
LA DOBLE ADSCRIPCIÓN DE LA MEMORIA COMO SUPUESTO PARA ‘DESATAR’ EL AGENTE DE SU ACTO

Beatriz Delpech

Resumen

En el alcance de la ontología de la persona de Strawson se encuentra la problemática de la adscripción de acción intencional. Se pregunta si es posible imaginar una forma cultural que permita realizar la adscripción no sólo a la persona individual sino los grupos de individuos. Como el analítico es más descriptivo que normativo parte de un esquema conceptual y una red conceptual de la acción que le permite, lógicamente, inferir el concepto primitivo de persona. Digamos que Strawson explicita el compromiso de su visión con un esquema conceptual determinado que no necesariamente puede traducirse a la dimensión o el nivel de los grupos o instituciones. Advierte por esta razón acerca de la posibilidad de incurrir en ‘el error categorial de Ryle’ que denuncia la transferencia de las propiedades o modos de las personas humanas individuales a otras instancias macro-individuales precisamente porque es imposible identificar entidades puras. Strawson entiende que hay un cambio de nivel conceptual cuando se habla de formas colectivas de interacción que pone de manifiesto el límite inherente a la construcción ontológica de la persona individual. Así, la adscripción no podría realizarse de igual manera y sin solución de continuidad tanto al individuo como a colectivos. Sin embargo, en *La memoria, la historia y el olvido*, Ricoeur quiere disociar la memoria de la subjetividad dando una definición hermenéutica de la memoria que cuenta con la dificultad de permanecer ligada a la economía pulsional individual. Pero Ricoeur sostiene que la memoria es un atributo que se puede predicar de un individuo y de un colectivo. Para esto se basa en Strawson admitiendo que hay diferencias entre los dos casos de adscripción. Consecuentemente tratará de encontrar una definición de memoria que le permita ser predicada en ambos niveles. Entre otras estrategias, Ricoeur introduce la separación entre la identidad del agente y la naturaleza del acto (que, además, abrirá el camino para el olvido y el perdón). Así es como puede atribuir sin pérdida semántica los procesos de memoria a diferentes sujetos. Es acá donde Badiou introduce su crítica resaltando que la estrategia ricoeuriana depende, en última instancia, de una idea cristiana del sujeto. Es el propósito del presente trabajo analizar y discutir las críticas del artículo de Badiou intitulado *The Subject supposed to be a Christian* y tratar de pensar la teoría ricoeuriana desde una perspectiva estrictamente laica.

Palabras clave

Ricoeur; perdón; adscripción; Strawson; memoria.

Abstract

Within the limits of Strawson’s ontology of the person we encounter the problem of the ascription of intentional action. He asks himself whether it is possible to imagine a cultural form that may allow us to ascribe actions, for example, not only to the individual person but also to groups of individuals. Considering the analytical philosopher is more descriptive than normative, he starts by establishing a shared conceptual scheme and a conceptual network engaging actions that allow him, logically, to infer the primitive concept of person. We may say that Strawson specifies the commitment of his point of view to a determined conceptual scheme that may not be imposed, necessarily, upon a group or institutional level. As such, he warns us about the possibility of falling into Ryle’s category mistake that condemns the

Licenciada en filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín. Su trabajo de investigación actual sobre la obra de Ricoeur se titula *La historia y la memoria en la conformación de identidades de sentido común: aportes ricoeurianos al debate acerca de la relación entre identidad, memoria e historia*, bajo la dirección del Dr. Lythgoe, investigador del CONICET.

transference of properties from an individual human person to groups, because we would be unable to distinguish subjects for ascription. Strawson believes that this transference would involve a change in the conceptual level when we refer to collective forms of interaction, which reveals the inherent limit of the ontological construction of the individual person. Consequently, the ascription could not be made likewise and without solution of continuity to individuals and to groups. Nevertheless, in *Memory, History and Forgetting*, Ricoeur wants to dissociate memory from subjectivity giving a hermeneutic definition of memory that bares the difficulties of being bound to an individual economy of the libido. But Ricoeur wants to define memory as an attribute that may be ascribed to an individual as well as a collective. To this end, he bases himself on Strawson, admitting that there are differences between both cases of ascription. Hence, he tries to find a definition of memory that will allow him to ascribe it in both levels. Among other strategies carried out in his 2000 work, Ricoeur introduces a separation between the identity of the agent and the nature of the act (that will also pave the way towards forgetting and forgiveness). Thus, he may ascribe processes of memory to different subjects without any loss of meaning. It is in this particular point where Badiou introduces his critique, emphasizing that Ricoeur's strategy ultimately depends on the idea of a Christian subject. The purpose of the present paper is to analyze the critique provided by Badiou's article entitled *The Subject supposed to be a Christian* and try to consider Ricoeur's theory from a secular perspective.

Keywords

Ricoeur; Forgiveness; Ascription; Strawson; Memory

1. Introducción

El presente artículo se propone vincular dos problemáticas que a simple vista pueden parecer separables, a saber, la cuestión de la atribución y las tesis ontológicas sobre el sí. Me propongo mostrar cómo, en *La memoria, la historia y el olvido (2000)*¹, Ricoeur utiliza la atribución tomada de Strawson como supuesto para, sobre el final de texto, poder hacer una separación entre agente y acción. Encuentro problemática esta separación y, por eso, haré una lectura comparativa de la cuestión con su texto anterior, *Sí mismo como otro (1990)*².

