

Begué, Marie-France

Identidad y figuras del tiempo

Simposio Paul Ricoeur, 11-12 de agosto 2011
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Begué, Marie-France. Identidad y figuras del tiempo [en línea]. Simposio Paul Ricoeur, 11-12 agosto 2011, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Universidad Católica de Santa Fé. Buenos Aires. [Fecha de consulta: ...]
<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/identidad-figuras-tiempo-begue.pdf>>

(Se recomienda indicar antes de la dirección url la fecha de consulta en el repositorio. Ej: [Fecha de consulta: 6 de junio de 2010])

Conferencia UCA 2011

Identidad y figuras del tiempo

Introducción

Esta exposición forma parte de un trabajo más amplio de investigación que trata de articular dos problemáticas desarrolladas por Ricoeur a lo largo de su extensa obra. Por un lado, las reflexiones de orden ontológico acerca de la identidad humana y por otro, las variadas exploraciones que el autor ha hecho en torno a las figuras temporales con que esta identidad se inviste, pero que a su vez también influyen en su constitución, a la hora de concretarse en cada individuo personal. Tengo plena conciencia de lo parcial de esta exposición dado el límite establecido para ella, pero prefiero aceptar esta parcialidad sabiendo que llegarán ocasiones para desarrollar otros puntos de la misma investigación.

Como de horizonte de comprensión y para encuadrar la intención filosófica global de Ricoeur que orientará, pienso, toda su obra, voy a citar un comentario que el autor le hace al filósofo Carlos Olivera en una entrevista¹:

“Esto venía de la sorpresa de ver que la fenomenología había sido enteramente dominada por el problema de la percepción. Me llamaba la atención el hecho que la fenomenología se mantuviera, en este sentido, siempre a la vez, en la línea platónica de la visión y en una línea kantiana de la objetividad; por eso, me parecía que el campo del obrar, de la práctica, estaba abierto filosóficamente”.

Por otra parte, en su excelente introducción a la edición castellana de *Le volontaire et l'involontaire*,² Roberto Walton reconoce el valioso aporte que Ricoeur hace a la Fenomenología al “ampliar su panorama”, “rechazar el privilegio que suele asignársele a la conciencia teórica y renunciar a fundamentar las vivencias afectivas y volitivas en las representaciones perceptivas o derivadas de la percepción. La actitud puramente teórica, al analizar estos problemas _cito a Walton_ “es el fruto de un trabajo de depuración que *supone una presencia primaria* de las cosas, en la que se conjugan la *aprehensión perceptiva*, la *participación afectiva* y el *trato activo* con ellas”. Según esto, el querer no deriva de la organización perceptiva orientada hacia el conocimiento, sino que manifiesta _vuelvo a citar a Walton _ “una peculiar donación de sentido por parte de la conciencia”³ debido al hecho, humano por excelencia, de ser *un cuerpo vivido antes que pensado*. Este “cuerpo vivido” es el que ejerce su “función estructuradora” a toda vivencia mientras también acompaña e influye con su resonancia afectiva, cada motivación.

¹ “De la volonté a l'acte”, entrevista de Ricoeur al profesor Carlos Olivera realizada en la Universidad de Munich, en ocasión de un ciclo de conferencias sobre “ipseidad y alteridad”, durante el semestre de invierno 1986-1987, editado en *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Cerf, 1990, pp17-34, p. 17.

² P. Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario, El proyecto y la motivación*. Bs. As. Docencia, 1986, p 9-10

³ Idem, p 10

Desde este encuadre, expondré la ya conocida distinción ricoeuriana acerca de identidad personal para ver luego como esta persona se vincula con el futuro y como lo hace con el pasado. Si bien hablaremos de un cierto “hacerse presente”, las categorías constitutivas del presente humano no serán tratadas aquí, porque ellas necesitarían, por lo menos, un trabajo equivalente a éste.

Además, en la introducción a *Soi-même comme un autre*⁴, ante la ya conocida problemática de la subjetividad, Ricoeur expone su opción por darle primacía a la “mediación reflexiva”, frente a toda “pretendida inmediatez de la intuición” que pueda esconderse detrás del “yo”, del “yo pienso”⁵. Para esto recurre, dentro del orden gramatical, a la riqueza lingüística del pronombre “sí” o “se” que designa a la tercera persona, pero sin dejar de seguir representando a la primera, en su movimiento de retorno sobre ella misma.

El sí es una “forma reflexiva” que conviene a todas las personas gramaticales y también a los pronombres impersonales; por ejemplo, al decir “el cuidado de sí_ *le souci de soi*” podemos designar tanto el mío, como el tuyo o el de él⁶ y también el de “cada uno” o el de “cualquiera”. Además, cada vez que este “sí” se encuentra ligado a un verbo en infinitivo _como lavar-se_ él también abarca todos los tiempos que un sujeto puede actualizar. Esta fecundidad le permite al autor designar al máximo el dinamismo de la persona y de sus tiempos vividos, sin que ella se descentre completamente.

Por otra parte, en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*⁷ el autor se pregunta “¿qué es lo que hace que la identidad humana sea *frágil*?”, y responde que dicha identidad tiene la característica de no poder ser argumentada sino puramente presumida o pretendida. Esta presunción se aloja en la no coincidencia, cada vez que preguntamos por ¿quién soy? y respondemos en términos formales de un “qué”: “esto es lo que soy”. La brecha abierta entre la pregunta y la respuesta fragiliza nuestra identidad porque imaginamos que la respuesta formal puede “recubrir” ambas preocupaciones y volverse como *la* “fórmula” completa de nuestra persona.

Para meditar este problema, Ricoeur explora el término “idéntico” y observa que éste guarda una *equivocidad* específica que puede traer confusiones, sobre todo cuando se refiere al modo de *permanecer* en el tiempo. Si queremos recuperar, aunque fuera de manera provisoria, a la persona que somos y que atestamos mediante nuestras capacidades e incapacidades, tenemos que disociar en dicho término dos significados importantes que se entretujan complementariamente.

Significados de la identidad

Podemos nombrar lo idéntico con dos términos que abren campos semánticos diferentes. Podemos hacerlo con el *idem* latino, equivalente de la *mismidad*, cuando decimos por ejemplo “esto es lo mismo que aquello”. Es el tipo de identidad que descubrimos cuando respondemos a la pregunta por el “qué” de algo. Nuestra respuesta apunta, entre otras cosas, a lo que

⁴ P. Ricoeur, *Soi-Même comme un autre*, SA, Paris, Seuil, 1990,

⁵ “L’interprétation de soi” in *Paul Ricoeur interprétation et reconnaissance*, Cités., Paris, Puf, N° 33, 2008, p.143

⁶ Idem, 142

⁷ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, MHO, Paris, Seuil, 2000, p. 98

permanece idéntico *a pesar* de los cambios; como si hubiera una *resistencia pasiva*, irreducible a lo que pueda acaecer.

La identidad en el sentido de *idem* mantiene su significación dentro del marco de lo *comparativo*, donde lo otro, lo diferente, lo diverso se presenta como su contrario. La mismidad se vincula con su alteridad en términos de *oposición*: A=A, diferente de B; lo diferente de B marca el límite de la mismidad de A porque se opone ella. Las respuestas a esta identidad son siempre del orden de “*la cosa*” porque al preguntar por el qué de algo, lo cosificamos.

Pero también podemos considerar idéntico al equivalente del *ipse* latino, la *ipseidad*. Aquí, lo que se destaca es el *movimiento reflexivo*, de retorno a sí, que hace la persona, y que en inglés se dice *self*, en alemán *Selbst*, en francés *soi* y en castellano *sí* o *si-mismo*. Este tipo de identidad se expresa cuando respondemos a la pregunta por el *quién* de alguien, “¿Quién hizo tal cosa?”. Al contestar _por ejemplo “yo lo hice”_ ese “quien” *asume* la reflexividad existencial que hace su propia conciencia sobre ella misma, cualificándola de manera única y personal. En este proceso, la identidad se va *construyendo gracias* al tiempo que pasa, porque la conciencia al reflexionarse, *toma* el tiempo y *cuenta* con él para *mantenerse dinámicamente* en él.

