercano a él. Sin que pueda estar de acuerdo con él en todo”¹⁵. La inscripción del sujeto en el texto pareciera marcar una distancia entre *El perdón difícil* y el resto de la obra. Esta nueva razón no desdice el trabajo expuesto a lo largo del libro, pero, sí parece aclarar el motivo que llevó a Ricoeur a presentar, no una nueva parte, una cuarta parte (como sí lo hizo con el olvido), sino un epílogo como si de una conclusión se tratara. Probablemente, Ricoeur tuvo conciencia de la distancia que debía marcar entre los tres grandes bloques que integran el libro y un tema que, al parecer, se inscribe en la filosofía de la religión, el perdón.

Referencias bibliográficas.

Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. (Buenos Aires: Paidós, 2003).

Badiou, Alain. ‘The subject supposed to be a Christian: On Paul Ricoeur’s Memory, History, Forgetting’. *The Bible and Critical Theory* 2, no. 3 (2006): 271–279.
<https://doi.org/10.2104/bc060027>.
<https://cpb-ap-se2.wpmucdn.com/blogs.auckland.ac.nz/dist/f/375/files/2018/04/vol2-no3-2006-the-subject-supposed-to-be-a-christian-badiou-96-373-1-PB-236i68v.pdf>

Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber: entrevista entre Jacques Derrida y Michel Wieviorka*. Traducido por Mirta Segoviano. (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003).

———. *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*. Traducido por Diego S. Garrocho. (Madrid: Avarigani, 2015).

Di Giacomo, Mario, Francisco J. Virtuoso, Ana G. Pérez B., Tulio Álvarez y Manuel Teixeira. *El perdón: miradas diversas*. (Caracas: UCAB ediciones, 2016).

Esparza, Daniel. ‘Perdonar al toro’. En *Lógoi. Revista de Filosofía*, no. (37), 78–88. (2020).
<https://doi.org/10.62876/lr.vi37.4548>

¹⁵ “It is clearly at the point where, through unbinding, the author engineers the entrance on the stage of a flexible and active subjective identity that I feel closest to him. Without all the same being able to agree with him”. Badiou, ‘The subject supposed to be a Christian’, 271–279.

Esparza, Daniel y Miriam Diez-Bosch. 'Perdón y vida pública: Hannah Arendt y la sungnome griega'. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, no. 83 (2021). <https://doi.org/10.6018/daimon.362991>.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducido por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. (México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

Jankélévitch, Vladimir. *El perdón*. Traducido por Núñez del Rincón. (Barcelona: Seix Barral Los Tres Mundos, 1999).

Nussbaum, Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Traducido por Víctor Altamirano. (México: Fondo de Cultura Económica, 2018).

Olivier, A. y Jérôme Porée. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. (Francia: Ellipses, 2007).

Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento*. Traducido por Agustín Neira. (Madrid: Trotta, 2005).

———. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Traducido por Pablo Corona. (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

———. *Finitud y culpabilidad*. Traducido por Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. (Madrid: Trotta, 2004).

———. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. (Paris: Seuil, 2000).

———. *La memoria, la historia, el olvido*. Traducido por Agustín Neira. (Madrid: Trotta, 2003).

———. *Lo justo*. Traducido por Agustín Domingo Moratalla. (Madrid: Caparrós Editores, 2003).

———. *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira. (México: Siglo XXI editores, 2003).

———. *Tiempo y narración Tomo I*. Traducido por Agustín Neira. (Madrid: Cristiandad, 1983).

Simms, Karl. *Paul Ricoeur*. (Londres y Nueva York: Routledge, 2003).