En el alcance de la ontología de la persona de Strawson se encuentra la problemática de la adscripción de acción intencional, en la que está en juego la relación entre agente y acto. "Las acciones constituyen así una clase de ejemplos privilegiados para ilustrar la noción de persona que Strawson nos presenta." (NAISHTAT: 2004, 8) En este marco, se pregunta si es posible imaginar una forma cultural que permita realizar la adscripción no sólo a la persona individual sino a los grupos de individuos. Como el analítico es más descriptivo que especulativo o normativo parte de un esquema conceptual y una red conceptual de la acción que le permite, lógicamente, inferir el concepto primitivo de persona. Digamos que Strawson explicita el compromiso de su

¹De ahora en más *MHO*.

²De ahora en más *SMCO*.

visión con un esquema conceptual determinado que no necesariamente puede traducirse a la dimensión o el nivel de los grupos o instituciones. Advierte por esta razón acerca de la posibilidad de incurrir en ‘el error categorial de Ryle’ que denuncia la transferencia de las propiedades o modos de las personas humanas individuales a otras instancias macro-individuales precisamente por la imposibilidad de identificar entidades puras.

Al decirnos que pierde vigencia la ‘analogía humana en su primera forma’, Strawson sugiere un cambio de nivel conceptual, que invita a reconocer, en la existencia de las formas colectivas de la interacción, un tipo lógico diferente al de la persona humana individual; (...). (NAISHTAT: 2004, 12).

Strawson entiende que hay un cambio de nivel conceptual cuando se habla de formas colectivas de interacción que pone de manifiesto el límite inherente a la construcción ontológica de la persona individual. Así, la adscripción no podría realizarse de igual manera y sin solución de continuidad tanto al individuo como a colectivos.

Sin embargo, en *MHO*, Paul Ricoeur quiere disociar la memoria de la subjetividad dando una definición hermenéutica de la memoria que cuenta con, entre otras, la dificultad de permanecer ligada a la economía pulsional individual. Pero, y para centrarnos en las cuestiones a las que nos avocamos, me centraré en el hecho de que Ricoeur sostiene que la memoria es un atributo que se puede predicar de un individuo y de un colectivo, dejando de lado buena parte de la motivación que había sostenido su obra de 1990. Para esto se basa en Strawson³ y en una forma de suspensión de la atribución que separa los fenómenos mnémicos de la cuestión del sujeto que predica y al que es atribuida. Consecuentemente tratará de encontrar una definición de memoria que le permita ser predicada en ambos niveles.

Entre otras estrategias para lograrlo, Ricoeur introduce la separación entre la identidad del agente y la naturaleza del acto (que, además, abrirá el camino para el olvido y el perdón). Así es como puede atribuir sin pérdida semántica los procesos de memoria a diferentes sujetos. Es acá donde Badiou introduce su crítica resaltando que la estrategia ricoeuriana depende de y se dirige a, en última instancia, una idea cristiana del sujeto. Veremos que, más allá de la crítica al cristianismo implícito en la construcción teórica de Ricoeur, Badiou está señalando un problema que debe ser

³ Como se hará explícito a lo largo del trabajo, la adscripción tomada de Strawson es trabajada en ambas obras, *SMCO* y *MHO*, haciendo referencia en esta última a su tratamiento en la primera.

considerado. Pareciera haber un salto entre *SMCO* y *MHO* marcado por una intención de esta última en dar una justificación a la cuestión del perdón que exige cambios teóricos que comprometen presupuestos importantes. Un ejemplo de estos últimos es la dependencia ontológica postulada en *SMCO* entre el sí y los acontecimientos (entre ellos, su obrar). Es el propósito del presente trabajo analizar y discutir las críticas del artículo de Badiou intitulado *The Subject supposed to be a Christian* y tratar de pensar la teoría ricoeuriana del perdón desde una perspectiva basada en su obra anterior que no requiera de esta separabilidad y que preste atención a la advertencia strawsoniana sobre el error categorial.

2. Los problemas de la atribución: del Sí mismo como otro a La memoria, la historia y el olvido.

El problema de la asimetría entre la percepción en primera y en tercera persona es central cuando se trata de la problemática de lo mental. A pesar de los intentos de dar respuesta a esta cuestión por parte de Ryle, Wittgenstein o Anscombe, parece apropiado establecer, y de hecho así lo hace Francisco Naishtat, que “es Peter Strawson, en cambio, quien elabora, siempre al interior de una perspectiva pragmática, una reconstrucción suficientemente rica para dar cabida a toda la complejidad que implica esta asimetría.” (NAISHTAT: 2004, 2) Strawson interviene entre el cartesianismo y el conductismo para, partiendo del descubrimiento de la persona como particular de base, trabajar el problema de la adscripción de estados mentales.

El conflicto que plantea esta asimetría surge de la constatación de que hacemos atribuciones de estados mentales a terceros sobre la base de la observación y, al mismo tiempo, hacemos auto-atribuciones de estados mentales, es decir, nos atribuimos a nosotros mismos los estados mentales que atribuimos a otros. El tema para elucidar es que el modo en que se realiza la atribución a otro no es igual al de la auto-adscripción, pero el significado del predicado mental adscripto sería el mismo.