La tesis de Ricoeur es que la identidad-*ipseidad* “no implica ninguna aserción respecto de un núcleo no cambiante de la personalidad”⁸. Organizamos nuestro *ipse* a través de nuestros relatos y damos testimonio de sus actitudes fundamentales, cada vez que, al obrar, cumplimos o no con la palabra que hemos empeñado, “a pesar de las vicisitudes del corazón”. El *ipse* se *apropia* de las situaciones que se le presentan en lo cotidiano para realizar sus compromisos según sus convicciones. Este cumplimiento le da a cada vida personal una densidad y una coherencia prácticas que, al concordar con la coherencia narrativa, entretejen dialécticamente el “quien” con el “qué” de cada uno.

Por otra parte, el *ipse* también tiene un modo particular de vincularse con su “otro”. En el marco del *idem*, vimos que la alteridad se reducía a su función de oposición. Pero si relacionamos la alteridad con el *ipse*, descubrimos que el “otro” no solo ya no es su opuesto, sino que *forma parte* de su constitución como su *complementario*.

“La ipseidad no se puede concebir sin alteridad”⁹.

Esta “Odisea”¹⁰ _ como le gusta decir a Ricoeur_ o “camino largo” que hace el *ipse*, se realiza gracias a los lenguajes simbólicos que *crean* las *mediaciones* necesarias para que se rompa la fusión “yo-no-yo” y emerja la diferenciación personal “yo-tú”. El reconocimiento del otro como otro y a la vez como nuestro semejante, influye en el modo como cada uno de nosotros nos interpretamos. Ejercitamos nuestra capacidad para reconocer esta alteridad, recibirla o rechazarla, pero sin dejar que ella nos devore, buscando *mantener* una “justa distancia”¹¹. Dicho ejercicio _dice Jeffrey Barash¹²_ “está lejos de ser moralmente neutro”.

⁸ SA, p. 12-13

⁹ Idem, p. 144

¹⁰ “L’interprétation de soi”, op.cit, p. 143

¹¹ P. Ricoeur, *Le juste 2*, ed. Esprit, Paris, 2001

¹² Jeffrey Barach, “Présentation”, in *Cités*, op. cit. p. 14

Desde la perspectiva del *ipse*, la alteridad_ como dice Aristóteles respecto del ser_ “se dice de muchas maneras”. Entendemos con Ricoeur que si pensamos nuestra “dialéctica identitaria” “en términos de acto”¹³, la “plurivocidad de lo otro” tiene que incluir también “todas las experiencias de pasividad” que, “como una sombra”, acompañan dicha dialéctica. Nuestros actos tienen “su reverso de receptividad pasiva”, respecto de actualizaciones ajenas a nosotros, que nos afectan y avivan nuestra capacidad sufrir. Somos seres “operantes” y “pacientes” a la vez y experimentamos que esta dependencia o “no dominio”, puede llegar hasta la violencia padecida.

Según lo dicho podemos observar que la identidad personal es profundamente *ambigua*; que ella *oscila* entre “la rigidez de un carácter”, representado por el *idem* y la dramática respuesta que provoca¹⁴ el *ipse*. En la experiencia cotidiana, a medida que formamos nuestra “cohesión de vida”, ambos aspectos se entrelazan, porque nuestro “quien” siempre se apoya sobre el sustrato cósmico que nos determina como esto o aquello.

Teniendo en cuenta la complementariedad del *idem* con el *ipse* quisiera explorar ahora el arco temporal que forman, al entrecruzarse, los diferentes modos también complementarios, de vivir el futuro, el presente y el pasado, según desde que perspectiva nos ubiquemos.

El proyecto y la decisión. Figuras del *idem*

En *Le volontaire et l'involontaire*¹⁵ encontramos la categoría de *proyecto*, ligada a la intencionalidad de la conciencia, que pertenece a la identidad *idem*, en tanto que forma parte del “carácter” de esa intencionalidad. Heredero de la fenomenología de Husserl_ y también crítico_ Ricoeur llama “intencionalidad” al *movimiento centrífugo* que hace la conciencia *orientada* hacia su objeto. Pero observa que la primera intención de esta conciencia pensante no es atestiguar ni su existencia ni la existencia del mundo mediante un juicio, sino *vincularse, unirse* al objeto deseado, querido, percibido. Como si dicha intencionalidad se desdoblara en dos tipos de orientaciones, la una práctico-afectiva, la otra hacia el conocer. Cada uno de estos modos de relacionarse nuestra conciencia con su objeto responde a su propia gramática, aunque ellos no dejan de influirse mutuamente.

“La intención de un proyecto es un pensar”¹⁶. Ella forma parte de los “actos de pensamiento” en sentido amplio. Tanto el proyecto como el deseo o la orden *designan prácticamente* su objeto. Ellos son “modos originales” de pensar que la lengua expresa mediante modos verbales también originales, como pueden ser el imperativo, el optativo, el subjuntivo, siendo que el indicativo por lo general se usa para los juicios teóricos. Todos los juicios prácticos enuncian que “algo se hace o debe hacerse” y no que “algo existe” como son los “juicios de existencia”, cuando decimos “esto es así”¹⁷.

Llamamos proyecto en sentido estricto aquello *a lo cual* apunta nuestra conciencia práctica, cada vez que ella se orienta puntualmente hacia una

¹³ “L’interprétation de soi, op. cit., p 145

¹⁴ Idem, 144

¹⁵ *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, VI, Paris, Aubier, 1950,

¹⁶ Idem, p. 41

¹⁷ Idem, 45

acción. La intención del proyecto es el “*sentido continuo*” u orientación que le *imponemos* a nuestra acción”¹⁸ está como por debajo de cada acción.

Podemos ver la semejanza entre proyectar y el infinitivo de los verbos que, por ser indefinido, se abre a posibilidades infinitas. Su orientación es neutra y esto le permite incorporarse a diferentes acciones y conjugarse en diferentes tiempos, según pronombres personales también diferentes.

También podemos ver su analogía con la relación entre un sentido y sus significaciones en el orden teórico: un solo sentido puede tener diferentes significaciones que son las que van como dibujando el perfil semántico de ese sentido. De igual manera, la orientación del proyecto se va dibujando a medida que van apareciendo las acciones que colaboran con su figura. El proyecto, incluso, puede quedar tan implícito que podría parecer perdido en el curso de la acción misma, pero no hay que confundirlos, porque de hecho, él es anterior a su acción correspondiente.

Temporalidad del proyecto

Veamos más de cerca la relación del proyecto con el tiempo.

El rasgo más importante del proyecto es su índice hacia el futuro. Al proyectar, nos arrojamus hacia adelante, “nos eyectamos” y nos abrimos a un tiempo que *va a venir*. La conciencia humana se caracteriza por estar *originariamente orientada* hacia el futuro de ella misma y del mundo; por ser *para* ese por-venir. Esto es así porque, estructuralmente, ella *cuida* su posibilidad de *permanecer* en vida, adelantándose al presente y abriendo ese futuro. Ella puede ir y venir en el tiempo, proyectando y retomando momentos anteriores en función de su proyecto, y es *desde* esta orientación, que ella se mueve a lo largo del arco temporal. Su apertura le permite *elegir* los ejes más interesantes para la acción futura; incluso puede cubrir “lagunas” mediante pequeños proyectos secundarios, intercalándolos en el proyecto primario, para facilitar su realización. Estas *discontinuidad* y *reversibilidad* son la regla de este tiempo futuro, designado “en vacío” por el proyectar, y que se diferencia del tiempo de la acción concreta que *teje* como un *continuum* presente, el cual va construyendo la existencia.

El futuro es el *impulso* mismo de la conciencia que se manifiesta como proyectante. No proyectamos “el futuro” sino “*en el futuro*”¹⁹ y no podemos no hacerlo. Desde el punto de vista práctico *somos* “conciencia proyectante”. Hay un vínculo original, que no es un juicio de reflexión teórica ni una mirada retrospectiva, sino que “nos implica en el lanzamiento mismo del proyecto”²⁰.

En esto consiste la *intencionalidad* práctica. Su orientación hacia adelante hace que la conciencia esté siempre un poco como “fuera de ella misma”, como no totalmente “en casa”. La dirección hacia el futuro, no es un acto _como sería la percepción, por ejemplo _ sino una *situación fundamental*. Este estado de “anticipación”, por ser fundamental, permanece como telón de fondo de todos los otros modos temporales de la conciencia práctica. Él “condiciona la impaciencia del deseo, la ansiedad del temor o la espera de la previsión”. En realidad, todas estas figuras no son más que “formas disfrazadas

¹⁸ Idem, p. 38

¹⁹ Idem, 50

²⁰ Idem, 57

de proyectar”²¹ que _como dice el autor_ “*subordina el plazo (l'échéance)*” de su realización “a la gracia del acontecimiento”²².

La “sabiduría” de la conciencia opera y actúa *condicionada* por este futuro que ella no produce. Es más, la conciencia de pasado solo aparece en la medida en que antes vivenció el futuro y experimentó los límites de su poder proyectante. El pasado queda abolido cuando ya no podemos recogerlo activamente o sea proyectarlo, ni para retenerlo, ni para borrarlo.

Por otra parte, la temporalidad futura no se reduce a su *impulso* proyectante. Ella tiene una amplitud intencional que nosotros achicamos con nuestro proyecto, la adaptamos. Ninguna modalidad de la conciencia agota su aptitud para *designar* el futuro, que podríamos llamar “intencionalidad futurizante”. Ricoeur insiste en esta impotencia respecto de nuestra inclinación hacia delante en el tiempo, y en que es un error creer que solamente el pasado está fuera de nuestro poder. Esta intencionalidad de futuro pertenece al orden de lo *inevitable*, de lo “involuntario absoluto” y exige que *consintamos* a ella para llevar a cabo lo que queremos realizar voluntariamente.

“Es la misma conciencia la que *proyecta* en el futuro y la que *consiente* al ‘tempus’ de la duración y a aceptar ‘de buena gana’ lo que caduca”²³.

Esto tendrá mucha importancia al explorar _más adelante_ al explorar la actividad de la memoria; pero queremos hacer notar su anticipación en esta obra temprana cuando dice:

“La contemplación reconciliada del pasado en una memoria apaciguada es el consentimiento a una impotencia”²⁴.

El acto de decidir

“Querer es pensar” y toda decisión viene entrelazada con la intencionalidad proyectante que todavía se mantiene indefinida. Al decidir producimos el acto mediante el cual damos forma y figura a esta orientación de futuro, la vamos recortando en *un* proyecto. Este acto, también pertenece a la identidad-*idem* porque su modo de ejecución responde a la manera particular como cada uno es.

“La decisión significa, designa en vacío una acción futura que depende de mí y que está en mi poder”²⁵.

Decidir es “designar” una acción “propia”. El yo ya está presente. El acto de “significar” corresponde con el de “emitir” un *juicio práctico*, el cual señala lo que deberemos hacer; como si el proyecto fuera el sentido y la decisión su significación.

Recién vimos que la discontinuidad y la reversibilidad del futuro nos hacía capaces de “ir y venir”, *transitando* por el arco temporal. Cuando decidimos, anticipamos *en* el proyecto *lo* que “habrá que hacer”. Esta anticipación, puede hacernos pensar que la decisión también pertenece al

²¹ Idem, p. 50

²² Idem, p. 51

²³ Idem, p. 51

²⁴ Idem, p. 50

²⁵ Idem, p. 42

futuro, pero de hecho, su temporalidad es un *futuro-presente* porque, al definir el proyecto, ella también *determina* prácticamente en el presente lo que vendrá. Queremos y decidimos *ahora* lo que haremos mañana. Vamos y venimos del futuro al presente dentro de la misma intencionalidad práctica de nuestra conciencia proyectante que toma decisiones en función de la ejecución final.

En este juego de proyectar y decidir, la propia conciencia se posiciona, se afirma como tal. Al determinar el futuro, determinamos nuestro presente y *nos* determinamos a nosotros mismos. Decimos: “¡que esto sea!”²⁶. Insertamos el sentido del proyecto en nuestro espacio y nuestro tiempo concretos, como aquello susceptible de ser hecho *por* nosotros. *Producimos* el “acontecimiento de la *opción*”, que *detiene* la deliberación dubitativa, a la vez que *detenemos* la fluidez de nuestra figura en devenir. Tomamos posición, y al hacerlo, también nos posicionamos respecto de la *orientación* que tomarán nuestras propias acciones. *Nos comprometemos*²⁷ a hacer lo necesario para que se cumpla el cambio previsto en el mundo. Esta *implicación* es *asumida* por nosotros como lo que “tenemos a *cargo*”, lo “encargado”. Podemos decir “Yo *cargo* con el acto, mi yo es un aspecto de mis actos particulares” y así descubrimos que sólo nos afirmamos a nosotros mismos a través de nuestros actos.

Desde otra perspectiva, la decisión puede ser considerada como una orden que nos damos a nosotros mismos.

“Pensar es hablarse a sí mismo, querer es dirigirse a sí mismo”²⁸.

Aquí, la decisión queda ligada a la ejecución de la acción y por ende a la *iniciativa*. Esta actitud deliberativa, no solo nos lleva a preocuparnos por el futuro de nuestra acción, sino también por leer, en las condiciones del mundo, el momento oportuno para insertar el acto, a fin de que produzca su efecto esperado.

Pero Ricoeur observa que la decisión no es una orden verdadera, como la que uno le da a otro, sino solo “*por analogía*”. Porque nuestro cuerpo no es otra persona y el desdoblamiento que aparece, es una “dualidad en el seno de la misma primera persona”²⁹. Es la *misma* “primera persona” que se deja orientar por el proyecto, decide y luego ejecutará la acción.

“La conciencia de sí lleva permanentemente esta posibilidad que le permite dialogar con ella misma”³⁰.

¿En qué sentido nos designamos a nosotros mismos, al designar el proyecto y decir “soy yo quien lo va a realizar”?

La mayoría de las veces esta auto-referencia se disimula tras *lo* que queremos alcanzar, y no nos detenemos a observarnos como “volentes”. *Nos* proyectamos *en* la acción, *antes* de percibirnos como agentes. Pero la conciencia, a la vez que está *toda ella en* su impulso volente, sigue teniendo como un freno que la *distiende* y mantiene su capacidad de *vol*ver sobre si misma, de *re-flexionarse*. Como si el acto de decidir garantizara el retorno de la conciencia a su presente y la protegiera de perderse en el impulso de su propia

²⁶ Idem, 45

²⁷ Idem, 57

²⁸ Idem, 47

²⁹ Idem, 47

³⁰ Idem, 46

intencionalidad. Como si la “Odisea” no terminara con el reencuentro de Ulises con los suyos y dejara a nuestro héroe perdido en la inmensidad de los mares.

La reflexividad, antes de ser una mirada sobre nosotros mismos, es una *determinación* de nosotros como posibles agentes. Por eso acrecienta y fortalece nuestra identidad. Nos encontramos con nosotros mismos en la medida en que nos encontramos con nuestros impulsos y lo configuramos, o no, mediante decisiones. Toda conciencia lúcida viene acompañada por la *presencia* en sordina de esta “apercepción” de “poder o no-poder hacer”.

Se trata de *la imputación pre-reflexiva del yo*; un modo “no especulativo o mejor no espectacular”³¹ de referirnos a nosotros mismos, de implicarnos, que es rigurosamente contemporáneo de nuestro propio acto de decidir. Esta “aptitud” impregna hasta nuestros actos menos reflexionados. Es más, “cuanto más nos *determinamos* como aquel que hará, más nos olvidamos de percibirnos como los “agentes”_aquí y ahora_ que realizan el proyecto. El nexo no es una relación de conocimiento, una “mirada interior”, sino un *modo* de “comportarnos activamente con nosotros mismos, de determinarnos”³². Este vínculo constituye como el germen de lo que será toda reflexión ulterior y la base de nuestra capacidad para imputarnos la acción ejecutada, identificarnos con ella. Él nos capacita para el *juicio* de responsabilidad ³³ que es una de las características del “hombre capaz” ricoeuriano. Si este vínculo se quiebra, la conciencia se corrompe en puro espectáculo narcisista. Estamos en los cimientos de la ipseidad.

La promesa y su mantenimiento en el tiempo.

Figuras del *ipse*.