La disimetría entre la atribución a sí y la atribución al otro, dentro de la atribución múltiple (...) se refiere a las modalidades de la ‘efectuación’ de la atribución. En el caso de los extraños, la confirmación sigue siendo conjetural; descansa en la comprensión y en la interpretación de las expresiones verbales y no verbales en el plano del comportamiento del otro. (...) En el caso de la atribución a sí mismo, la ‘efectuación’ es directa, inmediata, segura; coloca en mis actos la marca de una posesión. (RICOEUR: 2010, 166)

Para Strawson la noción persona como particular de base es una entidad que puede recibir predicados que adscriben estados de conciencia así como estados físicos⁴, o sea, es aquello susceptible de la asimetría de la adscripción. La entidad persona tiene que poder adscribir estados a sí y a otros distintos de sí. Es la asimetría misma la que posibilita dicha adscripción. La definición de persona no surge de la especulación sino que parte de la manera en que efectuamos identificaciones de individuos en el marco de nuestro esquema conceptual. En este sentido, se trata de una metafísica descriptiva. Parte de la característica lógica de su modo de ser sujeto de predicados de dos tipos y esto ocurre en nuestra experiencia ordinaria en la que la intersubjetividad y la subjetividad se erigen sobre una noción común de persona.

La estrategia argumental de Strawson consiste por ende en establecer su tesis a partir del análisis de la *adscripción de experiencia* (id est estados de conciencia como dolor, depresión, intenciones previas, pero también conducta intencional, es decir, acciones). (NAISHTAT: 2004, 5)

Que mis experiencias sean mías sólo puede establecerse en función de una diferenciación, que a su vez exige que haya al menos dos individuos. Ambos deben compartir o tener en común este tipo lógico que asegura la adscripción y que es la noción de persona, en primera, segunda o tercera. Esta referencialidad pública que emerge del esquema conceptual del que disponemos para efectuar la identificación de individuos es la que Ricoeur rescata en sus análisis de la expresión ‘sí mismo’ en la obra *SMCO*.

Debemos reconocer sin embargo que la idea de ipseidad en Ricoeur desborda el nivel de la pragmática y de la metafísica descriptiva hacia una hermenéutica del sí mismo, que verá en el quién no sólo el punto de inicio de la cadena de la acción y de la imputación sino también el lugar de una operación narrativa que se elabora en el elemento del tiempo y que oficia de mediación entre el lugar de la mismidad empírica y el lugar de la atestación moral.” (NAISHTAT: 2004, 8)

Ricoeur comienza sus análisis por la teoría strawsoniana y la abandona cuando desbordan sus cuestionamientos al campo de la acción y, por eso, hacia la pragmática (enfoque representado por Austin y sus *speech acts*), dejando a Strawson del lado de la semántica referencial. Sin embargo, Strawson articula la teoría de la persona con la de la acción otra vez a través de su teoría de la adscripción, tomando como ejemplos

⁴“En su teoría de la persona Strawson no establece prioridad ontológica alguna de lo físico sobre lo mental ni a la inversa.” (NAISHTAT: 2004, 4)

privilegiados de esta última a las acciones. La adscripción de acciones ilustra perfectamente su concepto de persona trayendo al centro de la red conceptual de la acción a la noción de agente. Recordemos que no se pretende describir una ontología antepredicativa o prelingüística sino que Strawson pretende hacer inteligible el esquema conceptual con el que contamos. La ontología de la persona es relativa a este esquema. En referencia a este anclaje es pertinente evaluar el alcance de esta ontología.

Obviamente puede pensarse una forma cultural (o esquema conceptual) en la que los grupos de individuos sustituyan a la persona individual como base y referencia de la adscripción de acciones o estados intencionales. De hecho, desde sus comienzos la sociología ha debatido en torno a la naturaleza de las acciones corporativas y los sujetos colectivos a partir de formas sociales grupales existentes. “Todo lo que Strawson nos dice, al explicitar el tipo de compromiso que esa visión mantiene con un esquema conceptual determinado en cuanto base de identificación del actor, es que ello no va sin *parti pris*.” (NAISHTAT: 2004, 11) Advierte, por esta razón, acerca de la posibilidad de incurrir en ‘el error categorial de Ryle’ que denuncia la transferencia de las propiedades o modos de las personas humanas individuales a otras instancias colectivas precisamente porque es imposible identificar entidades puras. Strawson entiende, como ya fue señalado, que hay un cambio de nivel conceptual que pone de manifiesto el límite inherente a la construcción ontológica de la persona individual. Así, no se podría llevar a cabo la adscripción sin solución de continuidad y de la misma forma al tratarse de individuos como de colectivos.

No obstante, en el análisis que hace Ricoeur en el primer estudio de su obra de 1990, discute con Strawson aquello que también estaba en Descartes, a saber, el carácter anónimo del ‘cada uno’. La persona en Strawson es sustrato ontológico y un sujeto lógico al que se le adscriben predicados.

En primer lugar, la determinación de la noción de persona se realiza por medio de los predicados que le atribuimos. La teoría de la persona se mantiene así en el ámbito general de una teoría de la predicación de los sujetos lógicos. La persona está en posición de sujeto lógico respecto a los predicados que le atribuimos. (RICOEUR: 1996, 11)

Esta adscripción la hace ‘cada uno’ a ‘cada uno’ (en el sentido de cualquiera a cualquiera). En el análisis del ‘sí’ que propone Ricoeur, esta designación es más distributiva que anónima. Pero es verdad que rescata de Strawson el hecho de poder hablar significativamente de mis propios pensamientos en la medida en que, al menos

potencialmente, puedo atribuírselos a otro distinto de mí (se trata de la primacía de la tercera persona). “No hay en principio un yo solo; la atribución a otro es tan primitiva como la atribución a sí mismo.” (RICOEUR: 1996, 15) Hay una equivalencia entre los criterios de adscripción que está signada por la oposición fuerte entre el ‘sí’ y el otro.