¿Qué es lo que vienen a agregar los actos de prometer y de cumplir con lo prometido, respecto del proyecto y la decisión, para que Ricoeur los considere como paradigmas de la ipseidad? ¿Qué tono cualitativo aparece con el acto de entregar la palabra y de mantenerse fiel a ella que produce el paso del yo identitario del *idem* a la identidad del *ipse* _al sí-mismo_ capaz de impregnar todas las relaciones personales que los pronombres atestiguan?

La capacidad de decidir se apoya sobre la capacidad de la conciencia para desdoblarse, “como si fuera otra”, en el acto de deliberar. Esta capacidad no solo la ejerce nuestra reflexión especulativa sino también nuestra voluntad práctica, cada vez que vuelve a optar por cumplir con lo entregado en el acto de prometer. Veamos más de cerca este paso.

Al empeñar nuestra palabra creamos un vínculo especial con quien la recibe, dentro de lo que ya era una “relación dialogal”. Nuestro autor describe dos niveles en este fenómeno: el nivel lingüístico y el nivel moral. Desde el enfoque lingüístico, prometer forma parte de los actos de discurso *ilocutionarios* que se caracterizan en que el locutor “*hace* al decir”. En el mismo momento de la enunciación, se *injerta* una *fuerza* _perlocutionaria_ en el contenido proposicional, que vuelve este contenido “*operativo*”. “Significación y uso son indisolubles”.³⁴

³¹ VI, 57

³² Idem, 58

³³ Idem, 55

³⁴ *Parcours de la Reconnaissance*, PR, Paris, Stok, 2004, p.190

Esta fuerza brota de una actitud mucho más fundamental _ que Ricoeur llama “la promesa anterior a todas las promesas”³⁵ _ ligada al hecho que, desde el comienzo, estamos involucrados en nuestras situaciones de vida y que tenemos que asumir este hecho como tal. La actitud de *compromiso existencial* infunde a todas las promesas su carácter de gravedad y de radicalidad porque nos embarga integralmente. El hecho de estar implicados en nuestras circunstancias, se expresa en el orden del lenguaje, a través de estructuras tácitas, sociales, comunitarias _ llamadas “cláusula de sinceridad” _ que avalan con su escala de valores el reconocimiento de la confianza mutua. Se trata de dar crédito a la buena fe del otro y a la coherencia de su discurso como base para dialogar con él.

El orden moral se instaura en el momento mismo en que creamos el “pacto de obligación”. Al prometer, ofrecemos a nuestro socio o amigo algo que es bueno para él, quien, al aceptarlo, se transformará en el beneficiario y tendrá derecho a reclamar lo prometido en caso de que no cumplamos. La relación se vuelve personalizada. El otro deja de ser un *alter* ocasional para entrelazarse con nuestra conciencia, al punto de integrarse a nuestra propia tarea de *llegar* a ser auténticamente quienes estamos llamados a ser³⁶.

Pero este “llegar a ser” toma su tiempo. Es el tiempo que nos apropiamos para *mantenernos* en lo prometido y cumplir con él. Contamos con el tiempo futuro para realizar y realizarnos *en* el presente. Vuelve a darse este ir y venir temporal de nuestra actitud poética que busca transformar las situaciones en ocasiones para cumplir con la palabra empeñada. Podemos reconocer aquí nuestra capacidad poética, creadora, aplicada a la materialidad de la vida cotidiana para construir nuestra escultura interior.

Este mantenimiento de sí _ “sostén”³⁷ (*tenué*) _ expresa nuestra “resistencia” deliberada y activa “ante las fuerzas de dispersión, de disolución, a las que está sometida de manera particular nuestra vida afectiva”.³⁸ El cumplimiento de la promesa *produce*, además de una “domesticación” del tiempo, un crecimiento ontológico del *ipse* que puede ser plasmado en ciertas instituciones de compromiso comunitario.

Pero Ricoeur observa que esta fidelidad solo alcanza su plenitud cuando la fuerza para mantener nuestras promesas no nos viene de una rígida constancia de nuestra voluntad _ demasiado cercana a la soberbia autosuficiente _ sino de la *espera* del otro, que recibió nuestra promesa y cuenta con ella, como cuenta con nosotros para que se cumpla.

Esta *confianza* mutua es como la tierra fecunda donde abreva nuestro *per-se-verar* en el ser que somos. Cumpliendo con lo prometido colmamos esa parte de nuestra identidad que depende de nosotros, nuestro sí-mismo. Se trata de una confianza sin certeza total; pues si bien contamos con el tiempo que vendrá y con las circunstancias pasibles de transformación, no sabemos del todo si el futuro responderá a nuestras expectativas. Por eso al comienzo se habló de “fragilidad” cada vez que, al preguntar por un “quien” se responde en términos de “qué”. Nuestro “quien” no se argumenta ni se define, sino que pertenece al orden de la “atestación”. Al atestar nuestra identidad más

³⁵ Idem, 192. También *La Philosophie au risque de la promesse*, Bayard, Paris, 2004, 25 y sig.

³⁶ Es el “*con* y *para* los otros” que Ricoeur integra en su “pequeña ética” en SA, p. 211

³⁷ SA 148

³⁸ Idem, 144

personal, nos abrimos a una nueva dimensión de la verdad ya no ligada a lo veritativo, sino a la veracidad de su manifestación.

Pasado-presente, la memoria

Figura del *idem*.

Por razones de espacio nos ocuparemos solo de la memoria individual ya que la memoria colectiva merece por lo menos un trabajo semejante.

En *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* Ricoeur busca “describir” los fenómenos de la memoria según las capacidades que ellos despliegan y haciendo *epoché* del problema del mal y de la culpa, a fin de *explorar* lo originario *antes* que lo ético. Recién en un segundo momento se ocupa de la “pragmática” y por ende del problema del buen o mal uso de dicha memoria.

Se suele definir a la memoria como la facultad de conservar, recoger estados de conciencia pasados, junto con lo que viene asociado a ellos; de tener recuerdos de acontecimientos, cosas, personas que sucedieron anteriormente. Podemos decir también que es la capacidad de traer a la presencia lo que estaba ausente “bajo el carácter de haber sido”. Este sello temporal de “haber sido” marca lo específico del recuerdo y lo distingue de la actividad de la imaginación. Tanto el uno como la otra son primeramente actos que presentifican lo ausente; pero mientras ésta se vincula con la ficción, la posibilidad y la utopía, el primero guarda la pretensión de ser fiel al pasado y de alcanzar cierto nivel de verdad acerca de lo sucedido. Los recuerdos son precisamente el correlato de esta actividad. Podemos considerarlos como algo que *viene* a nuestro espíritu y que por lo tanto nos *afecta*, o como aquello que es *buscado*, *evocado* y que la memoria *recolecta*, *rememora*.

La “función específica” de la memoria es su “acceso al pasado”³⁹.

“No tenemos otra cosa que ella para asegurarnos que algo sucedió, *antes* de que nos formemos el recuerdo”⁴⁰.

Este “antes” es el que determina la frase de Aristóteles: “La memoria es del pasado”⁴¹ y que nuestro autor toma para su trabajo. Varias cosas tenemos para observar.

La actividad de la memoria lleva de tal manera el carácter de lo privado y de lo individual que se la suele tomar como criterio de mismidad, *idem*. Si esta identidad es lo que permanece más allá de los cambios, la acción de memorizar garantiza la posibilidad de resistir la tendencia a ser arrastrados por el flujo del tiempo, de salvar del olvido aquello que está por caer en él, o que, habiendo ya caído, puede volver a emerger. Hay algo intransferible en esta operación; “mis recuerdos no son los de ustedes”; si bien podemos compartirlos, no se pueden sustituir; ellos guardan en su fondo el sello identitario de “lo mío”, —“*ma mienneté*”. Cada experiencia vivida lleva la marca ontológica de “lo propio”, y nuestra capacidad de memorizar depende de cómo nos “apropiamos” nuestras vivencias hechas recuerdos y de cómo nos recordarnos a nosotros mismos *en* ellos.

Respecto de la relación con el pasado, vemos que la memoria permite el libre tránsito entre pasado y presente según diferentes grados de distancia.

³⁹ MHO 6

⁴⁰ MHO 7

⁴¹ MHO 19, nota al pie: además de otras traducciones, en griego: *tou genomenou*.

Estos grados van desde un pasado recientemente vivido, que todavía no cayó en el olvido, hasta un pasado remoto y olvidado que ahora recordamos, como pueden ser los recuerdos de infancia. La memoria “garantiza” nuestra experiencia de continuidad temporal. Gracias a ella podemos saltar por encima de múltiples intervalos y dirigirnos hacia aquello que intencionalmente queremos rescatar. Tenemos la capacidad de *evocar* lo sucedido de manera espontánea o mediante técnicas que nos ayuden en este trabajo de recuperación. El recuerdo-imagen es una forma intermedia entre el recuerdo-puro y el reconocimiento que aporta el sentimiento de lo ya visto. Aquí es bueno rescatar el “movimiento de la memoria que *trabaja*”, como “trayendo” el recuerdo a una región cercana a la percepción.

Lo interesante de esta capacidad de *rememoración* es que siempre se da una complementariedad entre la variedad de los recuerdos y la continuidad indivisible de la persona que recolecta el pasado. La actividad de recordar es *correlativa* con los contenidos que ella rescata. Si no hay contenidos, no hay “trabajo de rememoración”. En esta correlación, la recuperación narrativa cumple un rol fundamental.

La complementariedad también nos permite medir la distancia que se establece entre nuestro presente y los acontecimientos evocados. Al experimentar esta distancia, podemos desplazarnos nosotros mismos en la duración global del tiempo y hacer la experiencia de que también nosotros somos el fruto de esa duración que se ha hecho carne en nuestra existencia. Pero es una duración frágil marcada por la finitud. El pasado tiende a escaparse; como si la memoria regresiva fuera contrariada por otra memoria más arcaica, que se arraiga al presente con fuerza, como para recordarnos que “*queremos*” permanecer en vida, que nos “*esforzamos por existir*”; si no pudiésemos olvidar, enloqueceríamos.

Por otra parte, no hay que perder de vista que, además de las diferentes profundidades de lo olvidado, hay en nosotros un “fondo originario”, “inmemorial” que, como un horizonte, siempre se escapa, pero que nos sostiene en la existencia. Llamémoslo Dios, Trascendencia, Totalidad o Nada, este “fondo” es vivido como fundante de todo lo que es. Si bien no puede ser aprehendido como tal, él alimenta cierto anhelo y cierta nostalgia que se hacen presentes a través de los símbolos, mitos y demás “lenguajes quebrados” que expresan nuestras afecciones y motivan nuestras acciones.

Al permitir que nos despluguemos a lo largo del pasado y hacer que estalle nuestro presente cerrado, la memoria, paradójicamente, nos abre al futuro, en tanto que él también forma parte de la duración temporal. Esta característica, de orientarnos de atrás hacia adelante en un tiempo que nos precede, nos atraviesa y actualiza nuestra capacidad de proyectar, es sumamente importante a la hora de sanar heridas marcadas por acontecimientos sufridos en el pasado.

La memoria ejercida.

Recordar es *hacer* algo⁴². La memoria tiene un aspecto pragmático cuyas derivaciones pueden ir muy lejos, tanto en el orden de la liberación como en el del estancamiento. En realidad, ella se manifiesta más como un “ejercicio”

⁴² *idem*, 67

que como un estado de ser. Si bien decimos “tener memoria”, lo que tenemos es la capacidad para “hacer memoria”.

Este “hacer memoria” tiene el aspecto pasivo del recuperar el grabado de trazos que nos han *afectado* y que espontáneamente se hacen presentes, y el aspecto activo de *búsqueda* que intenta corregir las caídas en el olvido mediante el acto de “rememoración”. Ricoeur toma este último término para mostrar la “superposición”⁴³ del aspecto pragmático de *recolectar*, con el aspecto cognitivo de *reconocer*.

La rememoración pone el acento en el *retorno* a la conciencia despierta, de un acontecimiento *reconocido* como que tuvo lugar, *antes* de que ella declare haberlo experimentado o percibido. El autor llama “memoria feliz”⁴⁴ al resultado de este “*rappe*l” o retorno, porque el hecho de alcanzar lo buscado produce en la memoria el placer de lo concluido, como si hubiera un momento de cierre, de descanso, en su natural inquietud.

Los recuerdos pueden ser clasificados según una gama que se mueve entre “lo vivido pre-verbal”, que se vincula con el pasado como una especie de presente, y el “trabajo de lenguaje” que organiza dichas vivencias en experiencias determinadas y donde el pasado es reconocido en su total paseidad. Este “trabajo de lenguaje” es la base de lo que Ricoeur llama la narratividad.

En ambos modos de “hacer memoria” _el pasivo y el activo_ el tiempo sigue siendo lo que está en juego y su resultado se presenta siempre como una “trama” vinculada con algún *acontecimiento*. La cosa recordada suele venir *ligada* a algún suceso irreplicable y completamente particular. Recordamos lo que hicimos, experimentamos, aprendimos en *tal* circunstancia que determinó situaciones, “estados de cosas” más o menos discretos. Lo característico es que estas cosas o personas no solamente aparecen sino que *reaparecen* como siendo *las mismas*. Esta mismidad es, precisamente, la que determina que la reaparición sea recuerdo y no simple invención.

Por otra parte, el *hábito* _por ejemplo de caminar_ también pertenece a la memoria en cuanto conjunto de movimientos y gestos incorporados _o “*saber-hacer, (savoir-faire)*”_ que se caracterizan por estar disponibles, sin requerir el esfuerzo de aprenderlos cada vez. Estos “saberes-prácticos” son capaces de ser movilizados de distintas maneras según las circunstancias. No solo están ligados a las capacidades de la memoria corporal, sino a todas las modalidades de nuestro “puedo-no-puedo”. En el hábito, como en el “trabajo de lenguaje”, el *esfuerzo* ocupa un lugar importante, ya que por lo general ambos son fruto de algún aprendizaje que exigió cierto tiempo de repetición o disciplina.

Ya hemos encontrado el problema de la fragilidad al hablar de la identidad en general; ahora vuelve a surgir vinculado con la memoria. Además de tener directa relación con el *idem* por su relación con el tiempo, otra causa de fragilidad de nuestra memoria es la confrontación con los recuerdos u opiniones de los otros que nos influyen y que hasta podemos sentirlos como una amenaza. Las humillaciones, las heridas reales o imaginarias a la estima de sí, son golpes que vienen de una alteridad mal vivida, que nos hace reaccionar y cambiar nuestra posible actitud de acogimiento por una actitud de rechazo o de exclusión del otro. Además, las historias personales insertadas

⁴³ Idem, 68

⁴⁴ Idem 70

en sistemas familiares, también tienen su cuota de tensión y hasta de violencia. Ser uno mismo, no es solamente portar el nombre _que tampoco es único_ con el cual nuestros padres nos inscribieron para distinguirnos, sino *abrirnos camino*, entre rupturas y apropiaciones, a partir del primer estadio de un *organismo* frágilmente regulado, necesitado de cuidados y de vínculos de amor. Estos vínculos suelen resultar ambiguos como también son ambiguas nuestras relaciones con el mundo que nos rodea. Se trata de la ambigüedad propia del que *recibe e inventa a la vez* un lugar para habitar y realizarse en el mundo, dentro de una comunidad. Dicha ambigüedad no nos protege del sufrimiento.

En este nivel de profundidad nuestra estructura humana se muestra insuperable porque nuestro comportamiento genético-programador se mezcla con las mediaciones simbólicas, que *cualifican* tanto nuestra pasividad respecto del obrar ajeno como nuestra propia actividad. Aquí es donde la memoria colabora con la constitución de la identidad mediante la *función narrativa*⁴⁵. Las distintas configuraciones narrativas _cargadas de prejuicios o no_ influyen en la percepción que tenemos de nosotros mismos, como los personajes de una historia narrada se modelan según sus acciones y pasiones. Todo este dinamismo puede producir heridas que infecten la memoria, retorciéndola sobre ella misma con sus inevitables consecuencias. Ricoeur nos habla de distintos tipos de trabajos y terapias que nuestra conciencia puede realizar para desbloquear sus fijaciones y volver a dar curso al flujo vital de la existencia.

“Bajo la memoria y el olvido, la vida”⁴⁶.