Lo que ocurre es que, en *MHO*, Ricoeur se permite hablar de la atribución (desplazando la cuestión del *quién* y apoyándose en Strawson) de la memoria tanto a individuos como a entidades colectivas. Parece incurrir en el error categorial sobre el que había advertido Strawson. Para tratar esta cuestión Ricoeur trabaja con la contraposición de, por un lado, la tradición de la mirada interior que concluye con Husserl y la fenomenología de la memoria individual y, por otro lado, la tradición de la mirada exterior representada por Halbwachs y la sociología de la memoria colectiva.

De lo que se trata, antes bien, es dar lugar a una definición hermenéutica de la memoria no ligada a la facultad fisiopsicológica del ser humano y que, en su lugar, priorice la función narrativa de recolección y preservación de los acontecimientos pasados a través del lenguaje público. Esta definición proporcionaría un marco lingüístico compartido para el diálogo entre la tradición de la mirada interior y la sociología. (LYTHGOE: 2010, 82)

El concepto operativo de atribución múltiple de Strawson le sirve a Ricoeur para delimitar la región lingüística que funciona como zona de intersección de ambos discursos.

En el estudio cuarto de *SMCO* analizaba la perspectiva pragmática de la adscripción de una acción a un agente que en su particularidad cuestiona la lógica apofántica de la atribución. Ya Strawson en *Individuals* marca la característica de las personas de poseer caracteres físicos y psíquicos; caracteres que le pertenecen. Del discurso de la cotidianidad surge esta relación de apropiación entre el agente y la acción. En *MHO* se pretende extender esta idea a la teoría de la memoria como uno más de los fenómenos psíquicos que se pueden adscribir y poseer. La idea principal que Ricoeur acoge es la de la posibilidad de la suspensión de la atribución, que da lugar a lo que define como lo *Mind*, a saber, “el repertorio de los predicados psíquicos disponibles en una cultura dada”. (RICOEUR: 2010, 164) La importancia de este fenómeno de lo *Mind* es que separa al fenómeno psíquico de la persona, a la acción del agente. ¿Postula una ontología dualista o transforma a los acontecimientos en meras proposiciones? Tal como lo interpreta Badiou, los procesos de memoria son inteligibles objetivamente, sin suponer la existencia de un sujeto y, en un segundo momento, son atribuibles a este o

aquél. Lo que la semántica desata, la pragmática viene a unir al levantar la suspensión de la atribución a través de la apropiación.

En *SMCO*, Ricoeur advertía que

[e]s preciso, entonces, salir de la semántica de la acción y entrar en la pragmática que tiene en cuenta las proposiciones cuya significación varía con la posición del sujeto que habla, y, en igual medida, implica una situación de interlocución que pone cara a cara a un 'yo' y un 'tu'. (RICOEUR: 1996, 88)

Esto parece marcar que la posición del sujeto cambia la semántica de los predicados que pertenecen al conjunto de lo psíquico (*Mind*) haciendo infértil la teoría de la atribución pura. De acuerdo con el análisis de *SMCO*,

[e]l fenómeno de la adscripción no constituye, finalmente, más que una determinación parcial y aún abstracta de lo que significa la ipseidad del sí. (...) Cada una de las aporías de la adscripción apunta hacia una superación específica del punto de vista estrictamente lingüístico. (RICOEUR: 1996, 103)

La adscripción tal como la plantea Strawson le resulta a Ricoeur demasiado encubridora de la ipseidad del sí, demasiado anónima. Por más atribuida que sea la acción no se trata de mero emergente discursivo. Por tanto, la adscripción requiere de la atestación "(...) la seguridad de poder-hacer" (RICOEUR: 1996, 104) para ser efectuada y esto pone el acento en el poder-hacer del agente. La idea sería que no podemos hablar correctamente de un proceso de atribución sin referirnos directamente a la cuestión del sí, del *quién*. Esta dependencia planteada en la obra de 1990 es la que se ve amenazada por el trabajo posterior.

En la obra del 2000, el filósofo francés se permite aplazar la cuestión del sujeto, del *quién*, conformándose con delimitarlo en el sí, los próximos y los otros, sin dejar bien en claro el salto de lo individual a lo colectivo. Es verdad que la fenomenología, gracias al enfoque sociológico, tiende a aplicarse a la realidad social; y simultáneamente, la sociología se orienta hacia la fenomenología. Sin embargo ¿queda justificado el salto de un nivel a otro? Parece no quedar del todo despejado pero Ricoeur da por zanjada la cuestión.

(...): la disimetría es un rasgo adicional de la capacidad de atribución múltiple, la cual presupone la suspensión de la atribución que permite describir los fenómenos mnemónicos como cualquier fenómeno psíquico fuera de la atribución a cualquiera. No está anulado el problema de las dos memorias. Está enmarcado. (RICOEUR: 2010, 167)

Esta disociación de la memoria y el individuo que trae aparejada la incorporación de la adscripción parece permanecer, en primer lugar en el plano lingüístico. Como veremos, esta separación se dará en última instancia en el plano ontológico de manera, a mi entender, innecesaria. Sea de esto lo que fuere, y tal como lo desarrolla Lythgoe en su artículo *Paul Ricoeur y la representación histórica (2011)*, la limitación más importante de esta disociación se encuentra en la incorporación de Freud para extender el campo práctico a un nivel social. Este salto de categoría que le permite hacer la economía pulsional freudiana no está exento de dificultades y tensiones. Tal y como el mismo Ricoeur señalaba treinta y cinco años antes⁵, existe una cesura entre lo individual y lo cultural que no admite la trasposición directa. Claro que sí puede dar el salto a través de una traslación analógica, tal y como declaraba al final del análisis de Husserl en relación con la teoría de la mirada interior.

En esta hipótesis que traslada a la intesubjetividad todo el peso de la constitución de las entidades colectivas, lo importante es no olvidar nunca que sólo por analogía, y con relación a la conciencia individual y a su memoria, se considera a la memoria colectiva como una selección de huellas dejadas por los acontecimientos que afectaron el curso de la historia de los grupos concernidos, y se le reconoce el poder de escenificar estos recuerdos comunes con ocasión de fiestas, de ritos, de celebraciones públicas. (...) Esto basta para dar a la historia escrita un punto de apoyo en la existencia fenomenológica de los grupos. (RICOEUR: 2010, 156)

Si esto es así, lo que fenomenológicamente se hereda del pasado sería parte del repertorio de lo *Mind* como el modo en que quienes “hicieron la historia se comprendían a ellos mismos y su mundo, y no el constructo producido durante la fase explicativa/comprendiva” (LYTHGOE: 2010, 91) de la labor historiográfica.

Entonces hay que señalar aquello que Strawson y el propio Ricoeur ya habían señalado: saltar del nivel individual al colectivo, aun en el caso de la adscripción, es incurrir de algún modo en una *category mistake*.

Más aún, si retomamos la disociación del individuo y el fenómeno mnémico, la movilidad de la atribución impide que los procesos de memoria cuenten con algún tipo de singularidad. Es precisamente por ser memoria efectuada que se hace imposible la suspensión de la atribución.

⁵Cfr. (RICOEUR: 1990). Los límites del presente trabajo no me permiten un análisis más profundo de esta utilización que hace Ricoeur de Freud y para eso hago mención de las conclusiones del trabajo citado de Lythgoe.

Cuando Strawson y Ricoeur declaran que los predicados de memoria deben ‘detentar el mismo significado en dos situaciones de atribución diferentes’, pasan por alto el hecho de que la pregunta central que uno le plantea a una memoria no es acerca de su significado, sino de su verdad. Y que, contrariamente al significado, la verdad no puede ser predicada de la misma manera acerca de dos sujetos diferentes.” (BADIOU: 2006, 27.4)

Dejando de lado importantes discusiones que puede suscitar esta cita, pero que resultan a los fines de la presente investigación secundarios, Badiou está cuestionando precisamente lo mismo que Ricoeur había cuestionado en *SMCO*, a saber, la condición existente del sí, siempre un ser-enredado-en-historias, que podrá suspender en el lenguaje la atribución de significados pero que no depende de esta suspensión para poseerlos, para ser-los. El lenguaje dice el ser, pero no lo atribuye. Mientras la tesis se mantenga en una primera fase analítica, vinculada con el plano lingüístico, podríamos aceptar sus conclusiones. Ricoeur mismo, como hemos visto, marca la necesidad de ir más allá de este plano. Pero, como hace notar Badiou,

(...) somos testigos acá de la preparación, entrelíneas, de la subordinación de la memoria, como un supuesto imperativo colectivo, al espacio de la salvación del perdón que el sí concede a otros (...) Debemos, por lo tanto, considerar la hipótesis de la atribución como un operador *ad hoc* que apunta a conceder a la memoria sólo un estatuto predicativo, reservando la singularidad subjetiva a la economía de la salvación. (BADIOU: 2006, 27.4)

Este ‘entrelíneas’ de Badiou no implica que Ricoeur esconda sus convicciones. Como veremos a continuación, por el contrario, las mismas se encuentran muy explícitas en las referencias bibliográficas, en el vocabulario y en el registro ricoeuriano de *MHO*. Es, no obstante, para destacar, que Badiou ponga al descubierto el vínculo entre esta instancia del análisis (la de la adscripción) y el epílogo acerca del perdón en el marco de lo que denomina la ‘economía del perdón’.⁶ No descubre la condición religiosa de Ricoeur, sino que encuentra en la argumentación una articulación supeditada a una creencia del orden de la teología, a saber, que la separación entre el individuo y su acto hace posible la intervención del perdón como don. Nos toca analizar aquí si esta crítica ha lugar.

⁶ El epílogo comienza con esta confusión. Por una parte, nos dice Ricoeur que “[e]l perdón plantea una cuestión originariamente distinta de la que motivó, desde el preámbulo de este libro, toda nuestra empresa (...)”. Por la otra, “[e]l perdón, si tiene sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido.” Ambas citas de (RICOEUR: 2010, 585). Como puede verse, es una cuestión ambigua que abre el espacio para la intervención de Badiou que, en definitivas cuentas, subraya este horizonte común como un *telos* de toda la obra. Es una hipótesis de lectura validada por la propia obra.

3. La cuestión del ‘desatar’ en el marco de la teoría del perdón

Para comprender estas implicancias es necesario remitirnos al final de la extensa obra del 2000, donde Ricoeur trabaja la cuestión del perdón en forma de epílogo. Allí, el discurso cambia de registro y parece, otra vez, no poder dar continuidad a la teoría del 90, a pesar de permanecer anclado en el marco del acto y la potencia aristotélicas.

Como de costumbre, Ricoeur parte de la premisa de que, de hecho, el perdón existe. Así se anticipa de alguna manera a responder a la dificultad que representa hablar del perdón en el marco de la cultura occidental. El discurso acerca del perdón siempre contendrá la sospecha de estar infiltrado por presupuestos teológicos que permanecen escondidos o inconfesables. Así, sin negar ni asumir, Ricoeur comienza por “Hay perdón”. Este es el fenómeno del que debe dar cuenta la hermenéutica.

Badiou escribe su comentario para dar un poco de claridad, especialmente, a la cuestión final del perdón. De acuerdo con él, dentro del desarrollo de este trabajo, hay mucho no dicho que debe ser expuesto para clarificar el debate. No le alcanza con que el perdón exista para excusar a Ricoeur de sus presupuestos teológicos. Es preciso que, para comprender de qué trata la crítica, podamos leer la argumentación más allá de los recursos estilísticos de Badiou. De hecho, fácilmente se puede constatar que no descubre nada nuevo en la religiosidad ricoeuriana ya que sus principios aparecen no tan ‘presupuestos’ en su trabajo sobre el perdón.⁷

Mientras que, a lo largo de la obra de 2000, Ricoeur pretende rescatar una cierta objetividad fenomenológica de la memoria y una objetividad narrativa de la historia, al momento del epílogo acerca del perdón, del proceso de ‘desatar’ al agente de su acto, toma una perspectiva subjetivista en un registro completamente nuevo vinculado al poder y la posibilidad. Toda identidad subjetiva es aquí la relación entre una capacidad y sus posibilidades.

Quisiera centrarme especialmente en la cuestión de la separación entre acto y agente de la que venimos ocupándonos y que se deriva de la cuestión de la atribución. Primero, ha quedado establecido que el perdón, en la forma del intercambio, debe guardar la disimetría y la desproporción existente entre la confesión y la palabra de

⁷ La apelación a la ‘gracia’ y los himnos de los santos, así como el vocabulario de ‘atar’ y ‘desatar’ no son marcas menores de la presencia de sus convicciones religiosas.

perdón. Otra vez encontramos acá el lenguaje de la atribución y el problema de la asimetría.

El reconocimiento de la dimensión recíproca de la relación entre la demanda y la oferta del perdón no constituye más que una primera etapa en la reconstrucción integral de esta relación.

(...) Este carácter aleatorio de la presunta transacción proviene de la disimetría, que podemos llamar vertical, que la reciprocidad del intercambio tiende a enmascarar: en realidad, el perdón salva el intervalo entre lo alto y lo bajo, entre lo altísimo del espíritu del perdón y el abismo de la culpabilidad. (RICOEUR: 2010, 616-7)

Lo que queda establecido es que se trata de una ecuación asimétrica: el perdón incondicional y la petición de perdón condicional. Para dar cuenta de este tipo de relación que significa el perdón, Ricoeur propone “el modelo del don y su dialéctico del contra-don.” (RICOEUR: 2010, 620)

A partir de acá se pregunta por la cuestión del *quién, qué sí* es capaz de pedir y otorgar el perdón. “Estos dos actos de discurso hacen lo que dicen: se confiesa realmente la falta; la falta es perdonada realmente. Se trata ahora de comprender cómo se hace esto.” (RICOEUR: 2010, 620) En esta instancia recurre a *La condición humana* de Arendt donde se establece un fuerte vínculo entre la facultad de perdonar y la de prometer. Ambas son formas de dominio de la temporalidad de la acción, que quiere continuar y que se da en el espacio público de la pluralidad. Por eso, ante la ‘impredictibilidad’ del futuro de la acción se erige la promesa como modo de confianza; ante el dominio irreversible de las consecuencias de la acción pasada, se encuentra el perdón: ambas bajo la lógica de ‘atar y desatar’.⁸ Insiste siempre en que se trata de una facultad humana inherente a la pluralidad. Pero Arendt no ignora que hay ofensas que van más allá de la capacidad humana de perdonar y que, por eso, prometer y perdonar no son términos simétricos.

Es precisamente el vínculo entre el perdón y la sobreabundancia de amor que, por definición, trasciende la esfera política, que Ricoeur se esfuerza por no perder de vista. En el fondo, todo se juega en la manera en la que entendamos la tesis según la cuál ‘No hay política del perdón’ (GREISCH: 2001, 317)

8“El peligro que va unido a la acción bajo la condición de la pluralidad. Esta incertidumbre debe relacionarse, por una parte, con la irreversibilidad que destruye el deseo de dominio soberano aplicado a las consecuencias de la acción, a lo que replica el perdón: y por otra parte, impredictibilidad que arruina la confianza en el trascurso esperado de acción, la fiabilidad del obrar humano, a lo que replica la promesa.” (RICOEUR: 2010, 622)

Hay política de la promesa: pactos, tratados declaraciones. No hay política del perdón porque el amor es apolítico. Lo que se pone en juego en la cuestión del perdón es la separación de la identidad subjetiva y, no sólo la calificación moral o judicial de sus actos, sino los actos mismos.⁹ Es para esto que Ricoeur propone el acto de ‘desatar’.

Me parece que Hannah Arendt se ha quedado en el umbral del enigma al situar al gesto en la unión del acto y de sus consecuencias y no en la del agente y del acto. Es cierto que el perdón (...) pone al desnudo el fenómeno de la deuda (...). Pero hace más. Al menos, debería hacer más: desatar, desligar al agente de su acto. (RICOEUR: 2010, 627)

Se enfrenta en este punto con Derrida, para quien si esta separación es posible, el perdón ya no lo recibe el culpable. El perdón lo recibiría un sujeto que es sin acto. Derrida se mantiene más cercano a la línea de la identidad narrativa del *SMCO*. Si se juzga el acto y se condena al agente es precisamente porque no son dissociables, no porque sean separables, aunque uno no se agote en el otro.

Para Ricoeur, el acto, o mejor, la efectividad del acto, no agota aquello de lo que el sujeto es capaz o es potencialmente. Y, en definitivas cuentas, la identidad del sujeto resulta, en parte, de esta capacidad o potencialidad. Por eso el sujeto que recibe el perdón sería el mismo pero potencialmente otro; esto no significaría que fuera otro sujeto.

Ahora bien, ¿es en virtud de la separabilidad que es lícita esta explicación? ¿No parece más razonable, especialmente después del tratamiento de la identidad y de las acciones que ya había dado Ricoeur, pensar que la ipseidad en tanto alteridad y potencialidad hace posible un nuevo relato que reconfigure la trama para ponerla en función de otras o nuevas variables? ¿Por qué asume Ricoeur que ante la falta el agente está preso, imposibilitado para comenzar de nuevo? Si bien es verdad que no hay política del perdón, es también cierto que el perdón puede comenzar por una decisión política que no necesariamente debe apelar a un discurso de la redención inscripto en la memoria abrahámica para fundamentarse sino que simplemente puede enmarcarse en una teoría ética de la responsabilidad.

Por fuera del ámbito institucional, hay que distinguir entre la capacidad y su efectucción y esta disociación, de acuerdo con Ricoeur, es un acto de fe en los recursos del sí para regenerarse. El perdón garantizaría la restauración de la capacidad de actuar

⁹ “Todo se reduce, en definitiva, a la posibilidad de separar al agente de su acción.” (RICOEUR: 2010, 628)

con la promesa de la regeneración futura, de la capacidad que hace a la identidad proyectarse, ser proyecto. Pero esto ¿no estaba dado *a priori* a partir de la potencialidad y de la relación ontológica entre alteridad y pasividad? Detengámonos aquí un momento: no es confianza vacía o un mero salto de fe, sino crédito dado a una promesa, explícita o implícita en la confesión. No olvidemos que este perdón no implica amnistía ni prescriptibilidad institucional, sino, para seguir el vocabulario del propio Ricoeur, ‘gracia’ o ‘don’. Pero, por más que guarde una cierta asimetría, sigue siendo un fenómeno relacional.

El perdón consiste en tener al culpable por capaz de otra cosa que de sus delitos o faltas, al darle las palabras liberadoras: “Valés más que tus actos”. ¿Cómo puede ser diferente para un cristiano?, se pregunta Badiou. La promesa de la salvación depende de este enunciado. Pero más allá de la crítica al supuesto cristiano¹⁰, se encuentra la crítica al supuesto teleológico que parece ajustar la teoría para servir a sus convicciones. Recordemos que el enfoque hermenéutico y fenomenológico da siempre un lugar de gran importancia a las creencias, pero no a una creencia en particular.

La pureza indeterminada del poder de actuar, aun si no pertenece a un nuevo sujeto tampoco tiene correlato en la identidad del sujeto: no identifica ni lo mismo ni lo otro. Por tanto, perdonar no significaría perdonar a alguien sino a un acto que cae en el anonimato tan criticado en el 90, a un cada uno que no termina siendo nadie o la humanidad en general. Es indudable la raíz cristiana de este perdón, del tipo del perdón otorgado a todos los hombres por el pecado original. “¿Por qué no dar vuelta la perspectiva y empezar por el acto como el único punto real de la identidad subjetiva?” (BADIOU: 2006, 27.8), se pregunta otra vez Badiou y yo agregaría, tal y como fue planteada la identidad en *Sí mismo como otro* y sin necesidad de una cesura ontológica entre el sujeto y su acto. Claro que Ricoeur acá da un paso al menos extraño para Badiou: en lo que podría pensarse como una falacia *ad auctoritatem*, argumenta que lo originario es la disposición al bien, y sólo puede ser radical la disposición al mal, tal y como se encuentra en el *Ensayo sobre el mal radical* de Kant. Como subraya Badiou,

¹⁰ “Fundamentalmente, mi crítica principal yace en lo que considero ser no tanto una hipocresía sino una falta de civilidad común a tantos cristianos defensores de la fenomenología: el absurdo encubrimiento de la verdadera fuente de las construcciones conceptuales y las polémicas filosóficas. ¿Cómo si fuera posible que una elección tan radical, especialmente hoy en día, como la de una religión específica pudiera, en cualquier momento, borrar su adherencia a los efectos del discurso!” (BADIOU: 2006, 27.8)

todo acto malo es un accidente porque lo esencial es la fuente siempre disponible de las buenas acciones. Otra vez la marca evidente del cristianismo, conjunto de creencias para el cual la posibilidad de la salvación es universal. Es esta la verdadera razón por la que la identidad subjetiva queda conectada con la pura potencialidad para poder articular el mensaje evangélico con una teoría filosófica de la responsabilidad. *¿Fides quarens intellectum?*

Badiou le responde: “Puede ocurrir, rara vez, que tus actos valgan más que vos”.

4. Conclusiones

Me gustaría cerrar estas reflexiones retomando la hermenéutica del sí de *SMCO* y evaluando los presupuestos ontológicos de la cuestionada separación entre el sí y su acto. Como adelanté anteriormente, considero que podía ensayar una teoría del perdón en los términos de su propia obra anterior y observando las limitaciones que allí subrayaba al apoyarse en la teoría de la adscripción de Strawson.

El modo de aparecer de los acontecimientos narrativos exigía que fueran narrados y es precisamente en el relato en donde se encuentra el agente y surge la cuestión del sí. O sea que el relato es el soporte tanto del sí como de los acontecimientos. También vimos que este sí, fenomenológicamente hablando, aparece en el marco de una narración más amplia que Ricoeur llama ‘trama’ y, de allí, surge su identidad. Esto nos dejaba con un agente que es personaje de una trama. Más importante aún es la auto-designación implicada en la acción narrada que hace que esta fenomenología sea también una hermenéutica. En definitivas cuentas, la identidad en términos de relato es una construcción basada en la interpretación de los acontecimientos, lo que hace que haya una estrecha relación, como lo habíamos señalado, entre la construcción de la acción y la constitución de sí. Además, en cuanto dialéctica entre identidad *idem* e identidad *ipse*, es de suma importancia el factor temporal que ya estaba presente en los primeros estudios del texto del 90 como un problema, cuando Strawson hablaba de reidentificación. En el polo del *idem*, o mera mismidad, encontraremos la identidad numérico-cualitativa que permite hacer referencia a una continuidad ininterrumpida. Desde esta categoría puede responderse a la posición que Derrida toma respecto del perdón. No es imposible porque se dé a otro,

sino que no está pensado desde la mismidad, sino desde la ipseidad que abre la posibilidad desde la dialéctica.

Ahora bien ¿qué ocurre con el polo *ipse*? ¿Hay permanencia en el tiempo cuando hablamos de acontecimientos? Bien podía el sí, en ejercicio de su libertad y voluntad, realizar un acto como el del perdón, un acto de discurso que interviene efectivamente en el mundo innovando sobre una interpretación sedimentada de un acto pasado; especialmente si tenemos en cuenta la confesión como acto presente, como interlocutor de una situación de intercambio. Esta es la posibilidad fenomenológica que abría la ontología basada en las metacategorías de acto y potencia. Por eso la identidad narrativa era dialéctica entre mismidad e ipseidad, carácter y mantenimiento de sí, concordia y discordia. “La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de *sus* experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada.” (RICOEUR: 1996, 147) Por esto, narrar está entre describir y prescribir; porque es en el encadenamiento del relato donde encontramos respuesta a las preguntas ¿qué?, ¿quién?, ¿cómo? Esto está claro si hemos comprendido bien la metodología hermenéutica ricoeuriana. Recordemos que se trata de “nuestro propio grupo ternario, más epistemológico que ontológico: describir, narrar, prescribir.” (RICOEUR: 1996, 346) La hermenéutica comienza por un describir, un punto de partida analítico que es fase necesaria para una comprensión del sí y del mundo que dé cuenta de los fenómenos.

La relación de la trama con el personaje sólo aporta nuevas luces a la relación entre la acción y su agente al precio de una *extensión* del campo práctico, más allá de los segmentos de acción que la gramática lógica inscribe fácilmente en frases de acción, e incluso más allá de las cadenas de acción cuyo único interés reside en el modo de conexión lógica propia de una praxeología. (RICOEUR: 1996, 152)

En este sentido, la narración logra pasar de la adscripción de la acción a la imputación de la acción a su agente. Narrar, entonces, articula los acontecimientos como ocurrencias y como acciones en un relato que nunca será neutro. Toda descripción es incompleta porque pregunta ¿qué? y no ¿quién? y frena allí donde el círculo hermenéutico recién comienza. La tesis de Ricoeur en términos de su comprensión de la hermenéutica, más holista, más descriptiva, más articuladora y más prescriptiva, está cristalizada en esta tríada.

¿Era necesario más? ¿Es posible que una de nuestras acciones valga más que nosotros mismos? Pienso que sí, en el marco de una trama que no permite hablar de identidad subjetiva, tan marcada por la subjetividad, sino personal, narrativa, que ya de por sí daba lugar a la prescripción.

MHO parece hacer un gran esfuerzo con un alto costo para separar aquello que la narración había unido en *SMCO*. Separar al sujeto de sus predicados, para poder separar las proposiciones históricas de las de la experiencia, separar al agente de su acto: todo esto que permanecía en estricta dependencia en el marco de una ontología capaz de tener en cuenta la apertura que significa la efectividad, y no la clausura que pretende en el 2000 que, como sugiere Badiou, parece pretender preservar la existencia unívoca de algunas representaciones.

Como pretendí mostrar, no parece posible, en los términos de *SMCO*, pensar en ‘desatar’ al agente de su acción, al sí del acontecimiento significativo. El relato es la manera para ‘atar’ las acciones en una permanencia que configura la identidad narrativa. Es verdad que esta identidad no está cerrada por la efectividad misma del relato, y sin embargo, la responsabilidad del agente respecto de sus acciones, del hombre capaz respecto de su obrar, es el eje de la co-originalidad de la ontología y la ética.

Referencias

- RICOEUR, P., **La memoria, la historia, el olvido**, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2010. (Edición original en francés de 2000)
- RICOEUR, P., **Sí mismo como otro**, México: Siglo XXI editores, 1996. Edición original en francés de 1990.
- RICOEUR, P., **Freud: una interpretación de la cultura**, Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1990.
- GREISCH, J., **Paul Ricoeur. L'itinérance du sens**, Grenoble : Ed. Jérôme Million, 2001.
- LYTHGOE, E. (2010) "Paul Ricoeur y la representación histórica", en **ALEA Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica** (vol. 8/ 2010), Documenta Universitaria, Barcelona, pp. 29-76.
- BADIOU, A., (2006) "The Subject supposed to be a Christian: On Paul Ricoeur's *Memory, History, Forgetting*", en **The Bible and Critical Theory 2 (3)**, pp. 27.1-27.9.
- NAISHTAT, F. S., (2004) "La noción de persona como particular de base. La ontología de la adscripción de Strawson, un precedente del *soi-même* de Ricoeur", en **Revista de Filosofía y teoría política**, 35, (en línea), <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/> pp. 83-110. Paginación online pp. 1-18.
- NÁJERA, E., (2006), "La *hermenéutica del sí* de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche", en **Quaderns de filosofia i ciència, Societat de Filosofia del País Valencià**, 36.