Entre estas temáticas solo queremos nombrar el “trabajo de duelo” y el “trabajo de perlaboración”, por la importancia que el autor les da apoyándose en Freud. En cierto sentido, toda la terapéutica de la memoria herida se apoya sobre estos dos trabajos. La *aceptación activa* de la pérdida del objeto amado, que significa “hacer el duelo”, da prioridad a la relación del presente con el futuro, por encima de su relación con el pasado.

“La aflicción (*chagrin*) es esa tristeza que no ha hecho el trabajo de duelo... La alegría es la recompensa a la renuncia del objeto perdido”⁴⁷

Por otra parte, esta aceptación activa tiene su base lingüística y su cuota de narratividad. Nuestras heridas suelen venir acompañadas por narraciones que están como enquistadas en relatos que las justifican. El ejercicio de “perlaboración” nos enseña que la aceptación de la pérdida y la apertura al futuro comienzan con el *reconocimiento* de que *podemos* narrar “de muchas maneras” y también recibir narraciones ajenas capaces de abrirnos a nuevas perspectivas. Se trata de hacer comparecer los recuerdos del pasado con su va-y-ven de distancia y cercanía, para que podamos considerar como *nuestra* la serie entera de esos recuerdos y reconciliarnos con ellos. Las memorias impedidas, las memorias manipuladas o dirigidas, son todas figuras del recuerdo difícil pero no imposible, que a veces necesita este arduo trabajo depurativo para alcanzar la memoria veraz. Ricoeur apuesta a que, a pesar de

⁴⁵ Idem, 103

⁴⁶ Idem, 657

⁴⁷ Idem, 94

todo, es posible una memoria feliz, cuando se la ubica bajo el signo del *reconocimiento* de los relatos ajenos. Para este trabajo solemos necesitar alguien otro que nos acompañe, sea capaz de compartir nuestros recuerdos y de ayudarnos a sanarlos. El reconocimiento aquí viene a ser como la sanación de la memoria: a una memoria herida, doliente, inhibida, se le ofrece la oportunidad de volverse una “*memoria apaciguada*”.

El “deber de memoria o memoria obligada.

Hasta aquí pudimos hablar de fenomenología de la memoria y hacerla pertenecer a la mismidad. Pero entiendo que esta facultad tiene una dimensión especial que pone en juego nuestra *ipseidad*, nuestro propio sí-mismo y que viene a injertarse en la anterior con su particular tono cualitativo. Se trata del nivel “ético-político” del “pretendido deber de memoria” que Ricoeur prefiere llamar la “memoria obligada”⁴⁸.

Esta temática nos proyecta mucho más allá de nuestra investigación, porque muerde el “corazón hermenéutico de nuestra condición histórica”⁴⁹, ya que no podemos hacer abstracción de dichos condicionamientos cada vez que esta obligación se nos presenta. El reclamo suele surgir de la comunidad en que estamos insertados y es ese clamor el que resuena en nuestro interior al hacernos eco de los sufrimientos padecidos por otros. La obligación memorizar nuestros propios sufrimientos ya formaría parte del resentimiento.

Ricoeur observa que el “deber de memoria” se “ubica” en la “región conflictiva” que está entre la memoria individual y la memoria colectiva⁵⁰, y que esta memoria colectiva es siempre dependiente del trabajo de la historia.

“Mi libro es una defensa de la memoria como *matriz* de la historia, en la medida en que sigue siendo la *guardiana representativa del presente con el pasado*”⁵¹.

La orden de recordar guarda una paradoja que encierra varias preguntas: ¿cómo es posible obligar a recordar si lo propio del recuerdo es que surja de manera espontánea, como una evocación, como un *pathos*? y ¿Cómo articular este imperativo prospectivo “siempre recordarás”_ con el trabajo de perlaboración y el trabajo de duelo, recién presentados?

En el marco individual de una terapia, la obligación de recordar se presenta como una *tarea* del analizando para colaborar con el terapeuta a fin de que “los representantes del inconsciente” se *expresen* hasta poder *decirlo todo* _un todo siempre relativo y limitado _ en el trabajo de perlaboración. En cuanto al trabajo de duelo _como siempre toma tiempo y exige paciencia con uno mismo_ obliga a dicho paciente a proyectarse hacia adelante, porque deberá liberar uno a uno los vínculos pasados que aún lo ligan con los objetos perdidos de su amor y de su odio, hasta alcanzar la reconciliación con la pérdida misma, aunque ésta permanezca inacabada.

Así como sucedió con el proyecto y la promesa, lo que el deber de memoria agrega es el elemento imperativo, de obligación, que _como todo

⁴⁸ MHO, 105

⁴⁹ idem

⁵⁰ idem

⁵¹ MHO 106 nosotros subrayamos.

deber profundo_ se caracteriza por imponerse desde afuera al propio deseo y ejercer esta imposición como un sentimiento subjetivo de obligación⁵² .

El imperativo parece responder a la exigencia de *justicia* cuyo patrón es la “regla de la equivalencia”. Responder al “deber de memoria” es el primer paso para hacer justicia a los recuerdos traumáticos de las víctimas y a la vez salvarlos de las aberraciones de la manipulación, sea por exceso de parcialidad en ciertas narraciones o por exceso de olvido en otras.

Ricoeur sugiere que en tanto que imperativo de justicia, el deber de memoria sea *proyectado* como un *tercer término*, en el entrecruzamiento del trabajo perlocusionario de la memoria con el trabajo de duelo⁵³. Esto permitiría, por otra parte, que dicho imperativo también reciba de ambos trabajos “el impulso afectivo que lo *integre* a una *economía de las pulsiones*”⁵⁴. Así, la “fuerza federativa” de la justicia podría alcanzar la “dimensión veritativa y la dimensión pragmática de la memoria”⁵⁵ que, purificada por la historia entera, ayudaría a apaciguar las heridas.

En este trabajo de integración, la conciencia del propio *ipse* proyecta hacia delante el punto de convergencia de los tres elementos: la respuesta a la deuda contraída con los que sufrieron, la verdad respecto de todos los sucesos acaecidos y el ejercicio de apaciguamiento de las memorias heridas. Pero para esto, es necesario volver a abrir _dentro de la memoria misma_ brechas de futuro y de esperanza que transformen los anhelos e ideales incumplidos del pasado, en proyectos y promesas a cumplir en el porvenir⁵⁶.

Hay que liberar la noción de deuda de la culpabilidad y destacar su *vínculo* mas profundo con la *herencia*. Esto me parece importante.

“Nunca estamos en posición absoluta de innovadores sino más bien siempre en situación relativa de herederos”⁵⁷.

La herencia tiene algo de sobreabundante y de insondable que la deuda restringe con su reglamentación. Ella nos remite a nuestra situación de pertenecientes a la Vida, a los otros y a lo otro, que está llamada a ser purificada pero cuya fuerza ontológica radica en la afirmación de la existencia y en su gratuidad. Esta mezcla de herencia y de deuda nos liga originariamente con los que nos han precedido, gracias a los cuales somos en parte los que somos. Ricoeur da una fuerte prioridad moral a las víctimas de todo tipo, aquellos que cargaron con la agresividad y la violencia de los otros. Pero nos advierte que esta noción de víctima también debe purificarse de la tendencia egotista a proclamarnos a nosotros mismos víctimas reclamando reparaciones interminables. De lo que aquí se trata es “de la víctima en tanto que otro, otro que nosotros”⁵⁸. De esta manera, toda manipulación de la memoria pasa a ser manipulación de la justicia.

⁵² MHO 107

⁵³ idem

⁵⁴ idem

⁵⁵ idem

⁵⁶ MHO 108

⁵⁷ *Temps et récit*, t.III: *Le temps raconté*, Paris, ed. du Seuil, 1985, p.320, citado por Marie-France Begué, en “Faire-passer, entre héritage et créativité”, *Le souci du pasaje*, hommage à J. Greish, Cerf, Paris, 2004, p. 121.

⁵⁸ MHO p. 108

La memoria, que al comienzo vimos que pertenecía al *idem*, ahora la vemos reinando en el *ipse* y haciendo la mediación entre ambas identidades con su ir y venir de un nivel a otro. Porque ella siempre dependerá de nuestra capacidad de futurizar y de rescatar posibilidades escondidas en cada situación a la que cada uno le toca consentir.

El perdón, figura del *ipse*

Si bien acabamos de tocar cierta estructura humana que llamamos “insuperable”, esto no significa que las capacidades del hombre se agoten, ni aún menos que se cierren sobre sí mismas. “El hombre supera infinitamente al hombre”_ decía Pascal_ y la capacidad de perdonar es una de las que mejor atestiguan esta superación. Aquí, un primer orden parece haber alcanzado su límite, es el orden de la “proporcionalidad” sobre el que se apoya la lógica de la equivalencia, propia de la justicia. Pero Ricoeur nos invita a entrar en otro orden, cualitativo según diferentes grados de intensidad, que él llama “lógica de la sobreabundancia”, “lógica del don”, “reino de *agape*” o “*caritas* latina”, en una palabra, el orden del Amor.

Es bueno recordar que desde el comienzo, en el segundo tomo de su *Filosofía de la voluntad _Finitude et culpabilité*, t.I, *L’homme faillible*⁵⁹_ el autor habló de la “desproporción del hombre”, de su “disimetría constitutiva” entre finitud e infinitud, y de que esta disimetría abarcaba tanto el nivel teórico como el práctico y el afectivo en todas sus profundidades: el Corazón del corazón _le “*Coeur du coeur*”. Esta desproporción hacía posible la falta y la entrada del mal en la historia, pero es esta misma desproporción la que ahora viene a mostrarnos su cara positiva, aún más originaria que la falta misma y que es, al infinito, la posibilidad del bien.

La capacidad de perdonar tiene la *medida desmedida* que se abre entre el daño hecho y el dolor sufrido a causa de ese daño; su disimetría no es una veleidad, porque encontramos en su propia estructura elementos antropológicos _tanto psicológico-prácticos como espirituales_ que atestiguan la posibilidad real de cura, de redención o liberación, como se la quiera entender, que tiene el perdón.

Ricoeur reconoce en la figura del perdón un *colorido* que él mismo llama “escatológico”⁶⁰, porque le infunde un nuevo sentido a todas las categorías temporales, como un *horizonte* que las abarca sin encerrarlas. Este horizonte marca su antropología del “hombre capaz” con el sello de lo “*inacabado*” y alcanza la “dimensión *cualitativa*” de nuestra existencia entera. De ahí su dificultad para ser pensado.

“Siempre en retirada, el horizonte huye la captura. Vuelve el perdón difícil: ni fácil, ni imposible. Él pone el sello del inacabamiento sobre la empresa entera. Así como es difícil de darlo y de recibirlo, así también es igualmente difícil de concebir”.⁶¹

Como fondo de resonancia podemos recordar que el término “perdón” viene del latín *per-donare* que significa “atravesar la acción de donar”, “donar totalmente”, “donar a alguien su deuda”, “anular la deuda a propia pérdida del

⁵⁹ *Finitude et culpabilité*, t.I, *L’homme faillible*, Aubier, Paris, 1960

⁶⁰ Idem, 593

⁶¹ Idem, 593. “*Inachèvement*” es precisamente la palabra con la que el autor termina su obra, p. 657

acreedor”, “renunciar a un derecho”. A estas acciones, quisiéramos sumar sus consecuencias: “donación de un nuevo sentido”, “instauración de un sentido que hasta ese momento no era posible, pero que permite cierta renovación”. Originariamente, no fue un término teológico sino literario. Se encuentra por primera vez en la traducción latina de una fábula de Esopo y adquiere mucho uso en el lenguaje de los trovadores: “*Amarai donc en perdos*”: “Entonces, amaré por nada, gratuitamente, en vano, a pérdida”⁶².

La dimensión existencial sitúa el perdón como *al margen* de lo institucional, en su *frontera*, porque escapa a toda posibilidad de ser legislado. Podemos crear “cierto espíritu” o *atmósfera* que alimente el corazón de las personas e impregne gestos de respeto a su dignidad, pero no podemos reglamentarlo. Esta limitación es también su grandeza, debida a su “aura” muy particular, que resulta de las intermitencias del corazón de cada uno y de la complejidad de sus vínculos, cuya connotación es profundamente íntima y personal. Perdonar es ante todo una acción privada que se ejerce a partir de cierto “reconocimiento” de lo sufrido y de su causante, para recién después abrirse a un sentido nuevo. Porque lo que se perdona no es tanto el acto juzgado malo y condenado, sino el dolor infringido por ese acto.

Temporalidad del perdón

La acción de perdonar toma su tiempo en gestarse, en encarnarse. Hay que saber dar ese tiempo, al que pide el perdón y al que lo otorga. Detrás de esto se encuentra una sabiduría práctica profunda pero difícil, que temple nuestra afectividad y nos lleva a descubrir cierto *suspense interior*, en nuestro movimiento de abrirnos o cerrarnos a los demás y al mundo. Si bien no puede ser “obligatorio”, este acto, vinculado con la memoria, tiene su propia finalidad.

Por un lado, respecto del pasado, el perdón parece ser “lo contrario del olvido”, tanto bajo su forma traumática como bajo su aspecto astuto de “olvido de huída”, donde pueden refugiarse la indiferencia o el resentimiento. Lo sucedido sigue estando. Pero desde otra perspectiva, al perdonar, también ejercemos una especie de “*olvido activo*”, que no tiene alcance sobre los acontecimientos ni sobre sus huellas, sino sobre la *deuda* contraída, cuya *carga* paraliza nuestras memorias y, por extensión, nuestra capacidad de proyectarnos creativamente hacia el porvenir.

No se trata de borrar la acción criminal sino su *sentido* y su *lugar* en la trama narrativa de lo sucedido y de quienes están implicados. La memoria estancada en la narración de la víctima o del victimario, se exilia y se alimenta con el encierro de su propio recuerdo. Para comenzar el camino del perdón, ella tiene que poder relatar los hechos “de otra manera”_ como se acaba de decir_ y haber hecho su “trabajo de duelo” que significó aceptar las pérdidas y las humillaciones. Este sentimiento de pérdida _que alcanza nuestra propia integridad cuando experimentamos la “falta” padecida o cometida_ ataca directamente nuestra estima y la identidad de nuestro *ipse*. Aparece el sentimiento de que nuestra interioridad es *insondable*, como la contra-cara de nuestro, también insondable, deseo de felicidad. Nuestro “esfuerzo por existir” tiene una *intencionalidad* que está más allá de cualquier tiempo puntual ligado a recuerdos concretos o a figuras de proyecto. Un hilo silencioso, tendido desde el nacimiento a la muerte, marca nuestra temporalidad más profunda y

⁶² *Diccionario etimológico* J. Corominas, *Diccionario ideológico de la lengua española*, J. Casares.

nuestro fin de *perseverar* (*endurer*) en el ser que somos. La experiencia de “falta” afecta precisamente esta aspiración que vivimos como en “estado de caída, de *derección*”⁶³.

Ricoeur nos invita a volver a la simbólica, pero no para una pretenciosa especulación acerca del origen del mal _ cuya vanidad le parece irremediable⁶⁴_ sino para explorar las reservas de *regeneración de la inocencia* que pudieron quedar intactas y que el perdón puede reavivar.

En el tratamiento narrativo y mítico del origen del mal se dibuja en hueco un lugar para el perdón”.⁶⁵

Esto explica que el perdón se ubique en la *prolongación* del trabajo de duelo. Pero él tiene una generosidad, propia de la “economía del don” de la cual depende, cuya “sobreabundancia” colorea y alegra la austeridad del duelo, mientras ayuda a que la memoria se abra nuevamente a la pluralidad de los otros. El autor nos dice que el perdón es como una voz “silenciosa pero no muda”: silenciosa, porque se aparta del “clamor de los furiosos”, y no muda, porque “no está privada de palabra”. Podemos decir que es una especie de *cura* de la memoria, como el “cumplimiento de su duelo”, su “pacificación”⁶⁶.

La paradoja del perdón, sobre todo cuando viene acompañado por el arrepentimiento y la voluntad de restauración, es que, al instaurarse un nuevo sentido, también se instaure una nueva temporalidad. Todas las representaciones del pasado son *tocadas*, cuando se “entrecruzan” las consecuencias de la falta con los efectos del perdón⁶⁷. Se produce como una “disparidad vertical” entre la *profundidad* de la una y la *altura* del otro. A mayor profundidad de la falta, mayor altura del perdón. Esta polaridad es ella misma *constitutiva* de la ecuación del perdón.

La restauración nunca es un volver al estado anterior a la ruptura, llámese idilio, paraíso, estado de indiferenciación o primera ingenuidad. Ella exige que se instaure un *nuevo orden*, donde las partes han podido integrar lo extraño, lo ad-verso, en sus propias semejanzas.

Podemos ver la riqueza de la palabra “ab-solución” y su relación con lo absoluto. Desde la mitad de s XIII, el latín ofrece el término “*absolvere*” derivado de “*solvere*” que significa “desatar”, “soltar”, y a mediados del s XV aparece la noción de “*absolutus*” como lo propiamente suelto y sin limitaciones. Al ser *absolución*, el perdón nos libera, desata la carga de deuda que nos alienaba y por eso es proporcional a ella. Al perdonar, el pasado queda absuelto pero no abolido, desligado, pero puede ser recordado en miras a una nueva conciliación.

⁶³ De esta integridad también se trata cuando Ricoeur en *L'homme Faillible* habla de la “imaginación de la inocencia”, del “fondo originario” como “afirmación del ser” y de que “el sentimiento ontológico más profundo es el gozo, siendo la angustia solo su reverso”. *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, HF, Paris, Aubier, 1960, p. 154-160)

⁶⁴ Así también Ricoeur lo atestigua en *Le mal, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986

⁶⁵ MHO, 603

⁶⁶ Idem, 604

⁶⁷ Idem, 593

Pasado-presente-futuro: Desligar-ligar

Vemos como actúa la capacidad poética del *ipse* para “*domesticar el tiempo*” *_apriver le temps_* que se apoya sobre una capacidad mucho más arcaica y sutil que es la capacidad de *desligar-ligar*, importantísima en todas las antropologías. Dicha capacidad_ cuyo ejercicio también vimos con el acto de prometer_ consiste en el poder de *ligarse* y *desligarse temporalmente*, mediante palabras y actos, cuya fuerza *produce* el resultado de la acción nombrada. Además de desligar al agente de su *deuda*, que tomó la figura de la “culpa”, el perdón también lo desliga de su *acto*, porque hace la *distinción* entre su ser y su obrar. Puede decir: “Lo que haz hecho es malo pero tu ser en sí mismo es bueno”. Rompe con toda maldición. Esto es lo que le permite a dicho agente *recuperar* sus capacidades profundas para *volver a comenzar* una vida renovada. Esta doble capacidad se apoya por un lado, en la tendencia que tiene toda acción a seguir operando en lo que está, a *durar* en el tiempo, y por otro, en la “disparidad horizontal que hay entre la potencia y el acto”⁶⁸: “Eres más que todos tus actos puntuales”.

“Así se despliega la dialéctica del desligar-ligar respecto de los diferentes tipos de memoria: ‘memoria feliz, memoria apaciguada, memoria reconciliada, tales serían las figuras de la felicidad que desea nuestra memoria para nosotros y para nuestros cercanos’.”⁶⁹

“¿Quién nos enseñará a decantar la alegría del recuerdo?”, exclamaba André Breton en *L’Amour fou*, dando un eco contemporáneo, más allá de las bienaventuranzas evangélicas, al apóstrofe del salmista hebraico: ¿‘Quién nos mostrará la felicidad? (Ps. 4,7) La memoria feliz es una de las respuestas dadas a esta pregunta retórica’.”⁷⁰

La capacidad de desligar-ligar puede ser ejercida tanto para el bien como para el mal. Al desligar el acto de su agente, se liberan capacidades que dicho mal bloqueaban. Esta liberación puede ser ardua y tomar todo el tiempo que su proceso exija, pero no puede ni debe ser, de ninguna manera, ni reprimida ni eliminada. Se trata de una verdadera *apuesta* hecha *convicción* que en Ricoeur determina su pedagogía y su manera de entender la política. Ella se apoya sobre la infinita reserva de bondad de la “afirmación originaria” que es nuestro “suelo existencial”.

Sobreabundancia del ipse.

La distinción entre la aprobación de la existencia del otro y la posibilidad de reprobación sus acciones toca nuestro inagotable origen ontológico. Este *arte del reconocimiento y la reconciliación* ayuda a que el perdonado se comprenda a sí mismo tal cual es y se acepte en la entera verdad de su dignidad, a pesar de la culpa.

¿De qué manera se sigue siendo el mismo pero con la posibilidad de ser otro? Ricoeur responde: “Sí, el mismo, diría yo, pero potencialmente otro, pero no un otro”.⁷¹

Tenemos que profundizar el planteo en el nivel de la potencia misma de obrar, explorando la distancia de hay entre una capacidad y su efectuación, es

⁶⁸ Idem 637-638

⁶⁹ Idem, 646

⁷⁰ Idem, 646

⁷¹ Idem, 638, nota 45

decir su actualización. Esto significa que “la capacidad de compromiso del sujeto moral no se agota con sus diversas inscripciones en el curso del mundo”⁷². Siempre queda una excedencia, pero ella no es del orden de la necesidad causal.

“Este acto de desligadura no es filosóficamente aberrante: él es conforme a la línea de una filosofía de la acción en donde el acento está puesto sobre los poderes que conjuntamente componen al hombre capaz. A su vez esta antropología filosófica se apoya sobre una ontología fundamental que, en la gran polisemia del verbo ser según la metafísica de Aristóteles, da preferencia al ser como acto y como potencia, sobre la acepción sustancialista que ha prevalecido en la metafísica hasta Kant. Esta ontología fundamental del acto y la potencia, de la que se puede seguir el rastro en Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson y Freud, *resurge* [yo subrayo] a mi parecer, en las fronteras de la filosofía moral... Por más radical que sea el mal... él no es originario. Radical es la ‘inclinación’ al mal, originaria es la ‘disposición’ al bien”.⁷³

Hay que velar para que esta paradoja no sea aniquilada por el pensamiento especulativo. De ella solo podemos atestiguar en el orden práctico, que responde a lo “optativo”⁷⁴ y que tiene su propia lógica. Lo optativo honra el deseo y la libertad humanos que se apoyan sobre su “ser capaz”. Sus capacidades rebasan sus actos, así como sus actos inauguran dimensiones que la especulación no alcanza. El perdón atestigua que el culpable puede ser considerado como *capaz de otra cosa* fuera de sus delitos y de sus faltas. Él es *devuelto* al origen de sus capacidades, y su acción puede aspirar a continuar nuevamente.

La dignidad ontológica, inconmensurable respecto del obrar; honra la capacidad de *ser*, más allá de las acciones parciales. Ricoeur ilustra esta situación con una frase tan sobria como importante: “Te perdono porque eres más de lo que manifiestas, porque *vales más que tus actos*”. Esta magnitud no pasa sino que *permanece*; permanece de manera más excelsa que las otras magnitudes _como diría Pascal _ pero impregnándolas. Es una magnitud cuyo “salto cualitativo”, para que sea alcanzado, debe ser ejecutado *cada vez*.

Ciertamente, el perdón participa de la “economía del don”, pero de un don que se alimenta de una fuente aún más radical, la del mandamiento de “amar a los otros tal cual son”, incluso a los enemigos, sin esperar retribución⁷⁵, tal como vimos que nos enseñaban el amor de *agape* o la *caritas* latina. Este mandamiento, al exigir de manera hiperbólica lo extremo, comienza por *quebrar* la ley de proporcionalidad o equivalencia. Al otorgarle al don una medida “loca”, la *desmedida* va penetrando con su generosidad los actos ordinarios y los *encamina* hacia esa meta. Lo que se espera del amor es que poco a poco transforme al enemigo en amigo. El autor observa con fineza que se trata de no ofender al que recibe, sino de dar “honrando al beneficiado”, de tal manera que el que da, lo haga pidiendo ser recibido por el que recibe.

Marie-France Begué
Dra en Filosofía
Fonds Ricoeur América Latina

⁷² Idem, 630

⁷³ Idem, 639-640

⁷⁴ Idem, 642

⁷⁵ P. Ricoeur, *Amour et Justice* AJ, edición bilingüe, Germany, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck),