



ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL
DE LA USC

Óscar Tulio
Lizcano González

Tesis doctoral

Conflicto, perdón y reconciliación en Paul Ricoeur. Principios filosóficos para una hermenéutica de la paz en Colombia

Santiago de Compostela, 2025



ESCOLA DE DOUTORAMENTO
INTERNACIONAL DA USC

TESIS DOCTORAL

**Conflicto, perdón y reconciliación en Paul Ricoeur.
Principios filosóficos para una hermenéutica de la paz en Colombia**

Autor:

Óscar Tulio Lizcano González

Director/Tutor: Marcelino Agís Villaverde

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2025



D. Óscar Tulio Lizcano González

Título de la tesis: **Conflicto, perdón y reconciliación en Paul Ricoeur. Principios filosóficos para una hermenéutica de la paz en Colombia**

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento y declaro que:

- 1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.
- 2) De ser el caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
- 3) Confirmando que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.
- 4) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide la versión impresa con la presentada en formato electrónico.

Y me comprometo a presentar el Compromiso Documental de Supervisión en el caso que el original no esté depositado en la Escuela.

En Santiago de Compostela, 10 de mayo de 2025.

Firma electrónica



AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR/TUTOR DE LA TESIS

D./Dña. **Marcelino Agís Villaverde**

En condición de: **Director**

Título de la **Conflicto, perdón y reconciliación en Paul Ricoeur. Principios**
filosóficos tesis: **para una hermenéutica de la paz en Colombia**

INFORMA:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por D. **Óscar Tulio Lizcano González**, bajo mi dirección/tutorización, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director/tutor de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

En Santiago de Compostela, 10 de mayo de 2025.

Firma electrónica



RESUMEN

La presente tesis doctoral busca comprender, a través de la obra del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005), la emergencia de una hermenéutica de la paz que permita vislumbrar un horizonte de resolución del conflicto armado en Colombia.

La elección de Ricoeur se debe no solo a que se ha ocupado de la cuestión de la paz, o de otros temas adyacentes (violencia y no-violencia, pacifismo, conflicto, etc.), sino a que ha sufrido en primera persona avatares terribles del siglo XX como la II Guerra Mundial y un largo cautiverio en un campo de prisioneros nazi.

El amplio campo conceptual ricoeuriano nos ha ayudado en la primera parte de la tesis a tener un marco teórico sobre el tema de la hermenéutica de la paz para aplicarlo, en la segunda parte, a la cuestión del conflicto armado colombiano y proponer la vía del perdón como alternativa más adecuada para la resolución del conflicto armado colombiano, superando una violencia endémica en Colombia.

ABSTRACT

This doctoral thesis seeks to understand, through the work of French philosopher Paul Ricoeur (1913-2005), the emergence of a hermeneutics of peace that allows us to glimpse a horizon for resolving the armed conflict in Colombia.

The choice of Ricoeur is due not only to his work on the question of peace, or other related topics (violence and nonviolence, pacifism, conflict, etc.), but also because he has personally experienced the terrible vicissitudes of the 20th century, such as World War II and a long period of captivity in a Nazi prison camp.

Ricoeur's broad conceptual field has helped us, in the first part of this thesis, to establish a theoretical framework on the topic of the hermeneutics of peace, which we can apply, in the second part, to the issue of the Colombian armed conflict and to propose the path of forgiveness as the most appropriate alternative for resolving the Colombian armed conflict, overcoming the endemic violence in Colombia.

RESUMO

Esta tese de doutoramento pretende comprender, a partir da obra do filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005), a aparición dunha hermenéutica da paz que permita albiscar un horizonte para a resolución do conflito armado en Colombia.

Ricoeur foi elixido non só porque tratou a cuestión da paz, ou outros temas relacionados (violencia e non violencia, pacifismo, conflito, etc.), senón tamén porque viviu persoalmente as terribles vicisitudes do século XX, como a Segunda Guerra Mundial e un longo período de catividade nun campo de prisioneiros nazis.

O amplo campo conceptual ricoeuriano axudounos na primeira parte da tese a ter un marco teórico sobre o tema da hermenéutica da paz para aplicalo, na segunda parte, ao tema do conflito armado colombiano e propoñer o camiño do perdón como alternativa máis axeitada para a resolución do conflito armado colombiano, superando a violencia endémica en Colombia.

Dedicatoria

A Ascensión, mi madre.

Agradecimientos

A Martha Arango “La Barquerita”, a Isabel Orozco, a los profesores Luis Fernando León Bravo y Géimar Marín Toro. A mi director de tesis, profesor Marcelino Agís Villaverde por su acompañamiento.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	12
A. Objetivos	12
1. Generales	12
2. Específicos	12
B. Metodología	13
C. Hipótesis	15
D. Estructura y proceso de la investigación	17
E. Límites de la investigación	24
 PRIMERA PARTE: HERMENÉUTICA DEL DISCURSO PACÍFICO Y VIOLENTO EN PAUL RICOEUR	
CAPÍTULO I: LA HUELLA DE LA GUERRA EN LA BIOGRAFÍA DE PAUL RICOEUR	32
A. Un <i>pulilo de la Nación</i> durante la I Guerra Mundial	33
B. El pacifismo y la experiencia de la II Guerra Mundial	35
C. Los conflictos universitarios durante el Mayo francés	37
CAPÍTULO II: LA DIALÉCTICA ENTRE EL DISCURSO PACÍFICO Y EL DISCURSO VIOLENTO	39
A. Cómo se construye el discurso violento	39
B. Fragilidad del discurso pacifista y no-violento	42
C. Historia y violencia	44
CAPÍTULO III: PRINCIPIOS FILOSÓFICOS PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA PAZ EN RICOEUR	47
A. El concepto ricoeuriano de Conflicto	47
B. La cuestión del Mal y la Culpa	56
1. La Simbólica del Mal: Hermenéutica simbólica del Mal	56
2. El Mal: un desafío para la Filosofía y la Teología	78
3. Culpa y Mal	80
CAPÍTULO IV: EL PERDÓN: ENTRE LA HISTORIA Y EL OLVIDO	86
A. La política de la Justa Memoria	86
B. Memoria personal y Memoria colectiva	101
C. La Memoria y el Olvido: el Perdón Difícil	105

SEGUNDA PARTE: HERMENÉUTICA DE LA VIOLENCIA EN COLOMBIA Y LAS VÍAS HACIA LA PAZ

CAPÍTULO V: HISTORIA Y RELATOS DE LA VIOLENCIA EN COLOMBIA	111
A. La Filosofía y la paz en Colombia: análisis introductorio	114
1. La simbólica del mal en Colombia	118
B. Filosofía y Liberación en Colombia	126
C. El Proceso de Paz: Un hito para la esperanza	129
CAPÍTULO VI: HERMENÉUTICA DEL CONFLICTO Y LA VIOLENCIA EN LA COLOMBIA CONTEMPORÁNEA	136
A. El conflicto armado en Colombia: Las FARC	136
B. Las caras de la violencia en Colombia: Culpa y Mal	149
C. El mal y el dolor en el conflicto armado colombiano	153
CAPÍTULO VII: EL PERDÓN DIFÍCIL Y LA PAZ EN COLOMBIA	162
A. La cuestión del Perdón en Ricoeur	162
1. El concepto de Perdón	162
B. El Perdón Fácil y el Perdón Difícil	172
C. Impedimentos y posibilidades del Perdón Difícil en Colombia	176
CONCLUSIONES: EL PERDÓN COMO CAMINO HACIA LA PAZ	181
A. Conclusiones generales	181
B. Conclusiones específicas	186
C. Consideraciones finales	191
BIBLIOGRAFÍA	196
A. Obras de Paul Ricoeur	196
B. Bibliografía secundaria	197
ANEXOS	205
1. Autorización editorial	206
2. Índice de tablas	208

INTRODUCCIÓN

A. Objetivos

1. Generales:

El objetivo general que persigo en la presente tesis doctoral es el de comprender en la obra del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005) la emergencia de una hermenéutica de la paz que permita interpretar y vislumbrar un horizonte de resolución del Conflicto armado en Colombia. Se da la circunstancia de que Ricoeur no solo se ha ocupado de la cuestión de la paz, sino de otros temas adyacentes como la violencia y la no-violencia, el pacifismo y el concepto de conflicto, entre otros. Este amplio campo semántico nos ayudará en la primera parte de la tesis a tener un marco teórico sobre el tema de la hermenéutica de la paz para aplicarlo, en la segunda parte, a la cuestión del Conflicto armado colombiano.

2. Específicos:

Otros objetivos secundarios o específicos consisten en:

1) Identificar los hitos biográficos de Paul Ricoeur que permiten orientar la reflexión hacia una hermenéutica de la paz, pues su vida está jalonada por acontecimientos y decisiones relacionadas con las guerras europeas y la actitud de resistencia o enfrentamiento contra dichos conflictos. Creo que las decisiones personales adoptadas en estas encrucijadas de su vida ayudan a conocer también el porqué de su pensamiento sobre la violencia y los conflictos bélicos, así como su decidida apuesta por la concordia, la paz y el perdón como camino de resolución de estos.

2) Ubicar las contradicciones de la no violencia en relación con la violencia y su función política en la historia.

3) Caracterizar las categorías del perdón difícil y de una hermenéutica de la paz que pueda orientar la acción a la resolución del Conflicto armado colombiano.

4) Derivar en la historicidad del Conflicto armado colombiano¹ las posibilidades de una hermenéutica de la paz.

B. Metodología

En la primera parte de la tesis empleamos la metodología que habitualmente se utiliza en las tesis del ámbito de las Humanidades y de la Filosofía, en particular:

a) Lectura de las fuentes, en nuestro caso, de las obras de Paul Ricoeur.

b) Apoyo para la comprensión de las principales tesis ricoeurianas sobre el tema en la bibliografía secundaria, esto es, en los libros y trabajos especializados sobre aquella parte de la obra ricoeuriana en la que trata los temas de conflicto, violencia, paz, perdón, etc.

c) Elaboración de una hermenéutica propia sobre fuentes y bibliografía secundaria para construir nuestro propio discurso.

Conviene aclarar que acogemos la perspectiva teórica de Paul Ricoeur, según la cual, evidenciar un esquema ideológico implica dar cuenta de las mediaciones de la imaginación en la configuración de realidades sociales como refuerzo de las mismas, es decir, como base de las creencias o como posibilidad de recrear otros mundos en los que se exploren tanto los límites de la realidad para la consecución de una buena vida,

¹ A lo largo de la tesis utilizaremos con mayúscula la expresión “**Conflicto**” o “**Conflicto armado**” para referirnos específicamente al conflicto armado interno de Colombia, es decir, la guerra asimétrica de baja intensidad que se ha desarrollado desde 1960 hasta la actualidad y en la cual se han enfrentado las fuerzas gubernamentales y diversos actores armados organizados que operan exclusivamente dentro del país, entre los cuales están, principalmente, las guerrillas de extrema izquierda y los grupos paramilitares de extrema derecha, a los cuales se le han sumado en las décadas recientes los carteles del narcotráfico, las llamadas bandas criminales y los grupos armados organizados, cuyas principales acciones violentas son las incursiones armadas, desapariciones forzadas, masacres, desplazamiento forzado masivo, terrorismo, secuestros de civiles, militares y políticos, torturas, ejecuciones extrajudiciales (“falsos positivos”), minas antipersona, entre otros.

concebida desde el lugar que se ocupa dentro de una ideología siempre susceptible a ser interpelada.

¿Por qué la perspectiva hermenéutica ocupa un lugar tan destacado desde el punto de vista metodológico? El problema del texto ubica el objeto de aplicación de la Hermenéutica. Es necesaria la interpretación porque existen textos escritos con problemas específicos que resolver. A diferencia del discurso oral, en el que los problemas de significación se resuelven ya sea o por el contexto o situación o por la clarificación hecha por el interlocutor, en el texto escrito no hallamos sin la presencia del autor y lejos de su situación, hecho que se traduce en su autonomía. El texto debe hablar por sí mismo dotado de una triple autonomía: del autor, de la situación del discurso y de la audiencia original (Ricœur, 1986, p. 30). El discurso así autonomizado se torna en obra que, como tal, lleva una doble referencia: al mundo al que apunta y a la autocomprensión. En esta triple autonomía la acción puede ser considerada como un texto, tanto por su inscripción en los avatares de la vida humana como por la necesidad de interpretación y desciframiento, en tanto el texto es “más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia” (Ricœur, 1986, p. 51) (Ricœur, 2002, p. 96). Distancia y cercanía que permite entender el carácter hermenéutico de la acción.

Tal interés resulta de acercamientos ya realizados a este tema, los cuales permitieron comprender que la memoria está atravesada por una exigencia de veracidad en la medida en que refiere a un pasado real. En el caso colombiano, esto se relaciona con el hecho de que la memoria se concibe desde un contexto jurídico como contribución al esclarecimiento de los acontecimientos históricos y como medida de satisfacción de las víctimas del Conflicto armado, por lo que la memoria, además de forjarse como un saber sobre el pasado, es también objeto de tensiones políticas.

En la medida en que dicho pasado no existe ya como objeto perceptible, se atraviesa también por el riesgo o la oportunidad que representa la imaginación como forma de construir alternativas para acceder a lo inaccesible a través de la percepción directa, alternativas que pueden mediar entre la falsedad absoluta respecto a la realidad o la visualización y experimentación de otras posibilidades que contribuyan al

desenmascaramiento de injusticias, manipulaciones, representaciones falsas, obligaciones construidas y, sobre todo, verdades que no se ajustan con la realidad y que, por ende, son engaños.

De este modo, este trabajo parte de la convicción de que la memoria, en tanto que es del pasado, está mediada por la ficción, pero las ficciones no siempre son perversiones de la realidad, al contrario, siempre requieren de ella: para fortalecerla o para revertirla. Sin embargo, la memoria no podría equipararse con dicha realidad, por lo que la verdad es siempre una construcción que puede funcionar tanto para justificar el poder y sus manipulaciones, como para desenmascararlo y revertirlo.

C. Hipótesis

El Conflicto armado en Colombia se ha caracterizado por la exclusión y la violencia, sumadas a la ausencia del Estado y la participación de diversos actores armados que se disputan el poder en las regiones rurales más apartadas y menos pobladas del país en las que este no lo ejerce, afectando principalmente a las comunidades campesinas históricamente menos integradas, marginadas del poder político centralizado.

En este escenario, en el que el principal factor que dio origen al Conflicto ha sido la desigualdad en el acceso y la tenencia de la tierra y su concentración en manos de terratenientes, se dio también el período conocido como “La Violencia” (1920-1960) durante el cual hubo confrontaciones armadas entre partidarios de los partidos Liberal y Conservador en su lucha por el poder. Asimismo, un tercer actor fueron las llamadas Autodefensas Campesinas, adscritas al Partido Comunista, las cuales dieron origen en 1964 a la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), al mismo tiempo que la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), ambas, actores del Conflicto.

Así, grosso modo, esta dinámica en la posesión de la tierra dio como resultado un proceso continuo de expulsión y desplazamiento campesino y violencia rural que se agrava e intensifica con la aparición de un nuevo actor en los años 80 del siglo pasado, los grupos paramilitares agenciados por terratenientes y el Estado y financiados por el

narcotráfico, con el fin de hacer frente a los diferentes grupos guerrilleros. En este escenario, el Conflicto se convierte en una guerra por el control territorial y se degrada al punto de que los diversos grupos insurgentes se han alejado de sus ideales socialistas, y tanto estos como los paramilitares se financian con el narcotráfico, la minería ilegal, la extorsión y el secuestro extorsivo. Así las cosas, la respuesta del Estado es el incremento de toda su fuerza de contrainsurgencia, tanto militar como paramilitar (Montoya, Arboleda, Valencia, Serrano, & Gómez, 2017, p. 262)².

En este contexto, el funcionamiento de la democracia y el escenario político colombiano se vieron rápidamente permeados tanto por la corrupción como por el narcotráfico, el cual llevó la violencia a los ámbitos urbanos. No obstante, por décadas la dirigencia política no reconoció la existencia del Conflicto Armado, reduciéndolo a una serie de muertes colectivas de campesinos, ajenas a los centros urbanos. Así, se entiende que solo a fines de la década de los años 80 de forma embrionaria el Gobierno ensaya una serie de negociaciones y propuestas simples e improvisadas hacia una paz pronta y fácil, acudiendo a soluciones parciales sin atender la complejidad del problema desde sus distintas facetas, mientras la capacidad militar de los actores armados - especialmente las guerrillas-, la crueldad de la violencia y sus consecuencias, siguen creciendo.

En esta dirección, el presente trabajo busca hacer una reflexión hermenéutica sobre dichas consecuencias a partir de los procesos de dolor, sufrimiento y crueldad sufridos en el cuerpo propio y ajeno, generados por la violencia irracional del inacabado Conflicto armado colombiano. Para ello se acude a las reflexiones del filósofo francés Paul Ricoeur sobre la violencia, el conflicto y el Estado. En este sentido, señala que no ha existido ningún Estado que no haya engendrado violencia en el ejercicio del poder, lo cual es una especie de despotismo cuya naturaleza es distinta a la del “deseo de vivir racionalmente en comunidad, propio de la sociedad civil”, o expresándolo a través de la célebre fórmula de Ricoeur en el Estudio VII de *Soi-même comme un autre*: “Une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes” (“una vida buena en y para con

² Buena parte de la información y opiniones sobre el Conflicto Armado en Colombia son personales, sin embargo, como fuente de autoridad para corroborar mis interpretaciones mencionaré algunos trabajos sobre el tema.

otros en instituciones justas”) (Ricoeur, 1990, p. 202). Así, agrega, la violencia ejercida por el Estado como poder, como capacidad de mando para demostrar quién manda, quién detenta la soberanía y quién obedece, toma la forma de la guerra (Ricoeur, 1995).

D. Estructura y proceso de la investigación

Consiguientemente, la violencia como fuerza ejercida para someter la naturaleza al dominio humano, se rige por la relación instrumental de medios y fines que marcan la relación con las cosas como uso y consumo, a diferencia del querer vivir juntos que permite la emergencia de acción conjunta, o sea, del poder, por lo que no se puede reducir el evento de la política a la mera fuerza. De este modo, frente a la “*visée éthique*” en la que Ricoeur definía el concepto de vida buena en instituciones justas, la violencia es muda y sus acciones son de crueldad ciega.

Sobre el poder decía Arendt que este se da “donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer y crear nuevas realidades” (2009, p. 223). A partir de esta afirmación Ricoeur pone de manifiesto la tensión entre el poder y la fuerza y su vulnerable realización en los asuntos humanos, mediante la denominada “paradoja política”, según la cual “el carácter paradójico de la política es algo permanente y es la condición de la existencia política del ser humano” (2015, p. 220), la cual exige una terapéutica propia dada su fragilidad y vulnerabilidad³. Así, en relación con la cuestión del poder, señala Ricoeur que la política plantea el problema del mal político en tanto el poder no es el mal, pues el primero es la dimensión del hombre sujeta al segundo, pues aquel, el poder, es demasiado grande y es el instrumento de la racionalidad histórica del Estado, tal y como lo reconocen igualmente otros pensadores como Platón, Maquiavelo, Marx y Lenin (Ricoeur, 2015, p. 301).

Como lo plantea Arendt y luego Ricoeur, este devenir incierto y paradójico de la política exige la condición de la pluralidad, donde el espacio que el poder reserva es el

³ La reflexión de Ricoeur está inspirada en la obra de Hannah Arendt. Ricoeur es el traductor de *La Condición Humana* en francés.

de la posibilidad de actuar y hablar en conjunto (palabra y acción, según Arendt), mediante los cuales los hombres muestran quienes son, revelan su identidad personal y, “mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia” (Arendt, 2009, p. 203).

Esta posibilidad de actuar y discutir con otros, lejos de la coacción y de las armas, garantiza la condición de libertad que es forma y configuración de las posibilidades humanas que, aunque imprevisibles, son el ámbito de creación de sentido e interacción creativa con otros. Por ello, la pluralidad es compatible con la participación y la acción colectiva, garantizando las cuales se hace efectiva la vida en conjunto. Así, expresa Arendt, la condición humana no es una esencia trascendente, sino una realidad histórica cuyas relaciones componentes varían constantemente en los distintos contextos sociales (2009, p. 22).

El citado carácter paradójico de la política y la significancia de los conceptos de poder, violencia, el mal político y la condición humana adquieren particular relevancia si se analizan en el contexto colombiano, donde precisamente el poder se ha definido por el uso de la violencia en todas sus expresiones, tales como la fuerza de las armas, las desapariciones y el secuestro, entre muchas otras, todo lo cual permite constatar y poner atención en la condición de fragilidad, en la medida en que dicho carácter paradójico de la política pone de manifiesto cierta hipóstasis de lo político, su fragilidad y debilidad, que impelen a reflexionar sobre la confrontación y el devenir histórico de la nación. Sin duda, tras una prolongada guerra la mayoría de las víctimas no puede reclamar porque ya no viven. Dado esto, Ricoeur plantea preguntarnos por los olvidados de la historia, “otro que es distinto a nosotros, los que por razones de miedo no alzan su voz, ni son escuchados (Ricoeur, 2006b, p. 471)

Así, respecto a las víctimas del Conflicto armado colombiano, tanto en el proceso como en el Acuerdo de Paz firmado con las FARC en 2016, no se ha dado un completo reconocimiento de las víctimas, las cuales, como sujetos de derechos, necesitan narrar las razones y circunstancias de la guerra desde su propia experiencia, su dolor, sufrimiento y sentimientos. Surgen entonces varias preguntas sobre qué lenguaje usar para narrar estas experiencias: si es cierto que toda historia es una interpretación de los

hechos; si tal interpretación solo puede realizarse en el seno de determinada cultura o contexto social (Lizcano, 2016, p. 52).

Esta preocupación por la narración de las víctimas contrasta con cierto olvido por parte del Estado y el dominio territorial de algunos actores armados ilegales mediante el uso de la violencia, la intimidación y la revictimización, minando así la confianza de los actores sociales e impidiendo la construcción de la memoria colectiva del conflicto. Dado esto, dichos actores, insertos en los distintos niveles de la sociedad civil, le usurpan al Estado el poder territorial mediante la violencia, la cual, al igual que el mal y la conflictividad, como lo señala Marcelino Agís, “existe desde siempre y en todas partes tanto en el plano individual como social, junto al esfuerzo del hombre por mantener el equilibrio inestable de la paz” (Agís, 2007, p. 15).

Cabe anotar que los efectos de la violencia de un conflicto como el colombiano cobran relevancia en las huellas imborrables, tanto físicas como psíquicas, que dejan en las víctimas su impronta en los procesos mentales. Aquí la importancia del cuerpo y la experiencia física en el ejercicio de la memoria, la cual, como expresa Primo Levi, plantea la necesidad física de dar testimonio en busca de alguna forma de simbolización de lo real que permita salir de la marca de la memoria en bruto (1998, p. 65).

La importancia de esta relación del cuerpo, de la experiencia corporal, con la memoria y la guerra se hace evidente en formas de la violencia tales como la mutilación por minas antipersona o “quiebra patas”, la tortura y el secuestro, en las que el cuerpo es el receptor de gran parte de la violencia física, dando lugar a lo que Ricoeur llama “un vínculo entre memoria corporal y memoria de los lugares”, pues, es en el cuerpo propio que acontece la experiencia (2015). Al reflexionar sobre este planteamiento, Prada agrega que el propio cuerpo es el punto de origen de una perspectiva que orienta el sistema de las experiencias del individuo (Prada, 2017, p. 48).

De acuerdo con lo anterior, el complejo melancólico de algunas víctimas del Conflicto armado es más notorio y se comporta como una herida abierta que vacía el yo hasta el empobrecimiento total, y en el caso del secuestrado, incluso todo su entorno familiar sufre, se altera todo el entramado simbólico de la dialéctica entre creencia e historia, entre memoria e historia. Al respecto, Serna y Gómez (2010) expresan que

... la historia hecha creencia es, por un lado, la consumación de la eficacia social de la razón histórica, que, encarnada en creencia, nunca se presenta como producto de razón histórica alguna. No obstante, los modos diferenciados de realización de esta creencia, que es razón histórica denegada, llevan a que la historia como creencia no aparece de la misma manera para todos los agentes sociales. (...) Pero ello no acaba la creencia, si es que tal cosa pudiera suceder, sino que permite que la creencia se erija en historia, es decir, sea exteriorizada. Es aquí, en esta exteriorización (aparente) de la creencia, que en verdad no es sino su proyección por vía de las representaciones, los imaginarios y las ideologías, que irrumpe la memoria. La memoria no es otra cosa que creencia hecha historia (p. 98).

El sufrimiento del otro, mediante un principio de alteridad, puede acercarse al sufrimiento propio. A nivel inconsciente el secuestrado parece ignorar la muerte con la esperanza de lograr la primera posesión del hombre sobre la tierra: la libertad. Así lo hacía Primo Levi al tener en mente la crudeza de su experiencia en los campos de concentración nazi cuando relataba que

lo peor que le ocurrió no fueron las torturas recibidas, ni los maltratos, ni el vestido con el que se le identificaba como judío. Lo peor, cuenta él, es que me dejaron, sin visión general; sin referencia, sin nada de lo que echar mano; sin dignidad (González, 2016, p. 18).

No obstante, Ricoeur propende por la reconciliación, por la paz civil, su cercanía al concepto claro “del olvido impuesto”, intercepta la discusión entre la violencia fascista y el perdón para sanar la “memoria” herida, el cual no puede ser de ninguna manera ni generoso, ni indulgente, sino que debe ser un *perdón difícil*. El perdón, según Derrida (2001) (2006) es puro e *incondicional*, es un acto individual, infinito, gratuito, libre y sin contrapartida, concedido al culpable en tanto culpable, al victimario, incluso sin condición de que exista antes arrepentimiento o solicitud de perdón por parte de este, o

como lo diría Nietzsche, un don gratuito que otorga la víctima al victimario. El perdón debe comprometer al culpable y a la víctima.

Cercano al planteamiento de Derrida, Ricoeur (2010) considera que el perdón es igualmente un acto personal, aunque no necesariamente individual o privado, en el cual no deberían intervenir las instituciones jurídicas. Oscila en una relación circular entre la acción de perdonar, la memoria, la amnistía y el olvido, donde este, el perdón, es movido esencialmente por el amor de quien perdona hacia quien ha provocado el mal. Así, la definición de Ricoeur se acerca a la noción nietzscheana positiva del perdón como donación, que critica la práctica cristiana del perdón, la cual, según Nietzsche, no rompe el ciclo de la venganza, pues no redime el pasado, generando sentimientos de odio, resentimiento y venganza hacia el pasado, y además no se origina en la donación, la cual da lugar a una relación igualitaria, como un don gratuito que libera simultáneamente a quien da y a quien recibe, es decir, a la víctima y a su victimario (Nietzsche, 2007).

En dicha relación circular, es capital el trabajo de la memoria para enfrentar el problema del olvido del pasado, de la falta y sus consecuencias en el contexto histórico, que mediante el perdón deben ser superadas. Así, agrega Nietzsche, es necesario evitar el olvido activo, no cerrar la herida. En este sentido, expresa Ricoeur, el perdón no es ni fácil, ni imposible, simplemente, es difícil (2010, p. 630), pues requiere de la víctima cierta capacidad para enfrentarlo donde confluye la reciprocidad o el intercambio, entre la solicitud y el don del perdón, y la desmesura, dada la incondicionalidad del perdón, que libera al sujeto de su obra y sus consecuencias, en relación con la profundidad de la culpa, pues, tal como señala Ricoeur, quien confiesa la culpa lo hace esperando ser perdonado. Así, ambas acciones, la confesión de la culpa y el perdón están movidas por la esperanza de liberación. De acuerdo con lo anterior, el momento que interviene un tercero, se puede, a lo sumo, hablar de amnistía o reconciliación, pero no perdón en el sentido estricto, pues este, como lo expresa Ricoeur, debe permanecer excepcional, sometido a la prueba de lo imposible en tanto lo que se perdona es precisamente lo imperdonable (Lizcano, 2016, p. 65).

Ahora bien, si la sociedad y el Estado suspenden la venganza, la retaliación, y el victimario se compromete a la no repetición y trabajan por el perdón y la reconciliación, es necesario crear condiciones sociales, políticas y económicas en las cuales se hagan

públicas las demandas derivadas de las narraciones de la víctimas y victimarios mediante el conocimiento de la verdad y la no repetición. Al respecto, Nietzsche plantea la necesidad de evitar el olvido activo y no cerrar la herida para que las generaciones venideras conozcan el horror. Respecto al olvido, Ricoeur señala que las observaciones sobre este son “en gran medida un simple reverso de las que se ofrecen a la memoria [pues], acordarse es, en gran medida, olvidar” (2010, pp. 576-577). Esto cobra particular relevancia en el contexto del Conflicto armado colombiano, el cual deja alrededor de ocho millones de víctimas directas, a las cuales le tomará al Estado décadas dar una mínima reparación económica, en el contexto del abandono estatal.

Por su parte, Arendt (2009) define el perdón como una forma de acción que busca restituir las consecuencias producidas por el actuar mismo, por el mal. No obstante, su capacidad está limitada por la irreversibilidad de dicho actuar, es decir, la imposibilidad de deshacer lo que ha acontecido en el pasado. Dado esto, el perdón posibilita, en el marco de la acción misma, la redención del ser humano de las consecuencias de esta irreversibilidad, liberándolo de su acto pasado y de las consecuencias de éste. Asimismo, agrega Arendt, no todo es perdonable, el perdón no lo incluye todo, pues hay acciones que, dada su magnitud y horror, son absolutamente malas y desbordan las posibilidades de la acción humana para perdonar lo que no pueden castigar y castigar lo que es imperdonable, es decir, un mal totalitario, absoluto y radical, un mal imperdonable. En este sentido, tal noción se opone al perdón puro, incondicional y vinculado a lo imposible definido por Derrida, donde lo que se perdona, como se mencionó párrafos atrás, es precisamente lo imperdonable.

A partir de lo irreversible, lo imprescriptible y de lo inesperado, el perdón, como expresa Primo Levi (1998), se convierte en una “virtud política” que apunta a la renovación individual del hombre y la cultura, y a generar sociedades nuevas, sin prescindir de la verdad ni renunciar a la justicia, como lo exponía Husserl (2002). Dicha renovación es el tema supremo de toda Ética, bajo la cual no debe pensarse en la mera moral, que regula -según ideas de amor al prójimo- la conducta práctica, buena y racional de los seres humanos en relación con sus semejantes. Entonces, el amar se convierte en un imperativo, a saber, el amar siempre, desinteresada e incondicionalmente a la persona, sea este amigo o enemigo, pues, a través del amor se

fomenta el valor del otro. Ahora bien, lo que no puede pasar por alto es que, si para alcanzar la paz en un contexto de guerra, hay que parar la disputa mediante el diálogo y el reconocimiento del otro, porque por fuera del lenguaje no hay nada, es evidente que esto no lo pueden garantizar las instituciones jurídicas, ni mucho menos una normatividad de perdón proveniente de la religión o el Estado.

Si bien restituir el mal causado no garantiza la reconciliación, el don del perdón, como señalan Arendt y Ricoeur, posibilita voltear la página para abrir un camino nuevo, para que haya un estado permanente de reconocimiento hacia el otro, con la premisa de restablecer la necesidad de paz. En consonancia con el concepto de Ricoeur, el filósofo Vladimir Jankélévitch plantea que “el perdón que debemos conceder al ofensor y al perseguidor resulta, en efecto, excepcionalmente difícil para cierta categoría de humillados y de ofendidos: perdonar constituye un esfuerzo que siempre ha de volver a hacerse” (1999, p. 7).

En el caso del Conflicto armado colombiano, es bueno reiterar que cuando se propugna la amnistía a los victimarios por parte del Estado se usurpa el derecho de las víctimas a conceder o negar el perdón por el sufrimiento padecido, dando lugar a una injusticia contra estas, lo cual es más grave cuando se trata de la muerte de un ser querido en la guerra, pues este nunca podrá perdonar o narrar algo sobre sus victimarios como podría haberlo hecho de estar vivo, y los que han sobrevivido jamás podrán hacerlo en nombre de ellos, especialmente cuando se tiene en cuenta que la gran mayoría de los colombianos, directa o indirectamente, han sido tocados por dicho Conflicto.

Ahora bien, la pregunta que nos haríamos sobre este problema que planteamos en el marco del Conflicto colombiano, que por razones de espacio nos vemos limitados hacerlo, está presente en el desarrollo de la investigación en cada capítulo de la tesis. En dicho planteamiento va implícito el esbozo a manera de ampliación de cada uno de los temas que corresponde a la problemática de dicho conflicto que ha dejado consecuencias de dolor en las familias, puesto que no hay colombiano que no haya sido tocado por la violencia que históricamente abarca este país latinoamericano.

E. Límites de la investigación

Es importante advertir al comienzo de esta investigación, que hemos seleccionado dentro de la amplia producción filosófica de Ricoeur aquellas obras y trabajos que están más directamente relacionados con el tema de la hermenéutica de la paz aplicada al Conflicto colombiano. Así, la pregunta que nos debemos hacer es la de cuáles serían los impedimentos y las posibilidades del perdón difícil por parte de las víctimas del Conflicto armado colombiano, especialmente el secuestro. A través de esta cuestión central hemos orientado nuestra investigación hacia una interpretación desde la hermenéutica de la paz en Colombia sobre el marco filosófico de Paul Ricoeur.

Inicialmente buscaremos, entonces, como marco teórico desarrollar cuidadosamente una exposición de los presupuestos filosóficos de Paul Ricoeur como base epistemológica de nuestros capítulos para seguir apropiándonos, entre otros, de la profunda e inquietante noción del texto ricoeuriano que enuncia tres aspectos importantes de su teoría para la interpretación: explicar, comprender, e interpretar en una categoría novedosa: la hermenéutica de la paz. Es bueno anotar que, en el desarrollo de este trabajo, no solo abordaremos el conflicto desde la descripción fenomenológica que los colombianos hemos padecido, sino que, padecemos actualmente. Para ello, también debemos habitar los textos ricoeurianos y exponer nuestra narración como forma eventual de un conflicto que ha afectado a todo un país, aportando con nuestra narración un testimonio personal como texto vivo que soy en mi condición de víctima de dicho Conflicto.

Según Ricoeur (2002, p. 35), entre la hermenéutica y la fenomenología, más que oposición, existe una dependencia mutua en la que la Fenomenología recibe la tradición y los dilemas de la Hermenéutica, la pluralidad de sentidos, las ambigüedades y las equivocidades de la vida, el mundo de la vida (*Lebenswelt*) definido por Husserl, el cual requiere de la interpretación y la comprensión

En este sentido, Ricoeur expresa que la Fenomenología es una explicitación en la evidencia, una evidencia que se explicita, por lo que solo puede llevarse a cabo como hermenéutica. Se parte de las hermenéuticas regionales y su exégesis al planteamiento del problema general como lenguaje, de las discusiones epistemológicas a las formas del ser que se revelan en una relación diferente con el mundo, a partir de lo cual Ricoeur

plantea que “lo dado a interpretar en un texto es una proposición de un mundo habitable en el cual proyectar las posibilidades más propias (Ricoeur, 2002, p. 34). Se trata, pues, de considerar el universo del discurso como obra y recibir de él un vasto yo más capaz y posibilitado para desplegar allí la condición histórica que se abre a la iniciativa, la experiencia y la esperanza de una reconciliación difícil como lo es el perdón.

Hay que tener en cuenta que el yo, el autor del relato o narrador de la propia vida se expresa no solo a través de textos sino incorporando símbolos y figuras del lenguaje. De acuerdo con lo anterior, Ricoeur hace hincapié en cómo se pasa de la interpretación de los símbolos a la hermenéutica del texto, comprendiendo la realidad y sus manifestaciones humanas como textos que no solo deben ser leídos y narrados, sino interpretados, por lo que, agrega, que toda experiencia humana debe estar sujeta a la comprensión y su articulación lingüística, donde el texto pasa a ser objeto lingüístico que requiere ser abordado de una manera reflexiva para ser comprendido. En esta dirección, Ricoeur formula su noción de imaginario social, integrada por una dimensión temporal que vincula la imaginación con la acción y la fenomenología que va más allá de la experiencia individual al vincular el esquema motivacional con la narración. Así, agrega, hay un campo histórico de experiencia en tanto el campo temporal individual está ligado a un campo temporal mediante una relación de acoplamiento (*Paarung*), donde un flujo temporal acompaña a otro flujo en el que cada individuo tiene contemporáneos, predecesores y sucesores (Ricoeur, 2002, p. 39).

Como objetivo principal tratamos de ir respondiendo a la pregunta que nos hicimos en el desarrollo de esta introducción. Por lo tanto, es importante significar que, nos sujetaremos solo a ofrecer claridad con las limitaciones que la misma pregunta nos da como un gran interrogante: ¿cuáles serían los impedimentos y posibilidades que tienen las víctimas del largo Conflicto colombiano para lograr el perdón difícil? Especialmente los que hemos vivido el secuestro, la pérdida de la libertad, haciendo un ejercicio de reflexión en el marco del pensamiento del filósofo francés hacia una hermenéutica de la paz.

Así, teniendo en cuenta la relación fenomenológica entre la acción y la imaginación y su narración e interpretación a la luz de la experiencia y la temporalidad individual con miras al perdón difícil, Ricoeur señala la dimensión proactiva del sujeto que invita

a la acción, pues “acordarse no es solo recibir una imagen del pasado, es también buscarla, *hacer algo*” (2010, p. 81). Lo anterior cobra trascendencia en la reflexión hermenéutica del caso particular de la pérdida de la libertad de quienes fueron víctimas del secuestro en el Conflicto armado.

Es así como Ricoeur busca profundizar su interés en comprender mejor al hombre, el vínculo entre este y los entes, otorgando un carácter ontológico a la hermenéutica en la hermenéutica del texto, el cual puede ser escrito u oral (el discurso y el diálogo), mediante el cual el autor pontifica con la tradición epistemológica, haciendo posible su explicación, comprensión e interpretación. En el caso del texto escrito, este posee una triple autonomía (del autor, la situación del discurso y su audiencia) que le permite hablar por sí mismo (García J. , 1984, p. 527). Respecto al discurso, Ricoeur (2002, p. 46) señala que este es un acontecimiento, pues ocurre en el tiempo y en el presente, es autorreferencial en tanto remite al hablante mediante indicadores como los pronombres personales que vinculan a la persona que habla y se expresa respecto a algo, describe o representa un mundo, el cual llega al lenguaje por medio del discurso, en el que todos los mensajes se intercambian con otra persona, con un interlocutor al cual está dirigido. Así, además de plantear las bases para hacer una hermenéutica del símbolo y del texto, también amplía su definición como la búsqueda del otro y sus motivaciones tras del texto, el explicitar el tipo de *Lebenswelt* definido por Husserl, o del *ser-en-el-mundo* (*in-der-Welt-Sein*), definido por Heidegger, desplegado en el texto (Ricoeur, 2002, p. 49).

Se busca entonces esclarecer la hipótesis ricoeuriana que evidencia la narración como la expresión del acontecer humano que se da en el tiempo, y es, según nuestro autor, articulada y atesorada en la narración. Como literalmente lo volvemos escribir, es la narración quien aprehende el tiempo manifiesto en el lenguaje y expresado por un singular, que es protagonista, espectador, narrador y coautor de su relato. La experiencia se materializa a través del discurso, por lo tanto, todo sentido del ser es comprendido mediante el lenguaje simbólico y la interpretación del texto. Así pues, pretendemos con este primer capítulo buscar en el pensamiento filosófico de nuestro autor, la perspectiva metodológica necesaria para el desarrollo de los capítulos posteriores.

En segunda instancia, fundamentalmente se trata de aplicar sus conceptos en el marco del Conflicto armado en Colombia, antes haremos un análisis más específico sobre de qué manera comprendemos filosófica y metodológicamente una hermenéutica de la paz desde la antropología ricoeuriana. En esta línea, plantea Ricoeur que la fragilidad humana se encuentra estrechamente asociada a la falibilidad, el mal radical, donde la mediación entre finitud de la experiencia y la infinitud del sentido da cuenta de una desproporción, una dialéctica entre la sensibilidad particular y la universalidad del conocer, entre el deseo del querer y la carencia, entre la existencia finita y los horizontes de apertura del mundo en sus posibles realizaciones. Por ello, en *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur define la intermediación así:

El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí (2004, p. 23).

Al concepto ricoeuriano de conflicto añadiremos otro concepto fundamental para el filósofo francés que nos da una perspectiva más amplia que nos permite entender mejor el Conflicto colombiano y el perdón difícil hacia una hermenéutica de la paz: nos referimos al binomio conceptual de conflicto y violencia. De ahí que la violencia surja al situar al conflicto no solo como un elemento en el plano moral, sino en el plano político. Asimismo, señala Ricoeur que aquello que se denominan acontecimientos fundadores suelen ser actos violentos, posteriormente legitimados por un Estado de derecho precario (2010, p. 109). Sobre esto, Ricoeur cita la reflexión de Václav Havel (1989) sobre el concepto hegeliano de *Sittlichkeit*, referente a la "vida ética" u "orden ético", según la cual

Cuando el espíritu de un pueblo es pervertido hasta el punto de alimentar una *Sittlichkeit* mortífera, el espíritu que ha desertado de las instituciones que se han vuelto criminales se refugia en la conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción (Ricoeur, 2006b, p. 278)

Luego avanzaremos introduciéndonos en el mal y la culpa. A lo largo de la historia de la filosofía el concepto de mal ha sido visto desde la óptica moralizante o desde el radar de la metafísica, que difícilmente va a responder por el origen del mal radical en el hombre, partiendo de la distinción entre mal sufrido o el mal cometido que establece Ricoeur, dado que el mal lo sitúa en la frontera de lo cognoscible y lo incognoscible para el hombre. Por ello es necesario el lenguaje simbólico que nos permita representarnos la experiencia del mal que es el que han empleado culturas y religiones.

Se pretende desarrollar una interpretación de un aspecto importante en el Conflicto colombiano desde el punto de vista del pensamiento de Paul Ricoeur: la interpretación de la culpa como una manera de agresión o de violencia en el terreno de la plena conciencia a partir de símbolos e imágenes que hablan del mal que nuestro autor denomina la *Simbólica del mal*.

Al explicar el desarrollo de este mediante una teoría general del símbolo, vamos a tomar como punto de partida el carácter punitivo de la culpa, de la caída y de las imágenes que dan cuenta de la radicalidad del mal. Igualmente nos referiremos a los desafíos de la filosofía y la teología y, por supuesto, terminaremos con algo muy significativo, el hombre no violento y su presencia en la historia, como reflexión que se recoge en *Historia y Verdad* (1956), y todavía da que pensar en los horizontes del siglo XXI.

Para ampliar la comprensión y la reflexión central sobre el tema de la memoria, la historia y el olvido, en relación con la cuestión de la hermenéutica de la paz y el perdón difícil, partiendo de una Antropología del puedo para afrontar los desafíos de la memoria, Ricoeur señala que

Tenemos, en primer lugar, las capacidades corporales y todas las modalidades del ‘puedo’ que recorro en mi propia fenomenología del ‘hombre capaz’: poder hablar, poder intervenir en el curso de las cosas, poder narrar, poder permitir que se me impute una acción como su verdadero autor. A esto hay que añadir las costumbres sociales, todos los *habitus* de la vida común, una parte de los cuales

se despliega en los rituales sociales propios de los fenómenos de rememoración, asignados únicamente a la memoria privada (Ricœur, 2010, p. 46).

De acuerdo con lo anterior, es en la mediación narrativa que la memoria se hace colectiva

en el plano más profundo, el de las mediaciones simbólicas de la acción, la memoria es incorporada a la constitución de la identidad a través de la función narrativa. Y como la configuración de la trama de los personajes del relato se realiza al mismo tiempo que la historia narrada, la configuración narrativa contribuye a modelar la identidad de los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la propia acción (Ricœur, 2010, p. 116).

En la última parte nos vamos a referir específicamente a los orígenes de la guerra en Colombia con sus consecuencias, llegando a acostumbrarnos a convivir con ella. Ha sido un común denominador a partir de la colonia con la llegada del imperio español hasta la salida de estos, al punto de que a lo largo de la historia se han librado veinticinco guerras regionales en nuestro territorio nacional. Más tarde se fue mutando en guerrillas enfrentadas al Estado colombiano. Se han realizado procesos de paz con diferentes grupos subversivos; finalmente hace poco se celebró un proceso de paz con la guerrilla más antigua del mundo, las FARC, en el año 2016. Analizaremos su historia y causas que llevaron a que este grupo se subleva contra el Estado colombiano.

Pasaremos a hacer un amplio análisis sobre el perdón difícil, fundamental en el postconflicto colombiano y sobre el cual la mayoría de las víctimas hemos asumido una posición al respecto. Este trabajo de investigación se justifica por la necesidad de que Colombia dé a conocer ante el mundo las experiencias de las víctimas en el contexto del Conflicto colombiano. La narración que le da un gran sentido al dolor, sus experiencias como texto vivo, en el caso mío, al estar privado de la libertad nueve años en las selvas colombianas, convirtiéndome en una memoria viva de mi propia experiencia humana dolorosa, acompañada por numerosos colombianos que en este conflicto hemos vivido el secuestro y otro tipo de vejámenes.

Por lo dicho en esta introducción, podemos afirmar la necesidad de una hermenéutica de la paz que permita ahuyentar los fantasmas propios y los ajenos en aras de la dignidad humana. Se trata entonces de un ejercicio de comprensión para que la crueldad de la violencia en su polifacética expresión sufrida en el cuerpo propio no vuelva a repetirse. Por la reconciliación y el perdón difícil, ofrezco esta meditación desde la obra de un testigo del horror del siglo XX: Paul Ricoeur.

PRIMERA PARTE:
HERMENÉUTICA DEL DISCURSO PACÍFICO Y VIOLENTO
EN PAUL RICOEUR

CAPÍTULO I:
LA HUELLA DE LA GUERRA
EN LA BIOGRAFÍA DE PAUL RICOEUR

La extensa biografía escrita por François Dosse sobre Ricoeur, titulada *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie* (2000), transmite la delicadeza de una vida dedicada a pensar el mundo en compañía, a la vez que presenta la dureza de los tiempos de guerra, la violencia y el mal radical y cómo se instala en lo más profundo del pensamiento social y, por supuesto, en la vida de quienes aportan estas ideas.

Como bien señala Dosse, la obra filosófica de Ricoeur está estrechamente relacionada con los entramados sociopolíticos de Europa del siglo XX, en la que se ocupa por esclarecer las cuestiones principales de la ciudad, entendida como el espacio tiempo en donde se concentran las dinámicas políticas que orientan la vida en común, desde la perspectiva, la acción y la función del filósofo tal como él la entiende, que consiste en ser contemporáneo de su tiempo (Dosse, 2013, p. 633).

En esta dirección, siendo testigo de los horrores y las consecuencias de la guerra, la cuestión del mal ocupa un lugar central en sus reflexiones y su obra. Es así como una simbólica del mal requiere de una hermenéutica que abra y permita esclarecer lo indiscifrable del mal realizado y del mal padecido, y que permita asimismo afrontar el desafío teológico y filosófico para ubicar el papel instructivo de la no violencia en la historia.

El tema de la política y de lo político se encuentra distribuido en varios textos llamados de circunstancia, es decir, de acuerdo con los acontecimientos del momento. En este sentido se reconoce a Ricoeur como un filósofo ciudadano y testigo de los avatares del siglo XX, desde las dos Guerras mundiales, pasando por las luchas de liberación y descolonización de las naciones africanas, hasta las incertidumbres del siglo

A. Un pupilo de la Nación durante la I Guerra Mundial

La I Guerra Mundial supuso para Francia un auténtico drama por el gran número de bajas y la gran cantidad de niños que quedaron huérfanos, cerca de un millón según los cálculos oficiales. Ante este drama humano desde la presidencia de Francia se creó la figura de los “pupilos de la Nación” (*pupilles de la Nation*) para proteger a estos niños que eran huérfanos de guerra, apoyar a sus familias y garantizar su educación. Paul Ricoeur fue uno de estos “pupilos de la Nación”.

Ricoeur nace en 1913 cerca de iniciarse la Primera Guerra Mundial, poco tiempo después muere su madre y, en 1915, en la Gran Guerra, muere su padre, haciendo que su infancia esté marcada por la ausencia de los padres. Ricoeur definirá este sentimiento de orfandad en su infancia como una “página en blanco” (Agís, 2011, p. 25). El carácter trágico de esta vivencia temprana incide en su definición de la paradoja de la política en cuanto lo absurdo de la muerte, así como la ruta de su formación y sus primeras preocupaciones sociopolíticas a partir de las causas y consecuencias de la guerra que han podido llevar a Europa a una destrucción semejante (Moratalla, 2011, p. 146). Este carácter trágico da cuenta de la encarnación de una filosofía que permite comprender las dimensiones de la fragilidad de la política, además de las múltiples intervenciones y textos mayores donde profundiza la cuestión de la memoria, la historia y el olvido, y el papel del reconocimiento y los estados de paz.

En esta dirección, la hermenéutica ricoeuriana como una Fenomenología o Antropología filosófica de la acción puede ser empleada para leer el contexto del Conflicto colombiano. Dicha Fenomenología, señala Moratalla, le da sentido a la acción política misma (2011, p. 149). Según señala Hannah Arendt, a diferencia del ámbito de la vida y del trabajo, los seres humanos viven en conjunto en un mundo dado al nacer, de ahí la necesidad de perfilar inicialmente la distinción y el punto de partida. Esta distinción es la forma de los asuntos humanos que a diferencia de la mera necesidad vital y del mundo de los objetos crea un mundo de sentido y comprensión donde las acciones (*praxis*) adquieren palabra (*lexis*). Así, la acción humana es la que distingue a

un alguien y no a un qué. La aparición de un agente capaz de acción y discurso es la condición para la política en su sentido más profundo. Dicha acción nunca es posible aisladamente: “estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar” (Arendt, 2009, p. 97), lo cual toma su valor por la palabra dirigida en la interacción con los otros.

Pensar esta tarea de una hermenéutica de la paz en Ricoeur requiere de un proceso que nos permita dar cuenta de la experiencia de la política en el desarrollo de una Antropología del hombre como *Homo Capax*, del arraigo antropológico de lo político. Así, esta capacidad para la acción y el discurso tiene como condición el estar juntos, solo en la relación con los otros se hacen públicos los actores, y las acciones pueden ser interpretadas actualizando su sentido. Es por la acción con otros que se establecen relaciones y se teje la trama de historias que confluyen en un propósito común, constituyentes de la esfera de lo político. En esta dirección, Arendt señala que “el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (2009, p. 224), espacio que requiere de la superación de la violencia como negación del otro y la crueldad como negación de la vida.

Este devenir paradójico de la política exige la condición de la pluralidad en donde el espacio común es el de la posibilidad de actuar y hablar en conjunto, esto es que “mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quienes son, revelan su única y personal identidad, y hace su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia” (Serrano, 1999, p. 119). Los *derechos humanos* garantizan la condición de libertad que es forma y configuración de las posibilidades humanas que, en su contingencia, se hacen imprevisibles, pero, a su vez, son el ámbito de creación de sentido y de interacción con otros. Por ello, la pluralidad es compatible con la participación, de tal manera que es garantizando uno y otro cómo se hace efectiva la vida en conjunto. Así “la condición humana no es una esencia trascendente, sino una realidad inmersa en el devenir histórico y, como tal, las relaciones que componen esta unidad compleja varían de manera constante en los distintos *contextos sociales*” (Arendt, 1994, p.203).

Así, esta reflexión pretende mostrar la riqueza de una comprensión de lo político en sus formas antropológicas y en sus desafíos frente a la violencia y su vulnerabilidad frente a las manidas y dominantes formas de hacer la política. Por ello “tener en cuenta el carácter paradójico de la política nos pone en guardia contra una hipóstasis de lo político, pues las paradojas nos muestran su fragilidad y debilidad” (Moratalla, 2011, p. 151). La fragilidad de lo político en Ricoeur recoge un largo camino de reflexión y compromiso con el presente y como ciudadano. Desde los textos recogidos en *Historia y Verdad* hasta los que analiza en *Caminos de reconocimiento* se encuentra una constante preocupación por las acciones colectivas y por las esperanzas de la humanidad devenida por la acción y el sufrimiento con esperanza de alcanzar los estados de paz.

Esta antropología como núcleo nutricional de lo político pone en relación compleja y dialéctica las relaciones de justicia entre la promesa, el perdón y el olvido. La promesa pone en juego la permanencia en el tiempo futuro de los sujetos y nos abre a la esperanza y a un tiempo oportuno en donde el horizonte de expectativa se hace más determinado en su condición utópica. El perdón como sobreabundancia nace del corazón y se hace posibilidad en el horizonte de la comprensión como reconciliación con el pasado y como pasión por lo posible en la actualización de la imaginación creadora. Y el olvido como reserva de nuestras capacidades más profundas, que se antepone a lo trágico de la acción y a la paradoja de lo político con su carga de violencia, de mal y de muerte, nos avizora la posibilidad de una memoria feliz.

B. El pacifismo y la experiencia de la II Guerra Mundial

La experiencia de la primera Guerra Mundial marcará el derrotero del pensamiento de Paul Ricoeur, siendo la destrucción, la orfandad de ambos padres y la soledad elementos de constante reflexión en torno a temas como el mal, la violencia y la política, a partir de los cuales se propondrá como objetivo superar la violencia, la dominación y la injusticia, por la reflexión, el diálogo y la no violencia, siendo esta última el norte de sus reflexiones e interpretaciones filosóficas en su juventud. De este modo, los duelos de la orfandad, así como la conciencia, la austeridad y el recogimiento, ligados al hecho

de ser pupilo de la nación, lo abocarán muy temprano al dibujo y la lectura. Es así como a los once años descubre la injusticia del Tratado de Versalles que le plantea la indignación ante la inutilidad del sacrificio de su padre en el frente, y el de otros miles, poniendo de relieve el sinsentido de la violencia y la guerra y el costo de la victoria (Ricoeur, 2007, p. 15), planteamientos que, junto a su educación protestante, darán origen al pacifismo ricoeuriano en línea con el cristianismo social y la izquierda (Ricoeur, 1995, p. 21).

El posterior ascenso de Hitler al poder le demuestra a Ricoeur que tal pacifismo puede ser ingenuo, lo cual le lleva a replantear la ética de la convicción por una ética de la responsabilidad, el pacifismo por convicción a un pacifismo de la acción (Moratalla, 2011, p. 147). Así, durante la Segunda Guerra fue “...sucesivamente, civil movilizado, luego combatiente en disponibilidad, finalmente combatiente vencido y oficial prisionero” por varios años en diferentes campos junto a otros miles de hombres, en los cuales cultivó amistades intensas y donde improvisó su vocación docente. La experiencia del cautiverio en el campo de prisioneros nazi en Pomerania oriental (Polonia) es al mismo tiempo un ejemplo de superación personal y resistencia colectiva frente a la opresión, al organizar los prisioneros en el interior de la prisión una biblioteca con los pocos libros recopilados de los soldados cautivos y algunos otros donados por la Cruz roja, en donde funcionó un estricto préstamo bibliotecario. También se pronunciaron charlas y mantuvieron los intelectuales cautivos otras actividades que han llevado a varios biógrafos de Ricoeur a denominar esta experiencia como una “universidad alternativa” (Agís, 2011, p. 31).

En este contexto tan duro se da el encuentro con Mikel Dufrenne, con quien comparte la lectura y el estudio de la obra filosófica de Karl Jaspers, la cual despierta en Ricoeur la admiración por el pensamiento alemán, a pesar de la realidad y el terror que estaba viviendo (Ricoeur, 2007, p. 22). Esto será clave en sus reflexiones filosóficas posteriores sobre la culpabilidad alemana en los textos sobre el *perdón difícil*, particularmente respecto a la separación del agente del acto. En este sentido, Zapata (2012) y Agís (2011, p. 31) señalan que tales reflexiones y actividades de resistencia activa le permitirán a Ricoeur soportar la violencia de la que ha sido víctima.

Asimismo, durante dicho cautiverio estudia a otros pensadores, tales como Diderot, Voltaire, Rousseau, Kant, Husserl, Jaspers, Heidegger, y otros contemporáneos como Hans Jonas, Lévinas, Gadamer, Brunschvicg, Lachelier, Lagneau (*Universitas Philosophica* 59, p. 268), estudio que se convierte en remedio de la sinrazón de la violencia. Y lo que quizás es más admirable, traduce en los márgenes de la página el libro de Husserl *Ideen I* (*Idées directrices pour une phénoménologie*, cuya versión francesa aparecerá publicada en 1950 en la editorial Gallimard (Agís, 2011, p. 32).

C. Los conflictos universitarios durante el Mayo francés

Tal actitud de resistencia activa o compromiso con su circunstancia vital vuelve a repetirse dos décadas después, cuando Ricoeur decide abandonar su cátedra en la Sorbona (1969) para irse a una nueva y pequeña universidad en Nanterre, en el suburbio oeste de París, donde será nombrado Decano, con la esperanza de “recobrar la palabra viva y el intercambio [...] e instaurar relaciones menos anónimas entre docentes y estudiantes” (Ricoeur, 2007, p. 45). No obstante, y paradójicamente, la experiencia termina muy mal, pues no encontró allí los intercambios argumentativos y constructivos esperados y es, por el contrario, constantemente molestado, insultado e incluso acusado de agitador.

En este ambiente, el campus es tomado por la policía, dando lugar a enfrentamiento violento de guerrillas, dejando un saldo de 187 personas heridas, la dimisión de Ricoeur como Decano el 9 de marzo de 1970 y su consecuente decepción y autoexilio, del cual datan sus cursos de Lovaina sobre la semántica de la acción y la hermenéutica. Al respecto, expresa:

“fracasé en mi misión de pacificación. Atribuí mi fracaso menos a la naturaleza detestable de los ataques dirigidos contra mí a través de mi función que a los conflictos no resueltos en mí mismo entre mi voluntad de escuchar y mi sentido casi hegeliano de la institución” (Ricoeur, 2007, p. 46).

En consonancia con lo anterior, Ricoeur refleja en su cátedra universitaria los eventos nacionales y mundiales en tanto reconoce que su labor filosófica es una “ontología militante” (Maceiras, 1991, p. 52), y su hermenéutica una “forma avanzada de racionalidad” ciudadana, una tarea intrínsecamente política en donde se pregunta quién es el sujeto político, cuáles son sus capacidades como tal, y cómo este puede desplegar una “pequeña ética” hacia un “vivir una vida buena, con y por los otros, en medio de instituciones justas” (2007, p. 82), del papel prioritario de la discusión en una democracia y de la hermenéutica como promesa y resistencia ante la violencia (1995, p. 12).

Al respecto, señala Ricoeur que, si bien la violencia es el rasgo más oscuro de la política e implica una permanente amenaza, esta no es constitutiva del Estado en tanto es prepolítica (1995, p. 146). Esta, agrega, es producto de la crisis espiritual y moral de una sociedad en la que se da “la paradoja política”, es decir, cuando la política, entendida como la más grande racionalidad de la comunidad, posibilita y produce el “más grande mal” en la forma de la violencia política. En este sentido, expresa que la política suele ser una promesa incumplida de justicia, una utopía política de aquellos que han muerto por defender su esperanza (Ricoeur, 1995, p. 134).

CAPÍTULO II:

LA DIALÉCTICA ENTRE EL DISCURSO PACÍFICO Y EL DISCURSO VIOLENTO

La dialéctica entre discurso pacífico y el discurso violento en Ricoeur se ubica en las reflexiones de su libro *Histoire et Vérité* (1955). El primero, señala, puede parecer ingenuo y el segundo obedecer a la cólera y la efervescencia de la lucha. Así, tales reflexiones atañen a la fragilidad de la no violencia y de las relaciones entre Estado y violencia.

A. Cómo se construye el discurso violento

Al abordar la problemática del poder político ejercido a través de la violencia en las revoluciones económico-sociales, Ricoeur advierte que este cambia y evoluciona al compás de los sucesos y desarrolla una paradoja de un doble progreso: “en la racionalidad y en las posibilidades de perversión”, evidenciando cierta autonomía de lo político respecto del contexto o la historia socioeconómica de las sociedades. En este sentido, resalta Ricoeur que la violencia y su posibilidad de destrucción y muerte hacen parte de la vida comunitaria, dada en las relaciones intersubjetivas y de poder que dificultan la convivencia y el ámbito de la construcción de realidades, lo que constituye la citada paradoja del poder que engendra el mal radical. No obstante, tal paradoja exige pensar para evitar las ingenuas expectativas de pacifismo, indagando así la especificidad de lo político y su compleja racionalidad, es decir, la paradoja de la “racionalidad específica y el mal específico”, pues “el mal político solo procede la racionalidad específica de lo político” (Ricoeur, 2015, p. 230).

Lo político es entendido como el hecho fenomenológico, dinámico y contradictorio de la vida en común. En esta dirección, la política se concreta en el Estado, pues este es “el sujeto constante de la política y del gobierno”, donde el pensamiento político va de la *polis* al ciudadano, quien es admitido en la jurisdicción y en la deliberación, y es caracterizado por el atributo del poder público al participar de este mediante las posibilidades de elegir y tomar decisiones para darle continuidad a la vida en común en las instituciones políticas. Así, Ricoeur se remite al planteamiento aristotélico de lo político como el vínculo histórico en pro de la felicidad y el bien común, más allá del vínculo meramente económico como supervivencia. En este sentido, subraya Ricoeur, el Contrato social no es otra cosa más que el pacto virtual, no de uno con otro sino de uno con todos, constituyente del ideal abstracto que sustenta y permite la vida en común como pueblo, y que se concreta en el Estado. Tal pacto supone una igualdad ideal de todos ante todos, no obstante, es una ficción que, señala Ricoeur, cubre la hipocresía de una clase dominante bajo la abstracción de la libertad de los ciudadanos. Así, la vida colectiva, el Estado, debe pensarse “en la ambivalencia de la forma y de la fuerza”, en la paradoja de lo político y el mal político (Ricoeur, 2015, pp. 232-234).

Dado esto, el Estado es producto del deseo colectivo de libertad, es decir, una organización razonable de la libertad, el cual, no obstante, avanza históricamente por las decisiones. Así, lo político, y, particularmente, el Estado es organización razonable, mientras que la política es decisión, cuya historicidad es reflexión de la razón práctica, estrechamente ligada a la memoria y el olvido. En este sentido, plantea Ricoeur, la política son todas aquellas acciones dirigidas a la conquista, reparto, ejercicio y conservación del poder (2015, p. 236).

En línea con lo anterior, señala Ricoeur, la violencia se hace fuerza de dominación legitimada a través del discurso retórico de persuasión. Es así como la tiranía es posible mediante la falsificación de la palabra. Es la violencia calculada y medida, no solo para que los Estados, poderes o regímenes perduren, sino, a lo largo de la historia, para que estos nazcan. En ese sentido, el mal político es negación del poder en tanto es producto de la desmesura de la fuerza y el exceso de la violencia, que deja de ser limitada, calculada y controlada (Ricoeur, 2015, p. 238).

Así, la noción de control de la fuerza del Estado consiste en hacer improbable la aparición de la tiranía y la irracionalidad de lo político. En esta dirección, salvar la palabra y el discurso de la libertad posibilita disminuir la capacidad de destrucción de la fuerza y la dominación, en la medida en que dicha libertad incluye también la libertad de las palabras y las historias de los otros, lo cual, si bien no elimina el conflicto, permite dirimirlo. Dado esto, es desde la poética, la retórica y la hermenéutica donde es posible debilitar la violencia (Ricœur, 2015, p. 250).

En este mismo sentido, en el capítulo inicial de su obra *Anatomía del pensar*, titulado “Los cinco primeros minutos de la Filosofía”, M. Agís (2022) plantea la hipótesis del nacimiento de la Filosofía como un discurso que se opone a la violencia y al caos en todas sus formas. Su propuesta es la siguiente:

El discurso es la estrategia para desviar y excluir la violencia, y da lugar a toda una serie de aplicaciones en distintos órdenes, acuerdos sociales, juegos, etc. El discurso, que todos los seres humanos poseen, los caracteriza esencialmente y alejarse de él optando por la violencia es alejarse de la esencia humana (Agís, 2022, p. 33).

Y un poco más adelante añade:

La filosofía no es solo tarea del filósofo, la filosofía es el discurso del ser humano concreto, es el discurso que se comprende a sí mismo como perteneciente a un ser que tiene otra alternativa: la violencia. Y esta posibilidad nace, en cierto sentido, paralela al propio discurso: el hombre crea su discurso frente a la violencia y acaso también desde la incómoda presión de la violencia. Debe hacerlo, un principio de responsabilidad extramoral lo persigue y lo obliga a optar siempre ante una disyuntiva que solo dejará de existir una vez que el ser humano desaparezca: el discurso y la violencia (Agís, 2022, p. 42).

De alguna forma, esta disyuntiva ha estado con el género humano desde los comienzos de la civilización: la oposición radical entre la concordia y la discordia, la guerra y la paz, lo racional y lo irracional, el orden y el caos, o, como apunta Agís, el discurso y la violencia.

B. Fragilidad del discurso pacifista y no-violento

No obstante, dada la facilidad con que se suele utilizar la retórica para justificar la tiranía y la violencia, el discurso de la no violencia es particularmente frágil y vulnerable en tanto la “no acción”, mientras que la violencia misma es constitutiva de la historia. En esta dirección, Ricoeur plantea tres aspectos fundamentales: la densidad de la violencia, el grado tolerable de esta, y la eficacia de la no violencia. Así, la no violencia enfrenta la constitución inherentemente irascible de la naturaleza humana, incorporada en la cultura del conflicto, en los intereses de conquista y dominio, en las demostraciones etnocentristas de superioridad racial, en la negación de lo diferente y lo otro en la historia, ante lo cual, expresa Ricoeur, la no violencia no es una actitud válida sino implica una acción -quizá muy oculta- sobre el curso de la historia menuda y cotidiana. Dado esto, el sentido, la convicción y la eficacia de la no violencia han de plantearse en la historia para cambiar las relaciones entre los hombres (Ricoeur, 1990b, p. 213) y (Ricoeur, 2015, p. 212).

De acuerdo con lo anterior, la temporalidad de las acciones, si bien son intempestivas, ocurren dentro del tiempo social e histórico, que obedecen a una “larga y dolorosa meditación política” y dejan su impronta en “la densidad de las instituciones y de los modos de sentir y de obrar”. Así, los instrumentos hacen que los medios, para alcanzar tales fines, sean justos y ejemplarizantes y se conviertan en una técnica del poder. Al respecto, Ricoeur cita el ejemplo de la acción no violenta, premeditada y meticulosamente ejecutada, de Gandhi, y su capacidad de activar las fuerzas morales y efectos de la masa, la disciplina, resolución, valor ante el encierro y la muerte, dándole un carácter activo a la no violencia (Ricoeur, 2015, p. 214)

En este sentido, la no violencia es profética en tanto prevé y anuncia en un plan otros modos de ser y actuar, cuya tarea política estriba “en meter bien las manos en la masa

de la historia”. Dado esto, agrega Ricoeur, la intolerancia frente a toda mescolanza es el quid de la no-violencia, la cual debe presentarse a todos como un deber, convertirse en acción y hacer historia. En consecuencia, el desafío del discurso pacífico concierne a la necesidad de superar la densidad de la violencia en la historia, en el vivir cotidiano, y comprender la dialéctica entre el carácter profético de la no violencia y el carácter calculado de la violencia (2015, p. 216).

Varios autores han defendido la dimensión moral de la no violencia, analizando la coherencia ética de los grandes profetas de la acción no violenta como el caso de Gandhi o del propio Jesús de Nazaret (Agís, 1986); o han justificado la no violencia como el único camino hacia una “ética de la responsabilidad”, alegando que es “la frágil esperanza, que pronuncia la última palabra de una filosofía de la no-violencia” (Quelquejeu, 2011, p. 120). Sin embargo, la resistencia no violenta tiene también una dimensión utópica y el Ricoeur maduro se da cuenta de ello. La dura experiencia del frente de batalla en la II Guerra Mundial, el cautiverio en un campo de prisioneros nazi, la ocupación de Francia por la Alemania nazi y la bochornosa experiencia del gobierno colaboracionista de Vichy, hacen replantearse a Ricoeur sus posiciones pacifistas juveniles, llegando a admitir que un espíritu tan noble como este pudo haber contribuido a que Francia no estuviese lo suficientemente preparada desde el punto militar para afrontar la amenaza del totalitarismo que sacudió a Europa a mediados del siglo XX, y, en particular, el poderío del ejército nazi que ocupó sin grandes dificultades el territorio francés y otros países soberanos. Su testimonio, en este sentido, es enormemente ilustrativo para comprender la evolución del pensamiento ricoeuriano sobre el valor y la eficacia del pacifismo y la no violencia.

En esta dirección, Ricoeur critica ese pacifismo utópico, juvenil y un poco superficial y plantea la necesidad de una comprensión más amplia de la violencia en sus diversas manifestaciones al advertir cómo el pacifismo puede enfocarse en las manifestaciones más visibles de la violencia, como las guerras, pasando por alto otras formas de violencia estructural, como la explotación y la pobreza. Así, señala que, generalmente, los pacifistas, hipnotizados por los campos de batalla, olvidan de buena gana, que “lo terrible se hace historia, al mismo tiempo que [esta] se alimenta de lo terrible”, y agrega

es más fácil pasar de lado junto a la violencia de la explotación: aquí la violencia no explota en acontecimientos sensacionales; las batallas son acontecimientos, lo mismo que los motines, pero la pobreza y la muerte del pobre no son acontecimientos (Ricoeur, 2015, p. 210).

Esta dimensión utópica de la no violencia que Ricoeur señala al revisar sus posiciones pacifistas de juventud es una de sus principales flaquezas, por lo menos para nuestro autor y pone de manifiesto la fragilidad del discurso no violento, aunque posea una gran coherencia moral y podamos considerarla una ética de la responsabilidad de sólidos principios filosóficos.

C. Historia y violencia

La primera condición de una doctrina auténtica de la no violencia es haber padecido la violencia en toda su extensión, sus ramificaciones, su arraigo y sus consecuencias psicológicas, espirituales y socioculturales, para no correr el riesgo de limitarla a una forma particular contra la cual se lucha obstinadamente, y así, con tal consciencia, poner de relieve la crisis, el “momento crítico y el juicio”, reconociéndose parte de un “orden” diferente del de la violencia que hace la historia, y así poder cambiarla. En este sentido, tal conciencia implica una fisiología de la violencia, presente en la vida cotidiana de los individuos, con todas sus formas de crueldad y destrucción, que dé cuenta de su organicidad en los individuos, las clases sociales y el Estado, en el cual se concentra y transmuta dicha violencia y cuya primera elaboración social es la lucha de clases, y penetra luego en el poder como fenómeno político, donde lo que está en juego es el poder mismo, lo que define quién manda y quién está subordinado (Ricoeur, 2015, pp. 208-210).

Así, pues, siendo el Estado el foco de concentración del poder y de la fuerza, el objetivo de la violencia, implícita o explícitamente, es la muerte del otro o algo peor, “otras muertes peores que la muerte”, no solo su desaparición física, sino su

envilecimiento y su negación moral. En este sentido, la función simbólica desplegada en la crueldad de la masacre es el silencio y la dispersión de los pueblos para eliminar cualquier discurso de sentido sobre tal acción. Esta conciencia de la densidad de la violencia en la historia es lo que posibilita trascenderla por el juicio, como indignación y oposición ética al curso histórico basado en la violencia (Ricoeur, 2015, p. 211).

No obstante, el Estado sigue necesitando de una violencia legítima y calculada, legitimada por la ley y desplegada por el poder punitivo, configurando así la relación poder y política. Es así como, señala Ricoeur, la existencia política del hombre está guardada y dirigida por una violencia legítima por parte del Estado. Esta necesidad de una violencia legítima profundiza la paradoja de la no violencia, siendo la “violencia mínima” legítima, más elemental e irreductible su poder punitivo, la violencia de carácter penal. Así, el Estado sintetiza en sí mismo la legitimidad y la violencia legítima como poder moral de exigir y poder físico de obligar y castigar, el cual se expresa en el principio de devolver bien por mal introducido por el cristianismo como la exigencia radical del amor al prójimo, poniendo así en contradicción el despliegue de la violencia y la fuerza calculada del Estado, pues lo político es ajeno a tal “ética del sacrificio y la no-resistencia” (2015, pp. 217-219).

Si bien en el mundo griego la *polis* otorga cierta perfección a la vida en común, es decir, realiza el ideal de una vida, donde la felicidad y el bien común son asuntos de la praxis y no de la contemplación, el cristianismo, al introducir el citado mandato del amor fraterno, el *ágape*, el sacrificio y la no resistencia, contradice la lucha por el poder y la sumisión a la ciudad, ámbitos lejanos a la lógica del poder. Tal contradicción se profundiza en contextos de guerra en los que la violencia se sale de los límites de la institución penal, cuando el ciudadano debe defender la soberanía del Estado ya sea en caso de guerra o de revolución. En ambos casos está presente la prohibición tajante de matar (Ricoeur, 1990b, p. 224). La guerra entonces, como irrupción del caos y la destrucción, pone en jaque tal prohibición en aras de la preservación del Estado y el orden (Ricoeur, 2015, pp. 223-225).

De acuerdo con lo anterior, la guerra no se justifica al tener su límite en el homicidio, es decir, la violencia en su máxima expresión como dominio sobre los cuerpos. No obstante, advierte Ricoeur, hasta el momento los Estados, la continuidad del poder y los

valores de una civilización han sobrevivido justamente gracias a la guerra, mientras que las tiranías y los regímenes más totalitarios han caído también por asalto externo de la guerra, lo cual pone de relieve que algunas de estas pueden ser instauradoras, conservadoras o liberadoras, pero igualmente injustificadas e injustificables. Esto reafirma el origen común y la mutua dependencia de la violencia y el Estado, donde pese al límite del No matar, el Estado no se mantiene dentro de este, dado lo cual, el Estado pone al hombre ante dos “éticas de angustia”: en una el homicidio asegura la supervivencia física del Estado y su poder punitivo; la otra asegura la traición para dar testimonio. Tal dicotomía es franqueable con la “reconciliación total del hombre con el hombre”, la cual implicaría asimismo el fin del Estado y de la historia, en tanto ambos se sustentan en la violencia (2015, pp. 226-228).

CAPÍTULO III:

PRINCIPIOS FILOSÓFICOS PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA PAZ EN RICOEUR

A. El concepto ricoeuriano de Conflicto

Desde el surgimiento del Estado u organización política de cualquier sociedad, aparece con él una cierta violencia que, por ser de naturaleza estatal, se considera *legítima*. Al respecto, Ricoeur indica que toda comunidad histórica ha nacido de alguna relación asimilada con la guerra (2010, p. 109). Así, la existencia del hombre en sociedad es conservada, guiada y reconocida por una violencia: la violencia estatal legítima. Este razonamiento ricoeuriano nos invita a preguntarnos en un primer momento ¿qué tipo de violencia, mínima, estamos dispuestos a aceptar o hemos aceptado? ¿qué tipo de violencia mínima ha instituido sobre nosotros el Estado?⁴ Asimismo, podríamos asegurar, sin temor a equívocos, que la forma más básica y primaria es la violencia de carácter penal.

El Estado sin discusión alguna castiga, coacciona físicamente. Su represión hace unos siglos se imponía al público impartiendo terror, violencia y escarnio a la vista de todos, ahora el castigo se ha recluso, se intenta invisibilizar, se ha centrado la violencia dispersa de todos los habitantes, aquella lucha atávica del hombre contra el hombre, depositando la solución en el Estado, la última instancia más allá de la cual no hay recurso⁵. Por supuesto, la violencia estatal pretende propiciar la convivencia social, no

⁴ Ver el tercer capítulo de la segunda parte de *Historia y verdad* (2015) dedicada a “La cuestión del poder”, que reúne ensayos tan importantes para la presente investigación como “El hombre no-violento y su presencia en la historia”, “La paradoja política”, “Civilización universal y culturas nacionales”, entre otros..

⁵ Sigue siendo actual la reflexión de Foucault en su obra *Vigilar y castigar*, publicada en 1975, sobre los mecanismos teóricos y sociales que subyacen en la evolución histórica de los sistemas penales occidentales durante la Edad Moderna (Foucault, 1976).

obstante, sabemos que la violencia, aunque legítima, no alcanza a solucionar de raíz las problemáticas sociales, pues una respuesta punitiva que reprime a los sujetos es tan solo una vía fácil y corta que únicamente logra la convivencia u orden momentáneamente.

En relación con lo anterior, la violencia colombiana, como hemos sido testigos, solo ha sido abordada desde el enfrentamiento cara a cara con el antagonista, sin develar el problema de fondo, el estructural, el de la desigualdad social que perdura y se mantiene inalterable. Aunque nos desviaría de nuestro itinerario en la tesis, es importante saber que el profesor Jesús Martín-Barbero (1937-2021) ha profundizado en su trabajo *La ciudad que median los miedos* (2010), desde una perspectiva antropológica, y no solo política, tomando como muestra el caso de la ciudad de Bogotá, el análisis, la perspectiva histórica de la violencia, la metamorfosis entre los miedos milenarios y las violencias modernas, la dimensión comunicativa y cívica, a través de la cual las autoridades promovieron programas para disuadir a los ciudadanos de portar armas, o el denominado “vacunación contra la violencia” para abolir el maltrato infantil, entre otros. Es un trabajo que nos muestra la amplitud y complejidad del tema de la violencia en Colombia (Martín-Barbero, 2010).

Asimismo, también ha sido abordado de forma violenta, silenciado las voces disidentes que reclaman y exigen ser escuchadas, voces disimuladas y encubiertas en mantos anónimos que solo develan tristeza bajo la consigna de Orden y Progreso; Dios y Patria⁶. Ideales similares a los de Creonte en la tragedia de Sófocles, *Antígona*, el cual, al igual que el Gobierno colombiano, delimita y reduce la riqueza de sentido del Estado, olvidando la variedad y multiplicidad de abordaje de las tareas sociales, pues la demarcación entre *philos* y *ekthros*, (amigo y enemigo) es tan rígida que incluso ignora los vínculos familiares por el *telos* de la *polis*, pues, señala Ricoeur,

Solo está “bien” lo que sirve a la ciudad; “mal”, lo que perjudica; solo es “justo” el buen ciudadano, y la justicia solo rige el arte de gobernar y de ser gobernado. La “piedad”, virtud importante, es rebajada al vínculo cívico (Ricoeur, 2006b, p. 263).

El *telos* del Estado, el bien supremo, el orden y la patria, se ven saboteados por los ideales fraternales de Antígona, y los caudillos que se niegan a descifrar el mundo bajo el manto unidimensional de un *telos* que solo puede enseñarse y vislumbrarse bajo el castigo y la pena. Antígona desea garantizar, bajo sus lazos filiales y religiosos, la sepultura de su hermano Polinices, retando al Estado y su tajante dicotomía amigo-enemigo, justo e injusto, bueno y malo, expresando la superioridad de los derechos familiares frente a los ciudadanos. Del mismo modo, diferentes actores sociales y políticos que se han propuesto retar el orden establecido, han querido romper la brecha dual y desigual que solo reconoce como “bueno” y “justo” aquel mandamiento de odio y violencia. Esta distinción maniquea entre *philos* y *ekhthros* (amigo y enemigo) propia de nuestro Estado, se replica en los ideales del personaje de Antígona, en nuestras disidencias y actores vehementes que intentan sabotear el Estado de turno por medios violentos, pues el temor a habitar el Hades o sufrir las condenas de los dioses es un temor superado que transforma el vínculo social, familiar, estatal y político, con un pacto inquebrantable con la muerte.

Son, sin duda, dos visiones sesgadas de la realidad, representaciones unívocas de la justicia las que enfrentan los protagonistas, pues ninguno de los bandos reconoce al otro ni se hace merecedor de ser reconocido por medios no violentos, por ello el coro afirma: “Llegando a las últimas consecuencias de tu arrojo has chocado con fuerza contra el elevado altar de la Justicia, oh, hija. Estás vengando alguna prueba paterna” [versos 864-856] (Sófocles, 1997). Esta simplificación dual del Estado, de los bandos en la lucha por la convivencia, el orden, la igualdad, evidencia cómo los lazos sociales-familiares sobrepasan los institucionales, desvelando un fondo común, en donde ambas posturas justifican la violencia como *modus operandi* en la lucha por la paz y el reconocimiento. De ahí que la lucha de ambos bandos solo nos deje en compañía de los muertos, con temores y privados de la ayuda de los dioses.

El conflicto, mejor conocido como *Pólemos* por Heráclito, es aquella identidad de las cosas en su misma diferencia, aquel agonista que concibe el equilibrio en la oposición del cual se genera. Toda tesis tiene su antítesis, la concordancia, la diferencia y la oposición, son el principio rector de la armonía de todo cuanto existe. Heráclito

asegura que el *Pólemos* o conflicto es inherente a la existencia, y en el fragmento 41 afirma que “lo contrario conveniente, lo contrario es concordante, y de los discordantes resulta la más bella armonía, (y todo sucede por la lucha)”, y en el 59 agrega “Que apareces lo entero y lo no entero, lo convergente y lo divergente, lo concordante y lo discordante, y de todo uno y de uno todo”⁷. Es así como debemos reconocer, de la mano de Heráclito, el conflicto como esencial a la existencia, pues sin este conflicto no existiría la superación de los contrarios que permita a su vez un nuevo inicio de la unidad en la multiplicidad. Siguiendo este planteamiento, puede entenderse que, en el caso de Colombia, el conflicto es una constante, pues, y como señala Ricoeur (2006b), la democracia no es un régimen político sin conflictos sino uno donde estos son abiertos, negociables y arbitrados, donde dada su complejidad, en vez de disminuir en número y complejidad, estos se multiplican e intensifican.

En Ricoeur, la diferencia entre forma y fuerza se constituye en el eje de su reflexión, y junto con Arendt, la reflexión de los asuntos humanos se sitúa en ámbito de lo social y lo político, que para Arendt se realiza en un constante devenir conflictivo, de donde proviene la radical crítica a la tradición desde Platón a Marx. Al respecto, señala la autora, a esta Filosofía política concierne la actitud del filósofo ante la política y su interés por imponer sus normas a las acciones humanas en el campo político (Arendt, 1996, p. 23). Lo que hay que enfrentar con el pensamiento es la novedad de los acontecimientos y de los fenómenos políticos, lo cual requiere advertir el carácter recurrente de los argumentos que en un proceso en el que lo inadvertido se hace visible y permite construir una forma rica de mirar lo ya conocido. Lo oculto se manifiesta en un acontecimiento que ilumina por su fuerza el mundo que nos constituye y condiciona, pero a su vez, muestra sus límites y sus posibilidades, es decir que una y otra esfera son necesarias para la vida humana.

La totalidad de la experiencia humana del mundo recibe esta determinación como anticipación y precomprensión, dejando entrever el carácter representativo-simbólico de esta mediación. Así, señala Arendt que

⁷ Reale y Antiseri, (1995) Historia del pensamiento filosófico y científico, Herder, Tomo I, 43-44.

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer y crear nuevas realidades. (Arendt, 2009, p. 223)

Esta capacidad para la acción y el discurso tiene como condición el estar junto, pues, solo en la relación con los otros se hacen públicos los actores, y las acciones pueden ser interpretadas actualizando su sentido. Es por la acción que se establecen relaciones y se tejen la trama de historias que confluyen en un propósito común, constituyentes de la esfera de lo político, “el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 2009, p. 224). El desarrollo y aumento de los conflictos en el plano político, social y humano, es la razón por la que el pluralismo entrega el derecho a la expresión pública. No es un error tener tantas posturas, ni una enfermedad relativista, es la forma no científica o dogmática del bien público. No debemos aceptar que en política pueda considerarse una disputa como cerrada, pues “la discusión política es sin conclusión”, por su misma naturaleza conflictiva, lo cual no debe implicar la no decisión⁸.

Lo irracional del conflicto expuesto alegóricamente en la tragedia *Sófocles* y que puede verse plasmado también en el caso colombiano, no solo versa en un *telos* que sueña con suprimir el conflicto, sin distinguirlo categóricamente de la violencia, pues ignoramos que los protagonistas deben pagar un precio absoluto: su muerte como consumación de la tragedia. Para evitar este trágico desenlace no debemos seguir sumidos en la justificación de la violencia de ningún bando, ni menos la del Estado, pues este, con su poder de coacción, con su pedagogía violenta, solo intensifica y aviva la dualidad amigo-enemigo. Por otro lado, la violencia, y en nuestro caso, la institucional, es aquella manifestación para combatir, evitar o resignificar en nuestra condición

⁸ Esta aclaración del concepto *conflicto* desde el *Pólemos* de Heráclito nos permite enunciar uno de los grandes problemas categoriales de proyecto de paz colombiano, pues allí se habla de posconflicto y no de posguerra.

humana. Si hacemos una breve retrospectiva, todos hemos sido testigos, al menos en campo de las ideas, de lo que algunos autores progresistas enunciarían como “la evolución del Estado”, o lo que otros llamarían el cambio de un Estado autárquico a uno constitucional. Es claro que el nacimiento estatal se dio por la violencia de pequeños grupos que se apropiaban de tierras, de los guerreros, los ladrones de dotes, esclavistas de pueblos, etc.

Lo particular de esto radica en percatarnos que esta fuerza impuesta en los inicios del Estado se ha transformado en una fuerza que perdura y se mantiene en el tiempo, hasta convertirse en legítima, pero no se elimina. Cada vez se suman más personas y grupos a la idea de ejercer el poder por medio de la violencia, justificando sus posturas en debates organizados, acudiendo a la mejor sofistería con el fin de cautivar, encantar y persuadir que la violencia solo nos puede traer la eliminación del bando contrario, y, por tanto, el cese de esta.

La Constitución, por otro lado, expresa la legalidad de los movimientos estatales voluntarios con el fin de estabilizar la ley, definir el poder, su distribución y limitación. No obstante, el Estado sigue inclinándose y sucumbiendo ante acciones beligerantes develadas en guerras y dictaduras, aunque conserva su postura legal. La violencia, señala Arendt “se distingue por su carácter instrumental” (Arendt, 1996, p. 63), a lo que hay que agregar, además, que devela la otredad como un *antagonista*, como un enemigo al cual vencer, destruir y desaparecer⁹, incitando mi mejoramiento, pero nunca su destrucción, por lo que, de este enfrentamiento agónico, solo podemos hallar superación y crecimiento.

La violencia, entonces, fundamentada en la instrumentalización y destrucción de su contraparte, ha tenido su justificación especialmente desde el sociólogo alemán Max Weber, quien plantea en su análisis social que la política es tan solo la ambición, participación e influencia en el poder y sus fines pueden ser filantrópicos o incluso utilitarios, pues:

 ⁹ Al menos en apariencia.

Cuando se dice que una cuestión es política, o que son “políticos” un ministro o un funcionario, o que una decisión está “políticamente” condicionada, lo que quiere significarse siempre es que la respuesta a esa cuestión, o la determinación de la esfera de actividad de aquel funcionario, o las condiciones de esta decisión, dependen directamente de los intereses en torno a la distribución, la conservación o la transferencia del poder. Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines -idealistas o egoístas- o al poder “por el poder”, para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere (Weber, 1979, p. 84).

Esta reflexión sobre lo político hace alusión a una visión de un Estado propio de la modernidad, donde la relación amo-esclavo, superestructura e infraestructura, es de manera evidente desproporcional, pues naturalmente se devela siempre a un dominador y un dominado. De ahí que siempre nos inclinemos a concebir el Estado como un ente dictatorial, preguntándonos en general por quién lo gobierna y no por cómo lo gobiernan. Como bien es reconocido, el poder estatal se reproduce y ostenta bajo el estandarte de la violencia, bajo la legitimidad de la coacción física instaurada por sus líderes.

Estado y violencia, como se ha mencionado, son conceptos aparentemente inseparables. La violencia reproduce el poder estatal, y el Estado sin violencia no ejercería su poder delimitador. Ha de ser claro que la violencia no es el único *modus operandi* por el cual este ejerce su dominio, aunque es su modo más común y específico. Por ello, Weber (1979) enuncia su polémica definición de Estado como “aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima” (p. 83). De ahí que reconozcamos al Estado como el único capaz de ejercer “legítimamente” el “derecho” a la violencia. En el caso particular de Colombia, al ser un Estado netamente moderno¹⁰ que se rige bajo parámetros netamente occidentales, tanto en su moralidad como en sus formas de conocimiento. Por tal razón, no es ajeno a nuestro

¹⁰ Para ampliar esta idea, véase: Jaramillo Vélez, R. (Jaramillo Vélez, 1998). *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Editorial Temis.

cotidiano vivir aquellas definiciones de Estado dadas por teóricos como Marx y Weber, cuyos planteamientos se han implementado con una vigencia absurda en nuestro territorio, en el que la violencia ha sido clave en la lucha por la libertad, la igualdad y el reconocimiento político.

Es en el marco de los desarrollos de la Modernidad donde Arendt establece la raigambre antropológica de la política, de la condición humana en su realización como los asuntos por los que se distingue alteridad de pluralidad. La primera como distintos en el orden de la vida de especies ontogenéticas y filogenéticas, de tal manera que, frente a la multiplicidad del mundo de los seres, somos otros diferentes, entre los organismos vivientes. Corresponde a esta labor como acción humana, es decir, que mantenemos la vida en su ciclo repetitivo de sembrar, cosechar, consumir. La vida en su condición biológica se impone como necesidad, de ahí su precaria condición de repetición incesante so pena, en caso de no realizarse, de morir, pero a su vez su desaparición continúa. Dicha labor, señala Arendt, pese a ser un proceso vital que conduce a la vida humana en un progreso rectilíneo, sigue también el ciclo de la vida, por lo que dicha labor no es en sí misma teleológica mientras dura la vida, siendo así “indefinidamente repetitiva” (Arendt, 1995, p. 93).

La otra forma de la acción humana en su condición fenomenológica es el trabajo, mediante el cual se construye un mundo donde habitar y perdurar. Este es el ámbito de la mundanidad de objetos y cosas, su temporalidad es la duración. Tal durabilidad da a los objetos cierta independencia respecto de quienes los producen y los usan, resistiendo temporalmente tal uso, siendo así su función estabilizar la vida humana, permitiéndole al hombre mantener su identidad a través del tiempo, a partir de sus relaciones con dichos objetos y cosas. El trabajo será pues la acción entre los objetos (Arendt, 1995, p. 9)

Complementa Arendt expresando que los seres humanos viven en conjunto en un mundo dado al nacer, por ello la necesidad de la distinción y del comienzo. Es, pues, la acción humana propiamente la que distingue a un alguien y no a un qué. La aparición de un agente-paciente capaz de acción y discurso es la condición para la política en su sentido más profundo. Así, “la acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar” (2009,

p. 211). Esta toma su valor por la palabra dirigida en conversación con los otros, el proceso se desencadena de manera incierta, por las posibilidades de reflexión y acción y de retracción de los otros en la acción colectiva. Esta fragilidad de los asuntos humanos queda evidenciada por la constante necesidad actualizar el sentido y de orientar la acción en un constante proceso de reconciliación con el mundo.

Como consecuencia de lo anterior, la violencia es la fuerza ejercida para someter la naturaleza al dominio humano, regida por la relación instrumental de medios y fines, mientras que el vivir juntos permite la emergencia de acción conjunta o sea del poder. Por ello no se puede reducir el evento de la política a la mera fuerza. La violencia es muda y sus acciones son de fuerza ciega. El poder solo es posible donde las palabras cobran sentido y realidad como creación, y donde los hechos no son brutales. Así, “mientras la violencia depende de los instrumentos, el poder depende de la relación entre los individuos” (Arendt, 2009, p. 211).

En esta dirección, el espacio que los Derechos Humanos posibilitan es el de actuar y hablar en conjunto como condición humana de nuestro existir, es decir, la acción y el discurso permiten que los hombres revelen su identidad, más allá de su identidad física (Arendt, 2009, p. 203). En este sentido, los Derechos humanos garantizan la condición de libertad que pasa de ser un asunto de libre albedrío en el interior de la conciencia al contexto social en donde se hace libertad sensata, que es forma y configuración de las posibilidades humanas que, en su contingencia, se hacen imprevisibles, pero a su vez son el ámbito de creación de sentido y de interacción creativa con otros.

La intención de Arendt es preservar el sentido democrático de la política en donde la participación es la condición de realización de la vida en común, de esta forma la teoría de la condición humana da cuenta del sentido de esta. Dado esto, la pluralidad es compatible con la participación, de tal manera que es garantizando ambas como se hace efectiva la vida en conjunto. Así la condición humana es una realidad inmersa en el devenir histórico cuyas relaciones varían constantemente en los distintos contextos sociales (2009, p. 203).

Este planteamiento le permite a Ricoeur ubicar la fenomenología de la política para luego aplicarla como hermenéutica en el sentido de la acción colectiva. En el mismo se encuentra la raíz antropológica de la política entendida como *Vida Activa*, donde la

acción, con todas sus incertezas y posibilidades, recuerda que, aunque los hombres han de morir, esta no es su razón de existir, sino comenzar algo nuevo (Arendt, 1995, p. 107). Tales posibilidades se abren a la acción conjunta (*praxis*) en el marco de la paradoja política con su contradicción entre violencia y poder, lo cual plantea la cuestión sobre el mal y la culpa, de tal manera que la ambigüedad humana quede resuelta.

B. La cuestión del Mal y la Culpa

La experiencia del mal y el sentido del mal marcan los límites de una ontología de la desproporción entre la finitud de los límites de lo humano como falta, culpa, alienación, violencia y la infinitud del deseo, de la trascendencia y del proyecto. En estas disparidades lo humano es intermediario, mediación, es decir, ambivalencia, no porque esté entre el ángel y la bestia, sino porque es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo, porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Tal característica ontológica, como plantea Ricoeur, consiste precisamente en que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí (2004, p. 23), modalidades de carencia y abundancia, entre amor, justicia, crueldad. Por ello la culpa es el correlato del perdón.

1. La Simbólica del Mal: Hermenéutica simbólica del Mal

En la perspectiva de Heidegger, que Ricoeur asume de manera crítica, muestra claramente que se trata de una postura en la que se supera lo epistemológico para plantear la pregunta propiamente ontológica concerniente a “¿cuál es el modo de ser de este ser que solo existe cuando comprende?” Al respecto, señala que el *Dasein* designa el lugar donde surge la pregunta por el ser, el lugar de la manifestación y su centralidad “solo la de un ser que comprende el ser” (Ricoeur, 2002, pp. 83-84). Esta relación de lugar, de espacialidad, será muy importante más adelante en la definición del tiempo como espacio de experiencia y horizonte de espera, por lo que “los fundamentos de dicha pregunta han de buscarse del lado de la relación del ser con el mundo y no del lado de la relación con el otro; la comprensión aparece, principalmente, en la relación

con mi situación, en la comprensión fundamental de mi posición en el ser” (Ricoeur, 2002, p. 85).

De lo anterior se desprende el giro ontológico operado al interior de la hermenéutica y básicamente de la analítica de Heidegger: en la facticidad del ahí se constituye la estructura de la temporalidad como determinación ontológica de la subjetividad, dado lo cual el ser mismo es tiempo. Así, la fenomenología hermenéutica de este y su “analítica de la historicidad del estar ahí se proponía una renovación general del problema del ser, más que una teoría de las ciencias del espíritu o una superación de las aporías del historicismo” (Gadamer, 1993, p. 323).

En esta perspectiva Jervolino señala la relación entre Hermenéutica y Fenomenología en Ricoeur, donde “el pasaje de la fenomenología eidética o descriptiva, aquella de su juventud, a una fenomenología hermenéutica entraña también una reinterpretación en términos lingüísticos de la fenomenología trascendental o constitutiva” (Jervolino, 2002, p. 27). Los términos cambian debido a asumir la significación como un asunto menos ideal y más práctico, en el que se revela un ser y un quién de la expresión, es decir, se trata de una reducción como método cuya finalidad devela el sentido, pues, señala Ricoeur que “la fenomenología es como la recuperación explícita de este acontecimiento virtual que ella eleva a la dignidad de acto, del gesto filosófico. Hace temático lo que era sólo operatorio. Por eso mismo, hace aparecer el sentido como sentido” (Ricoeur, 2002, p. 56), que a su vez genera el gesto filosófico de la hermenéutica en cuanto permite mostrar su conexión histórica que se manifiesta en documentos, monumentos, es decir, en textos, como conciencia expuesta a los efectos de la historia.

Para Ricoeur el *mundo del texto* coincide con la propuesta fundamental de la hermenéutica gadameriana de la “*cosa del texto*”, el cual permite tanto la pertenencia como la distancia y es “mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia” (Ricoeur, 2002, p. 96). Desde sus orígenes míticos, el problema del texto está presente para la hermenéutica, pues como el mensaje de los dioses en el que está inscrito el destino, este es interpretado por los oráculos y cantado por los poetas, pero para que pueda ser transmitido, este necesitó ser fijado y de la

preparación de un ‘iluminado’ para descubrir su sentido. Así, para la hermenéutica bíblica la importancia de los textos sagrados es esencial, de cuya interpretación resulta la canonicidad de las normas que rigen la vida. Así mismo en la exégesis jurídica las leyes se transmiten en textos que deben interpretarse normativamente. Pero es gracias a la capacidad de dar sentido a las formas de vida cómo la Hermenéutica se abre al ser, es decir, a la vida con todos sus avatares, conflictos y muertes absurdas o situaciones injustificables.

Respecto al concepto de “distanciamiento” planteado por Ricoeur y la función hermenéutica de este se hace necesaria, inicialmente, la mirada contextual histórica por él atendida en *Le conflit des interprétations*, publicado originalmente en francés en 1969, donde ofrece mayor precisión y pertinencia a la noción de *existencia*, la deriva relacional entre *interpretación y comprensión*, la renovación de la Fenomenología por vía hermenéutica y la transformación de la Filosofía contemporánea, entendida como apertura sobre el propósito de la interpretación con miras a vencer una distancia, un alejamiento cultural, acercar al lector un texto que se ha vuelto ajeno e incorporar así su sentido a la comprensión presente que un hombre puede darle por sí mismo (Ricoeur, 2003, p. 10). Asimismo, la expresión de “injerto” introducida en el texto citado permite avanzar hacia el renovado funcionamiento del método fenomenológico a través del juego de desplazamientos del problema hermenéutico. Toda vez que la exégesis había proclamado para sí la soberanía de la verdad e interpretación al interior del texto bíblico, se antoja de utilidad su descentramiento y transferencia técnica a los problemas generales del lenguaje (signo y significación), léase entonces, el vínculo con el mundo de la vida y de la filosofía.

En este orden, el asunto de la interpretación permite reconocer el trayecto de la tradición, presupuestos y marcas epocales, para lo cual el sentido del texto sea simple o complejo en su traslape de matrices (histórica y espiritual), por ejemplo, demanda además de signos *unívocos*, otros signos *—equivocos-simbólicos—* en el cuerpo de la argumentación.

Un teórico de la Hermenéutica, situado entre los siglos XIX y XX, Wilhelm Dilthey¹¹– será el encargado de reclamar para las Ciencias del Espíritu un estatus equiparable al ya consagrado a las Ciencias de la Naturaleza (Agís, 2020, p. 171). En consecuencia, opera el paso de una Epistemología crítica de corte kantiano a otra comprensiva en la interacción psíquica de la vida y la implicación de unos *modos de comprensión* a través del mito, alegoría, metáfora y analogía. Vale preguntarse aquí sobre la actualización, renovación o creación contemporánea respecto de la modelización del *discurso signifiante* con el que, en el decir de Aristóteles, no se restringe únicamente a la alegoría, dar captura de lo real (Ricoeur, 2003, p. 10).

Ricoeur despliega tres preguntas que interpelan por la *inquietud ontológica* de la existencia emergente, mediada por la historicidad: ¿Cómo se puede entender la cientificidad de un ser histórico? ¿Cómo la vida, expresándose, podría objetivarse? y ¿Cómo, objetivándose, da lugar a significaciones susceptibles de ser retomadas y comprendidas por otro ser histórico que sobrelleva su propia situación histórica? No sin antes, evidenciar la dificultad paradójica subyacente en la búsqueda fenomenológica de la estructura de recepción, es decir “entre la vida portadora de significación y el espíritu capaz de encadenarlos en una serie coherente” (Ricoeur, 2003, p. 11).

En esta dirección, el autor sugiere dos vías de entrada (corta y larga) en la estructura de la recepción fenomenológica para el surgimiento del “injerto hermenéutico” e invita a desmontar la “igualdad” entre la Hermenéutica como “método” y la aspiración de verdad que comparte con las Ciencias de la Naturaleza, referida párrafos arriba. Todo para lograr la aspiración ontológica de la Hermenéutica, esto es, la capacidad de interrogar a “ese ser que es el ‘ahí’ de todo ser, (...) [es decir] el modo de ser del ser que existe al comprender” (Ricoeur, 2003, p. 13). La *vía corta* remite a la comprensión como dimensión ontológica, mientras que la *vía larga* sigue el camino de los símbolos, de las expresiones de doble sentido, de la ambigüedad humana y traza las posibilidades

¹¹ Ricoeur despliega de la actitud filosófica de Wilhem Dilthey, la prelación de la vida como concepto. “En su obra, la comprensión histórica no equivalía exactamente a la teoría de la naturaleza: la relación entre la vida y sus expresiones eran más bien la relación común de la doble relación del hombre con la naturaleza y del hombre con la historia” (2003, p. 13).

ideológicas y utópicas de realización y de lo indescifrable como el mal, que reclama la vía larga para alumbrar algo de su sentido en el plano del poder, del tener y del valer¹².

A lo largo de la historia de la Filosofía, según Ricoeur, “la humanidad del hombre es, en cualquier hipótesis, el espacio de manifestación del mal” (2004, p. 14). El problema del mal ha sido visto siempre desde el punto de vista moralizante, incluso hay quien lo observa desde un enfoque metafísico (Ricoeur, 2007b, p. 21). Sin embargo, es bueno anotar que hay una diferencia en el contexto de una definición en la Fenomenología del mal entre sufrimiento, pecado, violencia y culpa, aspectos que en el desarrollo de este trabajo vamos definiendo a partir de la obra ricoeuriana. Así, la violencia rehace la unidad del mal moral y sufrimiento en tanto que “hacer el mal es hacer sufrir a alguien”. En esta dirección, agrega Ricoeur, toda acción, ética o política, dirigida a disminuir la violencia ejercida, disminuye asimismo el nivel de sufrimiento en el mundo (2007b, pp. 31-62). A partir de este planteamiento, señala Porée (2006), en la obra ricoeuriana el mal posee dos lados, el mal moral que se comete en la falta, y el mal físico experimentado en el sufrimiento.

Este tema es el centro de atención de la *Filosofía de la voluntad I- Lo Voluntario y lo involuntario* (1950) y *II- Finitud y culpabilidad* (1960), en donde Ricoeur le otorga el lugar central de este aporte sobre el mal y la culpa otorgándole un espacio significativo entre los mitos y los símbolos del mal, poniendo de manifiesto la estrecha relación entre lo simbólico y lo político. En lo simbólico se nota la decisión del mal, se reconoce el carácter de la culpabilidad y se confirma el carácter dual del mal, tanto el cometido como el padecido en la violencia, a partir del que surge la reflexión sobre la responsabilidad del resarcimiento (Ricoeur, 2004, p. 18).

En esta dirección, Ricoeur plantea que en particular el mito adámico del pecado original es un mito antropológico en el que el origen del mal es atribuido a un antepasado de la humanidad. En este, agrega, el pecado entendido como caída del hombre es un concepto teológico posterior ajeno al simbolismo originario del mito cercano a la gnosis

¹² Esta estructura tripartita kantiana hace parte de la discusión sobre la desproporción entre finitud e infinitud que Ricoeur estudia en el ámbito del conocer, de lo práctico y de la afectividad. En la afectividad esta desproporción está determinada por la dialéctica entre el tener, el poder y el valer, en la reflexión sobre el mal como desafío de la filosofía y la teología volvemos a encontrar esta tripartición.

(Ricoeur, 2007b, p. 79). Para Ricoeur, el mito no es una falsa explicación, por medio de imágenes y fábulas, de un relato tradicional ocurrido hace años, aun desde los orígenes del hombre, con el fin de establecer la acción ritual, donde lo sagrado jugó un papel preponderante instaurando maneras donde el hombre se comprende así mismo dentro de su propio mundo. Otro aspecto importante sobre el origen del mal en dicho mito concierne al origen del primer hombre como un intento máximo de desdoblar el origen del mal y del bien, donde, además de Adán, intervienen otros actores, la serpiente y Eva, en función de aquél, quien es el protagonista y, asignándole a la serpiente el origen del mal, por ser esta un animal simbólico y haber jugado un papel importante en la tentación y caída.

No obstante, en la exégesis que hace Ricoeur, el origen del mal es el hombre, aunque subsiste el trágico misterio con la aparición de la serpiente, pues para éste, la historia de Adán no es real, ya que considera que el mito adámico obedece al carácter ético del monoteísmo hebreo, el cual disuelve el mito teogónico como trágico. Así, en su *Simbólica del Mal*, Ricoeur nos presenta toda su teoría a partir de los símbolos y los mitos, haciendo hincapié en la tesis kantiana de que “el símbolo da qué pensar”, ampliando sus significados y mucho más en el contexto del mal. No hay presupuesto filosófico, sin presuposición, sin el recibimiento humilde y sensato del sentido que el lenguaje mítico ha contribuido a transmitir (Ricoeur, 2004, p. 23).

Al abordar la cuestión del mal desde una perspectiva moral, Ricoeur cita los planteamientos kantianos según los cuales, si bien no existe certeza racional sobre la existencia de Dios, esta se fundamenta incuestionablemente en una certeza moral, por lo que para Kant la fe no puede constituir un principio del saber, mientras que la existencia de Dios se da entonces en lo que este representa para la ética y la moral humanas. En esta dirección, no puede decirse que el hombre es malo por naturaleza, pues toda acción humana obedece a un acto libre y responsable donde es posible tanto el mal como el bien. Por su parte, para San Agustín el mal no tiene existencia propia, pues es algo que no tiene por qué ser, ya que, siendo la Creación buena, el mal se debe a la desobediencia de los hombres, es el alejamiento de estos de la voluntad de Dios.

Dado lo anterior, se advierte la importancia del aspecto religioso en la cuestión del mal. Al respecto, Mircea Eliade señala que la propensión metafísica es un rasgo esencial

del espíritu humano que hace que el hombre desde sus orígenes haya permanecido en contacto con lo sagrado, lo lea en el mundo y en ciertos elementos cósmicos y naturales que gravitan en este, como el cielo, la tierra, el agua, entre otros, donde un símbolo aislado no se expresa por sí mismo, sino que remite a determinadas manifestaciones del mundo en el que lo sagrado se nos muestra como un pedazo del cosmos, lo que Eliade llama las *hierofanías*, manifestaciones de lo sagrado¹³.

Dada la importancia del lenguaje en la cuestión del mal y la culpa, se hace manifiesto un rasgo de la acción humana, a saber, la culpa que se mantiene ininteligible sin el apoyo de la semántica del símbolo con su estructura de doble sentido como comprensión de la acción culpable. En esta dirección, la inteligibilidad se da como una condición necesaria de la reflexión sobre este y su paso a través del lenguaje de la simbólica del mal, que va del inocente al culpable, de la mítica a la ley y el perdón difícil (Ricoeur, 1976, p. 219). Ahora bien, para abordar los relatos acerca del mal, en los mitos, en las narraciones de la caída adámica que exigen ser interpretados, es necesario recurrir a una hermenéutica del mal. Este camino solo se transita por el lenguaje y la formación de una identidad que se manifiesta simbólica y narrativamente, asumiendo un camino de reconocimiento. Ahora bien, Ricoeur destaca la universalidad del mal, y reconoce que esta adquiere identidades y formas diferentes según la cultura dada, donde el pecado y la culpa se expresan y definen de manera distinta, según sus símbolos primarios para comprender la experiencia de la “falta”.

Ricoeur señala que la experiencia del mal se mueve entre la lamentación y la reprobación, donde el pecado, es decir, el mal moral, designa aquello que hace que la acción humana sea “objeto de imputación, acusación y reprobación, y, por tanto, de castigo”. En este sentido, advierte cierta unidad y correlación entre pecado, sufrimiento y muerte, los cuales son expresiones de la condición humana (Ricoeur, 2007b, pp. 24-26).

Ahora bien, sobre la cuestión del mal, Ricoeur advierte que existen varios niveles de discurso desde los cuales este es abordado. Como ya se ha esbozado, un primer nivel es

¹³ Puede verse una síntesis de este aspecto en Agís, M. (1991). *Mircea Eliade: una filosofía de lo sagrado*, Santiago de Compostela: Servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 83 y ss.

el mito, al cual la ambivalencia de lo sagrado le permite agrupar tanto lo tenebroso como lo luminoso de la condición humana, al tiempo que incorpora la experiencia fragmentaria del mal en grandes relatos cosmogónicos que incluyen el origen del hombre. Así, al narrar cómo empezó el mundo, también dice cómo fue engendrado el hombre en su estado más simple, englobando así cosmos y ethos, donde el problema del mal es luego la cuestión central de la religión. Así, pues, la función del mito está ligada a su dimensión cósmica, donde todas las explicaciones sobre el orden de las cosas, del mundo, y del mal, son posibles.

Sobre esta variedad de explicaciones míticas, señala Ricoeur, que tanto la Historia de las religiones como la Antropología cultural establecen tipologías, desde el monismo, dualismo, soluciones mixtas, etc. No obstante, sea cual fuere el tipo, la mayoría de los mitos plantean ambigüedades y paradojas respecto al origen del mal, sea el caso el relato bíblico de la caída, el cual tiene otras explicaciones además de la canónica. Asimismo, los mitos oscilan, por un lado, entre representaciones cercanas a los relatos legendarios y al folclore, el cual le permite al mito incorporar la faceta demoníaca¹⁴ de la experiencia del mal, articulándola en un lenguaje. Y, por otro, relacionar el mito con la especulación metafísica, la cual le permite plantear las teodiceas racionales enfocadas en los problemas del origen, que posteriormente dan lugar a la pregunta sobre ¿de dónde viene el mal? (Ricoeur, 2007b, pp. 28-31).

Un segundo nivel es el de la sabiduría, en el cual el mito responde parcialmente a las preguntas del ¿hasta cuándo? y el ¿por qué? del sufrimiento del mal, desplazando la

¹⁴ En la mitología, la religión popular y contextos filosóficos y literarios, especialmente en la obra de Platón, se utiliza para describir entidades o fuerzas intermedias entre lo divino y lo humano, conocidas como "*daimones*" o "*demonios*", que actúan como intermediarios entre los dioses y los hombres. En los "Diálogos" de Platón, Sócrates menciona una voz interior o señal divina a la que se refiere como su "*daimonion*" ('deidad', 'demonio'), una presencia demoníaca que le advertía sobre acciones incorrectas, disuadiéndolo de ciertos actos pero nunca incitándolo a ellos. Esta manifestación es interpretada como una guía espiritual o conciencia moral que influía en su comportamiento. Es importante destacar que, en la filosofía platónica, lo "demoníaco" no tiene una connotación negativa, sino que representa una fuerza o entidad que medía entre lo divino y lo humano, facilitando la comunicación y la comprensión entre ambos ámbitos. Para ampliar al respecto, ver: Smith, Nicholas and Destrée, Pierre, Socrates 'divine sign: religion, practice and value in Socratic Philosophy. *Apeiron*; Vol.38, no. 2. 2005. Kelowna, BC. y Velázquez, Olivia. Sentidos de lo demoníaco en los Diálogos de Platón. 2024. Universidad de Valladolid.

lamentación del suplicante al consuelo del orden del universo inmenso, pero sin responder no solo al ¿por qué?, sino al ¿por qué yo?, ¿hasta cuándo este sufrimiento para mí? Con lo que, advierte Ricoeur, la lamentación se convierte en queja a la divinidad. Así, el mito, además de explicar el origen de la miserable condición humana, también debe argumentar por qué dicha condición, siendo la primera explicación la retribución, por la que “todo sufrimiento es merecido como castigo por un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido”, se convierte en el orden de las cosas en un plano moral, dada la retribución. No obstante, dicha explicación es insatisfactoria al aparecer cierto orden jurídico que mide las penas según el grado de culpabilidad individual al distinguir entre buenos y malos, con lo que el sufrimiento explicado en el mito resulta entonces arbitrario, indiscriminado y desproporcionado y, en el caso del relato de Job, sometido a sufrimientos pese a ser justo, la queja se convierte en debate y sabiduría (Ricoeur, 2007b, pp. 31-35).

Sobre este aspecto de la sabiduría de la lamentación respecto al sufrimiento padecido, esos mismos interrogantes los hacía en mi cautiverio durante mis 9 años secuestrado por las FARC, experiencia a partir de la cual pude pensar como cierto que se necesita más valor para sufrir que para morir. Tras la liberación, la reflexión como víctima del Conflicto armado, hace pensar que cuando no hay un reconocimiento de la calidad de víctima y el derecho a la justicia, el perdón es independiente del deber del Estado de procurar dicha justicia en relación con las víctimas y sus victimarios, teniendo en cuenta que en el contexto del Conflicto, el mal se ha mostrado en forma de violencia egoísta y unilateral por parte de ambos bandos, multiplicando sus manifestaciones en embestidas bélicas ante los ojos del mundo.

Se ha legitimado la violencia por un Estado de Derecho, donde el triunfo de unos se da con la humillación del vencido, la victoria conduce al exterminio del otro. Los símbolos del mal, los cuales reconocemos en Colombia como las embestidas guerrilleras en forma de atentados, masacres y secuestros, deben conducir al perdón y a la reconciliación, en la resignificación y reinterpretación de dichos símbolos en expresiones artísticas, como “La paloma” esculpida por Fernando Botero, y que se encuentra exhibida en el Palacio Presidencial. En esta dirección, la hermenéutica planteada por Ricoeur, en un ejercicio de reflexión sobre el mal, se ve en lo práctico y

permite ir más allá de dicha reflexión sobre el mal cometido y padecido, y llevarla a aspectos más prácticos del día a día. Así, pues, como lo señala Ricoeur, el lenguaje simbólico, el lenguaje del mito, nos permite representar la experiencia del mal, dándonos qué pensar (2004, p. 461). Al respecto, Agís señala que, en el segundo volumen de su *Filosofía de la Voluntad*,

para introducir el problema del mal en la estructura de la voluntad era preciso el rodeo de los símbolos y de los mitos. Es entonces cuando la hermenéutica se revela como el método empírico-descriptivo necesario para analizar símbolos y mitos en los que se expresan múltiples modalidades sobre el problema del mal o de la culpa (2011, p. 60).

De este modo, es posible reconstruir e interpretar la genealogía del mal y el carácter de la culpa, la cual, según Ricoeur, “sigue siendo un cuerpo extraño dentro de la eidética del hombre” (Ricoeur, 2004, p. 10).

Vale la pena destacar los distintos aspectos de la racionalización en el momento que vamos a pensar en el mal, donde el mito ocupa un lugar destacado. Es así como Ricoeur arranca su búsqueda con enunciados propios a partir del lenguaje simbólico que aborda en la *Simbólica del mal*, construyendo su Antropología filosófica en la experiencia del mal. En esta se plantea que “hay símbolos” y que el hombre y el mundo humano son simbólicos. En esta dirección, indica que se debe escrutar en los grandes mitos, los cuales permiten asumir el lado oscuro de su existencia con su aspecto trágico. Respecto al citado mito adámico, Ricoeur expresa que este requiere especial análisis a diferencia de otros mitos sobre el mal, en el cual la serpiente como símbolo del mal, atrae y seduce al hombre, y no debe calificarse como bueno o malo en sentido moral.

En consonancia con lo anterior, hay quienes afirman que no se puede hablar del hombre como malo por naturaleza o que este nace bueno y la sociedad lo corrompe. Según el pensamiento kantiano, en el contexto de una visión ética del mal, tal noción pertenece a un acto libre y responsable del ser humano, el cual es entendido por Ricoeur como una interpretación según la cual se retoma el mal en la libertad, con lo que dicha visión ética del mal conduce a una visión ética del mundo. Por lo tanto, el mal es un

producto de la libertad, la cual se nos manifiesta como un poder hacer y un poder ser. Esta visión ética del mundo ha estado vinculada a una interpretación de símbolos clave en la cultura occidental. En este sentido, Ricoeur afirma que la sustentación del mal por la libertad supone previamente a la culpabilidad, y con ella surge la conciencia. Tal visión ética del mundo se opone la visión trágica del mismo representada en Hegel, Spinoza, entre otros. El mal en cierta forma parece ser un asunto que escapa a la coherencia lógica del pensamiento hasta llegar al campo de lo incognoscible. Sin embargo, el afán de la teodicea que busca conseguir un pensamiento coherente y lógico lo hace más complejo y difícil.

En la *Simbólica del mal*, Ricoeur plantea que la voluntad se nos presenta como mala o culpable solo cuando hace un ejercicio de reflexión sobre los símbolos y los mitos que tomaron conciencia en el mundo occidental (2004, pp. 11-15). En consecuencia, se pretende superar la visión ética del mal con el concepto de que es en el ser humano donde se introduce el mal. Es pues, el hombre mismo que mediante el lenguaje construye símbolos y mitos que manifiestan su culpabilidad. El mal y la falta son expresados indirectamente a través de símbolos y mitos, a través de los cuales se manifiesta la culpa, y, según Ricoeur, va acompañada de unas amplias dimensiones cósmicas, oníricas y poéticas. Al respecto, el autor hace un análisis fenomenológico del mal a partir de los símbolos de la mancha, el pecado y la culpa, toda vez que constituyen la primera expresión simbólica de la conciencia del mal, para posteriormente darle una interpretación de los mitos de la caída. Al respecto, García (2013, p. 110) puntualiza que dicha Hermenéutica no busca una traducción de los símbolos y los mitos para el estudio del mal, sino pensar a partir de los mismos.

En esta dirección, Ricoeur concibe la Fenomenología como una condición previa para abordar cualquier hermenéutica, por lo que, frente al enigma del mal, la Fenomenología se transforma en hermenéutica al ponerse en contacto con numerosos lenguajes de la cultura humana, interactuando con experiencias y símbolos que han de ser valorados e interpretados, y los cuales son el lenguaje irremplazable por medio de la cual el hombre ha expresado su reconocimiento. Un ejemplo es su confesión del mal desde las culturas más antiguas del mundo. Asimismo, agrega que no existe un lenguaje directo, no simbólico, del mal padecido, sufrido o cometido, mediante el cual el hombre

se reconozca como responsable o como víctima de este. Dicho lenguaje simbólico, a la vez mítico y poético, permite decir más que solo enunciar las cosas, ampliando así la visión de lo real (Ricoeur, 2004, p. 13).

Como expresa Heidegger (1992, pp. 135-136), el lenguaje poético amplía, hace aparecer el mundo, conduce a una tierra prometida, evidencia aspectos que mediante la narración no son captados, mucho menos por el lenguaje común, resaltando la magnitud creativa poética del lenguaje. Para Ricoeur, la palabra poética nos permite encontrar nuevas realidades que no habíamos visto, además de reconfortar el espíritu del hombre y mitigar el dolor, convirtiéndose en drenaje de la vida para no temerle a la muerte (2001, p. 13).

Asimismo, en el capítulo 3 de la primera parte de *Tiempo y narración*, en donde plantea la triple "mimesis" o tres momentos de la mimesis para la interpretación de la Poética de Aristóteles, define el concepto de *mimesis II*, el cual actúa como mediador entre la prefiguración de la experiencia humana (*mimesis I*) y la refiguración que el lector realiza (*mimesis III*), y señala que dicho momento "constituye el eje del análisis; por su función de ruptura, abre el mundo de la composición poética e instituye, como ya he sugerido, la literalidad de la obra literaria" (Ricoeur, 2004b, p. 114). De esta manera, Ricoeur destaca cómo la *mimesis II* desempeña un papel crucial al introducir la creatividad poética en la configuración de la narración, permitiendo que el lenguaje poético transforme y dé sentido a la experiencia humana a través del relato.

Sobre este aspecto, en el libro IX de la *Poética*, Aristóteles afirma que, aunque el historiador y el poeta pueden decir las cosas en prosa o en verso, se diferencian en que el primero dice las cosas que ocurrieron y el otro como podrían ocurrir. Así, la poesía es más filosófica en tanto dice lo universal, mientras la historia dice lo particular. En consonancia con lo anterior, es pertinente citar cómo la poesía, a la vez que es lenguaje simbólico que habla sobre el mal padecido, se convierte asimismo en instrumento de supervivencia, sea el caso como testimonio del cautiverio como mal padecido del que se da cuenta en el presente trabajo.

y otra vez en los largos trayectos por la selva. Era una manera de mantener mi mente ocupada y no agotarme. Este es un verso del poema “El rayo que no cesa”:

*Sigue, pues, sigue, cuchillo.
Volando, hiriendo. Algún día
Se pondrá el tiempo amarillo
Sobre mi fotografía.*

Y también otros libros de versos de Hernández, que se identificaban con mi sufrimiento y me llegaban a lo profundo de mi alma, tuve que dejarlos el día de mi fuga, envueltos en una bolsa de plástico:

*Aquí estoy para vivir
Mientras el alma me suene,
Y aquí estoy para morir
Cuando la hora me llegue
En los veneros del pueblo
Desde ahora y desde siempre
Varios tragos es la vida
Y un solo trago la muerte.* (Miguel Hernández (2006), citado en Lizcano (2009, pp. 119-120)

Asimismo, otros versos poéticos de Hernández me recordaban el dolor del secuestro de mi hijo Juan Calos Lizcano por el EPL, cuando yo llevaba 6 años de estar secuestrado por las FARC:

*¿Quién salvará este chiquillo
Menor que un grano de Arena?
¿De dónde saldrá el martillo
Verdugo de esta cadena?¹⁵.*

¹⁵ Últimos versos de “El niño yuntero”, de Miguel Hernández (1937)

Así, paradójicamente la selva se me iba convirtiendo en un símbolo del mal, por las enfermedades y el dolor padecido durante el cautiverio, fue así como:

El 9 de mayo de 2001 se celebraba en Colombia el Día de la Madre. Yo cumplía un poco más de nueve meses lejos de los míos... Sentí que vivía sin moverme en la mitad de un túnel. Veía en la sombra morir el día, mientras el sol caía besando la verde y espesa montaña. La noche se convertía en la carcelera de la tierra. No escuché radio. Solo pensé en mi mamá. Me puse a llorar... pude armar el primer verso del poema "Mamá Ascensión":

*Con mi pesado equipo por la selva voy marchando,
entre guerrilleros, ríos, piedras y pantano voy sin aliento.*

La neblina, sus nostalgias va hundiendo ...

*Un aroma de flores refresca mi sudor derramado,
cuando las caricias de una maternal mano siento.*

*Voy, voy, voy marchando y esparciendo,
entre guerrilleros, ríos, puentes, piedras y pantanos,
mis duras penas al viento y también recogiendo
voy mamá todos tus ruegos a Dios en vano.*

Ay mamá, mamá Ascensión

*No, no, no comprendo por qué camino tanto;
sin encontrar la luz entre el barro y el llanto.*

(Lizcano, 2009, pp. 41-43)

La cuestión del mal, sin duda alguna, es un aspecto importante en la vida de Ricoeur, por los males que padeció, la temprana muerte de sus padres, los cinco años preso por los nazis, y como si fuera poco, el suicidio de su hijo, razón por la cual fue claro en señalar, no es aquello que se trata: es aquello contra lo que se lucha injustificablemente,

se aparece a la vez como un discurso racional que nos pretende hacer ver, un desafío de la Teología y la Filosofía que no puede ser respondido más que si la razón se coloca a la escucha del símbolo, por sí mismo.

Este aspecto del pensamiento ricoeuriano nos señala el mal cometido y el sufrido. El mal cometido, o mal moral, va conexo a una responsabilidad de la persona, permite que todo sea imputable, sujeto a reproche y represión por haber violado un código de comportamiento ético de una sociedad o cultura, y que tal conducta reprochable conlleva una penalización o un castigo. Así, el mal sufrido hace al hombre víctima, mientras el mal cometido lo hace culpable de una falta. Ricoeur cuestiona a San Agustín por su visión puramente ética del mal, que responsabiliza solo al hombre, el cual, según Ricoeur, no es únicamente autor, sino también víctima. Asimismo, la visión agustiniana ha construido la idea de una culpabilidad natural heredada del primer hombre. En consecuencia, en la medida en que una persona hace padecer a otra, el sufrimiento de esta nace en la acción de aquella, la maldad, la violencia producen el sufrimiento. Obvio es que en la existencia de los conflictos hay sufrimientos, y en el caso de quien es víctima de secuestro, el sufrimiento lo padecen también sus familiares, quienes viven la ausencia.

A partir del análisis del citado mito, Ricoeur concluye que el hombre no es pecador por naturaleza, pues el hecho de haber sucumbido ante la serpiente puede ser leído como testimonio de una mala fe, después de todo el Nuevo Testamento no extingue la llama de la esperanza en la salvación y el perdón. En esta dirección, Agís cita el conocido pasaje de Ricoeur en *Finitud y Culpabilidad* para indicar que es inherente al hombre la posibilidad de “caer” y del mal moral, pero tal posibilidad no es sinónimo de culpa como realidad efectiva del mal (Agís, 2011, p. 202). En esto reside lo que Ricoeur denomina en dicha obra el “enigma de la culpa”.

Así, pues, según el planteamiento ricoeuriano, el mal es un mal uso de la libertad, y el sentimiento de dicha acción conlleva un sentimiento de culpabilidad de quien es dueño de su proceder, por lo tanto, se encuentra cautivo. Ahí es donde nos trae el término de “siervo arbitrio” que representa indirectamente el problema de desatar la libertad de la propia esclavitud, de si es capaz de hacernos pasar de la esclavitud psicológica a la libertad, lo cual se da en un ejercicio de reflexión de una conciencia reflexiva. Así, el

mal uso de la libertad y la posibilidad del mal en el hombre, señala Ricoeur, resalta la fragilidad y la falibilidad de este, es decir, su exposición a fallar (Ricoeur, 2004, p. 21).

Dado esto, el mal se configura como un hecho ontológico y la culpabilidad como un hecho subjetivo, el cual, expresa Ricoeur, en tanto que castigo anticipado, “opreme con su peso la conciencia. El propósito de ello, el castigo posterior puede llegar a sentirse como enmienda y no como venganza” (Ricoeur, 2004, pp. 261-262). No obstante, agrega, no es solamente el problema de la falibilidad del hombre, sino también captar la realidad empírica del pecado, razón por la cual este incurre efectivamente en la falta. Al respecto, Peña (2009) señala que la hermenéutica ricoeuriana parte precisamente de las formas primitivas de la confesión, los símbolos primarios y los mitos mediante los cuales las culturas y las religiones expresan la experiencia del pecado. A este respecto, Ricoeur considera que el problema del mal no es especulativo, pues requiere al tiempo del pensamiento y la acción “y una transformación espiritual de los sentimientos” (2007b, p. 58).

De acuerdo con lo anterior, el problema del mal puede tener, y tiene distintas interpretaciones, y en este sentido, Ricoeur plantea que el sujeto, en su comprensión, puede ir a profundidades inexploradas. Así, a la pregunta ¿de qué forma se puede pasar de la labilidad humana a la culpa efectiva?, responde Ricoeur, en primera instancia, mediante la repetición del “acto” de la confesión de la falta, incluyendo, sin duda alguna, una filosofía para desvelar la culpa. En relación con este último concepto, la culpa, en el contexto del Conflicto armado colombiano, el Estado no ha asumido su parte íntegramente desde el punto de vista social y político, siendo responsable del abandono total al que sometieron a las comunidades rurales lejanas del centro, constituyéndose en la otra Colombia olvidada, donde se origina la violencia de los grupos armados que se enfrentan al Estado.

Tal como se citó párrafos atrás, Ricoeur enfatiza que la culpa, “es un cuerpo extraño dentro de la eidética del hombre” y no un rasgo de la ontología fundamental similar a otros factores como los motivos, poderes, condiciones, etc. (2004). Así, esta culpa se ha limitado a tibios ofrecimientos de perdón público, pero en la práctica no produce ningún impacto, puesto que la violencia estatal persiste. Pongo como ejemplo, el caso de la represión violenta por parte del gobierno del presidente Iván Duque en la jornada de

protestas (estallido social) ocurrida el 28 de abril de 2021 ante la creciente violencia y pobreza en Colombia, que dejó un saldo de 52 manifestantes muertos. Esta respuesta del Gobierno colombiano, como Creonte en la tragedia de Antígona, limita y reduce la riqueza de sentido del Estado, olvidando la variedad y multiplicidad de abordajes de las tareas sociales, pues la demarcación ente *philos* y *ekhthros*, (amigo y enemigo) es tan rígida que incluso ignora los vínculos familiares por el fin (*telos*) del Estado (*polis*).

Con el uso de la represión en la protesta social, al parecer el Gobierno no previno que “la violencia solo engendra violencia”, sin encontrar solución alguna, pues es una respuesta punitiva que reprime a los sujetos, es tan solo una vía fácil y corta que solo “restablece” el orden momentáneamente. Lo acontecido en dicho estallido es tan solo una muestra más de un enfrentamiento constante a lo largo de varias décadas, de dilatadoras ausencias al dialogo como ha sido con los grupos armados, en el caso de las FARC que llevaron 50 años de confrontación armada con el Estado hasta que de muchos intentos se logró el cese del Conflicto al llegar a un Acuerdo de paz.

El cese de la violencia (tanto física como simbólica), y con este, el cese de la venganza es un deseo general. Esta, grosso modo, es el “derecho” o el deseo de ocasionar daño a otro que nos lo ha causado. En el ejemplo anterior podría justificarse la acción de los manifestantes en la que se evidenció la violencia y sus excesos como venganza contra la administración estatal. También podríamos preguntarnos quién lanzó la primera piedra, para saber si la respuesta que justificaba de forma positiva la acción no respondería a nada y solo nos sumergiría en un ciclo de venganza sin término. Lo más adecuado es preguntarnos qué bando está dispuesto a responder sin venganza, pues con seguridad, lo único que recibiremos es más venganza.

Dada la falibilidad del hombre, según el mito adámico, este se encuentra constantemente tentado en caer en el mal, que es, además, ausencia de racionalidad. Este se nos presenta como nuestro amo en el momento en que elegimos ser sus siervos, pues si bien se puede presentar como una libertad, en esencia, es una libertad que no afirma mi voluntad. Al respecto, Contreras (2011, p. 35) señala que la preocupación de Ricoeur por la cuestión de la irrupción y manifestación del mal en las diversas formas de violencia, como él mismo lo vivió, no queda neutralizada por una ética teleológica

orientada hacia la vida buena, pues esta está determinada por sistemas particulares de valores según los contextos socioculturales dados.

Este esfuerzo por comprender el problema del mal y su posibilidad en el hombre está dado por nuestra finitud, y la afirmación de la infinitud racional, pues, tal como plantea Pascal al responder la pregunta sobre “¿qué es el hombre en la naturaleza?": un punto intermedio en la dialéctica de la nada y el todo e incapaz de comprender estos extremos, el fin y el principio de las cosas (Pascal, 1940, p. 112).

Es precisamente esta dialéctica, del aceptar la finitud, lo que permite superarla, expresar y conocerse a sí mismo desde una enunciación no abordada. Por ello, el mal se ve instaurando en todos los órdenes físicos, morales y metafísicos cuyas consecuencias nefastas son el sufrimiento y la muerte que alteran la condición humana, las cuales, solo pueden ser percibidas simbólicamente y por medio de la narración. Platón afirmaba que no existían ideas de las cosas negativas. Asimismo, Kant, Espinoza y Leibniz coinciden en sus planteamientos filosóficos en afirmar que el mal se orienta a una “ausencia de la razón”.

Según lo expuesto, Ricoeur deja claro que en la reflexión sobre el actuar y el padecer el mal se encuentra en un trasfondo antropológico que se puede enunciar como la dialéctica entre la labilidad y la capacidad humanas, es decir, como una ambivalencia entre el poder hacer y la fragilidad que acompaña dicha capacidad. La mediación paradójica entre finitud e infinitud da cuenta de esta fragilidad y de la intermediación entre la finitud de la experiencia y la infinitud del sentido, entre la sensibilidad particular y la totalidad del conocer, entre el deseo del querer y la carencia, entre la existencia finita de la vida y los horizontes de apertura del mundo y de los mundos en sus posibilidades de realización. Así, en consonancia con el planteamiento de Pascal sobre la noción de intermediación, Ricoeur argumenta que el hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo porque es mixto y opera mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí (2004, p. 23).

Tales meditaciones se pueden agrupar en tres niveles de realidad: en el orden teórico, práctico y afectivo. Para realizar esta aproximación Ricoeur recurre a Kant y

su concepto de *imaginación trascendental*¹⁶ para encontrar en ella el tercer término capaz de reunir sensibilidad con entendimiento, en el caso teórico. Esto posibilita superar el subjetivismo por cuanto el ejercicio parte de los objetos a sus condiciones de posibilidad en el sujeto. Esto es, que la intermediación permite desde la percepción como punto de vista (cuerpo) acceder al querer decir como determinación (universal), pues “a partir de la cosa descubro tanto la finitud del recibir como esa especie de infinitud del determinar, del decir y del querer-decir, que veremos culminar en el verbo” (Ricoeur, 2004, p. 37).

Así, mediante la imaginación trascendental, el orden teórico realiza la síntesis entre el entendimiento y la sensibilidad, entre el aparecer y el sentido. La perspectiva que la percepción determina siempre es un esbozo que requiere la significación para darle completud, con la cual introduce el decir en el plano del lenguaje, recogiendo la perspectiva de totalidad propia del lenguaje.

De acuerdo con lo anterior, la imaginación como intermediario hace posible la unidad de las operaciones en el esquema de la síntesis, no obstante, estese expresa en un esquema dado por la imaginación, mientras que las categorías confirman objetivamente lo que la imaginación anticipa de las cosas fuera del sujeto. Así, la imaginación trascendental supera la subjetividad del conocer dándole a la objetividad el sentido del mundo fuera del sujeto, evidenciando con ello el carácter mediador. En consecuencia, el orden práctico requiere otra intermediación entre una teoría del conocimiento y una teoría de la voluntad, del *yo pienso* al *yo quiero*. Así, Ricoeur señala que la reflexión trascendental parte de las condiciones de posibilidad de la objetividad de la cosa, abriendo la dimensión filosófica de una antropología. Para romper el límite del universo de las cosas y convertirlas en un mundo, es necesario proveerles los aspectos afectivos y prácticos que constituyen su atractivo o su repulsión, mediados por el contacto con otras personas, contacto que se expresa en el mundo de las cosas a través de obras humanas (Ricoeur, 2004, pp. 65-66).

¹⁶ La imaginación trascendental es condición que permite la variación a través de un esquematismo que anticipa y configura la acción. Este recurso le permite a Ricoeur afirmar el papel de la imaginación como productora y creadora de sentido.

Esta dimensión práctica permite entender que el mundo no es solo cosas, sino además obras, valores y personas. En esta dirección, Ricoeur plantea la tarea consistente en encontrar en la desproporción práctica la dialéctica de lo finito del carácter y la infinitud de la felicidad, la cual requiere un acercamiento desde la perspectiva de la afección, la perspectiva práctica y el carácter, el cual “es el estrechamiento de esa ‘alma entera’ cuya humanidad es la apertura”, y unidos, carácter y humanidad, convierten la libertad en una posibilidad ilimitada y en una parcialidad constituida (2004, p. 79). Asimismo, en el sentido práctico, el cuerpo es el *órganon* de la realización, es “el mediador original entre el yo actuante y el mundo actuado, surge en el centro de la situación y exhibe su finitud *práctica*” (Ricoeur, 2004, p. 74).

El carácter como totalidad añade a las circunstancias afectivas y prácticas, asignadas a los objetos del mundo, un rasgo mayor de finitud en la medida en que “es la apertura finita de mi existencia, tomada como un todo” (Ricoeur, 2004, p. 76). Asimismo, es origen, se hereda, mi nacimiento para los otros es un suceso, para mí es el comienzo. El polo finito práctico es dado por el carácter, mientras que la felicidad será el polo infinito de dicho horizonte práctico que, como totalización, genera la planificación. Señala Ricoeur que la mediación o síntesis práctica entre la finitud del carácter y la totalización como felicidad está dada por el concepto de respeto, el cual se entiende como la obligación de tratar al otro en su mejor dignidad, más allá de lo ético, en un sentido ontológico para, como agrega el autor, dejar que entre la luz de lo originario (2004, p. 94).

En línea con lo anterior, un tercer orden de tensión entre lo finito y lo infinito es la afectividad, donde la fragilidad se manifiesta mediante el sentimiento de las pasiones, tales como el tener, el poder y el valorar, en correspondencia a las dimensiones económica, política y cultural, respectivamente, sin el cual, indica Ricoeur, “la razón permanece en la dualidad, en la distancia”, pues este da cuenta de que, “cualquiera que sea el ser, formamos parte de él” (2004, p. 120). Tales sentimientos, poseer, poder y valorar posibilitan la dialéctica reducción-explicitación, entre el deseo de lo originario y el mal radical, la finitud de dichas pasiones como degradación o como excelencias que aspiran a la totalidad.

En esta desproporción entre lo finito y lo infinito como mediación se hace evidente la primacía de la acción, que Ricoeur define como metafísica del acto y la potencia (*energeia* y *dynamis*) y que se orienta hacia “un fondo de ser, a la vez potencial y efectivo, sobre el que se destaca el obrar humano (2006b, p. 341). Respecto a la dialéctica entre potencia y efectividad, agrega, existe una tensión esencial a la ontología del obrar, en la que la primera prima sobre la segunda, y es la que hace posible interpretar el obrar humano y el ser como acto y como potencia (2006b, p. 349).

Ricoeur privilegia la concepción ontológica del ser dada por la dialéctica *energeia-dynamis*, que adopta los principios de una antropología de la acción “y la calificación de la acción mediante los predicados de lo bueno y de lo obligatorio” (2007, p. 96). En esta dirección, esta concepción del ser a partir de la acción va encaminada hacia una fenomenología del hombre capaz, del ser como acto-potencia con la cual hacer emerger todas las implicaciones de una metafísica del acto y la potencia de la dialéctica *energeia-dynamis*, de todas las capacidades y posibilidades del hombre, sean las capacidades corporales y las modalidades del ‘puedo’ (poder decir, actuar, contar, de imputabilidad y la promesa), las costumbres sociales, y todos los *habitus cotidianus* que incluyen los rituales sociales asociados a la rememoración y que conciernen a la memoria privada (Ricoeur, 2010, p. 46). De acuerdo con esto, la distancia entre la finitud y la infinitud se manifiesta en la polaridad de los dos puntos o focos de la realización: la potencia a la efectuación de la acción, es decir, en la dialéctica de la potencialidad y la productividad.

Lo anterior lo concreta Ricoeur en la “identidad personal”, pues, según sus propias palabras, “me identifico por mis capacidades, por lo que puedo hacer”, es decir, como hombre capaz, y que padece merced de la vulnerabilidad de la condición humana. Sobre tales capacidades básicas afirmadas y asumidas por el agente humano, las cuales se mencionaron párrafos atrás (decir, actuar, contar, imputabilidad y la promesa), y señala que estas obligan a que el sujeto capaz pase de una neutralidad moral a convertirse en sujeto responsable (Ricoeur, 2005).

Así, el “poder decir”, más que referirse al don general del lenguaje en las diversas lenguas, concierne específicamente a “producir espontáneamente un discurso sensato” y con sentido según reglas comunes. El “poder actuar”, por su parte, atañe a “la capacidad de intervención en la sociedad y en la naturaleza, transformando la noción y

el curso de los acontecimientos mediante la contingencia humana y la incertidumbre. La importancia del “poder contar” radica en que esta les da legibilidad e inteligibilidad a los acontecimientos al ser contados dentro de una historia y, aplicado a uno mismo produce relatos de vida, marcando así una bifurcación en la identidad misma entre el yo mismo y la identidad de sí, lo cual genera una *identidad narrativa* contenida en el relato. M. Agís (2021) ha puesto el acento en la novedad e importancia que adquiere este concepto de “identidad narrativa” en el pensamiento de Ricoeur. En sus palabras:

La cuestión crucial, que preocupó a Ricœur en una de sus últimas obras, es la capacidad de reconocernos a nosotros mismos a través del relato de nuestra vida. Somos, en buena medida, el relato o narración de nuestra propia vida. Aunque, como decía, el relato no es la vida. Del mismo modo que la identidad narrativa puede coincidir o no con la identidad personal. La percepción que uno tiene de sí mismo puede no coincidir no solo con la visión que los otros tienen de mí, sino con los hechos objetivos que van marcando nuestra biografía. Este hecho inapelable no empaña el acierto de Ricœur al mostrar que nuestra identidad es siempre narrativa pues, a lo largo de nuestra vida, somos poco más que un relato en busca de narrador. (Agís, 2021, p. 123)

La importancia del relato y de la identidad narrativa, incluso de una identidad narrativa colectiva que se forma un pueblo de sí mismo como nación, estará inevitablemente presente en la lectura que se realice del Conflicto armado colombiano, aunque no posea inicialmente la dimensión moral que nace al adscribir una acción a un agente como sujeto responsable. La imputabilidad es una capacidad moral por la cual una persona es considerada la autora de sus actos, lo cual la vuelve responsable y capaz de atribuirse una parte de las consecuencias de la acción. Lo anterior posibilita la promesa en tanto el sujeto da su palabra “dice que hará mañana lo que dice hoy”, pudiendo cumplirla o romperla, a riesgo de traición y no ser confiable. Todas estas capacidades de una u otra forma demandan reconocimiento por parte de los demás, requieren un interlocutor (Ricœur, 2005, p. 2).

2. El Mal: un desafío para la Filosofía y la Teología

Respecto a la problemática del mal, dice Ricoeur que algunos de los principales conceptos de su simbólica conciernen al pecado, el sufrimiento y la muerte. los cuales permiten establecer las diferencias entre el mal padecido y el mal cometido. En esta dirección, el pecado se redime mediante la expiación espiritual reconociendo su potestad en Dios en tanto el pecado no significa ruptura del vínculo con él.

Como ya se mencionó anteriormente, Ricoeur distingue dos tipos de mal: el mal sufrido (sufrimiento y muerte), y el mal cometido o “mal moral”, el cual está asociado al concepto de responsabilidad, y constituye todo aquello que es imputable desde afuera, objeto de reproche y represión como resultado de la acción mala cometida. Así, el sufrimiento es causado por el menoscabo de la integridad física y espiritual del ser humano, haciéndolo víctima, mientras que el mal cometido lo hace culpable de una falta, diferenciando el sentir por un dolor y sentir por el castigo o pena, diferencia tanto filosófica como teológica. Al respecto, Ricoeur habla de la “teología rota”, la cual reconoce al mal como una realidad inconciliable con la justicia de Dios y la bondad del corazón.

Asimismo, el mal cometido genera sufrimiento y daño a los demás, incluso producto de la violencia obedecida por una estructura racional que encuentra respuesta en el sufrimiento de los otros. Así, tanto el mal cometido como el sufrido están relacionados en tanto el mal sufrido se superpone al cometido, dando origen a la culpabilidad, la cual pasa de ser un mal moral a un sufrimiento infligido por otro. Tal paso puede explicarse, según Ricoeur, mediante un mito en el que un agente aislado es el responsable del mal al atacar a los hombres, convirtiéndolos en víctimas, lo cual hace evidente el nexo entre mal moral y sufrimiento. Así, pues, el problema del mal es el gran desafío para la Teología y la Filosofía en cuanto plantea pensarlo de una manera más allá de la coherencia lógica, tanto de no contradicción como de totalidad sistémica. Al respecto, Begué (2012, p. 23) señala que ambas fallan al tratar de responder racionalmente a todas las preguntas respecto al problema del mal, pues este posee algo irreducible para la razón especulativa.

Como ya se había mencionado en el apartado anterior, Ricoeur señala que, en el mito, el hombre no comienza el mal, sino que lo encuentra. Este incorpora en el lenguaje los

aspectos folclóricos relacionados con el aspecto demoniaco de la experiencia del mal, al tiempo que en su aspecto especulativo abre el camino para las teodiceas racionales que buscan explicar su origen, por qué si Dios es bueno, existe entonces el mal, las cuales, agrega Ricoeur, algunas veces caen en la especulación.

Así, el afán de la teodicea por dar una explicación coherente y lógica sobre el origen del mal redundaría en el planteamiento de tres argumentos: 1) Dios es todopoderoso; 2) Dios supremamente bueno; 3) el mal existe, aun cuando solo dos de estos, señala Ricoeur, sean compatibles, pero nunca nunca las tres juntas (2007b, pp. 21-22). Es así como la teodicea agustiniana se esfuerza por hallar una coherencia entre la existencia de Dios, sin que la del mal la contradiga, por lo que plantea que si el mal no existiera no tendría sentido la existencia de Dios, sin recurrir al postulado de Dios es el padre del mal por ausencia de coherencia. En este sentido, Ricoeur expresa que el pensar esta relación entre Dios y el mal no se agota con razonamientos que obedecen a dicha exigencia de no contradicción (2007b, pp. 21-22). Para evitar esto propone partir de una Fenomenología de la experiencia del mal y luego dividir el problema sobre el origen y la razón de ser de este (Ricoeur, 2007b, p. 31).

Siendo tal problema de índole especulativo, exige una convergencia del pensamiento y la acción, en el sentido moral y político. Al comienzo del apartado tercero de *Le Mal*, titulado “Pensar, actuar, sentir”, Ricoeur señala estas nuevas dimensiones que están involucradas en el problema del mal, señalando “que el problema del mal no es solamente de índole especulativa: exige una convergencia del pensamiento y la acción (en el sentido moral y político) y una transformación espiritual de los sentimientos” (2007b, p. 58).

Dicho en otros términos, tanto desde el punto de vista de la acción como desde el de la espiritualidad o del sentir, el pensamiento debe responsabilizarse de dar una respuesta al mal. Desde el punto de vista de la acción el mal es lo que debe ser combatido porque no debería existir. Lo que la simbólica del mal puede aportar en esta dimensión es mostrarnos la genealogía histórica del mal, para que podamos responder a la cuestión sobre el origen del mal. Al examinar los símbolos presentes en diversos mitos sobre el origen del mal, en particular el mito adámico del Antiguo Testamento, Ricoeur advierte tanto la universalidad del mal en las culturas, como la diversidad de formas en que estas

lo abordan y tratan de explicarlo, en las que generalmente el hombre lo ha concebido desde una visión trágica hasta una ética. En este sentido, los diversos mitos ubican el origen del mal como externo al hombre, quien, dada su falibilidad, hace posible su entrada al mundo, con lo cual aquel está inscrito en el corazón de éste. Así, el mal concierne a una problemática de la libertad, o de la moral (Ricoeur, 2007b, p. 15).

Así, el mito sobre el origen del mal explica la existencia fragmentaria y presente que el hombre tiene de este, tanto el sufrido como el cometido, donde se da una coincidencia de lo voluntario y lo involuntario en relación con la libertad. Igualmente, tanto la Filosofía como la Teología dan un tratamiento igualitario al sufrimiento y al pecado. Sobre esto, señalan Rivas y Picos (2017, p. 6) que ambos pueden ser comprendidos dentro del mal ético como mal radical, aunque la víctima no se asimile al ciclo del mal padecido como y la redistribución. Asimismo, una y otra no han tenido en cuenta las magnitudes sociales del mal, lo cual requiere pensarlo desde la política en tanto que toda acción que enfrente el mal debe procurar reducir la violencia, y con esta, el sufrimiento. No hay que olvidar, como ya hemos señalado siguiendo a Ricoeur, que el mal cometido por uno es el mal padecido por otro. Así pues, tanto desde la ética como desde la política promover la disminución de la violencia equivale a disminuir el nivel de sufriente en el mundo. Ricoeur nos invita a actuar siempre contra el mal. Lo único que no está permitido en esta cuestión es la inacción.

3. Culpa y Mal

Sobre la filosofía de la violencia, que es parte de la radiografía de la guerra, Ricoeur explica que la acción del no violento sobre la historia se encuentra precisamente en que expone el momento negativo de la violencia, esto es, que si la historia es violencia, supone que la no violencia es la mala conciencia de la historia. Al respecto señala que los no-violentos deben ser el núcleo profético de movimientos políticos centrados en una técnica de la revolución, de la reforma o del poder (Ricoeur, 2015, p. 245).

Como plantea Ricoeur, los rasgos más sobresalientes de los movimientos no violentos es su no colaboración y su resistencia a diversas prácticas violentas, especialmente las guerras, contribuyendo así poner fin a estas y a sistemas opresores,

aunque quizás no tanto a la construcción de la paz. Al respecto, Ricoeur toma como ejemplo la no violencia de Gandhi para analizar la incidencia de esta en los cambios históricos, especialmente en la política y en la violencia. Esta última, señala Ricoeur, es la expresión del desequilibrio espiritual y moral de una sociedad. A este respecto introduce el concepto de “paradoja política” (Ricoeur, 2002, pág. 368), según el cual, siendo esta la más grande racionalidad social, produce asimismo el “más grande mal”, una amenaza de irracionalidad, es decir, la violencia política, aun cuando esta es un escándalo para la política, pero necesaria para imponerle al ciudadano cierto deber de vigilancia, es decir, una racionalidad política, respecto al mal del poder (Ricoeur, 1995) en la medida en que esa no puede ser el lugar del mal mayor más que en virtud de su lugar *eminente* en la existencia humana” (Ricoeur, 2015, p. 241).

La búsqueda de la no violencia ha tenido dos figuras referentes que obtuvieron importantes logros históricos y políticos, por un lado, el movimiento liderado por Gandhi en pro de la liberación colonial de la India y el movimiento antiapartheid en Sudáfrica. Los métodos de no violencia empleados por Gandhi para contrarrestar la violencia provienen de una íntima transformación personal, en particular la desobediencia civil, la cual obedece a una actitud activa frente al poder, que posibilita lograr cambios tanto individuales como sociales duraderos. Así, frente a la violencia que corrompe, hace daño y aliena al ser humano, se opone la no violencia al reconocer el dolor, el sufrimiento, el odio y la maldad que esta provoca, negándose a la venganza.

En esta dirección, la no violencia, al reconocer el dolor y el sufrimiento del otro, comprende que este no es un enemigo. Así, respecto a las acciones y experiencias de resistencia no violentas para enfrentar el mal, expresa Ricoeur que estas son anticipaciones de una condición humana en la cual, suprimida la violencia, se hace evidente el verdadero e irreductible sufrimiento (2007b, p. 67). No obstante, advierte Ricoeur, la no violencia no puede enfrentar todas las variantes de la violencia sistemática, del mal, pero sí luchar contra ciertos sufrimientos. En esta dirección, la no colaboración con todo aquello que es humillante es una resistencia activa al dominio absoluto de la vida, en particular por parte del Estado como fuente de humillaciones. Al respecto, Ricoeur reconoce que la violencia ha estado presente en la transformación de la sociedad, siendo incluso partera de la historia, pues esta “existe desde siempre y en

todas partes”, palpable en el nacimiento y caída de los imperios, en el enfrentamiento entre religiones, en la lucha por la propiedad y del poder, etc. (2015, p. 209).

En relación con lo anterior, Rivas y Picos (2017) hacen una cita de Arendt según la cual plantea la estrecha relación entre poder y violencia, señalando que la política se aprovecha de esta última para conservar el control, por lo que, si el movimiento de resistencia no violenta de Gandhi se hubiera enfrentado a un enemigo diferente como la Rusia socialista, la Alemania nazi o el Japón de Postguerra, en vez de la descolonización, hubiera sido la matanza y la sumisión (Arendt, 2005).

A propósito de la eficacia histórica de la no violencia, Ricoeur se plantea cómo el hombre no violento puede ser algo más que un simple marginado de la historia (2015, p. 207). A esto contesta que la importancia de las acciones de resistencia no violenta radica en que realizan “no sólo la presencia simbólica de los fines humanistas, sino su reconciliación efectiva con los medios congruentes”, los cuales el no-violento busca utilizarlos en una acción dentro de un sistema espiritual “junto con la verdad (*satyagraha*), la pobreza, la justicia, la castidad, la paciencia, la intrepidez, el desprecio a la muerte, etc.” (Ricoeur, 2015, pp. 213-214).

Asimismo, señala Ricoeur que los principios de la no violencia son negativos en la medida en que se oponen a las acciones violentas, siendo sus consignas no-cooperación, no-servicio militar, etc. con las cuales “se desobedece a una autoridad que no se reconoce”, cuya eficacia se da por su *articulación* con acciones positivas, pasando del “no matarás” al “amarás”, para crear las condiciones materiales objetivas y necesarias para que haya una justicia social, la paz, a través del dialogo, la tolerancia y la colaboración. En esta dirección, expresa que siendo la no-violencia vocación de algunos, se les debe presentar como un deber general, pues esta quiere ser toda la acción y hacer la historia (2015, p. 216). Así, pues, la no violencia aparece como un contrapoder del Estado donde esta debe tener un sentido y poseer una eficacia que compita con la eficacia de la violencia y cambie la relación entre los hombres, de una resistencia a una movilización masiva que contenga la violencia y que tenga un protagonismo histórico.

En su discusión sobre la política y la paradoja de la autoridad, Ricoeur propone puntos de encuentro con los planteamientos de Arendt¹⁷, quien reflexionaba sobre lo político más allá de los aspectos económicos y sociales, y se preguntaba por la condición humana apartada del poder de destrucción de los totalitarismos ya experimentados en la guerra. Por su parte, Ricoeur analiza el cambio histórico que posibilitó la modernidad sobre la dominación, planteando que esta no se modifica y que se tiene “necesidad de un proyecto de largo alcance simbólico en el cual podría inscribirse la acción política” (1995), en la apertura a otras relaciones donde la ciudadanía asuma activamente sus propios horizontes comunes y construya nuevas formas de solidaridad.

Según señala Dosse (2013), tanto la participación de Ricoeur en la vida política, como sus reflexiones sobre la construcción de otros horizontes posibles, están conectadas con sus ideas sobre justicia, elaboradas a partir del diálogo con intelectuales y políticos de la época, así como su análisis de las teorías de la justicia de Rawls y Walzer, conocidas como el debate anglosajón, las cuales definen esta como sinónimo de distribución, pero con comprensiones divergentes. En este sentido, se pregunta Ricoeur si el poder político es una esfera de justicia entre otras, pues, según él, el problema de esta se relaciona con la condición del Estado al ser juez y parte, lo cual genera una paradoja política, especialmente en la crisis de la democracia representativa.

En dicho debate, Rawls plantea que la sociedad es pensada como un sistema de distribución abierto a elecciones racionales, guiada por dos principios: la distribución de libertades y el principio de distribución de bienes, mientras que, desde una postura comunitaria, Walzer se pregunta cómo determinar “qué es lo que con justicia debe ubicarse en posición de bien dominante, en función de la pertenencia de este a tal o cual esfera de justicia, y reclama del Estado la acción decidida contra la injusticia. Sobre este debate, Ricoeur advierte una tensión en la concepción de la justicia en medio de dos aproximaciones filosóficas diferentes: una relacionada con el pensamiento teleológico griego dirigida a la consecución de vida buena; y otra kantiana, conectada fuertemente con el ámbito del procedimiento jurídico y la legalidad, en la que la justicia tiene que ver con el propósito de evitar el mal. Propone solucionar esta tensión sin necesidad de absolutizar una tesis a expensas de la otra, concibiendo entonces la justicia como el lugar

¹⁷ Ricoeur realiza el prefacio de la edición francesa de 1983 de la *Condición Humana*.

“de la intervención práctica” que permite sintetizar lo teleológico aristotélico de la primera y lo deontológico kantiano de la segunda (Dosse, 2013, p. 658).

Es así como Ricoeur aprovecha el concepto de *justa distancia*, atribuido a Antoine Garapon, el cual resalta la importancia de las posiciones que se encuentran en el punto intermedio, entre los esfuerzos de acceder a una buena vida y las reglas concretas de reducción del mal. Para ello Ricoeur retoma el ejercicio aristotélico del juicio prudencial que connota el esfuerzo de llevar a contexto y a prácticas concretas el propósito de vivir bien. Para el ejercicio del Derecho, la justa distancia entre procedimiento, narración, argumentación y norma es uno de los grandes aportes del pensamiento ricoeuriano como sabiduría práctica (Ricoeur, 1999, p. 111).

En el mismo contexto histórico, Dosse señala que, en el debate sobre la Ética, Ricoeur profundizó en la premisa de la concertación, encuentro y esclarecimiento como condición para resolver los grandes desafíos de la sociedad. En esta dirección, Ricoeur disocia ética y moral, pues no se refieren a lo mismo, añadiendo una asimetría a favor de la intención ética, y otorgando a la ley moral solo un estatuto derivado (Dosse, 2013, p. 679), entendiendo así por moral la construcción de acuerdos que en una sociedad específica ayuden a distinguir entre el bien y el mal, mientras que la Ética reúne tres aspectos, llamados “pequeña ética”:

Deseo de cumplimiento: “el sí mismo [soi] y la perspectiva ética”; la de la necesaria prohibición, de la prescripción “el sí mismo [soi] y la norma moral”, y finalmente el momento de la ética concreta, de las elecciones cotidianas “el sí mismo y la sabiduría práctica: la convicción”. (Dosse, 2013, pp. 679-670)

Así, más que en la consolidación de una moral, Ricoeur hace hincapié en las acciones expresadas en la fuerza de las convicciones, de los deseos, la vehemencia ontológica que ubica en el deseo de cada uno de una vida buena que no puede ser singular, a la manera de proyecto, del *telos* aristotélico de donde surgen luego la moral y las normas (Ricoeur, 2006b, pp. 117, 184-185) (Ricoeur, 2007, p. 82).

En la misma dirección, Ricoeur extiende sus reflexiones a la Historia como disciplina, haciendo énfasis en los conceptos de pasado, memoria y olvido, y los imperativos de la acción, en relación con la permanente catástrofe, la crisis de futuro y el debilitamiento de las grandes explicaciones históricas como el Estructuralismo, el Funcionalismo y el Marxismo, principalmente (Dosse, 2013, p. 713). Asimismo, insiste en las posibilidades ontológicas de la Historia en tanto busca hacer prevalecer el deseo de ser del hombre capaz, su capacidad de actuar” (Dosse, 2013, p. 704), conectando así sus planteamientos sobre política, justicia y Ética, que sitúan a la ciudadanía pensante en la conquista de la buena vida.

Con respecto a las posibilidades de hacer justicia y la prioridad moral otorgada al otro, aparece la idea de la historia inacabada y las posibilidades conceptuales de la identidad, desarrollada en *Tiempo y narración*, así como rigurosos análisis que Ricoeur plantea al respecto sobre la memoria y el olvido (Dosse, 2013, p. 705). La primera es entendida como un objeto de reflexión que conecta las posibilidades individuales y sociales y desafía las tareas interpretativas de la hermenéutica; mientras que el olvido es definido como condición de aquella, y representa un desafío a la Historia por su doble particularidad: el olvido de reserva y el olvido controlado mediante el cual las tendencias revisionistas de la Historia hacen borroneos intencionados en esta. Nos ocuparemos a continuación de ambos conceptos con mayor amplitud.

CAPÍTULO IV:

EL PERDÓN: ENTRE LA HISTORIA Y EL OLVIDO

A. La política de la Justa Memoria

El deber de justicia se ubica en la continuación de la deuda con las generaciones anteriores y de la posibilidad de romper con el fatalismo histórico. La deuda requiere deliberación, sopesar los argumentos, definir los modos de restablecer los relatos, evaluar las versiones, los pesos y los contrapesos de los recuerdos y tomar decisiones. Dar cuenta de lo que ha acontecido en el contexto que una sociedad asigna las responsabilidades de la autoridad, en fin, de la administración de los bienes. En este sentido, el plano jurídico se complementa con el de la justicia al establecer los modos en que se da continuidad a la Nación asumiendo las responsabilidades del Estado y de los gobiernos. Dirimir las consecuencias de las acciones y establecer un proceso de cierre de los conflictos evitando la venganza y auspiciando el Derecho, es el plano político de la justicia. En relación con lo anterior, el carácter ejemplar de la memoria como trabajo de duelo, superando lo traumatizante de los acontecimientos, permite entender que “es la justicia la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto”, el cual le da al deber de memoria el imperativo y la forma del futuro (Ricœur, 2010, p. 119).

En esta dirección, la memoria cumple con dos funciones: asegurar la continuidad temporal y dar cuenta de una identidad construida históricamente, en donde “lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son esencialmente actos violentos legitimados después por un estado de derecho precario” (Ricœur, 2010, p. 109). Dado esto, hay que tener presente el carácter dialéctico de la Historia, dada su labor crítica, capaz de establecer el valor ejemplarizante de la memoria, de tal manera que siempre se puede narrar de otra manera y encontrar otros sentidos de los hechos acaecidos en la temporalidad de las comunidades. Dado ese carácter inherente de la

violencia en la historia humana, Ricoeur cita el planteamiento hobbesiano según el cual la Filosofía política nace en una situación originaria en la que el temor a la muerte violenta empuja al hombre de un “estado de naturaleza” a establecer un pacto contractual (2010, p. 109). Dicho contrato obedece asimismo a la necesidad de encontrar una forma de representación justificadora del modo de existencia política, del poder y del Estado. Así, señala Ricoeur, dicha representación afecta a las narraciones y a la manera de establecer la ejemplaridad de la memoria, dada la presencia de la violencia en las relaciones sociales.

Respecto al deber de justicia, Ricoeur establece la necesidad de un *tercero*, capaz de dirimir los conflictos cuando establece la relación del juez y del historiador como agentes imparciales de la acción social en el marco de la Filosofía crítica de la historia. Dicha imparcialidad se ve afectada por las consideraciones de acontecimientos crueles, tales como la violencia, la crueldad y la injusticia extremas ocurridas durante el siglo XX, que plantean un límite a dirimir, pues tales acontecimientos suscitaron en los campos del juez y el historiador un gran malestar, y dejaron en la opinión pública huellas documentadas que pueden enriquecer y renovar la discusión (2010, p. 117).

Tales acontecimientos y huellas de inhumanidad y crueldad que reclaman se corresponden con lo que Jean Nabert, maestro de Ricoeur, define en su *Essai sur le Mal* de 1955 como lo *injustificable*, es decir, el mal, con aquellas acciones que exceden en cantidad e intensidad los límites de lo imaginario (Ricoeur, 2010, p. 430). Para Nabert “existe una clara diferencia entre el sentimiento de injustificable que experimentamos ante ciertos males, y el sentimiento de no-válido o ilícito que nos produce la transgresión de las normas morales: mientras el sentimiento de 'injusto' nos remite a la transgresión de un sistema regulador establecido en función de una finalidad o deber-ser, el sentimiento de 'injustificable', en cambio, nos remite a algo que se sitúa más allá de las reglas, al dolor o sufrimiento que relacionamos con las leyes de la naturaleza, y que designamos como «males»” (Fernández Polanco, 2000, p. 84). En este contexto la revisión de la Historia se hace crítica en los límites de lo injustificable y por la manera de asumir los dilemas de las memorias en conflicto y la cuestión sobre ¿cómo acoger lo extraordinario con los medios ordinarios de la comprensión histórica?

Al respecto, Ricoeur cita el ejemplo expuesto por Habermas sobre el efecto de exculpación producido por la disolución de la singularidad de los crímenes nazis, y, por tanto, su *injustificabilidad*, al asimilarlos como una respuesta ante una amenaza bolchevique. (2010, p. 436). Dado esto, señala que la imparcialidad es el desafío de crítica de la Historia, cuyo privilegio, más que un deber, además de “extender la memoria colectiva más allá del recuerdo efectivo, es corregir, criticar y desmentir la memoria de una comunidad dada, cuando esta se encierra en sus propios sufrimientos, en los acontecimientos traumáticos, como se dijo con respecto a la memoria herida, y no advierte los sufrimientos de otras comunidades. Así, en dicha crítica, la memoria encuentra el sentido de la justicia, y se convierte en una memoria equitativa (Ricoeur, 2010, p. 650).

Dicho sentido se realiza como trabajo de la memoria y como investigación crítica capaz de duelo. En la conformación de la temporalidad de las comunidades el deber de justicia implica la revisión de los relatos fundadores, de identidad y de integración que abren las posibilidades de la promesa y del olvido como reserva de sentido por el cual el horizonte de expectativas recoge lo utópico del pasado y lo hace horizonte de expectativa como efecto retroactivo del pasado sobre el futuro. Así, el tercero de la relación ya no será el juez o el historiador sino el ciudadano capaz de leer la historia en una dinámica de interpretación y comprensión como reconciliación con un mundo en donde incluso lo imperdonable puede suceder. En consonancia con lo anterior, la justa memoria juega un papel importante en relación con la representación del pasado y la memoria herida. Así, el deber de justicia, como plantea Ricoeur, es recuperar y usar el pasado, advertir de los abusos y, ante todo, encontrar el sentido de justicia, la promesa en la memoria justa. Al respecto, en el texto “Los fundamentos de una política de la justa memoria” (Jaramillo, 2012), siguiendo los planteamientos ricoeurianos, el autor se pregunta “¿para qué volver sobre el pasado violento?” (p. 2).

Así, la memoria justa tiene que ver ante todo con que la dialéctica memoria-olvido motivada por el recuerdo, es un factor de perturbación por el poder político e ideológico dominante, una de cuyas tareas es la configuración de quienes gobiernan y subordinan, por un lado, y quienes obedecen y se someten, por otro. Por lo tanto, la política de la memoria se centra sobre quien gobierna y sobre quien se ejerce, pues de ello depende

tanto la identidad como la función de la memoria, pues esta es “*un instrumento pragmático del poder*” (Ricoeur, 1997.) Así, en relación con la simbólica de la acción, la memoria está incrustada en la identidad a través de la narración, cuyos recursos, como se mencionó párrafos atrás sobre los abusos de la memoria, son manipulados -rememoración y olvido- mediante el relato movilizad o en el plano de la ideología, propios de quien ostenta el poder político.

Plantea entonces Ricoeur que el deber para con el pasado como elemento imperativo de la memoria es un necesario trabajo realizado por la Hermenéutica y dirigido a la justa memoria, en la medida en que recordar es mucho más que una obligación moral. Esto plantea cuestiones como ¿para qué se recuerda? en relación con la objetividad y la imparcialidad. Hay que advertir que la Historia no debe cosificar e instrumentalizar la memoria, pues puede caer en la tentación de que, quien escribe historia, sea más subjetivo y parcial política e ideológicamente. Así, señala Ricoeur, el papel de la Historia es escribir y hacer un juicio objetivo sobre el pasado, pero quien efectivamente vigila que no desaparezca como instrumento y representación es la memoria. Esto justifica la relevancia que Ricoeur le asigna a una hermenéutica de la condición histórica como un deber de la memoria, en particular a la memoria colectiva, lo cual le exige al historiador investigar el pasado a la luz del presente con el fin de favorecer una memoria justa, es decir, una política de la memoria justa tiene que ver con la dialéctica entre memoria e historia. Así, el deber de memoria conlleva a una búsqueda de la justa memoria que llegaría más allá de la fenomenología de la memoria, hasta una Epistemología de la Historia.

No obstante, el concepto de política de la memoria justa puede confundirse con el de políticas públicas, las cuales conciernen al diseño de estrategias gubernamentales dirigidas a solucionar problemas puntuales que pocas veces expresan la voluntad del pueblo. Si bien la guerra parece un problema concreto, se mantiene por una multiplicidad de causas que hacen difícil una salida negociada al conflicto, por lo cual escapa a la voluntad de quienes ostentan el poder político y requiere la emergencia de un espacio que favorezca una “*política de gestión del pasado*” (Ricoeur, 2010, p. 106). Al respecto, Celis et al. (2018) plantean que hacer memoria implica ciertos riesgos para el poder establecido en la medida en que la eficacia de la ideología se sostiene en mostrar

su favorabilidad, así como en ocultar lo que no le es conveniente, por lo cual, generalmente este puede determinar qué puede ser traído del pasado y con qué propósito a fin de servirse de la memoria.

Así, pues, cuando se habla de la memoria en relación con la guerra y los conflictos, se habla asimismo del olvido y el perdón, ambos conceptos que remiten necesariamente a los procesos de paz como alternativa para su solución, donde tales conceptos se acercan a la amnistía como condición para la reconciliación, la cual se convierte en una práctica social y política en nombre del bien común, y que finalmente se pone al servicio de la ideología imperante. Esta política de memoria justa, aplicada al Conflicto armado colombiano, implica saldar la deuda con quienes lo han padecido, que dicha memoria no se limite al texto escrito, sino que esta propenda a la verdad sobre los hechos violentos y que estos no se repitan, evitando a toda costa los abusos sobre la memoria, en particular tanto el exceso de memoria como el exceso de olvido en relación con la violencia y las heridas que esta ha dejado en la memoria, con el fin de encontrar un equilibrio entre memoria y olvido, sin caer en el abuso de la memoria manipulada y la memoria obligada.

Ahora bien, la hermenéutica de la condición histórica nos plantea básicamente que el pasado hay que reabrirlo, volver a revivir las potencialidades incumplidas, las promesas. En esta dirección, el deber de la memoria, como defiende Ricoeur, consiste en no olvidar, teniendo presentes los límites de una justa memoria en relación con los abusos de esta. Así, evitar el exceso de olvido implica que este no se utilice para ocultar el mal, lo injustificable. Dado esto, la justa memoria con las víctimas del Conflicto conlleva la reparación del daño personal, político y social de la víctima, por parte del victimario, y el perdón sincero, aunque difícil, por parte de esta. Asimismo, implica mantener la obligación de la deuda en la memoria nacional a pesar de haberse perdonado al victimario, y que igualmente la sociedad le corresponda al victimario que perdonó, pues, en el caso del Conflicto colombiano, la promesa de justicia de los Acuerdos de Paz ha sido objeto de incumplimiento por parte del gobierno del presidente Iván Duque.

Consecuentemente, la Historia no ha de limitarse a describir y explicar los hechos, debe aventurarse a revivir y cumplir las promesas incumplidas, siendo la memoria la guardiana del pasado. Hay que tener presente que la fenomenología de la memoria

propuesta por Ricoeur se centra en dos preguntas: ¿de qué hay recuerdo? y ¿de quién es la memoria? Así, pensar en una política de la memoria justa, tanto colectiva como individual, lleva inherente el recuerdo como parte de los procesos del imaginario social. Conlleva, asimismo, a una dialéctica entre memoria e historia, donde la primera puede ayudar a que las víctimas, merced de la memoria manipulada, no desaparezcan ante el miedo, la intimidación y el silencio, de tal manera que la memoria nos cuenta algo que sucedió que puede ser debatido y cuestionado, pero no extinguido de la representación, y ahí es donde el trabajo de la Historia impide el exceso de memoria y la manipulación del historiador.

En línea con lo anterior, Jaramillo (2012) se cuestiona “¿cómo perdonar, al mismo tiempo que se consuma la impunidad para el culpable?”, especialmente cuando se es víctima de lo injustificable, del mal según lo define Nabert, tal como el secuestro. Al respecto, Ricoeur expresa que el perdón, aunque difícil, es un don gratuito que otorga la víctima al victimario, pero no implica que no se exija justicia y conlleve a la impunidad, pues por un lado va el perdón y por otro la justicia. Sobre esta delicada dialéctica está construido el concepto ricoeuriano de “altura del perdón”, respecto del cual nos dice M. Agís lo siguiente:

La altura del perdón se encontraría naturalmente enfrentada a la consideración de la culpa desde el punto de vista judicial. En este plano la verdadera equidad sería la expiación de la pena, mientras que el perdón equivaldría a las medidas de gracia (amnistía, conmutación de la pena, indulto) que son extraordinarias y por lo tanto metodológicamente injustas con respecto al proceso normal de los procedimientos jurídico-judiciales e incluso morales. Por otra parte, perdonar es una ofensa a la memoria de las víctimas y a la memoria inscrita en el plano de la historia que registra una acción mala adscrita a un tiempo pasado. Perdonar, por lo tanto, entraría dentro del ámbito del olvido que Nietzsche presentaba como un subterfugio para no asumir la propia responsabilidad. (...) Pero, de hecho, hay casos extraordinarios, casos siempre particulares que exigen la aplicación de un juicio en situación y que justificarían la posibilidad del perdón, la altura o grandeza del perdón (Agís, 2011, pp. 211-212).

También en el marco de una justicia transicional, como en el caso del Posconflicto colombiano, algunos delitos cometidos durante el Conflicto armado tienen un tratamiento especial, lo cual hace aún más difícil el perdón. Así, respecto a las víctimas, el autor señala que la Historia tiene una función correctiva en dos vías, evitar ante todo los excesos de memoria y olvido, y saldar la deuda con las víctimas de la historia. Tales excesos, así como los abusos de la memoria ya citados, generan un malestar colectivo, que requiere de la memoria justa, especialmente en un país como Colombia en el que los excesos del poder se mueven en un imaginario social, donde el miedo, la revictimización y la venganza, sin que la justicia haya mostrado resultados. Así, pues, una memoria herida es siempre susceptible de ser sometida a múltiples abusos, en particular de la poca memoria o, en otros casos, el exceso de olvido.

Como se ha planteado en los párrafos precedentes, la propuesta fenomenológica de la Historia propuesta por Ricoeur busca diferenciarse de la historiografía tradicional, donde la historia juegue un papel crítico de tal manera que pueda ejercer sobre la memoria una instrucción terapéutica que le ayude a mantener su distancia con relación a los usos y abusos. Aquí Ricoeur se acerca al problema del conocimiento histórico a partir del interés de vincular la Historia con la memoria, reconociendo en esta última tres legados: *representación, reconocimiento y autodesignación*. Por tanto, el buen uso de las heridas de la memoria comienza por una tarea de la memoria, el “*trabajo de duelo*” orientado a evitar dos abusos de la memoria: el olvido y la repetición, y en pro de una memoria sosegada que contribuya a la curación de las heridas de la memoria. Ahora bien, es mediante la narración como se les da sentido a las heridas de la memoria.

En esta dirección, Ricoeur plantea una tipología de los usos y abusos de la memoria natural, a saber, la *memoria impedida*, la *memoria manipulada* y la *memoria obligada*, la cual es memoria colectiva en cuanto es memoria ejercida. Para ello distingue inicialmente un enfoque patológico concerniente a las categorías clínicas y terapéuticas propias del psicoanálisis. En un punto intermedio plantea las formas de manipulación o de instrumentalización de la memoria, “*propias de la crítica de las ideologías*”, donde son pertinentes las nociones de abuso de memoria y de abuso de olvido, y, por último, aborda el punto de vista normativo, ético-político, concerniente al problema del deber de memoria.

En el nivel de la *memoria impedida*, Ricoeur ubica el ámbito concerniente a lo patológico-terapéutico en el que se emplean términos como *traumatismo*, *herida*, *cicatrices*, etcétera, por lo que la memoria impedida se refiere entonces a una memoria *herida* o *enferma*. Al respecto se plantea el autor la cuestión de la patología de la memoria y su consecuente tratamiento como *pathos* en el ejercicio (*techné*) tanto individual como colectivo, de la memoria. En este sentido, recurre a varios planteamientos psicoanalíticos de Freud sobre la rememoración de los recuerdos traumáticos, repetición y *perlaboración*. Según Freud, el principal obstáculo de interpretación de dicha rememoración son las "resistencias de la represión" o "compulsión de repetición", caracterizada por la tendencia al paso al acto que "sustituye al recuerdo", donde "el paciente -sin saberlo- 'no reproduce (el hecho olvidado] en forma de recuerdo sino en forma de acción" (Freud, *Gesammelte Werke*, t. X, p. 129, cit. por Ricoeur, 2010, p. 98).

Ricoeur hace hincapié en el vínculo entre compulsión de repetición y resistencia, y su sustitución por el recuerdo, sobre lo que Freud hace dos proposiciones terapéuticas: paciencia al psicoanalista con las repeticiones por la traslación; y el deber del paciente de "fijar su atención en sus manifestaciones mórbidas" para reconocerse enfermo, con el fin de que se dé la "reconciliación" de este con lo reprimido, lo cual es capital en relación con el perdón. A este trabajo psicoanalista-paciente Freud lo denomina *Durcharbeiten*, que Ricoeur traduce como "remodelación", donde resalta la noción de "trabajar", concerniente al carácter dinámico de dicho proceso y la colaboración del paciente, y que, a su vez, se vincula con el recuerdo como un trabajo, el "trabajo de rememoración", opuesto a la compulsión de repetición.

Al referirse al ensayo titulado "*Duelo y melancolía*", señala que el duelo o la aflicción es un trabajo, en relación con la memoria individual o colectiva, suele definirse como término de comparación sobre la melancolía. Este es la reacción a la pérdida de un ser amado o de una abstracción de este, como patria, libertad, etcétera (Ricoeur, 1990, p. 114). No obstante, dicho trabajo de duelo es absorbente y provoca en algunos enfermos, en lugar del duelo, la melancolía. Al respecto indica Ricoeur un parentesco entre las oposiciones planteadas: "en lugar del recuerdo, el paso al acto; en lugar del duelo, la melancolía", entre dos modalidades de trabajo. Al respecto, Freud señala que en la

melancolía hay disminución del "sentimiento de sí" (*Selbstgefühl*), mientras que en el duelo no, donde el trabajo consiste en reconocer que el objeto amado ya no existe y toda la libido está ordenada a renunciar al vínculo que la une a ese objeto. No obstante, esto demanda un alto costo de tiempo y energía para que la libido acate la realidad, debido a la sobreactividad de los recuerdos y de las esperas que hacen que la libido siga vinculada al objeto perdido, cuya existencia se persigue psíquicamente. Así, el obedecimiento de la realidad es el trabajo del duelo (Ricoeur, 2010, p. 100), trabajo que suele estar acompañado por signos tales como “pérdida de interés por el mundo exterior y rechazo de toda actividad no relacionada con el recuerdo del ser desaparecido”. Ahora bien, advierte Ricoeur que el dejarse arrastrar exclusivamente por el trabajo del duelo plantea el enorme problema de la economía del sufrimiento (*Schmerz*) (Ricoeur, 1990, p. 114).

Resalta Ricoeur que el sufrimiento no implica únicamente el dolor físico o el dolor mental sino, además, la disminución y la destrucción de la capacidad de obrar, de poder-hacer, las cuales son percibidas y “sentidas como un ataque a la integridad del sí” (2006b, p. 198), donde dicha capacidad es “sentida como una disminución del esfuerzo por existir”, a las cuales agrega, incluso, “las formas de menosprecio de sí y de detestación del otro”, donde tal sufrimiento empieza propiamente y supera al dolor físico, es decir, la violencia infligida al hombre por el hombre (Ricoeur, 2006b, p. 355).

Con Freud, se pregunta entonces Ricoeur por qué el duelo no es la melancolía, y por qué se inclina hacia esta. Una vez terminado el doloroso trabajo del duelo, el yo está nuevamente libre y desinhibido, con lo cual dicho trabajo se relaciona con el trabajo del recuerdo, es decir, es el costo del trabajo del recuerdo, pero [éste, a su vez] es el beneficio del trabajo del duelo (2010, p. 100).

Así, la prueba de realidad demuestra que el objeto amado ya no existe y la libido tiene que renunciar, mediante una extenuante *inversión*¹⁸, paulatinamente y en cada

¹⁸ En la citada edición de *Freud: una interpretación de la cultura*, se emplean indiferentemente los términos *catexis* e *inversión* como sinónimos, en vez de 'carga', el cual está asociado con presupuestos mecanicistas. Así, aunque 'Catexis' y sus derivados son un esfuerzo por evitar el equívoco, resultan términos excesivamente ajenos y abstractos; mientras que 'invertir' (invertir de poder a un sujeto) es un verbo semánticamente asociado al ámbito jurídico-moral que coincide con el sentido del concepto freudiano: “atribuir una energía (un poder de acción o capacidad de trabajo) a un objeto (fantasía, imago, instancia psíquica) y se presta mejor a variaciones morfológicas más idiomáticas y menos malsonantes” (Ricoeur, 1990, pág. XI)

uno de los recuerdos, a todos los lazos que la unen al objeto desaparecido, liberándose. Dicho trabajo absorbe al yo y lo inhibe; pero el melancólico al dejarse arrastrar de este, añade la citada disminución o abatimiento del sentimiento de sí, al cual le sigue una despiadada crítica de sí mismo, donde el yo toma el lugar del objeto amado hacia quien estaban dirigidos inicialmente los reproches. De esta manera, en vez de desplazarse a otro objeto, la libido se repliega en el yo, identificándolo con el objeto perdido y lanzar contra el yo los golpes destinados al otro, es decir, lo que Freud denomina identificación narcisista con el objeto, o sea, la sustitución del amor *objetal* por la identificación, tras lo cual, una vez terminado, el yo vuelve a liberarse y desinhibirse (Ricoeur, 1990, pp. 114-115).

Así, mientras en el duelo el yo mismo aparece empobrecido y vacío, en la melancolía este aparece desolado, merced de su propia devaluación, su reproche, su abatimiento, su acusación y su condena. No obstante, señala Ricoeur, tales reproches están también dirigidos al objeto amado. Plantea Freud que tales lamentos son acusaciones que pueden redundar en la martirización del dicho objeto, pues tales acusaciones debilitan la “energía objetal” facilitando la retirada dentro del yo. En este sentido, Freud caracteriza el *Ichgefühl* como “reconocimiento de nosotros mismos”, donde la estima de sí y la vergüenza del melancólico son componentes unidos del duelo, es decir, una “censura de lo consciente” análoga a la responsabilidad del paciente en el mismo trabajo de memoria. Así, plantea Ricoeur, la cercanía entre lamentación y reproche (*Klage y Anklage*), propia de la melancolía es la misma del amor y odio en el duelo (Ricoeur, 2010, p. 101). Así, pues, expresa Ricoeur, con dicha identificación, el yo se convierte en el objeto perdido, ambivalente, de su amor y su odio, permitiéndole proseguir su inversión en el autorreconocimiento, donde la pérdida de dicho objeto se convierte en una pérdida dentro del Ego (1990, p. 187).

Así, mientras el duelo tiene un desenlace positivo, el de la melancolía es un desastre, pero ambos pueden desaparecer al cabo de cierto tiempo sin graves modificaciones. El primero requiere de cierto tiempo para realizar el trabajo que exige la prueba de la realidad y para que el yo, libre de nuevo, retire el objeto perdido su libido. Trabajo análogo hace el yo durante la melancolía. Así, el duelo mantiene una relación con la

paciencia respecto al paso de la repetición al recuerdo, el cual también exige tiempo, un tiempo de duelo (Ricoeur, 2010, pp. 102-103).

Este trabajo del duelo, agrega Ricoeur, tiene antecedentes más allá del psicoanálisis freudiano, “en los antídotos con los que la tradición médica, psicológica, moral y literaria pudo superar la melancolía”, entre los cuales están la alegría, el humor, la esperanza, la confianza y el trabajo. Así, en la poesía lírica de finales de la Edad Media y del Renacimiento se encuentra el elogio de un humor contrastado y dialéctico, un deleite de la melancolía en el que se poetiza la melancolía y se sublima la tristeza, se da una complacencia con esta, se convierte en alegría. Dado esto, indica Ricoeur, la pena es “esa tristeza que no realizó el trabajo del duelo”, es el premio por la renuncia al objeto perdido y la reconciliación con su objeto interiorizado y, en la medida en que “el trabajo de duelo es el camino obligado del trabajo de recuerdo”, la alegría también es premio al trabajo de la memoria (2010, p. 106).

De acuerdo con lo anterior, Ricoeur se plantea si es legítimo trasladar al plano de la memoria colectiva y de la historia las categorías patológicas propuestas por Freud, y agrega que las alusiones evocadas en la cura psicoanalítica tienen que ver con el otro. Y responde que es la constitución bipolar de la identidad personal y de la identidad comunitaria la que justifica, en último término, la extensión del análisis freudiano del duelo al traumatismo de la identidad colectiva, tanto en sentido analógico como en términos de un análisis directo de traumas y heridas de memoria colectiva (2010, pp. 106-107). Dicha transposición de categorías patológicas al plano de la memoria colectiva se hace posible al tener en cuenta la relación de la historia con la violencia, en tanto esta y la guerra son constituyentes de toda sociedad humana, donde la victoria y la celebración de unos fue humillación y execración para otros, generando en la memoria colectiva de estos heridas simbólicas, que merced del *exceso de memoria*, la resistencia y de la *compulsión de repetición*, llevan a sustituir, por el paso al acto, “el recuerdo verdadero por el que el presente se reconciliaría con el pasado,” mediante la rememoración. Al respecto, expresa Ricoeur que es en la memoria colectiva, más que en la individual, donde es más significativo el trabajo de duelo y trabajo de recuerdo, donde la memoria se enfrenta siempre con pérdidas sin que la libido pueda dejar de relacionarse con el objeto perdido (2010, pp. 108-109). En esta dirección, así como el

trabajo de duelo es factible a nivel individual, también es posible el duelo colectivo para superar las heridas y los traumatismos de las violencias pasadas con toda su carga de inhibición para la acción.

Consiguientemente, en medio de la memoria herida y traumatizada, de un carácter pasivo sufrido, y la memoria imaginada, obligada, ubica Ricoeur la *memoria manipulada* e instrumentalizada por quienes tienen el poder, en la que se dan tanto abusos de memoria, como abusos de olvido, y en la que intervienen la memoria herida y la imaginada. Aquí señala Ricoeur, se da la problemática de la memoria y la de la identidad, tanto colectiva como personal, produciéndose una movilización de la primera al servicio de la búsqueda y la reivindicación de la segunda. Al respecto, según plantea el autor, la fragilidad de la memoria manipulada, dada por dichos abusos de memoria y olvido, hay que buscarlos en la problemática de la identidad, pues, dicha fragilidad obedece al carácter presunto y pretendido de la identidad dado por la fragilidad de las respuestas a la pregunta "¿quién?", "¿quién soy?", tales como "esto es lo que nosotros somos [...] así y no de otro modo".

De este modo, el problema de la fragilidad de la memoria se desplaza al de la fragilidad de la identidad, cuya primera causa es su difícil relación con el tiempo y la cual justifica el recurso a la memoria como componente temporal suyo, junto a la evaluación del presente y la proyección del futuro. Tal relación con el tiempo se hace difícil dada la noción de lo idéntico, de la cual Ricoeur, como se planteó en la primera parte, distingue dos sentidos: el mismo como *idem*, *same*, *gleich*, o como *ipse*, *self*, *Selbst*. Así, a la pregunta sobre ¿qué significa permanecer el mismo a través del tiempo?, responde que tal permanencia radica en el entramado entre mismidad e ipseidad, consistente en el repliegue del *ipse* sobre el *idem*. (Ricoeur, 2010, p. 110).

La segunda causa es la confrontación con el otro, percibido como un peligro para la *ipseidad*, al punto de no soportar otros modos diferentes de comprenderse y administrar su vida, y las humillaciones, reales o imaginarias contra la estima de sí. La tercera causa es la herencia de la violencia fundadora, estrechamente relacionada con la guerra que, como ya se mencionó, implica para unos la gloria y la celebración, y para otros, humillación y execración que, al ser guardadas en la memoria colectiva, se convierten en heridas reales y simbólicas, fundiéndose así con la segunda causa. Así pues, señala

Ricoeur que las manipulaciones de la memoria se deben a la ideología, la cual se ubica entre “la reivindicación de identidad y las expresiones públicas de memoria” (2010, p. 111).

Respecto al tercer nivel de abusos de la memoria, la *memoria obligada*, la cual concierne a un nivel ético-político, se pregunta Ricoeur sobre el supuesto deber de memoria. Este depende de las condiciones históricas en las que es requerido, el cual adquiere sentido ante la necesidad de hacer memoria, de una manera sosegada, de las dificultades y los acontecimientos experimentados por la comunidad, salvando los conflictos entre memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica, donde la memoria viva de los supervivientes se enfrenta a la mirada crítica del historiador y la del juez (Ricoeur, 2010, p. 117).

No obstante, advierte Ricoeur, que esta exigencia corre el riesgo de obstaculizar la labor de la historia, siendo la memoria la matriz de esta y “guardián de la problemática de la relación representativa del presente con el pasado”, y convertir sus planteamientos en una reivindicación de la memoria contra la historia, y reducir la primera a un simple objeto de la segunda (2010, p. 118). Así, el deber de memoria implica asimismo el deber de no olvidar. El imperativo “debes acordarte” es una paradoja gramatical, pues el recuerdo, que surge como una evocación espontánea, de un *pathos*, es, por tal exigencia, producido por un movimiento prospectivo vuelto hacia este como una tarea y una obligación que hay que cumplir, no como el trabajo de memoria y de duelo en la labor terapéutica que requiere tiempo y paciencia del paciente y el psicoanalista para que las representaciones del inconsciente se manifiesten y puedan “decir todo” y así para elaborar el duelo del objeto perdido y la aceptación de la tristeza (Ricoeur, 2010, p. 118).

Señala entonces Ricoeur que este imperativo y esta obligación están reunidos en la noción de justicia, la cual, al extraer el valor ejemplar de los recuerdos traumáticos, convierte la memoria en proyecto, dándole al deber de memoria la forma del futuro y del imperativo: “¡debes acordarte!”. Este deber imperativo de memoria se proyecta como punto de unión del trabajo de duelo y del trabajo de memoria, de los cuales recibe el impulso que lo integra en la economía de las pulsiones.

Esta labor tripartita trasciende el trabajo realizado por la memoria y el duelo hasta el ámbito que estos producen, la dimensión veritativa y la dimensión pragmática de la

memoria. La primera concierne a la ambición de fidelidad del recuerdo respecto a lo que sucedió realmente; y, la segunda, concerniente a su uso como práctica y como técnica de memorización. Así, pues, se pregunta Ricoeur, qué le da a la idea de justicia su convicción sobre los objetivos veritativo y pragmático (Ricoeur, 2010, p. 119). Dado esto, cita a Aristóteles, según el cual, “el deber de memoria es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí”. Asimismo, el concepto de la deuda, no relacionado con el de culpabilidad, sino con el de herencia en tanto “debemos a los que nos precedieron una parte de lo que somos.” Así, el deber de memoria va más allá de guardar la huella material del pasado, y cultiva el sentimiento de estar ligados a aquellos que nos precedieron y ya no están. Entre estos otros con los que estamos endeudados moralmente están las víctimas, no nosotros, sino el otro distinto de nosotros. ¿Cómo se dan entonces el desplazamiento del buen uso de este deber de memoria como deber de justicia al abuso? Ricoeur plantea dos interpretaciones distintas, pero compatibles entre sí, relacionadas con cierta reivindicación de memorias pasionales y heridas contra el enfoque crítico de la historia, el cual le da al deber de memoria un tono amenazante que suele materializarse en la invitación “a conmemorar a tiempo y a destiempo” (Ricoeur, 2010, p. 120).

Al respecto, Ricoeur resalta el carácter regresivo del abuso, tal como sucede en la memoria impedida, es decir, la *memoria herida*. Así, el deber de memoria duda entre uso y abuso porque su proclamación permanece anclada en la obsesión, acercándose así a la forma de abuso de memoria manipulada. No obstante, señala Ricoeur, dicha manipulación no tiene que ver con el discurso ideológico del poder, sino, con una autoproclamación de conciencia como “portavoz de la demanda de justicia de las víctimas.” Esta apropiación de la voz de las víctimas desplaza el uso al abuso, dándose así el abuso en “la forma del frenesí de conmemoración” (Ricoeur, 2010, p. 121).

A los citados abusos de la memoria planteados por Ricoeur: i) la memoria herida o impedida (nivel patológico-terapéutico); ii) la memoria manipulada (nivel practico); iii) la memoria obligada (nivel ético-político), el autor plantea asimismo tres niveles de abuso del olvido en correspondencia con los de la memoria, a saber:

a) el olvido y la memoria impedida (nivel patológico-terapéutico);

b) el olvido y la memoria manipulada (nivel practico), y

c) el olvido impuesto, la amnistía (nivel ético-político) (Ricoeur, 2010, pp. 568-579).

La representación gráfica en una tabla de estos tres niveles de la memoria y el olvido quizás ayuden en la comprensión de la correspondencia aludida:

Tabla 1 - Niveles de la memoria y el olvido

NIVELES	ABUSOS DE LA MEMORIA	ABUSOS DEL OLVIDO
PATOLÓGICO- TERAPÉUTICO	La memoria herida o impedida	El olvido y la memoria impedida
PRÁCTICO	La memoria manipulada	El olvido y la memoria manipulada
ÉTICO-POLÍTICO	La memoria obligada	El olvido impuesto y la amnistía

Al plantearse si los abusos de la memoria obligada tienen correspondencia en el olvido, Ricoeur señala que sí, en formas constitucionales, principalmente la amnistía, muy próxima a la amnesia, además del derecho de gracia o amnistiante, dificultando en cierta medida el perdón, en tanto este se plantea “donde hay acusación, condena y castigo”, por lo que las leyes designan la amnistía “como una especie de perdón” (2010, p. 577).

En consonancia con lo anterior, Molina (2016) señala que la memoria colectiva, en relación con tales abusos de la memoria (herida, manipulada y obligada), supone una selección de hechos en la cual no se cuenta todo lo sucedido, sea por falta de memoria o exceso de olvido, los cuales pasan a ser un elemento de ese relato identitario por parte de la memoria manipulada y que no necesariamente responden a la demanda de verdad,

sea el caso del Posconflicto colombiano, el cual es objeto de tales abusos de la memoria, especialmente la memoria manipulada y el exceso de olvido.

B. Memoria personal y Memoria colectiva

En la diferenciación entre memoria individual y memoria colectiva, Ricoeur advierte que ambas son complementarias, y resalta la importancia de dos elementos, la narración y el tiempo, dando lugar a la memoria narrativa. En este sentido, entiende el trabajo de la memoria como la capacidad psíquica que permite rememorar aquello que ya pasó y que ayuda a recordar algo, lo cual se logra a través de la narración. Estos dos elementos, tiempo y narración, son inseparables, pues el tiempo permite la articulación de las acciones que solo tienen validez por medio de la narración, la cual hace transitar al camino de la aventura. En consonancia con esto, la experiencia fenomenológica de la que se da cuenta en el presente trabajo, bajo la forma de un relato autobiográfico de un secuestro, se hace mediante la narración que atrapa el tiempo y permite expresarlo por medio del lenguaje, donde el autor es el tiempo único, pero también personaje, coautor y narrador, protagonista de una trama inagotable donde se evidencian los extremos del *idem* y del *ipse*, es decir, el carácter de la palabra prometida.

Los tres aspectos que definen la *memoria individual* son:

- 1) Su *carácter privado*, en la medida en que esta es intransferible y radical, pues “mis recuerdos no son los vuestros”;
- 2) Su *carácter personal*, asimismo, en esta se da un vínculo del pasado con la conciencia, en tanto esta, al ser del pasado, el pasado de las impresiones hace que esta sea *mi pasado*;
- 3) Y, por último, su *carácter temporal*, que corresponde al paso del tiempo en tanto se le vincula con el sentido de orientación de este.

Al respecto, agrega Ricoeur, que la memoria individual se vincula con los usos del lenguaje ordinario y la psicología básica que avala estos, donde el acto de autodesignación está adherido a la intencionalidad objetual de su experiencia (2010, p. 128). Consecuentemente, la memoria individual es una experiencia eminentemente personal, privada, interna, que es intransferible, por lo que expresa Ricoeur, “*mis recuerdos son los míos, me pertenecen y no puede recordar nadie como yo*”¹⁹. Asimismo, reconoce la definición agustiniana de la memoria individual, la cual resalta el carácter primordial que tiene para el hombre la memoria: es en ella donde se puede encontrar la verdad, puesto que ella es Dios.

Respecto a la *memoria colectiva*, Ricoeur hace hincapié en la conciencia histórica como una reflexión, teniendo en consideración las nociones de espacio y de experiencia del horizonte de espera. Señala, entonces, que a los recuerdos se le atribuyen un carácter compartido, tal como lo planea Halbwachs (2004, p. 26), para quien los recuerdos personales son asimismo colectivos en tanto los demás nos los recuerdan, aun tratándose de hechos netamente individuales en los que no intervienen nadie más, producto de la interacción social, por lo que nunca estamos solos, pues llevamos siempre en y con nosotros cierta cantidad de personas que no se confunden. Es aquí, pues, donde Ricoeur busca la sutil relación entre memoria individual y memoria colectiva.

Este planteamiento de la memoria colectiva elimina la noción agustiniana de la memoria individual como una isla completamente aislada del exterior, pues es difícil actuar de manera individual cuando se tiene en cuenta el principio rousseauniano según el cual el medio influye en la conciencia del hombre, luego retomado por el Materialismo histórico. Es decir, el pensamiento del hombre está permeado por las ideas colectivas como las familiares, religiosas y políticas; de ahí la dificultad de comprender que los recuerdos estén determinados por la individualidad. En otras palabras, hacer memoria solamente es posible desde la articulación social.

Es clara, entonces, la tensión entre memoria individual y memoria colectiva. Así, en el contexto colombiano, la memoria narrativa posibilita articular la experiencia individual con las experiencias de otros con miras a hacer infinitas interpretaciones y

 ¹⁹ La cursiva es mía.

construir una memoria colectiva del Conflicto armado. Dado esto, la hermenéutica narrativa propuesta por Ricoeur permite no solo interpretar los relatos, sino, además, cumplir el deber de la memoria concerniente a sacar del anonimato la memoria herida que aún no es lenguaje a través de la narración, y en el caso particular, como ya se mencionó, la memoria de las víctimas del Conflicto a través de sus testimonios.

Queda, pues, clara la necesidad de una narrativa en el contexto de la memoria herida en aras de construir una memoria justa del Conflicto armado colombiano que garantice que no prevalezcan los abusos del olvido en relación con las víctimas, y evitar al mismo tiempo la compulsión de repetición ante las heridas no sanadas y los actos violentos. El testimonio de las víctimas es, en un sentido, una extensión de la memoria, tomada en su fase narrativa (Ricoeur, 2010, p. 23). Asimismo, señala Ricoeur, la narración del testigo, su testimonio, es un tercer elemento entre la señal y la marca que narra lo que ha visto y requiere ser creído (2006b, p. 79).

En relación con lo anterior, las pruebas de la Historia dependen más de la probabilidad de los acontecimientos que del grado de fiabilidad del testimonio (Ricoeur, 2010, p. 215). Así, en la operación historiográfica, el testimonio pasa por un proceso epistemológico que va desde la memoria declarada, pasa por el archivo que transforma el testimonio en documento, y termina en la prueba documental (Ricoeur, 2010, p. 210). Con esto el archivo le quita al testimonio oral la etiqueta de mero rumor, dándole al testigo la oportunidad de preservar las huellas de su propia acción, iniciando así el acto de hacer historia (Ricoeur, 2010, p. 221).

La dimensión social del testimonio se despliega en dos dimensiones: la judicial de acusación, y otra historiográfica y funcionalista de fuerzas anónimas. Ricoeur toma como ejemplo el debate entre historiadores respecto al tratamiento historiográfico del Holocausto, donde la principal dificultad está dada por la gravedad excepcional de los crímenes, por su singularidad y por lo inaceptable, tal como es definido por Jean Nabert (2010, p. 433). Así, el testimonio adquiere entonces un parentesco con el acto de narrar y, por extensión, con el acto de prometer respecto a la fiabilidad de lo testimoniado, la verdad (Ricoeur, 2010, pp. 212-213).

Ahora bien, la muerte como condición de posibilidad, de certeza en el presente, determina la capacidad de hacer memoria y narrarse, de “atestación en el futuro y el

testimonio en el pasado”, estableciendo así un vínculo, un puente, entre *futuridad* y *paseidad* mediante la asunción de una deuda en relación con la dependencia con el pasado en términos de herencia (Ricoeur, 2010, pp. 475-476). Así, pues, Ricoeur establece una analogía entre la muerte en la escritura como proceso de duelo, y el rito social de la sepultura, lo cual ubica a los individuos en el presente en relación con el pasado escrito y el devenir ontológico (2010, p. 480). Así, la densidad temporal del testimonio y la prueba documental determinan en gran medida las formas de la historia como relato o escritura (2010, p. 411), proceso que permite actualizar el sentido de lo acontecido e integrarlo a la memoria colectiva, a la cual corresponde, dados los “grandes cambios y convulsiones, apuntalar las nuevas instituciones sociales ‘con cuanto se puede recuperar de las tradiciones’” (2010, p. 519).

Dado esto, expresa Ricoeur que la historia del tiempo presente propicia el espacio para confrontar el testimonio de los vivos y la escritura que recoge las huellas documentales de los acontecimientos considerados (2010, p. 583), pues estos, los sobrevivientes, cuestionan el carácter fiduciario del testimonio, la veracidad y la pretendida fidelidad al pasado por parte de la historia, la cual es solo un deseo que puede frustrarse o traicionarse, o como ya se dijo, manipularse e imponerse, comprometiendo las esperanzas y las expectativas de las comunidades (2010, p. 644). Dada esta interdependencia entre memoria e historia, Ricoeur plantea que esta última puede ampliar, completar, corregir e incluso refutar el testimonio que la memoria, como guardiana del pasado, tiene sobre este, pero no abolirlo (2010, p. 648).

Señala entonces Ricoeur que, gracias al testimonio, a la narración del testigo, podemos llegar al rostro de quienes actuaron, sufrieron, existieron en el pasado, e “hicieron promesas que dejaron sin cumplir” (2010, p. 649). En esta dirección, sobre la representación del pasado, agrega que la Historia tiene el poder de ampliar la mirada sobre este para criticar el testimonio y la hermenéutica del texto y buscar la equidad, la justicia de la memoria, “respecto de las reivindicaciones de los distintos bandos de memorias heridas”, que como se dijo párrafos atrás, muchas veces no se percatan de las desgracias de otras comunidades. (Ricoeur, 2004, p. 27).

Respecto a la memoria, más que un deber, Ricoeur le asigna un trabajo, el trabajo de memoria, consistente en posibilitar que la memoria de una comunidad histórica dada no

quede atada a la pulsión de repetición de una memoria herida, y propenda, por el contrario, hacia el sentido de justicia y equidad, hacia la memoria justa (Ricoeur, 2000).

C. La Memoria y el Olvido: el Perdón Difícil

Como ya he mencionado con anterioridad, plantear una hermenéutica de la paz requiere, inevitablemente, hablar sobre la memoria y el olvido, y en particular, de los abusos de una y otro, especialmente en un contexto de posconflicto y de procesos de reconstrucción de la memoria como el de Colombia, el cual se ve enfrentado a diversos obstáculos relacionados con dichos abusos, en particular los referentes a la memoria manipulada y la memoria obligada por parte del Estado. Así como a acciones como la restricción al relato de las víctimas y el miedo infundido por parte de los grupos armados generadores de la violencia en las regiones rurales más apartadas y olvidadas por el Estado, que sumadas a los incumplimientos del Acuerdos de paz por parte del gobierno del presidente Iván Duque, contribuyen a la revictimización. En consecuencia, pese a los esfuerzos por la construcción de una memoria colectiva y el no olvido, existe el riesgo de que tales esfuerzos y estrategias no trasciendan los archivos y los documentos históricos, y queden relegados a la cosificación, a la mera monumentalización de la experiencia traumática, en tanto toda memorialización forzada, como advierte Ricoeur, es una conmemoración convenida (Ricoeur, 2010, p. 116).

Tras lo injustificable de las distintas guerras ocurridas a lo largo del siglo XX, se hace necesaria una nueva conciencia histórica en la que la memoria recupere su sentido ético sobre el olvido y la justicia con respecto a la impunidad, toda vez que en los diversos procesos de paz se ha impuesto la amnistía como política del olvido, que, a la postre, termina convirtiéndose en herramienta política e ideológica a favor de quien ostenta el poder político de turno, para quienes la memoria resulta contraproducente y peligrosa.

En este sentido, como ya se ha dicho, la memoria es un ejercicio hermenéutico, fenomenológico y epistemológico, que mediante el recuerdo no cede al olvido ni a la impunidad. No obstante, los abusos y los excesos de memoria y olvido mediante los cuales la memoria puede ser manipulada y obligada al punto del olvido, de la amnesia de los acontecimientos violentos y dolorosos, de las heridas. En esta dirección, señala

Ricoeur que el deber del historiador y, en última instancia el lector, el ciudadano, combatir el olvido y ser crítico con la memoria, con sus excesos y abusos a la hora de buscar la justicia, la justa memoria.

Todorov plantea que el valor que tiene el derecho de recuperar el pasado para una nación radica en la posibilidad de no caer en un exceso de la memoria, que lo considera como un culto, *“la memoria por la memoria”*, que llevaría a sacralización, convirtiéndola en una memoria estéril. Dicha recuperación se da mediante la narración que guarda una relación con la memoria, narrativas que combinan diferentes estrategias de enunciación y modalidades de expresión. En consecuencia, al referirnos a la identidad narrativa hacemos alusión a nuestra subjetividad, la cual no debe ser entendida como una continuación incoherente de acontecimientos e inaccesible al devenir. Así, descifrar nuestra identidad en la narración implica comprender nuestra existencia no como autores, sino como narradores, lo cual nos permite asumir diferentes máscaras y voces con la finalidad de continuar con las historias ya narradas. Dado lo anterior, se tienen sobradas justificaciones para darle relevancia a una reflexión sobre la memoria y la necesidad de su protección frente a los alcances perversos del olvido, en la medida en que todo acontecimiento de memoria queda inscrito en la dimensión temporal, por ella y en ella prevalece la importancia de ser recordado, e inclusive el funesto hecho de ser olvidado.

Por ello es importante darles cabida a las narraciones de los secuestrados, y, en general, a las víctimas de la violencia en Colombia, que en mi caso particular son el diario de los 3004 días de cautiverio en las selvas colombianas:

Guardé esas historias en mi memoria como testimonio fehaciente de la guerra que padecemos los colombianos, y cuando por fin respiré con tranquilidad el olor de la libertad, me pregunté de nuevo por esos seres humanos cuyo recuerdo quedo sepultado en la selva, silencioso, amordazado. A algunos de ellos los conocí durante las largas marchas mientras cargaban un fusil, otros fueron mis carceleros y otros más mis despiadados verdugos (Lizcano, 2009, pp. 13-14).

Como elemento que estructura la memoria, la narración es también una forma de expresión transparente para una memoria justa que le da sentido al dolor que han vivido las víctimas de la violencia y una manera privilegiada de la construcción y de la expresión de las memorias de las guerras. En esta dirección, el tiempo se hace humano en cuanto se articula de modo narrativo y hace posible interpretar los testimonios de dichas víctimas como una elaboración basada en la memoria. No obstante, como ya se dijo respecto a las zonas rurales del territorio colombiano, la existencia y la acción de diversos grupos armados ilegales que se enfrentan al Estado, y que se disputan a sangre y fuego el control de los territorios, las rentas ilegales, el cultivo de coca y el tráfico de estupefacientes, privando a las comunidades históricamente víctimas del Conflicto de la posibilidad del recurso del lenguaje, del testimonio, de decir su mundo y nombrar a sus victimarios y las circunstancias de la violencia, se les excluye, como dice Ricoeur, de la esfera lingüística (1997b).

Cabe recordar que víctima, según la definición que hace Ricoeur, es aquel que padece una disminución o aniquilación de su poder, causada por el poder-hacer de otro, que puede darse mediante acciones como la tortura, el secuestro, la desaparición forzada, el desplazamiento, el asesinato, y otras formas sutiles de humillación, violencias del lenguaje, acoso y violencia sexual, y otras formas solapadas de la tortura en la *intimidad del cuerpo-a-cuerpo*" (Ricoeur, 2006b, p. 235). Asimismo, dado el perdón incondicional que procura perdonar todo, incluso lo imperdonable, mediante el cual la víctima puede encontrar una paz espiritual, no implica que haya olvidado la ofensa o que haya separado la acción del victimario, pues el perdón no implica el olvido en tanto requiere del recuerdo del mal sufrido.

A partir de la huella autobiográfica de mi secuestro pude comprender la necesidad de hallar el perdón en el abordaje de una fenomenología del dolor y una Ética del perdón. La posibilidad de que las víctimas del Conflicto armado, y, en particular, los exsecuestrados, puedan simbolizar sus sentimientos a través de la narración posibilita la capacidad de perdonar, el dolor adquiere sentido cuando se narra.

Derrida plantea que el perdón es un aspecto individual y no ejercido a través de un intermediario en este caso el Estado. Este debe comprender al culpable y a la víctima, no es normativo ni religioso y debe permanecer excepcional, sometido a la prueba de lo

imposible: perdonar lo imperdonable, tal sea el caso de los crímenes de lesa humanidad. Ahora bien, si la sociedad suspende la venganza y empieza un trabajo por el perdón, se deben crear condiciones sociales, culturales, económicas y políticas en las cuales se hagan públicas las demandas de las narraciones de las víctimas evitando el olvido, pues este, como el perdón, no pueden legislarse como se ha pretendido en la mayor parte de los casos de gobiernos que lo hacen a través de la amnistía.

El perdón es un estado de reconocimiento del otro como premisa fundamental para crear unas condiciones materiales objetivas hacia una paz. Ricoeur lo entiende como un restablecimiento de una relación rota y ve el origen de este acto del lado del ofendido, razón por la cual lo lleva a definirlo como un don gratuito que le otorga la víctima al victimario. No obstante, señala que este no es fácil ni imposible, “*pero si difícil, muy difícil*”, y “constituye el horizonte común de la memoria, la historia y el olvido”, si es difícil darlo y recibirlo, lo es más concebirlo (Ricoeur, 2010, p. 595).

Respecto a dicha dificultad, es importante observar dos aspectos importantes: la profundidad de culpa y la altura del perdón, los cuales, según resalta Agís (2011), plantean una nueva “desproporción” en la ecuación del perdón, integrada por dos polaridades: abajo, la confesión de la culpa, y arriba, el himno del perdón:

Tabla 2 - Esquema del Perdón

TRAYECTORIA DEL PERDÓN		ECUACIÓN DEL PERDÓN	
Desproporción	Profundidad de la culpa	Polo inferior	Confesión de la culpa
	Altura del perdón	Polo superior	Himno del perdón”

Fuente: Agís (2011, pág. 207).

El esquema de Agís arranca de la profundidad de la culpa o la falta, teniendo en cuenta la imposibilidad del perdón ante el carácter de imperdonable de un mal moral, entendiendo que la falta o la culpabilidad es la presuposición existencial del perdón desde la condición histórica y experiencia personal y colectiva. Al respecto, Agís indica

que para Ricoeur la culpa es vista como la distancia entre la posibilidad y la realidad del mal, por lo que la condición humana se mantiene a merced del hombre en la labilidad. Por su parte, la altura del perdón se opone a la consideración jurídica de la culpa, según la cual la equidad supone su castigo, mientras que el perdón supone su conmutación, la amnistía. Así, pues, el perdón es injusto respecto a lo jurídico, a la vez que ofensivo respecto a las víctimas en tanto entra en el ámbito del olvido, lo cual hace del perdón un desafío en sí mismo.

Tal dificultad del perdón está dada en tanto este no depende de su solicitud por parte del victimario, sino de la generosidad de la víctima que es quien decide otorgarlo. En esta dirección, si bien restituir los males causados no garantiza la reconciliación, si contribuye a purificar la memoria.

Lo anterior hace del perdón, según plantea Ricoeur, un intercambio asimétrico y que se parezca más a una odisea del espíritu, en tanto se aleja de la ipseidad y de plano de lo jurídico, y se acerca al plano de la imposibilidad, donde quien otorga el perdón como un don, no espera recibir nada a cambio. Así, agrega el autor, este es un estado de reconocimiento del otro, que debe darse sin vacilación alguna, con el fin de restablecer la necesidad de la paz.

SEGUNDA PARTE:

HERMENÉUTICA DE LA VIOLENCIA EN COLOMBIA

Y LAS VÍAS HACIA LA PAZ

CAPÍTULO V:

HISTORIA Y RELATOS DE LA VIOLENCIA EN COLOMBIA

Conocer el Conflicto armado colombiano conlleva un proceso de esclarecimiento de las causas de su surgimiento y su persistencia en el tiempo, así como el devenir de su solución. Este reto de interpretación colectiva requiere de un trabajo de reflexión y de reconstrucción que, desde la voz de las víctimas, cobra un sentido especial. Me permito recordar además que este trabajo se ha ensayado desde diversas disciplinas: la historiografía, la política, la antropología²⁰, etc. Y, por supuesto, a partir de los testimonios personales de las víctimas.

La historia de esta tragedia todavía está en proceso de escritura. Con las negociaciones de paz con las FARC-EP en el año 2016 se nombraron sendas comisiones históricas que mostraron las diferentes versiones del origen del Conflicto. En esta ambigüedad se señala la difícil tarea de establecer la verdad. El Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad recientemente publicado (Comisión de la Verdad, 2022) es otra muestra de la dificultad del proceso y de la necesaria propuesta de una hermenéutica de la paz.

En general, los ciudadanos no tenemos un referente de historia colectiva que nos permita reconocernos y establecer un horizonte común de construcción de nación. Las versiones de Historia de Colombia aprendidas en la escuela son bastante pobres respecto a la complejidad de la realidad colombiana, las cuales son generalmente versiones conservadoras que ocultan la dimensión del Conflicto y recortan la realidad según el

²⁰ He hecho referencia al trabajo de Martín-Barbero, J. (2010). La ciudad que median los miedos. En Cruces Villalobos, F. y Pérez Galán, B. (coords.) *Textos de antropología contemporánea*, Madrid: UNED, págs. 261-282, que, además de su valor analítico de gran originalidad, ha permitido que centenares, o acaso miles de estudiantes de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de España, que han cursado la materia de Antropología Social I, en el Grado de Filosofía, conozcan los miedos atávicos que la violencia ha causado en Colombia, comenzando desde la época colonial hasta llegar a la gran metrópoli que es Bogotá en la época contemporánea, mediada por redes y medios de comunicación.

sesgo político de quien lo relata. La literatura que circula lo hace de manera restringida en nichos académicos alejados de la cotidianidad y las urgencias de supervivencia de los “ciudadanos de a pie”, en una disociación que lleva a la negación del Conflicto o a la indiferencia respecto a lo que pasa en la periferia de las ciudades. La urgencia del presente no da espacio a la reflexión sobre el pasado y sobre las posibilidades del futuro.

En este marco la propuesta de una hermenéutica de la paz en Colombia cobra un mayor sentido. Se trata entonces de un ejercicio de interpretación que permita comprender cómo se llegó a este nivel de conflicto. Comprensión que pone en juego las dimensiones testimoniales de la memoria y las dimensiones críticas de la historia. Lo testimonial se recoge en las narraciones de las víctimas y de sus experiencias y vivencias que, por crueles y trágicas, requieren ser enfrentadas como experiencias en las que la maldad se concreta en la conducta humana y la culpa se hace evidente en el sufrimiento y los padecimientos infligidos. El aspecto crítico se realiza en la rigurosidad de la disciplina histórica, tanto en la conversión de los testimonios en documentos, como en el ejercicio de explicación – comprensión y en la puesta en escritura como labor metódica.

En el plano testimonial, la versión de las víctimas hasta ahora se escucha por efecto de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad. Sus voces se nutren de la experiencia vivida y claman por la paz desde los territorios sometidos a la violencia y la guerra tanto en su versión política como aquella generada por el narcotráfico. Las víctimas son los actores centrales del actual Acuerdo de Paz con las FARC y su testimonio abre el proceso de instrucción para acceder al ámbito de la justicia con toda su trama y ceremonial en aras de la paz social. En la dimensión crítica los investigadores del mundo social enfrentan el reto de instruir la memoria con todos los recursos del rigor académico, el cual no puede confundirse con el sesgo positivista, más bien, debe recuperar la consigna ricoeuriana: a mayor explicación mejor comprensión (“*Expliquer plus pour comprendre mieux*”). Comprensión que se ubica en el ámbito político de la retórica, en el ámbito poético de la creación y en el ámbito práctico de la orientación de la acción colectiva hacia el restablecimiento del tejido social cercenado por la violencia.

En este sentido, una Hermenéutica de la paz tiene como finalidad restablecer los vínculos sociales desde la comprensión como reconciliación con la realidad, para lo cual

es menester dar cuenta de la violencia, la guerra y la maldad. Reconciliación que permite recuperar el vínculo con el mundo donde pasan estas tragedias con el compromiso de comprender sus raíces y su devenir, de tal manera que podamos vivir de otro modo evitando la muerte infligida y la violencia consuetudinaria. Comprensión como imaginación productora de otros modos de vida y de organización social en donde la dignidad humana sea dada para todos y en donde la justicia sea la virtud de las instituciones. De esta manera una hermenéutica de la paz no niega el conflicto, más bien conmina a buscar otras formas simbólicas de resolución y reparación²¹. Formas simbólicas que restituyen el efecto creador de los núcleos ético y mítico generadores del vínculo en las dimensiones antropológicas y ecológicas que potencian la vida en todas sus dimensiones.

Se trata entonces de generar un proceso de interpretación que se oriente a las dimensiones del perdón difícil sobre la base de la profundidad de la falta y la altura del perdón. La primera nos orienta a lo insondable y a los intersticios de la realidad en todas sus capas y temporalidades, es decir, de los tiempos de las generaciones, del tiempo geológico y del tiempo histórico en una complejidad que da cuenta de la formación de una nación cultural y geográficamente diversa, a una complejidad histórica de violencia conquistadora, criolla, partidista, de clases, en fin, la profundidad del tiempo con todos sus avatares de por lo menos 800 años de tiempo histórico (Martín-Barbero, 2010). Así, la altura del perdón, con todo el potencial de reconstrucción en el horizonte de la sobreabundancia del don, daría para optar por la reversibilidad de las acciones y la posibilidad de la promesa en la esperanza de otras formas de vida, en la búsqueda de utopías realizables en el marco de espacios de experiencia compartidos.

De esta manera, abordar las dimensiones del perdón complementa una hermenéutica de la paz en el orden de una justicia social capaz de reivindicar las aspiraciones de un pueblo sometido al sufrimiento de una violencia que persiste y perpetúa las condiciones de indignidad de las comunidades atrapadas en el miedo y la fatalidad de la repetición de la historia, lo cual requiere modos de dar el salto a la creación y a la vida en abundancia. De ahí que sea en el orden de la imaginación y la narración en donde se

²¹ Puede verse un recorrido por las fórmulas ensayadas históricamente por la filosofía en su búsqueda de la paz en (Agís, 2007, págs. 11-22).

dilucidan otros modos de contar y relatar lo que ha sucedido, de manera que se haga un esfuerzo por realizar el juego ético enunciado por Ricoeur en *Soi-même comme un autre* como el deseo de vivir bien con y para con otros en instituciones justas. El perdón difícil apuesta por restaurar el vínculo profundo de la vida y del querer vivir juntos. La Hermenéutica de la paz en el horizonte del perdón difícil, sería la síntesis propositiva de esta tesis.

Dicho perdón es la clave para la reconciliación y la esperanza, cuyo carácter difícil estriba en no ser prerrogativa de los Estados sino de las víctimas en su más íntimo ser, en un proceso de duelo reparador. Esta reconciliación se abre como perspectiva de generación de otras formas de vida más dignas y justas, cuyas posibilidades se actualizan en un horizonte que mueve a la acción creativa de las comunidades y los colectivos. De esta manera, esta tesis recoge los planteamientos filosóficos de Ricoeur en torno a una hermenéutica de la paz en la perspectiva del perdón difícil, que, desde las memorias, los testimonios y la Historia recoge el devenir del Conflicto colombiano y realiza un ejercicio de interpretación y configuración hermenéutica que oriente el largo y dispendioso proceso del perdón hacia una paz firme y duradera.

A. La Filosofía y la paz en Colombia: análisis introductorio

Bien es sabido entre los grandes adeptos e intérpretes del pensamiento ricoeuriano, que nuestro autor es de la opinión, según la cual, el primer momento en que se manifiesta la interpretación es en el diálogo cotidiano; tan solo con dirigir nuestra mirada a las lenguas naturales podemos notar esta particularidad, y esta se halla en la polisemia de las palabras. Capacidad que tienen una expresión para manifestar más de un significado, considerando su contexto, independientemente de su uso clásico²². Es allí, en el desciframiento y en el dilucidar de las palabras por parte de los hablantes, donde se haya el primer ejercicio hermenéutico natural que se edifica en la polisemia del lenguaje cotidiano.

²² José Luis Pardo, en su texto *La intimidad*, publicado por pre-texto (2013), no habla sobre sobre el doblez de las palabras; es decir, su saber y su sabor frente a un contexto determinado.

Un segundo momento en el que la hermenéutica se hace manifiesta, se encuentra en la exégesis religiosa, es decir, la interpretación se da en base a un escrito, conteniendo y conservando como factor fundamental la intención de este. Si bien este es reconocido como un punto de partida para la disciplina hermenéutica, al mismo tiempo ha gestado un problema en su misma naturaleza; consiste en reconocer que todos los textos se hacen en base a supuestos, es decir, a un grupo de personas que posee una corriente de pensamiento unívoco, enmarcando no solo la interpretación, sino también el desciframiento e interpretación de los símbolos; volcando a ambos a un *telos* unidimensional.

En lo que respecta a la hermenéutica filosófica, propia de nuestro quehacer, existe unanimidad con respecto a diferentes autores al reconocer a Friedrich Schleiermacher, a principio de siglo XX, como aquel intelectual que realiza la unión entre exégesis bíblica y filología; trazando un breve esbozo de la encumbrada empresa en torno a la comprensión. Sobre esto, afirma Ricoeur (2002): “(...) el programa hermenéutico de Schleiermacher llevaba la doble marca romántica y crítica: romántica porque recurre a una relación viva con el proceso de creación; crítica por su voluntad de elaborar reglas universalmente válidas de la comprensión.)” (p.74) además, es un ejercicio crítico porque lucha contra la incomprensión de los textos, y romántico, porque cree que es posible comprender a un autor, aún mejor de lo que este se ha comprendido.

Un siglo después, el problema de la comprensión que tantos autores han abordado, termina por reconocerse en la fenomenología, precisamente en las investigaciones sobre el sentido de los actos noéticos, o el alcance de la comprensión humana. En este punto nos topamos con Heidegger, para quien el *Dasein* comprende estando ya en el mundo y abierto a sus posibilidades, mucho antes de que este pueda presentarse ante él. De esta pre-comprensión del ser, se despliega la comprensión de los seres y los entes, pues al *Dasein* le corresponde una estructura anticipada; es decir, comprender pierde su horizonte y no es un modo de conocimiento, sino, un modo de ser, “el modo de ser del ser que existe al comprender” (Ricoeur, 2003, p. 13)

Esta ontología es para Ricoeur tan solo una herramienta en su investigación, ya que comprender contiene inexorablemente una significación ontológica, pues pertenece al ser-en-el-mundo; por ello esta

(...) es la revolución que introduce una ontología de la comprensión; el comprender se vuelve un aspecto del “proyecto” del *Dasein* y de su “apertura al ser”. La cuestión de la verdad ya no es la cuestión del método, sino la de la manifestación del ser, para un ser cuya existencia consiste en la comprensión del ser (Ricoeur, 2003. p.15).

El problema del ser en Heidegger, a lo que Ricoeur llama la vía corta, pasa a ser parte de la analítica del *Dasein*, que existe al modo del comprender. Esta comprensión desarrollada por Heidegger, vale la pena aclarar, se desarrolla en respuesta al idealismo husserliano, el cual reducía todo el mundo factico y reconocía toda ámbito de significación, enfrentado únicamente a un sujeto constituyente en su polo intencional. Con esto Heidegger, como se ha enunciado, lleva a cabo su insurrección, pues el *Dasein* es un ser en el mundo y su iniciación en el mundo es la condición de posibilidad existente de toda comprensión en-el-mundo.

Ricoeur, por su parte, en el intento de fundar la hermenéutica en la fenomenología, decide alejarse de Heidegger (y su vía corta), y opta por un camino mucho más pedregoso, elucubrado por él mismo, al que ha llamado la vía larga. ¿pero, a qué se debe esta elección? Ricoeur nos brinda dos razones: La primera se basa en una crítica al modo de proceder de Heidegger, que, entre otras cosas, no funda la unión entre hermenéutica y fenomenología; desvía la comprensión de un modo de conocimiento a un modo de ser; y principalmente no resuelve el conflicto de las interpretaciones de los textos, ya que se mantiene en un nivel muy general, olvidando las particularidades. Por ejemplo, a la pregunta formulado por Ricoeur ¿cuáles son las condiciones para que un sujeto cognoscente pueda conocer un texto, o la historia misma?, Heidegger la sustituye por la pregunta ¿qué es un ser cuyo ser consiste es comprender?

La segunda razón versa en que Heidegger olvida al lenguaje como vía de acceso, al lugar donde debe buscarse la comprensión como un modo de ser, por ello es necesario, como se afirma *En el conflicto de las interpretaciones* (2015)

disciplinas que buscan practicar la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la *verdad*, propia de la comprensión, del *método* puesto en funcionamiento por las disciplinas salidas de la exégesis (p. 15-16).

De este modo, el solo hecho de trasegar el camino corto propuesto por Heidegger y su analítica del *Dasein*, implica que el hombre ontológicamente solo pueda comprender. No obstante, el hombre que recorre la vía larga será hermeneuta, dado que busca su ser en todas las obras humanas.

Para iniciar detallando en qué consiste la vía larga propuesta por intelectual de Valence, es necesario tener presente que la Hermenéutica simbólica intentará entender y descifrar el concepto del ser como sentido; es decir, *intentará comprender mejor al hombre y el vínculo entre ser y los entes*. Por esta razón, existe la necesidad de hacer un rodeo como lo advierte Ricoeur, por los signos, el lenguaje de los símbolos, incluso, las normas que dibujan los esquemas de acción del sujeto; construyendo estas una comprensión antropológica que nos conduce a conocer la subjetividad humana en relación con el otro: los relatos, los mitos, la historia, el lenguaje; en una sola expresión, los vestigios de la cultura. Marcelino Agís (2003), nos recuerda:

Ser viene a coincidir, según la nueva opción dada por Ricoeur, con “ser interpretado”. El yo no puede ser analizado desde sí mismo, sino que necesita del gran rodeo de los signos, símbolos y figuras de la cultura, de lo que se desprende la imposibilidad de una hermenéutica única y universal (p. 89).

Por ello, en *El conflicto de las interpretaciones* (2015), cuando nos habla de la vía larga, nos propone dos definiciones reveladoras y fundamentales para el desarrollo de su rodeo por la cultura, “Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que solo puede ser aprehendido a través del primero” (p. 17)²³.

²³ Esta definición ricoueriana de símbolo, es necesario aclarar, se encuentra fuertemente influenciada por la expuesta el texto de *Antropología filosófica*, escrito por E. Cassirer, en donde se presenta al hombre como un ser “que ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un **universo simbólico**. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo (...)” (p.47)

En cuanto a la interpretación nos dice; “es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal” (p.17). Dado lo anterior, podemos decir con certeza de pisar terreno firme, que símbolo e interpretación son correlativos, y manejan una relación ecosistémica; es decir, no puede existir el uno sin el otro.

Por último, la hermenéutica entonces será aquella disciplina encargada de entregar las reglas propias para la exégesis, tanto de un texto, como de un conjunto de signos considerados como textos. Pero ¿Cómo dar un fundamento sólido a la exégesis? Este obtiene su base por la vía larga, ya que abraza cuestiones epistemológicas, metodológicas y lingüísticas; además, por este recorrido nos valemos de todas las disciplinas que practican la interpretación, sea la exégesis o el psicoanálisis, cultivando la disciplina lingüística.

1. La simbólica del mal en Colombia

Los “símbolos dan que pensar”, es aquella frase célebre expresada por Ricoeur en su texto *Finitud y culpabilidad* (2011). Por un lado, el símbolo dona, pero ese donar es algo que hay que pensar. Si nos detenemos sobre la primera parte del aforismo donde el símbolo dona: “el símbolo da...” damos por entendido que el símbolo en tanto expresión especial del lenguaje tiene un sentido que debe ser interpretado, y, por consiguiente, la filosofía reflexiva no puede acceder directamente. Necesita, como se ha expuesto con anterioridad, de una hermenéutica.

No obstante, desde las primeras gestas filosóficas de Paul Ricoeur, notamos no solo como se exalta los símbolos y la interpretación, sino también la pregunta por el mal; por cómo nace, se da o se inclina el hombre hacia este. Intentando dar una respuesta, Ricoeur construye una antropología filosófica, pues la experiencia de mal, piensa nuestro autor, se debe escrutar en los grandes mitos.



razón por la cual el hombre no solo puede ser definido como animal racional, sino como animal simbólico.

En todos estos esfuerzos hermenéuticos y antropológicos por comprender el mal en el hombre, se extraen conclusiones diferentes, por ejemplo, el primer mito nos recuerda que es posible encontrar el mal, como algo natural en el hombre, y que el ser no hace más que reproducirlo; en el segundo nos recuerda nuestra limitación no solo como mortales, sino con el reino de los hados, una lección ética entre otras cosas; en el mito cristiano, Ricoeur extrae la conclusión de que el hombre no es pecador por naturaleza, pues el hecho de haber sucumbido ante la serpiente puede ser leído como testimonio de una mala fe. Después de todo, el nuevo testamento nunca extingue la llama de la esperanza en la salvación y el perdón.

Si bien Ricoeur concibe al mal desde esta óptica ya expuesta, cabe la posibilidad de abordar este mismo problema desde múltiples flancos, es decir, distintas interpretaciones de estas serán posibles. Por ello, al final de su simbólica de mal, Ricoeur es consciente de esto, y nos hará entender que el sujeto puede ir a profundidades inexploradas, en las que el mismo sujeto se verá instaurado, según su punto de enunciación. Por ello, en la *Simbólica del mal* (1988. p. 332) nos dice,

El símbolo nos habla como un índice de la situación del hombre en el corazón del ser en el cual se mueve, existe y quiere. El símbolo da que pensar que el cogito se halla en el interior del ser y no a la inversa. Todos los símbolos de la culpabilidad dicen la situación del ser del hombre en el ser del mundo; la tarea es entonces, a partir de los símbolos, elaborar conceptos existenciales, es decir, no sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en tanto que la existencia es el ser.

De este modo, siguiendo la tesis ricoeuriana, en la que el mal se sitúa en el caos original, nos hemos permitido preguntarnos por la simbólica del mal en el tiempo transcurrido del conflicto armado colombiano.

Si bien el hombre, según Ricoeur en otras de sus interpretaciones sobre el mal, es falible, es susceptible de fallar y se encuentra constantemente tentado en caer en el mal; es, además, ausencia de racionalidad y ocaso de nuestra naturaleza humana. El mal, se nos presenta como nuestro amo, en el momento en que elegimos ser ciervos de esta elección; pues si bien se puede presentar como una libertad, en esencia, es una libertad que no afirma mi voluntad.

Comprendemos e intentamos re-comprender constantemente la posibilidad del mal por lo inabarcable de su esencia. Nuestra finitud, es la afirmación de la infinitud racional; ya afirmaba Pascal (1945):

Pues, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Nada en relación con el infinito, todo en relación con la nada, un punto intermedio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, siendo igualmente incapaz de ver la nada de donde ha salido y el infinito que lo engulle (p.112).

Es nuestra naturaleza tanto del infinito como de lo finito, lo que permite la posibilidad del mal, en tanto que hacen parte de la desproporción de lo infinito inefable. Es precisamente esta dialéctica, del aceptar la finitud, lo que permite superarla, ya que permite expresar y conocerse así mismo desde una enunciación no abordada. Por ello el mal, se ve instaurando en todos los órdenes físicos, morales y metafísicos cuyas consecuencias nefastas son el sufrimiento y la muerte que alteran la condición humana; las cuales, solo pueden ser percibidas simbólicamente y por medio de la narración.

El mal no es aquello que se trata, es aquello contra lo que se lucha. Injustificable, afirma Jérôme Porée (2006): “aparece a la vez como un desafío al discurso racional y como una llamada a la acción. Este desafío no pudo ser respondido más que si la razón se pone a la escucha del símbolo por sí mismo; inclusive si este no explica verdaderamente el origen del mal, permite imaginar el fin”. No obstante, desde las antiguas reflexiones del pensamiento humano, se ha venido tratando sobre el mal. Ya Platón afirmaba que no existían ideas de las cosas negativas; ni las más elaboradas metafísicamente por Kant, hasta Espinoza y Leibniz filósofos que coinciden en afirmar que el mal se orienta como una *“ausencia de la razón”*.

En el contexto del conflicto armado colombiano, el mal se ha mostrado en forma de violencia, egoísta y unilateral por parte de ambos bandos; multiplicando sus manifestaciones en embestidas bélicas ante los ojos del mundo. Se ha legitimado la violencia por un estado de derecho donde el triunfo de unos se da con la humillación del vencido. La victoria conduce a la execración del otro. Uno y otro llevan como inherente

la violencia para el cumplimiento de sus ideales, sin importar las consecuencias. Los símbolos del mal, las cuales reconocemos acá como las embestidas guerrilleras, tales como atentados, masacres y secuestros, cuentan con una estructura profunda que solo la narrativa y la interpretación intentan descifrar; develando, más allá de una lectura numérica institucional, no el por qué, sino el cómo debemos comprender y abordar un fenómeno histórico en nuestra nación, para así poder superarlo. Los símbolos, en el caso colombiano, no solo representa el mal, sino también el perdón y la reconciliación.

No obstante, la simbólica del mal en Colombia se reinterpreta y deviene en muestras de símbolos de paz por medio de expresiones artísticas, relatos no institucionales que fortalecen la memoria histórica de nuestra nación y permiten la catarsis en vías al perdón y la reconciliación por parte de las familias de los afectados; y por supuesto, por aquellos que lo vivieron directamente.

El informe sobre la masacre de Bojayá (2010) en el año 2002, elaborado por el centro de memoria histórica, recuerda la insana disputa entre las FARC y los paramilitares por el control del territorio chocoano. Dejando terribles costos para una población olvidada y absolutamente vulnerable por la ausencia del estado. Esta masacre dejó como consecuencia la muerte de 119 civiles en el interior de la iglesia, dada la explosión de un cilindro bomba lanzado por las FARC:

(...) estábamos comiendo cuando cayó esa pipeta... ¡bum... ey, vea! Le digo que esto quedó que usted no podía caminar de la gente que quedó muerta... Ay, unos quedamos locos... yo quedé aplastada por las cosas que me cayeron del techo, y cuando por fin pude salir de ahí estaba ese poco de gente que no podía caminar, porque todo lo que era “tendió” era muerto ahí en la iglesia (...) (p.59)²⁴.

El anterior testimonio de una de las víctimas de Bojayá, nos revela el mal y las ansias por obtener territorio clave en la distribución de droga, a costa de cualquier precio; sean campesinos, civiles e incluso niños. Pero, esto, es tan solo un atentado de tantos ejecutados por las guerrillas. Otra masacre vinculada a la apropiación del territorio, con

ideales de exportación de estupefacientes, es la conocida masacre del Tigre, en el Valle del Guamuez, Putumayo, en 1999. Las AUC irrumpen en este territorio con el pretexto de confrontar la guerrilla y recuperar el territorio reconocido como “gobiernos paralelos”; por ello, sin discriminación alguna se dieron allí:

Asesinatos y desaparición forzada de exclusivamente hombres; quema de casas, motocicletas y vehículos; maltratos físicos y verbales a mujeres, fueron hechos emprendidos por esta avanzada paramilitar y con los cuales se dio inicio a una dinámica de control territorial en las zonas urbanas de la subregión del Valle del Guamuez (Grupo de memoria histórica. 2011. p.23).

Las cifras de desaparecidos ascendieron a catorce, mientras que los asesinados fueron veintiocho. La guerra, según el informe del grupo de memoria histórica se dio por ser el Tigre, una comunidad mayoritariamente cocalera. La influencia de la guerrilla sobre los nativos fue cada vez más estricta. En un lugar donde el descubio del estado es patente, el control guerrillero es total sobre los habitantes. Sus adoctrinamientos, la oportunidad de un empleo, e incluso, la seguridad de satisfacer las condiciones básicas de existencia, son apuestas tentadoras que obligaron al campesinado a ceder ante la apuesta violenta de un grupo beligerante en busca de tomar el poder por medio de todas las formas de lucha.

Otro de los atentados, uno de los más alucinantes, y de expresión del mal por parte de la guerrilla, fue el atentado realizado el 30 de agosto de 1996. Este ataque se llevó a cabo en la base militar Las Delicias, en Putumayo; donde fueron asesinados veintisiete soldados y sesenta más fueron secuestrados. Según el centro de memoria histórica, este ataque fue parte de un plan elaborado por las FARC, con el fin de neutralizar las embestidas nacionales a los laboratorios de coca en el sur del país. Este ataque, fue tan solo uno de los tantos que se hicieron con el fin de realizar la conocida *Toma del Mitú*, capital del departamento del Vaupés.

Los ataques en Colombia por parte de la guerrilla no cesaron, inclusive, en la actualidad se siguen presentando.



Si bien el conflicto y el dolor son inherentes a la violencia, para iniciar un proceso de paz airoso se debe iniciar por un reconocimiento de las víctimas como sujetos

de derecho, los cuales pueden dar nuevos horizontes en la comprensión de la guerra; ellos deben tener la posibilidad de narrarse y narrar a otros su dolor y sufrimiento, expresar sus sentimientos simbolizados, exteriorizarlos a otros que tengan la capacidad de escucha para la curación de sus heridas morales; ya lo enunciaba Arendt, es poner palabras al dolor.

De allí que, durante mi secuestro, el cual se dio el 05 de agosto del 2000 en el municipio de Riosucio, Caldas, por manos de las FARC, nunca perdí de vista la importancia de poder narrar(me) mi experiencia de vida, con la intención de mostrar una nueva cara al conflicto, una que no solo enuncié la perseverancia del estado en su lucha contra la guerra, sino el lado sensible, humano y e irreconciliable de los integrantes de las FARC.

Las víctimas, que entre otras cosas pueden en estar en ambos bandos, desde hace tiempo tuvieron y reclamaron gracias al proceso de paz un espacio público para ser escuchadas y leídas, anhelando reparación por su dolor y sufrimiento. Muchos fueron los filósofos que padecieron sus consecuencias y lograron a través de la narración darle sentido al dolor de las víctimas: Primo Levi, Hannah Arendt, entre otros, no dejando de mencionar a Paul Ricoeur, quien estuvo preso en medio de una confrontación bélica. Por ello, reconociéndome bajo las vestiduras de la guerra,

Guardé esas historias en mi memoria como testimonio de la guerra que padecemos los colombianos, y cuando por fin respiré con tranquilidad el olor de la libertad, me pregunté de nuevo por esos seres humanos cuyo recuerdo quedo sepultado en la selva, silencioso, amordazado. A algunos de ellos los conocí durante las largas marchas mientras cargaban un fusil, otros fueron mis carceleros y otros más mis despiadados verdugos” (Lizcano, 2009).

Comparto con Ricoeur, las consecuencias nefastas de la guerra, el dolor que esta puede producir, no solo en lo personal, sino en lo social son hechos imborrables; no obstante, no significa esto insuperable. Nuestras narraciones, las de las víctimas, sus expresiones culturales, de perdón y reconocimiento solo pueden aportar un tinte, un pequeño matiz a aquella lectura que no es absoluta en su interpretación. No obstante, el

silencio impuesto por temor a represalias es un silencio obligatorio para las víctimas a la espera de la modificación del contexto que haga posible la voz aplazada, de la palabra pérdida por la violencia; teniendo en cuenta que, callar se ha convertido en un derecho de la víctima con el fin de preservar su vida, la de su familia y la de su comunidad. Por ello Manuel Prada (2000), nos recuerda que “entre todos, Colombia debe dar una prioridad moral que corresponde a las víctimas.... La víctima de la que se habla aquí es la víctima que no es nosotros, es el otro distinto a nosotros” (p.108).

Preocupante es que la prolongación de la violencia que vivimos en la actualidad, esta, va minando la capacidad de asombro y la voluntad de memoria de las comunidades afectadas, hasta tal punto que hechos pasados de violencia se desvanecen frente a otros aún más sangrientos, donde las víctimas caen en el anonimato y de ahí al olvido. Aunque existen casos de instituciones que abren un espacio al testimonio y reconocimiento, estas solo avanzan en campo abierto hacia las víctimas seleccionadas. Pero cuando es la víctima quien denuncia, de forma individual, es imposible lograr un testimonio.

La paz debe estar vinculada en los principios ricoeurianos, como lo son la justicia y el amor, con el categórico fundamento de que si no hay justicia no hay paz; en Ricoeur, el amor exige a la justicia ser cada vez más justa, respetando no solo la universalidad, sino la singularidad. Hacer la paz, no solo exige disposiciones entre el hombre, necesita además de las instituciones, para que acoja, regule y moldeé los acuerdos en base a las premisas de cada bando.

No obstante, para llegar a la paz, debemos hablar de la culpa y el perdón, dos ejes fundamentales que deben ser visibles en los acuerdos de paz colombiano. Tanto de las víctimas, como de los victimarios. Conceptos, que no han sido clarificados ni estudiados en el contexto colombiano y que solo pueden ser pensados por la filosofía. La búsqueda del sitio que le corresponde a la filosofía en la construcción de una ética para la paz ha hecho mal uso de estos términos borrando su significado cuando los banalizamos. Este trabajo tiene un sano propósito es hacer una aproximación teórica para que estas dos palabras no queden atrapadas en lo indecible.

Esta aproximación adquiere un sentido por yo tener la doble condición de víctima, al estar privado de la primera posesión del hombre sobre la tierra: la libertad, como consecuencia de la confrontación amada que tuvo el Estado Colombiano durante 52 años con las FARC, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, y a la vez cuando llevaba 6 años impotente e inerme secuestro a mi hijo menor de otro grupo

guerrillero, Ejército de Liberación Popular, EPL y, la otra condición de haberme otorgado un don gratuito a mis victimarios: el perdón, porque de seguir con odios aun permanecería mentalmente en cautiverio en las selvas de Colombia.

Dolor y perdón, se contextualizan en medio de la violencia y la reconciliación, por eso, la paz exige una filosofía, una necesidad del pensamiento capaz de comprender que la filosofía puede enfrentarse al fin de la violencia con el uso de la comunicación razonable con el otro, decía, Ricoeur, “La escucha del otro”, porque no hay nada por fuera del lenguaje si queremos pretender eliminar el conflicto con ese otro, apoyando, eso sí, en el pensamiento donde el filósofo juega un papel significativo. Opina, Marcelino Agís “Con la sola ayuda del pensamiento, el filósofo se ha enfrentado al desafío de eliminar la violencia, el caos, la nada, rompiendo el silencio cuando este es cómplice del mal, con argumentos razonables” (Agís, 2007, p. 13).

No hay duda de que el mal ha permanecido como si fuera algo inherente al hombre como generador violencia y dolor, razón por la cual, a mi juicio, la filosofía ha sido incapaz de construir un pensamiento que les permita mantener el sentido de las proporciones entre el mal y el bien. ¿Sería posible, entonces, que la Filosofía pueda concebir un modelo ético de la paz a través de la tematización del dolor? Dolor que es y ha sido una de las preocupaciones de la humanidad, pues, la violencia ha existido siempre, Paul Celan, nos lo recuerda, “Dolor duerme con las palabras, él duerme añadiéndose hasta la muerte y hacía la mía”.

Dolor generado por el mal que permite acuñar la perversidad con aquella histórica frase, de los romanos que, “Si quieres la paz, prepara la guerra” (*Si vis pacem, para bellum*). ¿Sería posible una ética de la paz cuando la posibilidad del mal como señala Ricoeur ha estado en el hombre? Abordar el tema de paz y guerra me lleva a pensar de estos estados del hombre que el más natural es la confrontación, por eso, la paz exige una filosofía capaz de enfrentarse a ella, en el sentido de lo que señala M. Agís en el primer capítulo de su *Anatomía del pensar*:

La filosofía es el discurso del ser humano concreto, es el discurso que se comprende a sí mismo como perteneciente a un ser que tiene otra alternativa: la violencia. Y esta posibilidad nace, en cierto sentido, paralela al propio discurso: el hombre crea su discurso frente a la violencia y acaso también desde la incómoda presión de la violencia (Agís, 2022, 42).

Llama, entonces la atención que en la filosofía es notorio su silencio. La Paz no habría sido un concepto filosófico antes de la llegada de Kant, paz perpetua que no conserva para esta vida en el mundo actual según Kant, sino que la piensa como una categoría social importante para la vida actual, un gran aporte de este filósofo alemán. La Paz se convierte en un concepto esencialmente filosófico, deja de ser solo teológico.

Se requiere una filosofía para la paz y lograrlo sería posible con una renovación ética personal y social, necesidad de las situaciones de las crueles guerras que ha vivido la humanidad, como lo expresa Husserl, y como un aporte a la fenomenología, él plantea la necesidad de reflexionar sobre una ética en la educación, no solo de la ética individual, sino que también sea ética social, nos pone a decir que la renovación del hombre individual y de la humanidad en la sociedad es el bien supreso es la fase superior de toda ética, significado de la filosofía moral solo es una parte de ella.

Por ello, tomando lo mejor del hombre, y en un consenso deliberado se puede alcanzar la plenitud espiritual y científica de los hombres como ideal ético que nos obliga construir una filosofía por la paz como un principio para una verdadera filosofía de la moral para acontecer una renovación en el hombre.

B. Filosofía y Liberación en Colombia

La filosofía de la liberación en América Latina se constituyó con una mirada holística en el contexto del mundo entero, representando una posición crítica hacia la explotación económica de los recursos americanos, y de la tradición heredada en la cultura, la educación, el arte, la política, la religión, etc. Existía una dependencia cultural de la cual la filosofía tuvo y tiene sus raíces en el mundo occidental. Liberación que tuvo en América Latina un surgimiento en la década del sesenta cuyos más fieles voceros fueron Enrique Dussel y Pablo Guadarrama. El discurso de la filosofía de la liberación parte de la defensa del derecho de los nativos, los indígenas y de la filosofía de la emancipación colonial que, por supuesto encontró libertadores como Simón Bolívar, Francisco Miranda, entre otros, con un profundo presupuesto filosófico de emancipación con

variables democráticas, no dejando por fuera la movilización obrera como surgimiento de la industria. La filosofía de la liberación aparece como consecuencia de una situación y contexto político y social que vivieron en América Latinas las colonias del imperio.

Ahora bien, con el transcurrir de los años se presentó una coyuntura especial: la revolución cubana; los procesos de liberación de colonias en África, Asia, la guerra en Vietnam, y en América Latina, lo que en el gobierno de Kennedy se denominó, la Alianza para el Progreso, con el fin de contener la liberación social, cuya situación interna del imperio Norteamericano tampoco le era ajena con el asesinato de Martin Luther King, y, por consiguiente, fueron propicias las influencias ideológicas y políticas de Marx, Lenin, Rousseau, Mao, entre otras que sirvió de insumo para la creación de guerrillas, especialmente en Colombia: FARC, ELN, EPL, etc. Es ahí donde el papel protagonista de la filosofía era necesario para que se constituyera en un elemento que aporte al proceso de superación del subdesarrollo y dependencia con la metrópoli.

Elementos filosóficos como los aportados por el filósofo de la liberación, Enrique Dussel, natural de Mendoza (Argentina), que señala que para terminar de comprender el concepto de otro; *“el oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia ¡tengo hambre! ¡no me mates! ¡Ten compasión de mí!”* (Dussel, 2007b, p. 37)²⁵, es preciso ponerse en su lugar, escucharlo, no reducir el lugar de lo Otro a lo mismo. Se trata ahora de partir de ese Otro encarado en otra cultura, otro género, otra clase.

Colombia, por lo demás, como el resto de los países de Latinoamérica, ha sido poco investigada por la filosofía. En el texto: *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia*, Pablo Guadarrama se pregunta ¿Por qué se ha cuestionado tanto, en los últimos tiempos, entre muchos intelectuales latinoamericanos la existencia de la filosofía en nuestras tierras? ¿porque se ha estimulado esta polémica? (2017, p. 115). Sin embargo, aún puede revelar una valiosa producción de ideas filosóficas, por las razones características de su proceso histórico, cultural y político en medio de un contexto de conflictos internos por los que ha vivido especialmente Colombia en medio de violencia, que durante décadas ha persistido hasta nuestros tiempos. Dicha violencia queda patente a través de 54 guerras civiles, conflictos armados, guerrilla, y el

²⁵ La cursiva es nuestra.

surgimiento de grupos paramilitares que, auspiciados por el Estado en un tiempo atrás, es ahora -y parece que continuará por mucho tiempo- este factor de perturbación mientras persista el tráfico de cocaína como combustible por excelencia para financiar la guerra.

Una de las características de la violencia en Colombia es la pluralidad de actores sociales y políticos que han alimentado y transformado el Conflicto armado: los partidos tradicionales, los movimientos guerrilleros, paramilitares, y, como hemos dicho, sostenidos por el dinero que deja el tráfico de cocaína. Por todo ello, Colombia se ha caracterizado por una profunda brecha social frente a una élite política, dueña de todos los medios de comunicación más importantes (radio, prensa y televisión), aspecto en el que hace hincapié Martín-Barbero (2010), experto en temas de comunicación en las grandes metrópolis, quien expresa que Colombia es un país de violencia generalizada vivida como un proceso banal y no como catástrofe, donde el terror circula en toda la geografía gracias a la morbosa y obscena “puesta en escena que de él hacen unos medios que viven de los miedos”, contribuyendo así a la desinstitucionalización de la violencia y “a la expansión del sentimiento de impotencia hacia la acción colectiva y el repliegue del individuo sobre el territorio doméstico y sobre sí mismo”, lo cual se evidencia en tres ámbitos:

la profesionalización del violento como una forma más del amplio campo de lo informal, una economía de la violencia que tiene sus propios modos de inclusión y exclusión, y el paso al terror que se produce cuando la “ley del silencio” intensifica hasta la paranoia la desconfianza de todos hacia todos, lo que se realiza sin mayor ruptura, pues no se puede inscribir en ninguna trama de memoria/relato (Martín-Barbero, 2010, pp. 264-265).

De ahí, la importancia en detenernos en el aporte que hace el filósofo de la liberación, Pablo Guadarrama, quien profundiza en un análisis riguroso de las estructuras de poder y dominación pasadas y presentes en Colombia, en busca de vías para la emancipación que ha buscado históricamente la sociedad colombiana, relevante en los largos periodos de conflictos armados, la desigualdad social y la exclusión política y económica (Guadarrama, 2017, pp. 214-218). En esta dirección, la Filosofía de la liberación ha

trabajado para visibilizar las voces y experiencias de los más necesitados con el fin de lograr la inclusión social y una democracia más participativa. No hay la menor duda de que en el contexto histórico de la violencia en Colombia ha sobresalido la injusticia, desigual y exclusión social, constituyéndose en uno de los principales presupuestos de la filosofía de la liberación, en una sociedad marcada por la opresión que ha llevado a intentos de emancipación como la lucha por los derechos de los indígenas, afrodescendientes, campesinos y población con altísimas necesidades básicas insatisfechas con un alto índice de extrema pobreza. Es importante destacar la importancia de la educación para crear condiciones materiales objetivas que conduzcan la toma de una conciencia crítica que nos lleve a una transformación social real y verdadera que finalmente desemboque en una Filosofía de la liberación efectiva.

C) El Proceso de Paz: un hito para la esperanza

Ahora bien, las razones para comprender el Conflicto armado y la violencia que han afectado a la sociedad colombiana son múltiples, sumándole el esfuerzo hecho por las Ciencias sociales e instituciones encargadas de poner de manifiesto su contexto. De este modo, no podemos decir que la violencia en Colombia, tanto desde un punto de vista diacrónico como sincrónico, no haya sido diagnosticado. Quizás lo que ha fallado han sido sus estrategias para darle una salida definitiva que nos conduzca a una paz total, o incluso tomando prestada la célebre expresión kantiana “una paz perpetua”, tal largamente añorada. Los gobiernos de turno de estas últimas décadas han logrado acuerdos con las guerrillas liberales: el Quintín Lame, M19, EPL, así como el desarme de algunos grupos de paramilitares. Un hito para la esperanza ha sido el reciente Acuerdo de Paz, con buena parte de la guerrilla de las FARC en el gobierno del presidente Juan Manuel Santos (2010-2014 y 2015-2018). Acuerdo al que no se sometieron un gran número de guerrilleros que no lo firmaron, y que actualmente siguen alzados en armas contra el Estado, aduciendo falta de garantías y que fueron engañados.

He sido testigo directo del desarrollo de dicho Proceso de Paz, en parte debido a las responsabilidades políticas que asumí después del cautiverio, específicamente como Representante a la Cámara por Caldas en el Congreso de la República durante el periodo

legislativo 2018 - 2022, en donde fui copresidente de la Comisión Accidental de Paz, la cual tiene por función estudiar, analizar y proponer iniciativas dirigidas a la superación de las situaciones inherentes al Conflicto colombiano y que redunden en la reconciliación entre los colombianos, así como contribuir a que el proceso avanzase, incluso a que no se pusieran palos en la rueda de esta delicada conquista colectiva. Por desgracia, en muchas ocasiones la ideología ha intentado ahogar a la paz, pero no lo ha logrado porque son muchas las esperanzas depositadas en dicho proceso.

Es así que como víctima he buscado enriquecer el debate del posconflicto, ser un vocero de las muchas víctimas que no han sido tenidas en cuenta, que no tienen voz y no han sido reparadas de manera integral en temas de vivienda, educación y salud, lo cual, de entrada, plantea la necesaria reestructuración de la Unidad de Víctimas encargada de dichos asuntos. Así, desde dicha Comisión, participé en el desarrollo de varias acciones, tales como

- Visitas a Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación (ETCR), como el de Miravalle, en Caquetá, con la participación de un grupo de doce congresistas, con el objetivo de evaluar el proceso de reincorporación de excombatientes de las FARC y promover el acompañamiento institucional en su transición a la vida civil.

- Propuestas de ley en el Congreso para la transformación de la Comisión Accidental de Paz en una Comisión Legal permanente, con el fin de institucionalizar y fortalecer el trabajo legislativo en materia de paz, garantizando continuidad y recursos adecuados para abordar los desafíos del posconflicto.

- Participación en la formulación del Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2018-2022, enfocándose en la inclusión de un enfoque basado en Derechos Humanos y en la implementación efectiva del Acuerdo Final de Paz.

- Fomento de los Consejos Territoriales de Paz, Reconciliación y Convivencia en diversas regiones del país, los cuales buscan promover el diálogo entre actores locales, reconstruir la confianza en las instituciones y facilitar la implementación de iniciativas de paz adaptadas a las realidades territoriales.

Es preciso recordar que el origen de la violencia responde a causas estructurales, por ejemplo, la tenencia de la tierra tiene su origen histórico en procesos violentos de apropiación o enajenación, expulsión del campesino, la opresión y discriminación

grupos étnicos como los indígenas y afrodescendientes, etc. En consecuencia, durante un largo periodo de la historia colombiana se han dado estas luchas por la liberación social, y aun, en el momento hay resistencia por parte de los dueños de grandes extensiones de tierra que encuentran honor, poder político y económico y emprendimiento para proyectos industriales modernos. Estos factores pueden dar idea de las razones por las que la lucha por la tierra desencadenó décadas de violencia en Colombia. Hasta hace poco, se vio uno de los más sangrientos desplazamientos de pequeños y medianos campesinos a los que le usurpaban sus tierras obligándolos a venderlas a precios irrisorios, con la complicidad de organismos del Estado con paramilitares. Todo esto se hace mediante la indiferencia de las fuerzas militares, y, por si fuera poco, la ausencia de instituciones jurídicas del Estado, escuelas, hospitales y vías.

Aunque no compartimos buena parte de sus apreciaciones que soportan las ideologías marxistas por existir circunstancias sociales y políticas diferentes, la obra de Marx nos enseña que, en el proceso de acumulación originario del capitalismo, “el capitalismo no nace de un proceso idílico: sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo, el asesinato; la violencia en una palabra” (Marx, 1977, p. 607).

La violencia en Colombia como instrumento de poder la podemos mirar desde el punto de vista que la guerrilla, los paramilitares, o los cárteles de la droga mexicanos se adueñan del territorio a través de la violencia, pero no solo buscan adueñarse del territorio sino ejercer un total dominio político. Hannah Arendt se opone a la mirada de la violencia como una extensión del poder, en otras palabras, como una justificación para mantener el orden social, señala al respecto que

políticamente hablando es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro, pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer el poder (Arendt, 2006, p. 77).

Ahora bien, la historia de la violencia en Colombia es larga y compleja, empezando por la conquista española cuya colonización fue marcada por saqueos, asesinatos y desplazamiento de los aborígenes y la posterior llegada de esclavos del África ante la escasez de mano de obra indígena. Tras la independencia de la Nueva Granada lograda por el libertador caraqueño, Simón Bolívar en el siglo XIX, se han sucedido unas 52 guerras civiles, incluida la llamada Guerra de los Mil Días, la cual dejó cerca de 100 mil muertos, siendo la más letal de tales guerras cuando Colombia superaba apenas los 4 millones de habitantes.

En el siglo XX, Colombia siguió atravesando un época convulsionada con el surgimiento de movimientos guerrilleros siendo el más significativo las Autodefensas Campesinas, cuya causa obedeció a la exclusión socioeconómica en la tenencia de la tierra a la mayor parte de la población campesina, las cuales en la segunda mitad del siglo se convertirán en las denominadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), Ejército Liberación Nacional (ELN), Ejército de Liberación Popular (EPL) y el Movimiento Diecinueve de Abril, M19. Cada movimiento respondía a diversas ideologías políticas como estaba dividida la izquierda colombiana. Así, la guerrilla de las FARC tenía en sus orígenes una marcada influencia marxistaleninista de la Unión Soviética; el EPL, de pensamiento de Mao Tse-Tung; y el ELN, era afín al pensamiento influenciado por la Revolución Cubana.

Posteriormente, con la venia de las élites regionales el Estado privatizó la lucha armada en la década de los ochenta usando el paramilitarismo como estrategia contrainsurgente, política que no ha sido reconocida por los gobiernos que precedieron al actual presidente, Gustavo Petro, quien en su juventud fue militante del M19. El paramilitarismo de extrema derecha ha privilegiado los asesinatos, las masacres y desplazamiento de población civil. Se han denunciado y reconocido las masacres donde tuvieron participación los paramilitares y cómo en muchos casos hicieron parte de la Fuerza pública, la cual permaneció indiferente a los terribles hechos de sangre que cometían con el solo rumor de que eran guerrilleros. Se calcula que una gran parte de sus víctimas fueron arrojadas a fosas comunes.

Al respecto, Martha Nubia Bello, relatora del informe *Hasta encontrarlos: El drama de la desaparición forzada en Colombia* (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016)

señala que el número de víctimas de desaparición forzada en el marco del Conflicto armado entre 1970 y 2015 supera ampliamente a las producidas en conjunto por las dictaduras del Cono Sur (Rincón, 2016)²⁶. En este caso específico de violencia, la cifra fue de 60.630 víctimas, de las cuales el 47,09% fueron responsabilidad de los citados grupos paramilitares y los Grupos Armados Posdesmovilización (GAPD). Respecto a dicha cifra, hay que tener en cuenta que su principal característica es el subregistro, dados dos factores inherentes al Conflicto armado: la conjunción de múltiples perpetradores, tanto de las Fuerzas Armadas, los grupos paramilitares, las guerrillas y bandas criminales; y la naturaleza de crimen mismo cuyos principales atributos son el ocultamiento y la negación, los cuales van de la mano con la capacidad de los actores del Conflicto para impedir la denuncia de las víctimas y lograr su objetivo de desmaterializar a sus víctimas, lo cual redundando en el silencio y la impunidad de este delito (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016, pp. 16, 74, 87).

Ahora bien, en el posterior *Informe Final de la Comisión para la Verdad*, la cifra anterior aumentó significativamente hasta 121.768 personas víctimas de desaparición forzada en el marco del Conflicto armado, la cual, considerando el subregistro, se estima ascendería a 210.000 víctimas, donde los principales responsables siguen siendo los grupos paramilitares, con 63.029 víctimas (52%), las FARC-EP, con 29.410 víctimas (24%), múltiples responsables, con 10.448 víctimas (9%), y agentes estatales, con 9.359 víctimas (8%) (Comisión de la Verdad, 2022, p. 139).

El paramilitarismo hizo parte de las múltiples enseñanzas propuestas del oficial francés Roger Trinquier (1908-1986), uno de los más destacados teóricos de la contrainsurgencia conocido como método Trinquier en el ejército estadounidense, el

²⁶ Están disponibles en documentos *online* varios trabajos de investigación sobre este tema. A modo de ejemplo, recomendamos la lectura del trabajo de la Liga contra el silencio sobre “El Cementerio de Cúcuta”, en donde se halló una de las fosas comunes más grandes de Colombia. En esta investigación rigurosa desde el punto de vista histórico y científico se concluye que “En teoría, desde la Constitución de 1991, las fosas comunes están proscritas en el país. Sin embargo, en Cúcuta y otras partes nada de esto se cumple y hay registro de al menos 5307 fosas comunes en Colombia, más los cementerios que fueron utilizados con el mismo fin, que albergan las esperanzas de miles de personas que llevan años e incluso décadas buscando a sus seres queridos” Liga contra el Silencio, “El cementerio de Cúcuta se convirtió en la fosa común más grande de Colombia”, 27/06/2024. Disponible en: [El cementerio de Cúcuta se convirtió en la fosa común más grande de Colombia, ¿cómo se llegó a este punto? - Cerosetenta \(uniandes.edu.co\)](https://uniandes.edu.co/El-cementerio-de-Cucuta-se-convirtio-en-la-fosa-comun-mas-grande-de-Colombia-como-se-llego-a-este-punto-Cerosetenta).

cual a su vez las replicó en las fuerzas armadas latinoamericanas. Este conjunto de ideas incidió en los principios de la doctrina de seguridad nacional, matriz ideológica y política del paramilitarismo en Colombia.

Trinquier, señalaba que el control de las masas a través de organizaciones es un arma básica contra la insurgencia, y luego afirmaba que, si la población no cooperaba, habría que buscar dicha cooperación por medio del peligro y la violencia. Trinquier (1981) fue el introductor del concepto de *Guerra Moderna*, el cual se define como un sistema entrelazado de acciones (políticas, económicas, psicológicas, militares) que apunta al derrocamiento del gobierno establecido en un país para sustituirlo por otro régimen. En este sentido, agrega, la guerra moderna requiere la total sumisión y ayuda de la población, la cual debe mantenerse a toda costa, siendo el mejor método para lograrlo el terrorismo y la estricta vigilancia sobre todos los habitantes, donde cualquier falta de cooperación es castigada con la tortura y la muerte (Trinquier, 1981, pp. 22, 35).

Este método se replicó en todos los países latinoamericanos y del Caribe. En la República Dominicana los Cocuyos de la Cordillera; en Nicaragua las camisas azules quienes junto con los gobiernos norteamericanos promovieron a Anastasio Somoza al poder, entre otros. En Colombia estos grupos paramilitares tienen sus antecedentes históricos que no solo se crearon para enfrentar la guerrilla, sino la violencia de los años cuarenta y cincuenta grupos privados como los denominados “Pájaros” que operaron con el apoyo de las autoridades, tal es el caso de la organización paramilitar La Chulavita destinada a eliminar a los liberales. En resumen, el paramilitarismo como estrategia contrainsurgente en Colombia ha sido una política de Estado, y no un hecho aislado o coyuntural²⁷.

Ahora bien, a pesar de todos los esfuerzos por lograr la paz en Colombia, aún persiste en Colombia el Conflicto armado. No obstante, han existido avances significativos como la reducción de los secuestros. Existe también una proliferación de grupos armados ilegales que cada vez aumentan de número considerable de militantes

²⁷ Sobre el devenir del paramilitarismo puede verse Velásquez Rivera, Edgar de Jesús (2007). “Historia del paramilitarismo en Colombia”, en *Historia*, 26, 1, 2007. Disponible en [SciELO - Brasil - Historia del paramilitarismo en Colombia](#) *Historia del paramilitarismo en Colombia*. Sobre el papel de las fuerzas armadas colombiana puede verse Vargas Velásquez, A. (Vargas Velásquez, 2002). *Las fuerzas armadas en el conflicto colombiano. Antecedentes y perspectivas*. Bogotá: Intermedio.

reclutando menores de edad que los sacan de las escuelas rurales para incorporarlos a la guerra. Lo anterior es posible mientras exista el combustible que es el narcotráfico que los mantiene en conflicto. En este sentido, se expresa el investigador Román D. Ortiz (2000) al afirmar que

el rasgo diferencial de las FARC ha sido que ha desarrollado esta maquinaria bélica como un actor independiente, sin contar con un patrocinio relevante de Estados extranjeros [...] Para empezar, ha logrado alcanzar una completa capacidad de autofinanciación. Desde luego, el origen de este sostenimiento económico se encuentra en la vinculación de las FARC al narcotráfico. En términos generales, los insurgentes no han entrado en la venta de estupefacientes [...] Este segmento del negocio de la droga ha continuado en manos de grupos especializados de delincuentes comunes. Por contra, los rebeldes han asumido el papel de un poder paraestatal en las zonas de producción de narcóticos. De hecho, han proporcionado a los campesinos y traficantes involucrados en el negocio servicios básicos como el ejercicio de la justicia, el mantenimiento del orden y la defensa contra las operaciones del ejército y la policía. A cambio, las FARC han recogido tributos en la forma de un porcentaje sobre el valor de la droga producida y exportada (Ortiz, 2000, p. 11).

Así, mientras este escenario perdure, va a ser muy difícil la paz total, con todos los factores de violencia asociados a lo quieren o interesa coyunturalmente a los gobiernos de turno. Como hemos tenido oportunidad de ver anteriormente, la violencia es transversal en las narrativas encargadas de construir el relato histórico de América Latina, en especial en Colombia. Hemos señalado cómo la Filosofía de la liberación se centraba en la lucha contra la opresión económica, política y social. Dicha propuesta se basaba en la crítica al colonialismo, a la metrópoli, a la explotación, a la desigualdad social, introduciendo aportes filosóficos provenientes de la hermenéutica, ideas de la fenomenología y la dialéctica para analizar las estructuras de poder, proponiendo tímidamente alternativas que promuevan la emancipación de los pueblos subyugados.

CAPÍTULO VI:

HERMENÉUTICA DEL CONFLICTO Y LA VIOLENCIA

EN LA COLOMBIA CONTEMPORÁNEA

A. El conflicto armado en Colombia: Las FARC

Comprender el surgimiento del Conflicto armado colombiano implica hacer referencias a las narraciones que circulan, tanto como testimonio, recuerdo y memoria. A la narración histórica hay que añadir la reflexión de Ricoeur sobre la ideología y la utopía, además de las difíciles relaciones de memoria e historia para alcanzar un lugar de enunciación de las relaciones del mal y la culpa. En el apartado anterior cuando planteamos los presupuestos filosóficos ricoeurianos sobre el conflicto, señalábamos que el surgimiento de toda sociedad como una forma temprana de Estado, se da con cierta violencia legitimada por este, la cual, aunque implica una permanente amenaza, expresa Ricoeur, no es constitutiva del mismo en tanto es prepolítica (2015, pp. 217-219). En este sentido, la violencia es la manifestación de la crisis espiritual y moral de una sociedad, además de ser una flagrante contradicción, tal como señala el ensayista y profesor Ramón Guillermo Aveledo (2004), expresidente de la Cámara de Diputados de Venezuela. Para este autor:

La política es un invento humano cuyo propósito es resolver los problemas de la convivencia, por una metodología distinta al uso de la fuerza. Dice la cita clásica que ‘la guerra es la política por otros medios’, porque no reconocer, al contrario, que la política es la guerra por medios diferentes. Si partimos de la racionalidad como signo distintivo de la especie, no obstante ciertas evidencias en contrario, lo lógico será suponer que la política: normas, acuerdos, negociaciones, entendimientos, están por delante y por encima de la guerra que es el imperio de la violencia. (Aveledo, 2004, p. 202)

Al respecto, Ricoeur plantea lo que llama “la paradoja política”, siendo la política la más grande racionalidad de la vida en común, la cual produce asimismo “el mal más grande” e irracional, la violencia legitimada por el Estado. A esto añade que ninguna violencia tiene la razón. Así, en tanto el Estado acude a su legitimidad como poseedor del uso de la violencia en diversas manifestaciones para la defensa de su soberanía, esta adquiere un carácter instrumental.

No obstante, en casos como el colombiano, al interior del Estado otros actores usurpan esa legitimidad del uso de las armas y la violencia. Sea el caso de la guerrilla de las FARC, la cual originalmente nació como Autodefensas Campesinas para la defensa de la tierra ante el desplazamiento ocasionado por terratenientes, las cuales fueron mutando hasta convertirse en las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC. La posesión de la tierra es entonces un factor de poder que posibilita el ascenso económico, político y social. Como respuesta, se formaron numerosas agrupaciones político-militares de carácter paramilitar con el fin de contener y repeler el avance de dichas guerrillas, bajo la anuncia de terratenientes y el Estado colombiano.

En su obra *Historia de Colombia y sus oligarquías*, el periodista y escritor colombiano Antonio Caballero (2018) señala que el origen de la Violencia, con mayúscula, a mediados del siglo XX (1946-1958) es la suma de un conjunto de factores políticos, sociales, económicos y religiosos, unificados por los gobiernos de la época, con el pretexto del desarrollo económico, pero sin tener en cuenta cualquier reforma agraria que mejorase la vida de los campesinos. Su descripción de esta genealogía de la violencia coincide, pues, con nuestro análisis. Para Caballero,

La Violencia tuvo incluso, si no raíces, sí justificaciones en la teoría económica académica: el desarrollo. El gobierno de Ospina Pérez recibió los consejos de una misión enviada por el banco Mundial bajo la dirección del economista canadiense Lauchlin Currie, quien se definía a sí mismo como ‘un misionero económico’ (...) La prédica del misionero Currie era hostil a toda idea de reforma agraria, y aun al agro en sí mismo, tenido por arcaico. Una política económica exitosa no debía buscar mejorar la situación de los campesinos, y ni siquiera intentar

educarlos, sino enviarlos a las ciudades: urbanizarlos y proletarizarlos en las fábricas de la Revolución Industrial. (Caballero, 2018, p. 342)

Al respecto, existe consenso en que, desde su origen, dicho Conflicto tiene casi seis décadas, durante las cuales se han dado todas las formas de violencia, desde el desplazamiento forzado, las masacres, el reclutamiento de menores, el secuestro, los asesinatos selectivos, las desapariciones forzadas, e incluso, los llamados “falsos positivos” por parte del Estado.

En opinión del profesor colombiano Jorge Orlando Melo (2017), y de otros autores, el Proceso de Paz nace, entre otros factores, del convencimiento de los dirigentes guerrilleros de que “su guerra política no tiene éxito posible”. Dicho Acuerdo es descrito en los siguientes términos por el profesor Melo:

Después de cinco años de conversaciones, en agosto de 2016 las FARC y el Gobierno anunciaron que se había firmado un acuerdo de paz, que incluía complejas fórmulas de ‘justicia transaccional’ que permitieron sancionar a los guerrilleros por sus delitos en forma que respondiera a las exigencias internacionales y de justicia y, al mismo tiempo, dejara campo a sus dirigentes para su participación en política. En esencia, se trataba de aceptar que las guerrillas reconocieran que lucharían por sus objetivos siguiendo las reglas democráticas: que abandonaban las armas y se convertirían en un partido que actuaría dentro de la ley. (Melo, 2017, p. 279)

Curiosamente, este mismo autor señala que entre las escasas concesiones realizadas a las FARC figuraba el compromiso de hacer una reforma agraria, semejante a la que se había intentado en 1968, y alguna otra promesa etérea de ayuda de las FARC para reforzar los esfuerzos del Gobierno frente al narcotráfico (Melo, 2017, p. 279). El fracaso del plebiscito convocado por el Gobierno el 2 de octubre de 2016 sobre los Acuerdos de paz, fue resultado de una campaña de oposición liderada por el expresidente Álvaro Uribe, quien presentó dichos Acuerdos como prueba de una inminente entrega del Gobierno a manos de las FARC y como un triunfo final de un fantasma al que se ha llamado ‘castrochavismo’, apoyado en las emociones reales de

buena parte de los ciudadanos, quienes tras décadas de violencia, no estaban dispuestos a aceptar que las FARC abandonaran las armas impunemente, sin gestos reales de arrepentimiento y peticiones de perdón (Melo, 2017, p. 280).

Asimismo, Antonio Caballero ha señalado la dura oposición de la derecha más extrema contra dicho Acuerdo de Paz entre el Gobierno de Santos y las FARC, a pesar de que, tras el fracaso del plebiscito, las FARC abandonaron las armas tal como acordaron, y de que se introdujeron modificaciones en el texto de este, las cuales fueron aprobadas por el Congreso Colombiano. En sentido, escribe Caballero:

Las Farc se desmovilizaron y dejaron las armas, en una proporción de casi dos armas por cada combatiente. Santos recibió en Oslo, donde había empezado todo²⁸, el Premio Nobel de la Paz. Pero la oposición visceral de la extrema derecha, de la derecha de la derecha, de la derecha guerrillista del expresidente Uribe a la derecha moderada y civilizada representada por Santos, siguió enredando las cosas. Álvaro Uribe, copiando las tácticas de Laureano Gómez de ochenta años antes contra la República liberal, y usando los mismos métodos - salvo el de la violencia física-, ha conseguido, como aquel, ‘hacer invisible la república’. (Caballero, 2018, p. 417)

Hay que agregar que, pese a la firma del Acuerdo de Paz con las FARC, es significativa la cifra de líderes y lideresas sociales y ambientales asesinados durante los últimos tres años (2021, 2022 y 2023) por disidencias de dicha guerrilla y otros grupos armados ilegales que se disputan los territorios que ésta ocupaba. Dado esto, es más que evidente que el Conflicto colombiano presenta un panorama muy complejo, y así lo reconoce en su Informe de 2021 la Comisión de la Verdad, surgida del Acuerdo de Paz cuyo objetivo es contribuir al esclarecimiento de lo ocurrido, el cual incluye relatos, imágenes y testimonios de un alto impacto emocional por parte de las víctimas, las

²⁸ Las negociaciones de paz entre el Gobierno y los jefes guerrilleros de las FARC comenzaron en Oslo y en la Habana en 2012 y, en paralelo, también en Caracas con los representantes del ELN, conversaciones que se prolongaron durante seis largos años.

cuales, en su mayoría, son de la población civil no combatiente. En este sentido, dicho Informe revela que, de cada 10 personas muertas no combatientes, 8 eran civiles.

Pese al Acuerdo de Paz y la desmovilización de las FARC, la violencia persiste en un escenario complejo por la multiplicidad de grupos armados enfrentados entre sí y contra el Estado, muchos de los cuales son el brazo armado de carteles de narcotráfico, así como las disidencias de las FARC que no se acogieron al Acuerdo, y la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), el cual se encuentra actualmente en diálogo con el gobierno de Gustavo Petro en el marco de la política de “Paz Total”, con la cual se busca la desmovilización de unos y el sometimiento a la justicia de otro de tales grupos. Dada la persistencia de este contexto de guerra, de la violencia, adquiere más relevancia la reconstrucción de la memoria tanto por parte del Estado como de la sociedad civil, tal como lo plantea el Acuerdo de Paz.

Ahora bien, en aras de realizar una lectura-acercamiento del Conflicto armado colombiano, tendremos en cuenta los conceptos de violencia y conflicto planteados por Ricoeur, los cuales, a primera vista parecen ser sinónimos, o por lo menos, hacer referencia a la misma acción. Tales conceptos no solo serán abordados, de manera general, desde de su primera alusión en Heráclito, donde se hace mención del conflicto como algo innato en el ser humano, el cual es imposible eliminar, dado que hace parte de nuestra naturaleza²⁹. Sobre el conflicto, en un primer momento plantea Heráclito que este es algo connatural al ser humano e imposible de eliminar. Recuérdese su aforismo “la guerra es el padre y rey de todas las cosas”. Ahora bien, si la violencia, o el mal en palabra de Ricoeur, está ya siempre en el mundo, el ser humano y el filósofo, defiende Agís Villaverde en su *Anatomía del pensar*, tiene otra alternativa: la paz, canalizada a través de la filosofía como modelo de discurso coherente que se opone a la violencia. La filosofía, escribe Agís

²⁹ Este, entre otros, puede ser uno de los problemas conceptuales del Acuerdo de Paz; ya que en estos el fin de la guerra se enuncia como postconflicto, estado al cual es imposible llegar, ya que es parte de nuestra naturaleza. Por otro lado, deberíamos hablar del fin de la violencia, del fin de nuestra visión de la otredad como antagonista.

El hombre crea su discurso frente a la violencia y acaso también desde la incómoda presión de la violencia. Debe hacerlo. Un principio de responsabilidad extramoral lo persigue y lo obliga a optar siempre ante una disyuntiva que solo dejará de existir una vez que el ser humano desaparezca: el discurso y la violencia. (Agís, 2022, p. 42)

Por su parte, Ricoeur en *Sí mismo como otro* (2006b) nos habla del surgimiento de la violencia política tomando como ejemplo la tragedia de *Antígona*. Así nos dice que, tras la muerte de Edipo, sus dos hijos, Eteocles y Polinices deben alternarse en el trono de Tebas, lo cual es incumplido por el segundo, iniciando un enfrentamiento en el que ambos acabaron muertos, dando lugar a que su tío materno, Creonte, tomara el trono y prohibiera la sepultura de Polinices por haber traicionado la *polis*, lo cual Antígona desacata y es condenada a ser enterrada viva. Así, pues, la prohibición de Creonte parece ser legítima en tanto este representa la institución de la *polis* (Tebas), no obstante, genera asimismo un conflicto moral en Antígona, quien prefiere obedecer a la tradición del culto y darle las honras fúnebres a su hermano, con quien la unen fuertes lazos filiales, mientras la violencia legítima, política, es ejercida por Creonte mediante su castigo. De allí que, la violencia surja al situar al conflicto no solo como un elemento en el plano moral, sino en el plano político. En este sentido, Ricoeur propone hablar de una intersección entre “ética y política”.

Ricoeur se ocupa de la cuestión de la violencia política en el capítulo tercero de *Histoire et Vérité* titulado “La cuestión del poder”, dedicando un apartado al tema del “Estado y violencia”, en el que expone las bases del conflicto dentro de las instituciones occidentales en el marco del cristianismo planteado por San Pablo y los cónsules romanos. En dicho ensayo se da una fuerte afinidad con los planteamientos de Arendt en lo referente a la importancia de la diferenciación entre ambos conceptos (Ricoeur, 2015, pp. 217-228). Su reflexión puede extrapolarse al caso colombiano. Así, pues, con el fin de contextualizar al lector y llevar adelante esta analogía, caracterizaremos el Conflicto colombiano a partir de tres ejes temáticos, a saber:

1. Surgimiento de las FARC, correspondiente a sus primeros años como movimiento revolucionario, sus ideales, influencias y principales protagonistas en el ámbito nacional.
2. Dinámicas y formas de proceder de las FARC, en el cual se planteará cómo estas contradicen las ideologías por las cuales se hicieron reconocer. Asimismo, se bosquejan sus fuentes de financiación.
3. Crecimiento del Conflicto armado, en el cual se muestra cómo acciones bélicas como atentados terroristas y los secuestros realizados con el fin de garantizar la permanencia de la guerrilla y lograr reconocimiento nacional e internacional constituyen una simbólica del mal propia del Conflicto. En este sentido, tienen relevancia las narrativas y los testimonios de las víctimas y sus familiares respecto a la violencia.

El fenómeno de la guerra o de la violencia en Colombia ha generado en el imaginario colectivo colombiano una naturalización de esta, llegando a considerarla como algo innato al ser colombiano, pues esta es un común denominador de nuestra historia desde la época de la colonia, que ha ido mutando y fortaleciéndose hasta convertirse en un movimiento de insurrección nacional. Así, el nacimiento de la guerrilla se dará como producto extenso proceso que abarca cerca de 25 guerras regionales y los enfrentamientos entre los partidos políticos Liberal y Conservador, ocurridos en la primera mitad del siglo XX.

Una de las guerras que tuvieron más relevancia en la historia de nuestro país fue la llamada *Guerra de los mil días* (1899-1902), la cual causó centenares de víctimas y terminó con la separación de Panamá. Entre 1920 y 1962 se da una serie de confrontaciones armadas entre partidarios de los citados partidos Liberal y Conservador, la cual, como ya se mencionó párrafos atrás, se conoce como “*La Violencia*”. En este contexto, el surgimiento de las FARC se vincula directamente con este periodo. Al respecto, en el texto “Las FARC ¿Una guerrilla sin fin o sin fines?”, Daniel Pécaut (2008) señala tres factores que fueron primordiales en el surgimiento de dicha guerrilla.



El primer factor tiene que ver con la geografía del territorio. Colombia está bañado por dos océanos: el Atlántico al norte y el Pacífico al occidente, y está atravesado de sur

a norte por tres cordilleras de los Andes, así como grandes extensiones de bosque seco y selva húmeda tropical en el Amazonas y el litoral Pacífico, lo cual genera una diversidad topográfica y de pisos térmicos con una gran riqueza hídrica y en biodiversidad. Estas características geográficas han influido, e influyen hoy, en aspectos tan importantes como las vías de comunicación y, en consecuencia, en la presencia estatal en los territorios rurales más apartados de los grandes centros urbanos, más teniendo en cuenta la estructura político-administrativa centralista del país dada desde la capital, Bogotá, lo cual redundando en cierto regionalismo inherente a las características geográficas, socioculturales, económicas y productivas propias de cada región, dificultando el desarrollo descentralizado de las mismas.

Como consecuencia de lo anterior, a lo largo del siglo XX algunas capitales departamentales como Medellín, Barranquilla y Cali, empezaron a configurarse como epicentros sociopolíticos, económicos y culturales en sus respectivas regiones y dejar así de ser pueblos “secundarios” ante la ausencia histórica de Bogotá como metrópoli, de la mano de ciertas tensiones, distanciamientos y odios entre dichas regiones por motivos ideológicos, muchos de los cuales persisten hoy soterrados en los regionalismos. Así pues, en este escenario de difícil geografía, centralización política en una metrópoli ausente y carente de un *telos* común, así como de fragmentación regional, el resultado es una pronunciada ausencia del Estado en los territorios apartados, lo cual, a su vez, ha posibilitado la consolidación de élites políticas y económicas en dichas regiones.

Otro factor determinante es la fuerte división bipartidista, por no decir maniquea, de la ideología política colombiana entre Liberales y Conservadores, la cual evidencia la ausencia de una diversidad política en la democracia, dada por la persecución y exclusión de otros actores con ideales políticos y sociales diferentes. Los primeros, aunque profundamente cristianos, separan tomísticamente razón y fe, la política de la religión, pues el poder, según el liberalismo, debe recaer en el principio de soberanía popular. Los segundos, por su parte, conciben el orden social bajo estandartes religiosos, específicamente cristianos, salvaguardando la autoridad de la Iglesia, a la cual le conceden gran autonomía y poder sobre decisiones sociales.

Este marcado bipartidismo se caracterizó por la manipulación que las élites políticas ejercieron sobre las masas populares, las cuales se inscribían en uno u otro bando, viendo al otro como el enemigo al cual aniquilar, lo cual dio lugar al denominado periodo de *La Violencia*. Así, en el afán de mantenerse en el poder y eliminar del contexto político a cualquier otro actor diferente, ambos partidos acordaron el pacto político conocido como “*El Frente Nacional*” mediante el cual buscaban sacar del poder al General Gustavo Rojas Pinilla, quien asumió la presidencia tras un golpe de Estado en 1953, y, entre otras cosas, dio término a la segunda etapa de *La Violencia*.

Su dictadura duró hasta 1957, cuando renunció tras una crisis social y de gobernabilidad provocada por protestas populares lideradas por dichos partidos. Dicho acuerdo estuvo vigente entre los años 1958 y 1974, durante los cuales Liberales y Conservadores se alternaron la presidencia de la república durante cuatro períodos constitucionales (16 años) en los cuales también se distribuyeron equitativamente el gabinete y la burocracia de las tres ramas del poder público, permitiendo que ambos partidos consolidaran su poder, así como su dominio social e ideológico sobre el pueblo.

En este contexto, las decisiones políticas tomadas por las élites gobernantes a lo largo del siglo XX se han caracterizado por exigir siempre que el Estado les favorezca mediante medidas proteccionistas, pero oponiéndose igualmente a cualquier intervención de este (Pécaut, 2008, p. 19), mientras que en algunos países de la región el Estado otorgaba garantías al pueblo, tales como la organización sindical. En este sentido, la creciente desigualdad en contraste con los privilegios de la clase política colombiana, y la falta de intervencionismo estatal mediante leyes regulatorias, fueron caldo de cultivo del inconformismo popular que se fue generalizando en diversas regiones del territorio nacional y que redundará en revueltas contra el Estado.

Una cuarta causa, y quizás la más importante como se señaló con anterioridad, es el problema del acceso y la propiedad de la tierra, también denominado problema agrario. Las reformas agrarias que se ha intentado llevar a cabo en Colombia durante el siglo XX se han entendido en dos dimensiones; en primer lugar, como tenencia de la tierra, es decir, la propiedad de ésta, y en segundo, en relación con los usos y aprovechamiento de esta. Lo anterior, enmarcado en una dinámica de despojo y acaparamiento de la propiedad por parte de grandes terratenientes, y el consecuente desplazamiento forzado

de pequeños campesinos. En este sentido, diversos autores como Reyes (2009, p. 16) coinciden en reconocer la estrecha relación entre la inequitativa distribución de la tierra y la violencia histórica que ha vivido Colombia.

En la misma dirección, el Informe General titulado *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (GMH, 2013), elaborado por el Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, concluye lapidariamente que “la apropiación, el uso y la tenencia de la tierra han sido motores del origen y la perduración del conflicto armado” (GMH, 2013, p. 21). Señala, asimismo, que a la estrecha relación entre el problema agrario y la violencia, caracterizada históricamente por despojos violentos y concentración en grandes latifundios, colonizaciones, titulaciones fallidas y usos inadecuados, se le suman problemas más recientes llegados con el narcotráfico, tales como “la explotación minera y energética, los modelos agroindustriales y las alianzas criminales entre paramilitares, políticos, servidores públicos, élites locales económicas y empresariales, y narcotraficantes” (GMH, 2013, p. 21).

En esto coincide Fajardo (2015) al indicar que la tierra ha sido y sigue siendo el factor determinante y estructural del Conflicto armado colombiano, en tanto este está profundamente vinculado a fenómenos tales como

las usurpaciones violentas de tierras y territorios de campesinos e indígenas, apropiaciones indebidas de baldíos de la nación, imposiciones privadas de arrendamientos y otros cobros por el acceso a estas tierras, en no pocas ocasiones con el apoyo de agentes estatales, así como invasiones por parte de campesinos sin tierras o con poca disponibilidad de ellas, de predios constituidos de manera irregular. (p. 6)

Asimismo, un factor que incide en la concentración de la tierra es la dinámica de la economía de mercado capitalista, basada en la oferta y la demanda, bajo la cual el valor de la tierra está dado por la cantidad, la cualidad y su ubicación geográfica, lo cual, aunque parece justo, contribuye a ampliar la dificultad en el acceso a ésta en tanto pocas personas tienen el capital suficiente para adquirir las tierras ofertadas, mientras que los más pobres no lo tienen, quedando así la posesión de la tierra concentrada en pocas manos, aumentando así la desigualdad, en tanto las masas campesinas son explotadas

por quienes poseen los títulos de propiedad. Ante este escenario de inequidad, muchos deciden alzarse en armas y buscar el poder por medio de la violencia. Surgen entonces líderes campesinos como Manuel Marulanda Vélez y Jacobo Arenas, dos de los líderes y cabecillas de la resistencia en Marquetalia, reconocidos posteriormente como los fundadores históricos de las FARC.

Respecto a esto, como se mencionó párrafos atrás, durante el periodo de La Violencia aparecen en varios departamentos como Tolima, Santander, Cundinamarca y Antioquia grupos de autodefensas o guerrillas armadas asociadas con el Partido Comunista Colombiano, así como guerrillas liberales (Pino, 2014). En 1953 bajo la dictadura de Rojas Pinilla³⁰ se puso fin a dicho periodo mediante las amnistías en las que 5000 guerrilleros dejaron las armas, mientras que varios grupos comunistas permanecieron concentrados en Sumapaz. Con el citado Frente Nacional se reactivó el enfrentamiento bipartidista en el sur de Tolima, donde guerrilleros liberales y terratenientes locales hostigaron y asesinaron a cabecillas amnistiados o inactivos de las guerrillas comunistas (Rehm, 2015).

En este contexto, el 11 de enero de 1960 es asesinado Jacobo Prías Alape alias “*Charro negro*”, un líder comunista beneficiado por la amnistía de Rojas Pinilla, hecho que es considerado por analistas como el detonante de la fundación de las FARC y, en consecuencia, del Conflicto armado (Gómez, 2013) (El Espectador, 2014) (Osorio, 2020). Un año más tarde el IX Congreso del Partido Comunista Colombiano aprueba la tesis de combinar todas las formas de lucha. Tras el asesinato de *Charro Negro*, Manuel Marulanda Vélez alias *Tirolfijo*, también amnistiado, retoma las armas junto a otros liberales radicales y deciden “liberar” entre 1962 y 1963, varias zonas en las que fundaron territorios o Repúblicas independientes, como en El Pato (Caquetá), Riochiquito (Cauca), Guayabero y el sudoeste de Tolima. En una de tales zonas fundaron la llamada “República de Marquetalia” en Planadas (Tolima), en la cual se asentaron autodefensas liberales y comunistas de origen campesino, que luego fue atacada el 18 de mayo de 1964 por orden del presidente Guillermo León Valencia en la denominada “Operación Soberanía”, durante la cual Marulanda y las autodefensas comunistas de Marquetalia le envían una carta exigiendo el retiro de las tropas y la

³⁰ Presidente de Colombia entre 1962 y 1963 y segundo líder del Frente Nacional.

construcción de vías, centros de salud y escuelas, devolución de bienes y juicios públicos a los militares.

Dicha carta no fue respondida. Luego de esta operación las autodefensas de Marulanda presentan el *Programa Agrario de los guerrilleros* en el que proponen una Reforma Agraria Revolucionaria y un Frente Único del Pueblo exigiendo la redistribución de tierras para los campesinos que la cultivan. Entre abril y mayo de 1966, dichas autodefensas se convierten en las FARC, comandadas por Marulanda hasta su muerte en 2008.

La represión no dio tregua, políticos, militares y el Frente Nacional en cabeza, implementaron el denominado *Plan Lazo*, el cual concedía a los militares poder y decisión sobre el manejo del orden público, en sintonía con la política antisubversiva norteamericana LASO (Latin American Security Operation), cuyo objetivo era eliminar dichas Repúblicas, el cual contemplaba la acción militar, bélica y de aniquilación estructural sobre cualquier rezago de izquierda en la transformación de los ideales de la Guerra Fría. Así, las esperanzas y las posibilidades de un acuerdo pacífico y un diálogo político se cerraban definitivamente. Dicho ataque fue considerado por Marulanda y las autodefensas como un atentado contra el campesinado y la diversidad de pensamiento, hecho que se sumaría al asesinato de “*Negro chorro*” como detonante de la fundación de las FARC como organización contra el capitalismo, el Estado y las injusticias de un gobierno unilateral.

En este sentido, el Partido Comunista era considerado por el Gobierno como un blanco a destruir en tanto le significaba una pérdida de popularidad entre la juventud urbana radical y un inminente riesgo de la aparición de nuevas guerrillas revolucionarias de otra orientación. Efectivamente, el Partido Comunista empezó a reclutar nuevos miembros en las ciudades, principalmente trabajadores explotados y universitarios insatisfechos con las políticas capitalistas “yanquis”, dando origen al Movimiento Obrero Estudiantil y Campesino (MOEC) y al Frente Unido de Acción Revolucionario (FUAR), los cuales pronto se convirtieron en enemigos directos para el Frente Nacional. La lucha armada se convirtió entonces en la característica propia de los movimientos de izquierda, la cual ya no era solo una lucha campesina, sino una insurrección contra régimen totalitarista del bipartidismo nacional.

Surgen entonces otras dos organizaciones guerrilleras con presencia en el territorio nacional por medio de pequeñas gestas; el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL). El primero estaba inspirado en el guevarismo, pues varios de sus integrantes fueron entrenados en Cuba. Hacia 1965 se dieron a conocer con el ataque a Simacota, Santander, donde hicieron circular su manifiesto de forma impresa invitando al levantamiento en armas contra el Estado para poner fin a la oligarquía imperialista. Uno de sus miembros más reconocidos fue el sacerdote Camilo Torres, intelectual y practicante de la teología de la liberación. Por su parte, el EPL se adscribía al maoísmo y entre sus objetivos estaba la creación de diversos focos militares en el noroccidente colombiano, particularmente en la costa Atlántica. Ambas organizaciones, al igual que las FARC, se establecieron en periferias y zonas rurales con el fin de presionar al gobierno, mediante la violencia, para la implementación de una reforma agraria.

Aunque las autodefensas comunistas venían actuando de forma coordinada, es el ataque a Marquetalia el hecho fundador de las FARC en tanto este permitió visibilizar y reconocer dichas autodefensas a nivel nacional como grupo insurgente contra el Estado, cuya capacidad militar superaba a los otros dos grupos guerrilleros. A su interior pronto se perfilaron dos estilos de guerrilla característicos a lo largo de su historia: uno en línea con los reclamos de inconformidad social que justifican la acción violenta, y otro centrado en la lucha política en función de sus ideales, es decir, las dos formas de lucha, la armada y la política.

Así, entre 1965 y 1975 las FARC se había expandido en cuatro núcleos: el primero sobre los departamentos de Meta, Guaviare, Huila, Caquetá, Cundinamarca y el occidente del Tolima (Bloque Oriental); el segundo sobre el norte del Cauca, el sur del Tolima y el Valle del Cauca (Bloque Occidental); el tercero sobre el Magdalena Medio (Bloque Magdalena Medio); y el cuarto sobre el Urabá (Bloque Noroccidental), a los cuales les sigue un quinto núcleo en el Arauca (Frente 10).

Desde 1980 las FARC pasan de una estrategia de defensa a una de ofensiva. Para 1982 ya contaban con 3000 hombres y 27 Frentes (Bargent, 2014). En mayo de 1982 reafirman la tesis de “combinación de todas las formas de lucha”: política y armada, agregan a su nombre la sigla EP (Ejército del Pueblo), fijan un plan militar inmediato y

fechas para una futura toma del poder en los años noventa, y definen cuotas de dinero que cada frente debe recaudar como fuente de financiación, tanto de los grandes capitalistas y empresarios del país, como de los carteles de narcotráfico de Medellín y Cali. No obstante, la afinidad por la reivindicación social del campesinado fue perdiendo relevancia en contraste con la acción bélica mediante diversos tipos de violencia tales como los asesinatos, secuestros, violaciones y extorsiones contra la población no combatiente, lo cual ponía en contradicho sus consignas ideológicas.

B. Las caras de la violencia en Colombia: Culpa y Mal

Apliquemos ahora dos de los principales conceptos ricœurianos (culpa y mal), analizados en la primera parte, al caso del Conflicto armado colombiano. ¿Cuáles son las raíces del mal que están detrás de la violencia y dónde está la culpa originaria para que se llegase al Conflicto armado?

Si bien las FARC tuvieron hasta finales de los ochenta una estrecha relación con la desaparecida Unión Soviética, esta fue más por afinidades ideológicas, al igual que con Cuba, donde se formaron políticamente sus dirigentes, pero nunca contaron con fuentes de financiación externas.

En un principio y hasta finales de los setenta, sus recursos fueron muy inestables, en gran parte el dinero que daba el campo y el poco ahorrado por sus integrantes antes del inicio de la lucha armada, lo cual ralentizó su expansión territorial y mantuvo sus acciones en lo defensivo. En este sentido, en los primeros años se dieron la extorsión a pequeña escala a políticos, ganaderos y terratenientes. Así, como se mencionó en el párrafo anterior, su expansión militar y crecimiento económico se aceleran durante la década de los ochenta a partir de tres fuentes de financiación: el secuestro extorsivo; la extorsión a gran escala a grandes capitalistas y empresarios del país; y el cobro de un “impuesto” a los carteles de droga, denominado “gramaje”, que posteriormente se convirtió en la participación directa en el cultivo de coca y amapola y el tráfico de cocaína y heroína.

Al respecto, Pécaut (2008) señala que dichas fuentes de financiación han variado en cuanto a importancia, siendo el secuestro y la extorsión igual de redituables que el narcotráfico entre los ochentas y noventas, siendo el pago por rescates el 7% de sus recursos en 1994, mientras que la extorsión constituye el 50% de los mismos hasta el año 2003, a partir del cual se da una disminución en los secuestros como resultado de las fuertes medidas de seguridad adoptadas por el gobierno de entonces, no obstante, aumentaron hasta un 70% las ganancias derivadas del narcotráfico, sumando unos ingresos anuales entre los 500 y 800 millones de dólares (Pécaut, 2008, p. 89). Dichas actividades, especialmente el narcotráfico, eran compartidas con el ELN, lo cual posibilitó lazos de interés puramente comercial y lucrativo entre “enemigos” en relación con la siembra de coca y amapola, el control de las rutas y las tierras, e incluso el manejo de los productos.

Gracias a lo anterior, a partir de esta década se inicia un periodo de recrudescimiento de la violencia, donde los diversos actores armados -guerrillas, paramilitares, narcotraficantes- implementaron un régimen de terror sobre la población civil mediante las masacres y estrategias de guerra no convencionales en las que se deshumanizaba el conflicto y se presentaba la muerte como espectáculo, con el fin de expandir su control territorial.

Respecto a dichos cultivos ilícitos, la siembra de una hectárea de coca implica la destrucción de cuatro hectáreas de selva, mientras que para una hectárea de amapola se incendian, o en el mejor de los casos, se talan dos hectáreas y media de bosque andino. Este tipo de acciones tiene graves consecuencias ambientales tales como la destrucción genética de especies, la erosión, la pérdida del paisaje y la cadena trófica de los animales nativos de estos bosques, afectando igualmente la vida de las comunidades campesinas aledañas a estas zonas.

En cuanto a la citada combinación de “todas las formas de lucha”, es decir, política y armada, sobresale la utilización de dos formas de violencia que dejaron numerosas víctimas tanto combatientes como no combatientes, y huellas permanentes en la memoria colectiva: las masacres y los secuestros. Sobre las primeras, una de las más trascendentales fue la ocurrida en el municipio de Bojayá (Chocó) el 2 de mayo de 2002, en la que murieron 74 pobladores como consecuencia de la explosión de un “cilindro

bomba" lanzado a la iglesia en que se refugiaban por miembros del Frente 58 del Bloque Noroccidental de las FARC-EP, las cuales se disputaban con los paramilitares del Bloque Elmer Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) el control de la zona y el acceso al río Atrato.

Los secuestros, por su parte, podían ser políticos, como mecanismo de presión al Estado, o extorsivos, que como ya se mencionó, eran una de las principales fuentes de financiación de la guerrilla desde la década de los ochenta. Uno de los casos que cobró más difusión y relevancia internacional fue el de la candidata presidencial Ingrid Betancourt, en febrero del 2000, quien además es ciudadana colombo-francesa, cuya liberación se dio en 2008 mediante un operativo de inteligencia militar denominado “Operación Jaque”. Esta práctica, especialmente la del secuestro “político, tenía como finalidad el canje directo de la víctima por un cabecilla guerrillero preso en Colombia o extraditado, generalmente, a Estados Unidos.

Otro caso trascendente fue el secuestro masivo de 12 diputados del Valle del Cauca, ocurrido el 11 de abril del 2002, los cuales fueron llevados a las montañas con la intención de obtener un intercambio humanitario y de presionar al Gobierno para desmilitarizar las zonas de Pradera y Florida en el mismo departamento. A estos dos casos, se le suma el padecido por quien escribe la presente tesis, que como ya se citó en la primera parte, ocurrió el 5 de agosto del año 2000, perpetrado por integrantes de la cuadrilla “Aurelio Rodríguez” de las FARC en el municipio de Riosucio (Caldas) y que, al igual que los citados, fue incluido en la lista de los denominados secuestrados “canjeables” en un posible acuerdo humanitario con el Gobierno, no obstante, este cautiverio terminó al cabo de casi 9 años con la fuga en el Departamento del Chocó con ayuda de un guerrillero, el 26 de octubre de 2008³¹.

Según el diario *El Tiempo*, cita Pécaut (2008), de 1996 a 2007 cerca de 24.000 personas fueron víctimas de secuestro (p. 92), donde en el año 2003 se dio un máximo de 211 casos de secuestro. Si bien para el año 2006 aún se encontraban secuestradas 1652 personas, la cifra seguía siendo alarmante. Tales secuestros no eran considerados como tal por parte de estas guerrillas, los cuales preferían denominar eufemísticamente

³¹ La crónica de este secuestro está narrada en primera persona en la obra Óscar Tulio Lizcano González *Años en silencio*, Bogotá, Planeta, 2009.

como “detenciones” o “retenciones”, con el fin de neutralizar su gravedad semánticamente.

Así, en los casi diez intentos de procesos de paz llevado a cabo por los diferentes gobiernos, una premisa de las exigencias de estos a las guerrillas fue el cese del secuestro y la liberación de los secuestrados. Sea el caso de “Los acuerdos de la Uribe” (Meta) adelantados por el presidente Belisario Betancur el 28 de marzo de 1984, en los que las partes firmantes declararon el fin de prácticas delictivas como el secuestro, la extorsión y el terrorismo. Posteriormente, en 1985 Marulanda proclama “no más secuestro”, no obstante, esta consigna nunca se cumplió.

Como se ha expuesto, el origen del Conflicto armado colombiano se remonta hasta aproximadamente seis décadas, e incluso un poco más, hasta la década de los cincuenta con el citado enfrentamiento entre guerrillas liberales y autodefensas comunistas. Al respecto, Gonzalo Sánchez (1990) va un poco más atrás al plantear que dicho Conflicto, en tanto es la expresión de la violencia sustituto de la política, inicia con la oleada de violencia provocada por el Bogotazo, tras el asesinato del candidato presidencial Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948, quien representaba la esperanza de cambio social para gran parte de la sociedad colombiana, la misma que se desvaneció con su muerte.

Por su parte, Pécaut y González (1997) señalan tres hitos para la comprensión del Conflicto desde 1958, los cuales tienen resonancia en la actualidad. El primero concierne a las guerrillas y su enfrentamiento armado con las fuerzas oficiales y no oficiales, es decir, el enfrentamiento entre dos bandos que se sublevaron por un discurso de odio. El segundo concierne a cómo el narcotráfico agudizó la violencia, convirtiéndose en factor inherente de la misma y posibilitando la apropiación y dominio de territorios, fortaleciendo la economía ilegal y disputándose el poder con las tradicionales élites económicas y políticas.

El tercero concierne a la “derechización de la política”, donde la clase política de derecha relacionada con el narcotráfico y el paramilitarismo toma fuerza y desata la persecución contra sectores considerados de izquierda, tales como el partido político Unión Patriótica, fundado en 1985 por las FARC-EP y el Partido Comunista Colombiano.

Lo anterior permite comprender que el Conflicto colombiano es heterogéneo y multifactorial, el cual, además de los miles de víctimas, combatientes y no combatientes, ha dejado millones de desplazados en todo el territorio nacional. En este sentido, según el Informe *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*, del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (GMH, 2013) se estima que entre los años 1958 y 2012, este causó la muerte de al menos 218,094 personas, de las cuales 23,161 fueron víctimas de asesinatos selectivos; 1,344 víctimas de acciones bélicas; 1,566 víctimas de atentados terroristas; 11,751 víctimas de masacres; 1,754 víctimas de violencia sexual; y otras 5,156 víctimas de reclutamiento ilícito.

Estas cifras evidencian la violación sistemática a los Derechos Humanos, ejercida por los diferentes actores enfrentados: Estado (Fuerzas militares y policiales), guerrillas, paramilitares, bandas criminales vinculadas a actividades ilícitas (narcotráfico, minería, despojo de tierras), donde la sociedad civil ha sido la principal víctima y tuvo los mayores impactos del Conflicto.

C. El mal y el dolor en el conflicto armado colombiano

Como plantea Ricoeur, el hombre es falible, susceptible de fallar y de caer en el mal. Este, el mal, es definido como la ausencia de racionalidad y el ocaso la naturaleza humana. Se nos presenta como nuestro amo en el momento en que tomamos esta elección, la cual, siendo fruto de la libertad, es, en esencia, una libertad que no afirma la voluntad. En esta dirección, comprendemos e intentamos definir constantemente la posibilidad del mal por lo inabarcable de su esencia. Nuestra finitud es la afirmación de la infinitud racional. ¿Qué es el hombre en la naturaleza? se preguntaba Pascal (1940). “Nada en relación con el infinito, todo en relación con la nada, un punto intermedio entre nada y todo [...] siendo igualmente incapaz de ver la nada de donde ha salido y el infinito que lo engulle” (p. 112).

Esta doble relación con lo finito y lo infinito es la que permite la posibilidad del mal en tanto la desproporción de lo infinito inefable. Esta dialéctica, del aceptar la finitud, es lo que posibilita superarla, pues permite expresar y conocerse así mismo desde una

enunciación no abordada. Así, el mal se ve instaurando en todos los órdenes físicos, morales y metafísicos cuyas consecuencias son el sufrimiento y la muerte que alteran la condición humana, las cuales solo pueden ser comprendidas simbólicamente y por medio de la narración. No es aquello que se trata, sino contra lo que se lucha. Injustificable, señala Porée (2006): “aparece a la vez como un desafío al discurso racional y como una llamada a la acción”. Desafío que no puede ser respondido más que si la razón se pone a la escucha del símbolo por sí mismo, inclusive si este no explica el origen del mal, permite imaginar el fin. Así, como ya se citó con anterioridad, desde Platón, Kant, hasta Spinoza y Leibniz, el mal no es otra cosa más que una “*ausencia de la razón*”.

Así, pues, en el contexto del Conflicto colombiano, el mal se ha mostrado en forma de violencia egoísta y unilateral por parte de ambos bandos, donde uno y otro buscan, mediante su ejercicio, el cumplimiento de sus ideales, sin importar las consecuencias, multiplicando sus manifestaciones en embestidas bélicas, tanto convencionales como no convencionales, donde el triunfo de unos requiere la humillación y execración del vencido. Los símbolos del mal, en este caso, las diversas formas de violencia cometidas por la guerrilla, tales como atentados terroristas, asesinatos selectivos, reclutamiento de menores, masacres y secuestros, cuentan con una estructura profunda que solo la narrativa y la interpretación pueden descifrar, desvelando, más allá de una lectura numérica institucional, no el por qué, sino el cómo debemos comprender y abordar un fenómeno histórico en nuestra nación, para así poder superarlo y lograr el perdón y la reconciliación.

Uno de tales casos fue el atentado terrorista perpetrado por las FARC-EP, el 30 de agosto de 1996 en la base militar “*Las Delicias*”, en el departamento de Putumayo, en el que fueron asesinados 27 militares y otros 60 fueron secuestrados. Según el CNMH, este ataque buscaba neutralizar las ofensivas militares contra los laboratorios de procesamiento de hoja de coca en el sur del país, y fue uno de los muchos que hizo la guerrilla con el fin de realizar la llamada “*Toma del Mitú*”, capital del departamento del Vaupés, no obstante, los altos mandos políticos y militares no le dieron mayor relevancia. En este sentido, el coronel Luis Villamarín Pulido señalaba en 1997 que

Mientras la sociedad y el Estado colombiano no decidan aceptar la realidad de la guerra que nos desangra y por ende la necesidad de combatirla de manera integral, infortunadamente inútiles derramamientos de sangre como el de Las Delicias podrán repetirse en otros escenarios de la geografía nacional, dada la insuficiencia de recursos bélicos y la carencia de las medidas jurídicas fuertes y necesarias para combatir el flagelo (Villamarín Pulido, 1997, p. 47).

Para entonces, los denominados secuestros por “intercambio humanitario” pasaron a ser estrategias políticas y militares, siendo además reconocidos por la guerrilla como “humanización de las condiciones de lucha armada” (GMH, 2013, pp. 161-162).

Si bien la violencia y el dolor son inherentes al Conflicto, para iniciar un proceso de paz aioso se debe partir de un reconocimiento de las víctimas como sujetos de derecho, los cuales pueden dar nuevos horizontes en la comprensión de la guerra en la medida en que estas pueden narrarse y narrar a otros su dolor y sufrimiento, expresar sus sentimientos simbolizados, exteriorizarlos a otros que tengan la capacidad de escucha para la curación de sus heridas morales, poner, como decía Arendt, palabras al dolor. En esta dirección, plantea María Teresa Uribe que la situación se torna difícil y compleja “cuando la sociedad está escindida y atraviesa por odios y rencores, cuando predomina la venganza sobre la justicia, por odios y rencores” (2004, p. 11).

De manera similar a cómo las víctimas del holocausto nazi reclamaron un espacio público para ser escuchadas en busca de reparación por su dolor y sufrimiento, y la recuperación de su memoria histórica, las víctimas del Conflicto colombiano reclaman lo mismo. En el primer caso, como se mencionó párrafos más atrás, figuras como Primo Levi, Hannah Arendt y nuestro autor, Paul Ricoeur, lograron, a través de la narración, darle sentido al dolor propios y de las víctimas. Lo mismo que quien escribe el presente trabajo, como víctima directa de dicho Conflicto, durante el mal padecido en el secuestro

Guardé esas historias en mi memoria como testimonio de la guerra que padecemos los colombianos, y cuando por fin respiré con tranquilidad, el olor de la libertad, me pregunté de nuevo por esos seres humanos cuyo recuerdo quedó sepultado en la selva, silencioso, amordazado. A algunos de ellos los conocí

durante las largas marchas mientras cargaban un fusil, otros fueron mis carceleros y otros más mis despiadados verdugos (Lizcano, 2009, p. 45).

En esta medida, a través de dicha experiencia comparto con Ricoeur el dolor y las consecuencias de la guerra, tanto a nivel personal como social, las cuales, aunque nefastas e imborrables, no implica que sean insuperables. La narración de estas contribuye, aunque sea un poco, a la lectura que no es absoluta en su interpretación. No obstante, el silencio impuesto a las víctimas por temor a represalias es un silencio obligado a la espera de la modificación del contexto que haga posible la voz aplazada de la palabra pérdida por la violencia, teniendo en cuenta, además, que callar se ha convertido en un derecho de la víctima para preservar su vida, la de su familia y la de su comunidad. Al respecto, Manuel Prada (2017) plantea que “entre todos, Colombia debe dar una prioridad moral que corresponde a las víctimas [...] La víctima de la que se habla aquí es la víctima que no es nosotros, es el otro distinto a nosotros” (p. 108).

Consecuentemente, las víctimas, tal como lo plantea Ricoeur, como sujetos, respaldan la fidelidad de la narración de los hechos históricos siendo testigos de estos, su memoria individual y colectiva representa las posibilidades de rememoración más fiables. En ese sentido, el citado Informe de la CNMH, *¡Basta Ya!* (2013) tiene en cuenta las memorias individuales de las víctimas y sus familiares, y la forma en que estas memorias adquieren un lugar en las memorias colectivas de los territorios en los que habitan, los cuales la mayor de las veces es el mismo lugar de los acontecimientos violentos. En esta dirección, para darle un lugar a la memoria y un sentido al pasado, es necesario transitar del espacio privado de significación hacia un espacio público que contribuya al esclarecimiento histórico de los hechos que posibilite la no repetición de estos.

De este modo, el tránsito de la memoria individual a la colectiva como lugar de fundamentación de sentido histórico de las comunidades y de una nación, requiere de un ejercicio de reconstrucción de las huellas a modo de documentos que las materialicen y posibiliten su comunicación, uno de estos artefactos son los monumentos que “honran la memoria de las víctimas”.

Lo anterior cobra mayor relevancia en tanto la violencia se prolonga y se perpetúa, minando la capacidad de asombro y la voluntad de memoria de las comunidades afectadas, haciendo que los acontecimientos violentos pasados y que están en proceso de memoria, se desvanecen frente a otros aún más sangrientos y recientes, donde las víctimas caen en el anonimato, y de ahí en el olvido. Para enfrentar este desafío, existen instituciones que abren un espacio al testimonio y reconocimiento, aunque no de forma individual. Así, pues, la paz debe estar vinculada en los principios ricoeurianos de justicia y amor, con el categórico fundamento de que si no hay justicia no hay paz. El principio del amor exige a la justicia ser cada vez más justa, respetando no solo la universalidad, sino la singularidad, exige, asimismo, la acción de instituciones que acojan, regulen y moldeen los acuerdos en base a las premisas de cada bando.

Respecto a lo anterior, la memoria sobre el Conflicto armado ha venido siendo problematizada en escenarios de debate sobre el pasado que se quiere comunicar y que servirá como puente para negociaciones sobre las posibilidades de paz en un contexto donde dicho Conflicto sigue vigente, pese a varios intentos de negociación entre instituciones gubernamentales y los grupos armados ilegales que permanecen. Estos debates son protagonizados por la academia, movimientos de víctimas e instituciones gubernamentales, que han puesto sobre la mesa la polisemia conceptual y política de la idea de memoria en relación con la violencia. En este sentido es pertinente la perspectiva de Ricoeur respecto al imaginario social como entrecruzamiento necesario entre ideología y utopía. Así, el imaginario no está anclado a una realidad universal, pues los discursos son singulares y posibilitan la construcción de “cuasimundos” (Ricoeur, 2002), otros mundos posibles y diferentes del mundo circunstancial de los hechos, dado como real.

Así, la ontología del imaginario se centra en la experimentación de posibilidades y en el lenguaje que articula lo imaginado, para lo cual es necesario reflexionar sobre “las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica en general. La imaginación está implicada allí en la medida en que el campo histórico de la experiencia tiene [...] constitución analógica” (Ricoeur, 2002, p. 208), la cual tiene que ver con la identificación con otros que preceden, suceden o acompañan el curso histórico de los sujetos, es decir, con la constitución de cierta “identidad narrativa” (Ricoeur, 2002, p. 360) accesible mediante “un cierto número de prácticas imaginativas, tales como la

utopía y la ideología” (Ricoeur, 2002, p. 211). De esta manera, el imaginario social tiene dos funciones esenciales: el refuerzo de lo real que se logra a través de la ideología y el escape a lo real que se obtiene por medio de la utopía.

Estas dos funciones, del imaginario social se correlacionan mediante tres fases que van de lo positivo a lo patológico. La fase positiva de la ideología concierne a su función de integración social, mientras que su fase negativa está dada por su función del disimulo consistente en el fortalecimiento y repetición del vínculo social en situaciones posteriores al hecho y su función como instrumento de legitimación de un sistema dado de autoridad. Al respecto hay que tener presente los peligros y abusos que corre la memoria en relación con la ideología como instrumento comunicativo, tal como se planteó en lo concerniente a la memoria manipulada y la memoria obligada, donde la historia, y junto a ella, la imaginación, son la forma por excelencia de experimentar un pasado que no se vivió pero que debe recordarse porque fundamenta el devenir de una sociedad. Señala entonces Ricoeur que

Para poder soñar con otro lugar es necesario haber ya conquistado, mediante una interpretación siempre nueva de las tradiciones de las que procedemos, algo así como una identidad narrativa. Pero, por otra parte, las ideologías en las cuales esta identidad se disimula, reclaman una conciencia capaz de contemplarse a sí misma sin vacilar, a partir de ningún lugar (Ricoeur, 2002, p. 360).

Ahora bien, para llegar a la paz, es necesario hablar de la culpa y el perdón, dos ejes fundamentales que deben ser visibles en los Acuerdos de paz, tanto de las víctimas, como de los victimarios.

En consonancia con lo anterior, se pueden identificar varios símbolos del mal en diversos momentos y episodios ocurridos durante el secuestro del que fui víctima, tales como la tortura, el castigo y la violencia física y psicológica, los cuales pueden entenderse como símbolos relacionados con el maltrato, el castigo, la violencia, la humillación, y que destacan como reflejo de la dureza y la crueldad del cautiverio.

1. *El secuestro inicial*: El secuestro en sí mismo es un acto de violencia extrema, donde soy arrancado de la vida cotidiana y forzado a entrar en un mundo de constante peligro y opresión.

2. *La selva*. La selva puede simbolizar la opresión y el aislamiento, representando tanto el escenario físico del secuestro como la situación de abandono y deshumanización. Es un entorno inhóspito y peligroso que refleja la dureza del cautiverio.

3. *Las cadenas y ataduras*: Las cadenas y ataduras físicas representan el control y la restricción de la libertad. Simbólicamente, también reflejan el poder opresivo de los secuestradores y la constante amenaza de violencia y castigo.

4. *El hambre y la enfermedad*: En enfrentarse a condiciones de vida precarias, con escasez de alimentos y atención médica adecuada, conlleva a sufrir de desnutrición y enfermedades recurrentes, las cuales son formas de maltrato, violencia física y negligencia que afectan gravemente la salud. Estos elementos simbolizan el sufrimiento prolongado y la vulnerabilidad extrema generadas por el cautiverio.

5. *El aislamiento y la soledad*: Durante el cautiverio, frecuentemente fui aislado de otros prisioneros y de cualquier forma de comunicación con el exterior. Este aislamiento prolongado es una forma de tortura psicológica, diseñado para quebrar el espíritu y la voluntad de resistir.

6. *La impotencia*. El secuestro de mi hijo Juan Carlos añade una capa de sufrimiento y desesperación a la historia, pues no solo amplifica el drama personal y familiar, sino que representa la extensión del sufrimiento y la crueldad del Conflicto armado en Colombia y cómo afecta a múltiples generaciones dentro de una misma familia.

Refleja asimismo la continuidad del peligro y el impacto prolongado que el Conflicto tiene en las víctimas, mostrando que la amenaza no termina con un solo individuo, sino que se extiende a sus seres queridos, evidenciando la vulnerabilidad de las familias de figuras públicas y cómo estas son utilizadas como herramientas de presión y chantaje por parte de los grupos armados. Con ello, aumenta la sensación de injusticia e impotencia.

7. *El Silencio*: El silencio, tanto el impuesto por los captores como el autoimpuesto por la necesidad de sobrevivir, simboliza la pérdida de voz y agencia. Representa la humillación y la impotencia del secuestrado, obligado a vivir en un estado constante de miedo y sumisión.

8. Amenazas constantes. Los guerrilleros utilizan amenazas de muerte y violencia física para mantener el control y el miedo constante en la víctima. Estas amenazas son formas de tortura psicológica que generan un estado continuo de estrés y ansiedad.

9. *La humillación y deshumanización*: Ser tratado de manera despectiva y deshumanizante por los captores. Los insultos, la indiferencia y el trato cruel están diseñados para humillarlo y reducir su sentido de dignidad y humanidad.

Así, el hecho de quitarme las botas es un acto de deshumanización. Estas no solo son una prenda esencial, sino que también representan dignidad y autonomía. Con la privación de estas, los secuestradores no solo infligen una incomodidad, sino que degradan, reduciendo a su víctima un estado más básico y vulnerable, privándola de una parte esencial de su humanidad y su dignidad.

Con ello también restringen su libertad, pues las botas son cruciales para la movilidad en la selva, asegurándose de que tenga menos capacidad de movimiento y menos posibilidad de intentar una fuga. Esto simboliza la restricción de la libertad y el control total que los captores ejercen sobre su vida.

Asimismo, sin ellas aumenta la vulnerabilidad física, quedando expuesto a las duras condiciones de la selva, como el terreno accidentado, los insectos y el clima, poniéndole en una situación de mayor dependencia y sufrimiento, reforzando la dominación de los secuestradores. Esta dominación es también psicológica que busca quebrantar su espíritu y someterlo aún más, es un recordatorio constante de la condición de prisionero y de su total falta de control sobre su propia vida.

10. *Las marchas forzadas*: La obligación de realizar largas y extenuantes caminatas a través de la selva, muchas veces sin descanso adecuado, son una forma de castigo físico, las cuales ponen a prueba la resistencia física y mental.

11. *Los guerrilleros*: Los captores mismos son personificaciones del mal, la violencia y el castigo. Sus acciones y trato hacia su víctima reflejan el poder arbitrario y la crueldad que ejercen sobre sus prisioneros.

12. *La fuga*: El acto de escapar representa la resistencia y la lucha contra el maltrato y la opresión. Es un símbolo de esperanza y la eventual superación del sufrimiento infligido. No obstante, la decisión de escapar con la ayuda de un guerrillero desertor está cargada de riesgo, ya que cualquier intento fallido podría resultar en castigos aún más severos o en la muerte. El miedo a las represalias es una constante amenaza psicológica.

CAPÍTULO VII:

EL PERDÓN DIFÍCIL Y LA PAZ EN COLOMBIA

A. La cuestión del Perdón en Ricoeur

Como hemos visto en el último capítulo de la Primera Parte, el perdón no pertenece al campo de la Filosofía, pero se cruza con ella debido a su valor histórico, social, político y antropológico. Este está ligado a la experiencia de la culpa por la falta que se comete, momento en el que se combina la dialéctica de la memoria con el olvido, cuando empieza a adquirir su pureza, desvinculándose de la institucionalidad lejos de cualquier normatividad.

1. El concepto del Perdón

El perdón ha alcanzado una relevancia en el mundo contemporáneo desde mediados del siglo XX, a partir de los acontecimientos dados en diversos episodios de la historia reciente, tales como el Holocausto nazi de la Segunda Guerra Mundial, el Genocidio de Ruanda, el *Apartheid* en Sudáfrica, las dictaduras militares, las guerras regionales y los conflictos armados locales como el colombiano. Así, en Colombia, como en varios países de América latina en los que han tenido lugar procesos de paz, el perdón ha tenido un gran significado político y social en aras de la no repetición de las acciones violentas por parte de aquellos agentes beligerantes que depusieron las armas y reconocieron sus culpas, entre los cuales se incluye al Estado como generador de dichas acciones.

En el caso colombiano, además de resultar muy complejo, dicho proceso está inacabado en tanto el Acuerdo Final firmado entre el gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC-EP fue incumplido en gran parte por el posterior gobierno de Iván Duque. Con posterioridad, el actual gobierno ha planteado el proceso de “Paz Total” mediante el cual busca el desarme y desmovilización de los grupos armados y estructuras criminales generadores de violencia en el país, dándoles un tratamiento

preferencial con la condición de no repetición en beneficio del derecho a la vida por encima de cualquier consideración. Aquí el concepto del perdón juega un papel preponderante en el éxito de un proceso de paz con el fin de evitar la revictimización y la venganza.

Generalmente, se suele asociar el perdón con la religión, especialmente como un aspecto importante del cristianismo. Asimismo, varios filósofos han reflexionado sobre dicho concepto, desde Nietzsche, Derrida, Jankélévitch, Arendt y Ricoeur, este último para quien el perdón no es fácil, pero tampoco imposible, es un “*perdón difícil*”. En relación con lo anterior, a lo largo del Conflicto armado, en Colombia se han llevado a cabo varios acuerdos de paz y de desmovilización con diferentes grupos insurgentes, entre los cuales están el Movimiento Armado Quintín Lame (31 de mayo de 1991), el EPL (01 de marzo de 1991) y el M19 (09 de marzo de 1990). A este último grupo guerrillero pertenecía el actual presidente de la República, Gustavo Petro, cuyo acuerdo de paz, abandono de las armas y reintegración a la sociedad se firmó en la región de Caloto, Cauca, declarando que la guerra no era la solución. En este sentido, el país lleva un largo trayecto aplicando el concepto ricoeuriano de “*Estados de paz*” encaminado a resolver el Conflicto armado.

Lo anterior implica un proceso de reconocimiento mutuo entre el Estado y cada uno de los diversos grupos insurgentes, reconocimiento en el que cobran relevancia nociones como la identidad, el respeto por la diferencia y “*la escucha del otro*”. Tal como la lectura ricoeuriana en sí misma, el trabajo del perdón es una tarea difícil que, como la tarea del duelo enunciada por Freud, requiere un gran esfuerzo y paciencia. Bien dice Montaralla sobre la primera, y podríamos por extensión agregar dicho perdón difícil, que “no podemos buscar en Ricoeur soluciones prefijadas y simples; y hemos de tomarnos el tiempo necesario para la lectura de sus obras. No es una filosofía para mentes apresuradas y que busquen soluciones” (Moratalla, 2006, p. 204).

En consonancia con esto, dicho reconocimiento plantea necesariamente el reconocimiento de la identidad del sí mismo, de “sí mismo como otro” como bien lo expresa el propio Ricoeur. Así, señala Moratalla, “la filosofía del reconocimiento y la filosofía de la identidad van de la mano” (Moratalla, 2006, p. 210). Esto, en el contexto del Proceso de paz colombiano, se refleja en el momento en que las dos partes, Estado

y FARC, se sentaron a la mesa para concertar finalmente el Acuerdo de paz, proceso en el cual el Estado reconoció a sus interlocutores para acordar una serie de condiciones, causas y soluciones que redundaran en el fin de la confrontación armada, todo mediante el lenguaje, el cual, como se ha dicho a lo largo de los párrafos anteriores, posibilita el ser y su interpretación, su narración.

En este sentido, la narración de la experiencia personal ha posibilitado esa construcción del sí mismo como otro, reconocerse en otros que han experimentado las diversas formas de violencia acontecidas en el Conflicto colombiano, por lo que narrar mi cautiverio, más que un recuento de los acontecimientos dolorosos y del mal padecido, busca ser un faro que dé luces sobre el hecho monstruoso e informe del secuestro, que no solo engulle al cautivo, sino, además, a muchos de los victimarios que son igualmente reclutados y constreñidos a engrosar las filas de un actor beligerante y, por lo general, forzados por las circunstancias de abandono por parte del Estado de una gran parte del territorio nacional, caracterizadas por la falta de educación, salud, servicios básicos, oportunidades y las condiciones materiales básicas para una vida digna, sometiéndolos a la pobreza, el olvido y la humillación. Así, pues, en esos otros, los victimarios, puede verse la necesidad de ser reconocidos por el Estado en su dignidad humana.

Asimismo, tales condiciones se agravan y se perpetúan ante la desidia, el aislamiento y la falta de comunicación por parte de quienes ostentan el poder político, generando así nuevos odios y venganzas que perpetúan las formas de violencia. Como bien expresa Agís, “la falta de diálogo y comunicación nos conduciría a la inevitabilidad de los conflictos, al triunfo de la capacidad destructora del hombre y a la desesperanza con respecto a las soluciones pacíficas” (Agís, 2007, p. 16).

Es claro, como ya se ha planteado respecto al mal, que en el hombre conviven fuerzas internas destructivas que se mantienen en permanente pugna, cuya aceptación como una decisión libre de la voluntad, abre las puertas de la acción violenta y la venganza. De acuerdo a las consideraciones anteriores, el perdón se hace aún más necesario ante las limitaciones, por no decir ausencia, de una consciencia social del perdón en una sociedad sumida en un conflicto de vieja data como la colombiana, donde el perdón, como acción, suele reducirse a un cálculo político y jurídico mediante la amnistía, y acaba convirtiéndose en un perdón impuesto, con los respectivos abusos de la memoria.

El perdón se convierte en un instrumento institucional amparando finalmente la impunidad y buscando el olvido, en el cual las víctimas no son parte activa del proceso de reconciliación. Siendo así, el perdón acaba reducido a una disculpa, la amnistía, el indulto y la prescripción, cuando este, por el contrario, no es ni jurídico ni religioso, pues corresponde al ámbito privado de la persona, es un acto positivo y privado de la víctima hacia el victimario, dirigido a terminar con la violencia y cortar la sed de venganza, mientras que el perdón como amnistía o indulto corresponde al espacio jurídico o legal.

En este sentido, este, como coinciden Nietzsche, Arendt, Ricoeur y Derrida, debe permanecer irreductible y excepcional, como un acto de magnanimidad por parte de las víctimas, como un “don gratuito” que estas otorgan a sus victimarios, debe permanecer puro, incondicionado, donde la víctima perdona sin que el victimario lo solicite ni esperar nada a cambio por parte de este. No obstante, este perdón puro se ve distorsionado con las expresiones de arrepentimiento de los victimarios, de autoridades, de jefes de Estado toda vez que este se cosifica y se utiliza con una finalidad política, aunque esta sea noble, pues, como indica Derrida,

cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque ésta sea noble y espiritual (liberación o redención, reconciliación, salvación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante un trabajo de duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro, ni lo es su concepto. El perdón no es, *no debería ser*, ni normal, ni normativo, ni normalizante. *Debería* permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica (2006, p. 12).

En esta dirección, este carácter de extraordinario del perdón está dado en tanto este se aplica precisamente a aquello que en sí mismo es imperdonable, que, como ya se dijo atrás, desborda la razón. Es el caso particular de los crímenes de lesa humanidad, los que, dada su irracionalidad y monstruosidad, son imprescriptibles, pues van en contra de los Derechos Humanos, en contra de la humanidad. En este sentido, en la medida en

que la posibilidad de perdonar lo imperdonable es casi una acción divina, el perdón es en sí mismo un don divino.

De acuerdo con lo anterior, tanto para Derrida como para Ricoeur, el perdón tiene un carácter personal, íntimo, individual, gratuito, voluntario y, sobre todo, excepcional. No obstante, es común que jefes de Estado, políticos y figuras públicas pidan y otorguen perdón de manera teatralizada con el fin de eludir la justicia, tal como cita Ricoeur el ejemplo del canciller de la Alemania occidental, Willy Brandt, hincándose ante el monumento de Varsovia en memoria de las víctimas del holocausto. Como ya se mencionó con anterioridad, este carácter de lo imperdonable es lo que hace del perdón algo excepcional, pues, agrega Derrida, solo se puede perdonar lo imperdonable.

En este sentido, compara esta capacidad del perdón con el amor tal y como lo define San Pablo, el cual, ubicado en la Altura, desciende al lugar de la acusación, la imputabilidad, y perdona siempre todo, sin llevar cuentas del mal. Así, advierte Ricoeur, “ese todo comprende lo imperdonable”, coincidiendo con Derrida en señalar que, dado esto, el perdón “es incondicional, sin excepción ni restricción”, no requiere una petición. Esto plantea lo que Pascal denomina una “desproporción” en términos geométricos y algebraicos entre dos infinitos extremos: la profundidad de la falta y la altura del perdón (Ricoeur, 2010, pp. 596-597). Agís ha expresado de forma gráfica el movimiento que va desde la trayectoria del perdón según Ricoeur, donde está incluida la desproporción entre la culpa y el perdón, hasta la ecuación del perdón, en una tabla incluida en su libro *Conocimiento y razón práctica: un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur* (Agís, 2011, p. 207)³².

En el caso planteado, imperdonables son aquellos delitos atroces y de lesa humanidad, como el secuestro, en los cuales el perdón difícil supera lo imposible, especialmente en un contexto como el colombiano, el perdón es condicional y politizado, en la medida en que un sector de la sociedad civil no cree en el arrepentimiento de los victimarios, en este caso las FARC. Al respecto, Duque (2015) se pregunta si un perdón incondicional, sin arrepentimiento ni cambio en el victimario, *contribuiría* a un proceso de paz que garantice la repetición. La respuesta ya la han planteado tanto Derrida como Ricoeur: un perdón puro e incondicional contribuye a que

³² Está incorporada en la presente tesis. Véase Índice de tablas.

la víctima se libere del deseo de venganza. En consonancia, el ofrecer perdón al victimario no implica que la justicia no opere, pues una cosa es el don del perdón a cambio de nada y otra es que opere la justicia. Así, señala Arendt, el perdón deshace los actos del pasado, cuyos “pecados” pesan sobre cada nueva generación (2009, pp. 255-256). De este modo, el perdón posibilita romper las cadenas de la venganza y la violencia, permitiéndole a las nuevas generaciones tener una vida buena en paz. El perdón, agrega, aparece allí donde hay una falta que no puede ser olvidada en el tiempo y vinculada a la memoria. Aquí se hace evidente la relación entre falta y mal.

A lo anterior, Ricoeur agrega la necesidad de desligar el agente de la acción como condición para perdonar. Ahora bien, mediante la confesión el victimario asume la responsabilidad de la falta cometida, la cual se ha convertido en una carga difícil de librar y que le mantiene vinculado a su acto. Señala, asimismo, que, si se logra dicha desvinculación entre el sujeto y el acto, se lograría el perdón, independientemente de la acción punitiva de la justicia, que, en el caso del posconflicto colombiano, está bajo la jurisdicción de la Justicia transicional, la cual es menos rigurosa que la justicia ordinaria.

Tal separación, reitera Ricoeur, constituye un acto de fe en el sujeto perdonado, lo cual no garantiza la no repetición de la acción cometida. Esto hace que resulte mayor la altura del perdón y el amor. En este, como se ha planteado a lo largo del presente trabajo, el perdón requiere de la memoria y no el olvido, sin dejar que la herida se cierre completamente, como lo expresa Nietzsche.

Por su parte, Jankélévitch (1999), al referirse a la posibilidad del perdón en relación con el holocausto nazi, introduce conceptos como el recuerdo, el remordimiento y el olvido, señalando que el perdón, aun siendo un imperativo difícil, levanta el estado de excepción, liquida lo que el rencor sustenta y resuelve la venganza. En este sentido, para el autor el perdón apunta a una cosa que el malvado ha hecho, un acto que este ha cometido, una culpa de la que este es culpable; por lo que el perdón no perdona solamente al ser, perdona al haber hecho, *al* ser de ese crimen, a la maleficencia de la malevolencia y *a* la malevolencia de esa maleficencia (Jankélévitch, 1999, p. 170). Es atribuir responsabilidades y establecer formas de reparaciones. Es dispensar al culpable de su pena o liberarlo antes del cumplimiento de su pena. No obstante, Jankélévitch deja claro que los crímenes de lesa humanidad no son crímenes de perdón.

Así, ante hechos de lesa humanidad, como el holocausto, es indispensable no olvidar, lo sucedido debe tener una memoria para acceder al perdón de una manera equilibrada. La memoria posibilita el perdón. Sin la presencia de la víctima y el victimario se dificulta el perdón, pues, si falta la primera ¿quién perdona en este caso?; o si falta el segundo ¿a quién se perdona?, especialmente cuando la víctima ha dejado de existir. Respecto a esto, hay que recordar que una cosa es el perdón colectivo y otra el perdón individual o el del sujeto. En el caso del secuestro, o quien haya tenido un ser querido desaparecido o haya sido víctima de la violencia, el perdón depende de la voluntad individual.

En el caso particular, como víctima del Conflicto armado colombiano, es menester que el perdón se convierta en diálogo, el reconocimiento y la escucha del otro para comprender sus causas y motivaciones, pues “comprender es perdonar” fue una de mis motivaciones para llegar a perdonar, tanto a quienes me mantuvieron cautivo, como a los miembros del grupo guerrillero EPL que secuestraron igualmente a mi hijo Juan Carlos cuando yo llevaba 6 años secuestrado. Así, pues, el impulso de dicho don fue tratar de comprender, entre otras cosas, las causas sociales de desigualdad, pobreza y abandono en las que el Estado colombiano ha mantenido a gran parte de la población.

Al respecto, para el año 2019, el coeficiente de Gini³³ fue de 0,53, el más alto de los países de Occidente y el segundo en de América Latina, con el agravante de que las desigualdades inician en la infancia, generando consecuencias socioeconómicas a largo plazo. Otra razón para perdonar a mis victimarios fue haber visto a niños analfabetos armados de fusiles, entre los cuales había uno de apenas 13 años a quien sus compañeros degollaron tras intentar huir. Estas situaciones posibilitaron que comprendiera que solo el perdón puro e incondicional, a cambio de nada, podría liberarme de todo remordimiento y venganza, pues de continuar con odios seguiría mental y espiritualmente secuestrado. Es, si se quiere, esa actitud unida a la generosidad y al amor, señalada por Ricoeur y que Agís explica del siguiente modo:

³³ El coeficiente o índice Gini es un valor estadístico que sirve para medir la desigualdad de la renta de un territorio. Este índice indica cuánto de igualitario es un territorio en el reparto de los ingresos entre su población. El índice de Gini es un número entre 0 y 1.

La palabra clave del perdón es la de ‘generosidad’, detrás de la cual nunca descubriremos ningún interés oculto sino en todo caso un enigma que nunca podrá ser desvelado por completo. [...] Solo el amor es un fenómeno tan extraño y de tan difícil comprensión como la generosidad que está detrás del perdón (Agís, 2011, p. 213).

Otro concepto clave en el perdón difícil es la culpabilidad en relación con la falta cometida. Para Ricoeur esta concierne al momento subjetivo de la culpa, cuando el victimario toma conciencia plena del mal cometido, la cual es percibida como castigo sobre sí mismo. Asimismo, agrega Ricoeur, la culpa da lugar al perdón en tanto su propia finitud lo inclina al error, a la falta. La profundidad de esta y la altura del perdón, como ya se mencionó, dan cuenta de asimetría que plantea la necesidad de memoria y de olvido, donde la incertidumbre, la impredecibilidad y la irrevocabilidad de la acción tensiona y dificulta los inicios y los olvidos. Mantener las promesas es la garantía ante lo imprevisible. Frente a dicha irrevocabilidad solo el perdón es el horizonte.

El olvido entonces pertenece al carácter destructor del tiempo y la exacerbación de la memoria artificial. Tiene diferentes profundidades desde la evocación a lo más profundo de lo inmemorial, del olvido destructor al olvido de reserva que permite superar los traumatismos de la memoria mediante un olvido activo. En la profunda y paradójica dialéctica del perdonar se encuentra lo inacabado como porvenir. De esta capacidad restauradora del perdón se apodera la promesa que proyecta la acción hacia el porvenir. Así, la singularidad de asimetría entre la profundidad de la falta y la altura del perdón se afirma con las palabras de Arendt (2005), según las cuales

perdonar (que es sin duda una de las más grandes capacidades humanas y quizá la más osada de las acciones humanas, en la medida en que intenta el imposible aparente de deshacer lo que se ha hecho y en que consigue un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber llegado a su fin) es una acción singular y culmina en un acto singular (p. 372).

Así, expresa Ricoeur, el perdón difícil, al considerar el carácter trágico de la acción, “ataca el origen de los actos, los conflictos y los daños que deben ser perdonados” (2002, p. 68). La capacidad creadora de las utopías se vincula estrechamente con el ya citado concepto de la justa memoria, en tanto esta busca establecer la justa distancia con el pasado. En este sentido, la pasión por lo posible demanda la búsqueda de las promesas de aquellos que nos precedieron y de sus condiciones de posibilidad e imposibilidad concretas. Así, dicha búsqueda se da en ese “terreno intermedio” entre la acción y la pasión, entre la razón y el deseo, entre la acción y la ficción, donde el nexo está dado por la imaginación creadora, la cual es concebida por Ricoeur como “función general de lo posible práctico” (Ricoeur, 2002, p. 208), con la cual *ficcionamos* lo que puede ser posible en la acción mediante la triple mimesis de la narración. En esta dirección, tanto el ciudadano como el historiador participan de la memoria colectiva, ante la cual el segundo debe rendir cuentas aportando recursos críticos sobre los acontecimientos del pasado (Ricoeur, 2010, p. 343).

Dicha posibilidad del pasado concierne entonces a la forma en que este es representado por la memoria y por la Historia, la cual, al enfocarse en la determinación de la muerte, deja en suspenso el valor del futuro (Ricoeur, 2010, p. 456). Aquí el carácter ontológico de dicha representación permite asumir a quienes vivieron en tal pasado como individuos con expectativas circunstanciales, lo que posibilita otras formas de narrar y de dar sentido a los acontecimientos.

Advierte, entonces, Ricoeur el papel del olvido no es ocultarlo, sino sosegar su memoria, expresarlo de modo sereno y sin cólera (2010, p. 591), con lo cual este, sin caer en el exceso ni en los citados abusos de la memoria, adquiere una posibilidad terapéutica respecto a la ambivalencia de la acción y el carácter destructor del tiempo dados por su irreversibilidad e imprevisibilidad (Ricoeur, 2010, p. 636), lo cual demanda que promesa y el perdón aseguren el tránsito de la temporalidad mediante el buen uso de la triple relación pasado-presente-futuro, donde la tarea del historiador es llevar la posibilidad y la esperanza del futuro al pasado (Ricoeur, 2002, p. 111).

En consonancia con lo anterior, es la radicalidad del perdón la que abre dicha posibilidad, en tanto este, como concuerdan Derrida y Ricoeur, solo es posible si es imposible, en tanto perdona lo imperdonable (Derrida, 2006, p. 7). Esto nos remite a

una Antropología de la acción, del hombre capaz (*homme capable*), en la que, mediante la temporalidad de la narración es posible reactivar la acción, establecer una “refundación”, la cual, mediante el gesto historiográfico de la repetición como rememoración, como réplica, se acerca al haber-sido-viviente de los muertos de otro tiempo, donde “los muertos de hoy son los vivos de ayer, actuantes y sufrientes” (2010, p. 491), mientras que la significación del pasado, ligada a la deuda con aquellos que nos precedieron y sus posibilidades, puede modificarse, con lo cual la representación histórica de no concierne únicamente hacia el pasado sino igualmente hacia el futuro. En este sentido, advierte Ricoeur que “repetir no es ni restituir ni reefectuar, es realizar de nuevo”, es rememorar, es reabrir el pasado al futuro (Ricoeur, 2010, p. 490-491).

Así pues, el tiempo destructor ronda las posibilidades de futuro tras las ruinas del pasado que se acumulan en lo irreversible e imperdonable. No obstante, es en dicho poder de refundación donde la acción colectiva cobra valor como acontecimiento y posibilita otros modos de ser en otros mundos respecto a la deuda de aquellos que vivieron en el pasado. Dado esto, ante el olvido y el tiempo destructor, la memoria no se constriñe a la monumentalidad patrimonial como mera guardiana de la rememoración del acontecimiento y del pasado, sino como mediación que le da sentido a la acción y se opone al olvido posibilitando que el hombre pueda mantener y cumplir las promesas y sea “capaz de responder de sí mismo como futuro”.

De esta manera, la justa memoria permite pasar de la promesa a la responsabilidad de cara al futuro (Ricoeur, 2010, p. 635). De acuerdo con lo anterior, en la medida en que el ciudadano recobra su acción y su responsabilidad frente a la historia en relación con el futuro, se convierte en un “ciudadano sagaz”, en lector de historia, cuyo deber es hacer en sí mismo y en la discusión pública “el balance entre la historia y la memoria”, en aras de la posibilidad de otros modos y mundos de vida social (Ricoeur, 2010, p. 647).

Dado lo anterior, la promesa se refunda como garantía de futuro de cara a la imprevisibilidad, y el perdón ante la irreversibilidad de la acción, evitando, por un lado, la pretensión de la historia de cosificar la memoria y, por otro, la pretensión de la memoria colectiva de subordinar aquella mediante los citados abusos, en particular aquellos de la memoria obligada que tienen a “las conmemoraciones impuestas por el poder político o por grupos de presión” (Ricoeur, 2010, p. 514). Así, pues, tanto la

facultad de perdón, como la de la promesa, están dadas en experiencias plurales, en la presencia del otro, de aquel con quien me vincula la deuda, y de aquel con quien me vincula el perdón, pues nadie las puede realizar en la soledad, con lo que el ámbito de ejercicio de ambas es plenamente político” (Ricoeur, 2010, p. 633).

B. El Perdón Fácil y el Perdón Difícil

En el apartado anterior observamos que pensadores como Nietzsche, Jankélévitch, Arendt, Derrida y Ricoeur, si bien tienen algunas diferencias conceptuales respecto al concepto del perdón, coinciden profundamente en cuanto este no se circunscribe al ámbito institucional y jurídico, y mucho menos es normativo ni se da mediante las amnistías e indultos ejecutivos, sino que atañe a un acto individual y personal, y se manifiesta como un don gratuito que la víctima otorga al victimario sin esperar nada a cambio, incluso sin que este último lo solicite, acción con la cual, aquella de cierta forma renuncia a la prerrogativa de la compensación y la reparación de mal sufrido por parte de quien cometió la falta, condonando así la deuda aun cuando no está obligada a hacerlo.

No obstante, señala la filósofa Begoña Román (2014, p. 10), dentro del marco de la dignidad y la falible condición humana, existe igualmente el derecho a pedir perdón, dado lo cual, si el perdón es un imposible, la tarea moral consiste en hacerlo posible, mediante el perdón difícil. De acuerdo con lo anterior, el perdón se fundamenta en dicha dignidad, la cual es inherente a la condición humana, a través de la cual es posible el reconocimiento del otro y el respeto de sus diferencias. Asimismo, como se ha planteado previamente, es también inherente a dicha condición el mal como resultado de la acción cometida libre y voluntariamente. En este sentido, el perdón difícil, elimina cualquier acción de resentimiento, de odio y de venganza, y se convierte, como ya dijo Ricoeur, en un acto de amor que busca cortar el ciclo de violencia, y posibilita la construcción de una nueva vida de la persona, tanto de quien otorga el perdón, como de quien lo recibe.

Recordemos que, cuando este es obligado y normativo, el Estado pide perdón en nombre de los victimarios a la vez que usurpa la prerrogativa de las víctimas de otorgarlo libremente, ofreciéndolo en su nombre mediante la ya citada figura de la amnistía, y

que, en el caso del posconflicto colombiano, se da con la justicia transicional a través de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), la cual “castiga” con penas más leves a los victimarios a cambio de la promesa por parte de estos de dar verdad, reparación y no repetición.

De esta manera, a nivel colectivo, dicho perdón, aun siendo difícil, solo será posible y efectivo si la sociedad misma es capaz de conciliar lo incondicional y lo condicional del perdón. Dicha violencia es entonces el mal, aquellas acciones que no deberían repetirse ni olvidarse. Se advierte aquí la tensión entre el olvido y la memoria, entre el olvido y el perdón. En este sentido, mientras la memoria mantiene abierta la herida, como lo plantea Nietzsche, el perdón salda la deuda al cortar la cadena de la repetición de la falta cometida.

Señala Ricoeur que, ni la memoria es completa, ni el perdón se alcanza siempre, por lo cual es difícil, aunque no imposible, pues debe moverse entre sus posibilidades y obstáculos, dada la condición humana, lo cual, además de difícil, lo hace siempre inacabado. Al respecto, Joaquín Polo (2003, p. 60) señala la constante tensión entre la memoria, la espera y el cuidado, en relación al pasado, el futuro y el presente, respectivamente, lo cual nos remite al citado concepto de “refundación” planteado por Ricoeur, en cuanto a la remembranza del pasado, las expectativas y la memoria de quienes nos precedieron y los acontecimientos dolorosos en relación con sus consecuencias en el presente, pero siempre mirando hacia el futuro para saldar la deuda con aquellos.

Lo anterior plantea entonces la gran problemática en torno a la posibilidad del perdón, concerniente a la posibilidad de reconciliación con el pasado, especialmente cuando el mal es radical. En este sentido, como ya se ha dicho, el perdón, el perdón difícil, no implica el olvido por parte de las víctimas, de los acontecimientos, de la violencia, del mal padecido, como sí sucede con los abusos de la memoria manipulada y la memoria obligada, con la amnistía y el indulto. Estas formas obligadas de olvido terminan convirtiéndose tanto en impunidad para los victimarios, como en revictimización para aquellos quienes padecieron las acciones violentas, haciendo así aún más difícil el perdón individual y colectivo por parte de las víctimas.

Advierte Ricoeur, la “radicalidad” del mal es menos originaria que la tendencia hacia el bien como fundamento del hombre capaz, de su poder para hablar, hacer, actuar, narrar, evaluar moralmente sus actos, y perdonar (2010, p. 630). Plantea entonces una economía del don que se convierte en el motor tanto como para pedir el perdón como para otorgarlo, teniendo en cuenta, claro está, que el perdón y la memoria, no pueden ser impuestos, dado su carácter espontáneo, individual, incondicional y desinteresado. Ahora bien, en el perdón hay un deseo de cambiar la relación con el agresor, opuesta a la acción vengativa del “ojo por ojo”, pero sin olvidar, buscando, mediante la memoria justa, la verdad y la no la repetición.

No obstante, este se dificulta cuando no es posible identificar al victimario, cuando este no tiene rostro, aún más teniendo en cuenta la profundidad de la falta, la cual, aumenta más la distancia respecto a la altura del perdón, lo hace aún más difícil, cuando además de perdonar el mal padecido en nosotros mismos, como en el caso particular, debemos esforzarnos por perdonar ese mismo mal padecido en nuestros seres queridos, es decir, además del propio secuestro, el posterior secuestro de uno de dichos seres en circunstancias y condiciones diferentes, y que en el marco del Conflicto armado colombiano, aplica para los allegados de quienes han sido víctimas de crímenes como la desaparición forzada o la muerte. Así pues, el perdón establece una relación en la que prima la dimensión de alteridad, donde el reconocimiento y la presencia del otro es fundamental, la relación entre quien confiesa realmente la falta y quien perdona realmente esta, entre quien pide el perdón y quien lo otorga, entre el victimario y la víctima (Ricoeur, 2010, p. 631).

Ahora bien, el deber de justicia es romper con la fatalidad y posibilitar saldar la deuda, lo cual requiere deliberación, restablecer los relatos, evaluar las versiones, los pesos y los contrapesos de los recuerdos y tomar decisiones para repartir las responsabilidades de las acciones cometidas, incluidas las responsabilidades del Estado y los gobiernos, con el fin de establecer un proceso de cierre de los conflictos para romper el ciclo de venganzas. En esta dirección, como plantea Ricoeur, es fundamental el trabajo tanto de la memoria como de la justicia en relación con los acontecimientos del mal, donde el carácter ejemplar de la primera posibilita el trabajo de duelo para superar lo traumatizante de estos, mientras que la segunda, al extraer de los recuerdos de tales acontecimientos su valor ejemplar, convierte a la primera en proyecto de

justicia, de una justa memoria en relación con el futuro y el porvenir (Ricœur, 2010, p. 120).

Este proyecto de justicia, entendido como deber de justicia, concierne tanto al juez como al historiador, en tanto que ambos deben asumir su deber de ambos como agentes imparciales de la acción social. No obstante, esta pretendida imparcialidad, especialmente en el caso del historiador, se ve determinada por la extrema irracionalidad e injusticia de los acontecimientos crueles (Ricœur, 2010, p. 420). ¿Cómo garantizar entonces la imparcialidad de la crítica historiográfica respecto a la irracionalidad, lo injustificable? Tal desafío, como ya se ha planteado párrafos atrás, puede lograrse con la dinamización de la memoria colectiva. extendiéndola más allá de cualquier recuerdo efectivo y mediante la labor crítica de la memoria de una comunidad dada cuando esta se encierra en sus propios sufrimientos ignorando los de otras comunidades, buscando así una memoria equitativa, una memoria justa y feliz (Ricœur, 2010, p. 650).

Tal justicia concierne, entonces, tanto al trabajo de la memoria capaz del duelo, como a la investigación crítica de la historiografía, donde las comunidades y el historiador deben revisar los relatos fundadores, de identidad y de integración mediante los cuales es posible, a través de la rememoración, como señala Ricoeur, la repetición del recuerdo, refundar las promesas, las expectativas y las utopías, y evitar el olvido, saldar la deuda del pasado mirando hacia el futuro (Ricœur, 2010, p. 639) (Jervolino, 2002, p. 15)

En este contexto, el perdón, como don, funda, sin buscarlo, una reciprocidad, una equivalencia como dimensión de la acción regida por la lógica de la sobreabundancia, la disimetría de la generosidad y el desinterés, análoga a la disimetría entre la profundidad de la culpa y la altura del perdón. Así, Ricoeur plantea un puente entre la formalidad y la prosa de la justicia y la sobreabundancia y la poética del amor, cuya intencionalidad está dirigida a la reivindicación de la acción que posibilite la pluralidad, otras maneras de interacción y de configuración histórica de las comunidades y la forma de darle sentido a la memoria. Así, el perdón busca resarcir la irreversibilidad de las consecuencias de la acción para no repetir el camino recorrido, y restablecer la confianza y la promesa del devenir y la fiabilidad del obrar humano, la esperanza en un futuro mejor, sin cometer los mismos errores (Ricœur, 2010, p. 633). Algo que sería deseable,

según vengo expresando, para que Colombia comience a escribir un futuro esperanzador y libre de la violencia que la ha atenazado durante décadas.

C. Impedimentos y posibilidades del Perdón Difícil en Colombia

Lo impedimentos y posibilidades del perdón difícil en Colombia están estrechamente relacionados tanto con el cumplimiento del Acuerdo de Paz de 2016, firmado entre el gobierno y las FARC-EP, como con el presente período político de postconflicto en el que el actual gobierno del presidente Gustavo Petro busca establecer diálogos y acuerdos de paz con otros grupos armados ilegales que continúan generando diversas formas de violencia en el territorio nacional, lo cual plantea ver con detenimiento los ritmos y la etiología de la acción que compromete los territorios y los procesos del corto, mediano y largo plazo.

Así, en relación con el Acuerdo de Paz, el Estado colombiano se comprometió, y, en consecuencia, debe procurar cortar de tajo las desigualdades consuetudinarias y, en esta dirección, realizar una serie de reformas concernientes a la tenencia de la tierra como a los asuntos de la participación política, en las cuales las víctimas ocupan un lugar central en el marco de una justicia restaurativa. En este horizonte parecen estar las condiciones para la reconciliación, sin embrago los resultados políticos del Plebiscito mediante el cual el gobierno de Juan Manuel Santos buscó refrendar el Acuerdo, y las campañas políticas en su contra, evidenciaron una clara división en los modos y las concepciones de la nación, donde pareciera que un 50% de la población colombiana tuviese una concepción diametralmente opuesta a la del otro 50%.

En este contexto, las posibilidades se abren paso de la mano de propuestas y de la visibilización de la Colombia periférica y profunda, la Colombia rural, negra, indígena, y de amplios sectores históricamente marginados, como la población joven y las mujeres. El horizonte de futuro es incierto, pero se expresa de manera simbólica en los hechos y los derechos. Los procesos de creación y de innovación como la realización colectiva de jóvenes que protestan, y de ciudadanos que no se resignan a vivir en medio de la violencia, se hacen patentes en la diversidad de organizaciones y de redes de

solidaridad y ayuda que se autoorganizan en formas diversas de expresión cultural y política.

Debemos tener claro que, aun habiéndose firmado el Acuerdo de Paz con las FARC-EP, el Conflicto armado es, de lejos, un conflicto inacabado, en tanto persisten las acciones violentas de otros actores de este, entre los cuales están las llamadas “disidencias” de las FARC-EP. Estas, denominadas por el Gobierno nacional como Grupos Armados Organizados Residuales (GAOR), son organizaciones insurgentes integradas en un principio por excombatientes de las FARC-EP, quienes no se acogieron a dicho Acuerdo y permanecieron o volvieron a las armas, buscando mantener el control territorial y actividades como la extorsión, el narcotráfico y la minería ilegal en sus zonas de influencia (Defensoría del Pueblo, 2018). Una de tales disidencias que abandonó el Proceso de Paz aduciendo, entre otras razones, la poca voluntad por parte del gobierno, el avance del paramilitarismo y el riesgo que enfrentaban varios exguerrilleros, fue el Frente 1 Armando Ríos, liderado entonces por alias Gentil Duarte y luego por alias Iván Mordisco, y que integra con otros frentes el llamado Estado Mayor Central-FARC (EMC) (Cedema, 2017).

Tras el Acuerdo, el 29 de agosto de 2019 aparece la autodenominada Segunda Marquetalia (en alusión al lugar de nacimiento de las FARC), comandada por alias Iván Márquez, Hernán Darío Velásquez “El Paisa”, Romaña y Jesús Santrich, quienes desertaron del Acuerdo y buscaron reunir las demás disidencias de la antigua guerrilla, justificándose en presuntos incumplimientos por parte del gobierno, los cuales, además, fueron expulsados del Partido Comunes y de la Jurisdicción Especial de Paz (JEP), luego de una operación de entrampamiento por parte de la Fiscalía General de la Nación y la DEA que pretendía establecer vínculos entre dichos comandantes y el narcotráfico tras la firma del Acuerdo (Zamora, 2020). En este escenario, las disidencias de Iván Mordisco se negaron a unirse a la Segunda Marquetalia de Iván Márquez, declarándose entonces la guerra desde 2020. No obstante, la mayoría de los excombatientes desmovilizados de las FARC-EP siguen reinsertados a la vida civil, incluso a pesar de que desde la firma del Acuerdo de Paz a febrero de 2024 han sido asesinados sistemáticamente más de 400 firmantes y 1.600 líderes sociales (Serna, 2024).

Ahora bien, tras la muerte de varios de sus jefes fundadores, entre ellos Jesús Santrich en mayo de 2021, Hernán Darío Velásquez “El Paisa” y Henry Castellanos “Romaña” el 4 de diciembre del mismo año en combates con las disidencias del Estado Mayor Central comandadas por “Iván Mordisco”, la *Segunda Marquetalia*, comandada por Iván Márquez, terminó desintegrándose a fines de 2024 de cara a las negociaciones con el Gobierno de Gustavo Petro. Aun así, dos de sus estructuras que operan principalmente en los departamentos de Putumayo y Nariño, los Comandos de la Frontera y la Coordinadora Guerrillera del Pacífico, se declararon independientes y se autodenominaron Coordinadora Nacional Ejército Bolivariano, pero manteniendo su intención de seguir con el proceso de negociaciones en el marco de la política de Paz Total propuesta por el Gobierno, al igual que el ELN y las disidencias que conforman el EMC. Así, en noviembre del mismo año, el Gobierno retomó las negociaciones con la citada Coordinadora Nacional Ejército Bolivariano.

Es en este orden de asuntos en el que esta tesis ofrece un marco de interpretación del perdón en el horizonte de una hermenéutica de la paz. Todo el amplio campo semántico de esta hermenéutica de la paz ha sido presentado de la mano de Ricoeur y de otros autores en la primera parte a través de conceptos como mal, culpa, violencia, conflicto, perdón, y un largo etcétera. Conceptos que han sido aplicados al caso particular del denominado Conflicto Armado colombiano en la segunda parte de la tesis.

Podríamos decir entonces que la filosofía de Ricoeur es una filosofía del lenguaje, de la interpretación del sentido, del proyecto de la capacidad y la posibilidad que, aplicada a los procesos de paz, pone de manifiesto la importancia del reconocimiento del otro, más allá del sí mismo. Es así como mediante el lenguaje, el Estado colombiano reconoció a las FARC-EP como sus interlocutores para dialogar y acordar la dejación de armas. De igual manera, en el caso personal, el lenguaje ha posibilitado tanto el testimonio de mis nueve años de cautiverio, permitiéndome narrar lo doloroso de este, así como escuchar a los comandantes de la guerrilla con quienes pude hablar durante el mismo, lo cual me permitió conocer su ignorancia y la falta de oportunidades en las que la ausencia del Estado los arrojó, sometiéndolos a la más absoluta pobreza y humillación.

Asimismo, vi en ellos la necesidad de ser reconocidos por el Estado, y entendí que quienes ostentan el poder político generalmente desconocen las razones por las cuales estos campesinos se ven abocados a una guerra degradada con las más crueles formas de violencia posible. No obstante, tal experiencia me hizo comprender que el aislamiento y la falta de comunicación a que fui sometido solo pueden sembrar odios y venganzas, los cuales, tal como señala el profesor Agís, conducen inevitablemente “al triunfo de la capacidad destructora del hombre, y a la desesperanza con respecto a las soluciones pacíficas” (2007, p. 16). En este sentido, recordemos que Arendt decía que el perdón, como un don otorgado por la víctima a su victimario, corta de tajo la sed de venganza por el mal sufrido (1995, p. 260), es un regalo incondicional que, como bien coinciden Derrida y Ricoeur, “si el amor disculpa todo, ese todo incluye lo imperdonable”, así, el perdón “se dirige a lo imperdonable, o no es” (Ricoeur, 2010, pp. 596-597).

Vemos entonces cuán importante es comprender cuál es el sentido del perdón y la presencia tanto de la víctima como del victimario, de que exista un culpable, lo cual pone de manifiesto el papel fundamental de la memoria como acción que posibilita el perdón, donde entran en juego cuestiones como ¿a quién se perdona? y ¿quién perdona en este caso?, y resulta particularmente complejo el perdón individual o colectivo cuando la o las víctimas han dejado de existir o han desaparecido, pues solo quienes sufrieron el mal están en la condición de otorgar dicho regalo.

Así, pues, el perdón ha de ser diálogo y comunicación, escucha y reconocimiento del otro, y no ser reducido a un instrumento institucional donde este suele ser reducido a un cálculo político y jurídico bajo la forma de indulto, prescripción o amnistía y que, a la postre, terminan convirtiéndose en olvido e impunidad, y donde las víctimas generalmente no son parte activa del proceso de reconciliación. Así, el perdón no debe ser obligado desde la institucionalidad ni como política pública, debe, por el contrario, permanecer como un acto irreductible y excepcional de magnanimidad por parte de la víctima.

Ricoeur nos advierte que el perdón si tiene un sentido y constituye el horizonte común de la memoria, en tanto este mismo exige la memoria y se opone al olvido (2010, p. 595). Cumple su tarea cuando hay ruptura en los vínculos con el otro, no para

desconocer la falta, sino creando unas condiciones para una relación. Reitera Ricoeur que tal perdón no puede reemplazar la justicia ni la verdad, sino complementarlas. Es ahí donde en el caso del Conflicto armado cobra trascendencia la JEP al posibilitar un equilibrio entre memoria, verdad y justicia, un reconocimiento público por parte de los victimarios, y un compromiso de reparación y no repetición. Así, tanto en el caso del Conflicto armado colombiano como en el caso personal, si bien el perdón es realmente difícil en toda la extensión de la palabra, este, no obstante, posibilita la creación de espacios y condiciones favorables objetivas para transformar el dolor en reconciliación con un horizonte de esperanza, en el que es necesario un enfoque reflexivo por parte de la academia y la rama judicial en buscar la verdad y la justicia que posibilite dicho perdón.

Sintetizaremos a continuación en el apartado de Conclusiones nuestra propuesta, síntesis de la hermenéutica de la paz y del perdón como principal herramienta o contribución para lograr la ansiada paz en Colombia.

CONCLUSIONES:

EL PERDÓN COMO CAMINO HACIA LA PAZ

Tras el largo camino recorrido en la presente investigación pretendemos en este apartado conclusivo realizar, en primer lugar, una recapitulación de las conclusiones generales a las que hemos llegado en cada una de las partes de la tesis. En segundo lugar, señalar de forma concisa los resultados vinculados con nuestra propuesta de aplicar una hermenéutica de la paz desde la perspectiva de Paul Ricoeur, nuestro guía en el desarrollo de los conceptos teóricos, al Conflicto armado en Colombia, con el ánimo de compartir algunas ideas que permitan vislumbrar ese futuro de paz y concordia que nuestro país tanto necesita. No oculto que mi motivación no es únicamente intelectual o investigadora pues el hecho de haber sido una víctima de dicho Conflicto y el haber padecido durante nueve años el secuestro por parte de las FARC, me responsabiliza de contribuir, en la medida de mis fuerzas, a que el país encuentre el camino hacia dicha paz y de concordia.

A) Conclusiones generales

Como se recordará, justificábamos la elección de Paul Ricoeur como principal referente de nuestra tesis por dos motivos. En primer lugar, el filósofo francés se ha ocupado en diferentes ensayos filosóficos de la cuestión de la paz y de otros conceptos referentes al mismo campo semántico como los de mal, culpa, violencia, no-violencia, pacifismo, conflicto, perdón, memoria y olvido, etc. En segundo lugar, su propia biografía es un testimonio tanto del paisaje bélico de la primera mitad del siglo XX como de una actitud constructiva para lograr un mundo de entendimiento, concordia y paz.

La primera parte de la tesis, comprendida por los capítulos I, II, III y IV, la dedicamos a presentar lo que denominamos la “Hermenéutica del discurso pacífico y violento en Paul Ricoeur”, mientras que la segunda, denominada “Hermenéutica de la violencia en Colombia y las vías hacia la paz”, e integrada por los capítulos V, VI y VII, la dedicamos a analizar y comprender los antecedentes y las características del Conflicto Armado colombiano, y cómo la aplicación de los citados planteamientos hermenéuticos de Ricoeur pueden contribuir a construcción de la paz.

Así, pues, el primer capítulo entendimos cómo los acontecimientos bélicos ocurridos durante la primera mitad del siglo XX marcaron profundamente la vida y el pensamiento de Paul Ricoeur, generando una reflexión filosófica sobre el mal, la violencia y la política, donde este articula su experiencia personal, desde la orfandad causada por la Primera Guerra Mundial y definida por él mismo como una “página en blanco” (Agís, 2011, p. 25), hasta el impacto de la Segunda Guerra Mundial, como fundamentos para su comprensión de la fragilidad humana y política. Su biografía no solo refleja un itinerario intelectual, sino que está entrelazada con su experiencia vital, donde la resistencia activa y el diálogo se convierten en pilares éticos que le permitieron desarrollar una hermenéutica comprometida con la construcción de un espacio político justo y pacífico, cumpliendo así la consigna de Karl Jaspers de “realización en el fracaso”, que demuestra que la persona no está vencida mientras su actitud sea activa y constructiva.

El carácter trágico de estas vivencias le hará comprender tanto el absurdo de la guerra como la paradoja de una política diseñada para garantizar la convivencia social que, no obstante, condujo a Europa a la destrucción durante la primera mitad del siglo XX. Así, Ricoeur descubre la fragilidad de la política y la necesidad de trabajar desde la perspectiva filosófica por la conquista de la paz (Moratalla, 2011, p. 146). No es un mero optimismo filosófico por parte de Ricoeur sino el reconocimiento a través de su concepto de “hombre capaz” (*homme capable*) de la disposición de este para la acción y una *intencionalidad ética*, entendida como la conquista de una “vida buena, con y para con otros, en instituciones justas” (Ricoeur, 2006b, p. 176).

Asimismo, la invasión de Francia por parte de los nazis le hace reconsiderar su juvenil pacifismo ingenuo afín al cristianismo social y la izquierda sindicalista (Ricoeur,

1995, p. 21), llegando a la conclusión de que para afrontar amenazas externas como la mencionada, los países deben estar preparados militarmente. Concluye, igualmente, que tal pacifismo obliga a replantear una ética de la convicción y transformarla en una ética de la responsabilidad, pasar de un pacifismo por convicción a otro de la acción (Moratalla, 2011, p. 147).

Por otra parte, el hilo de acontecimientos derivados de mayo del 68 en París, tales como la fallida mediación como decano en la huelga estudiantil de la Universidad de Paris X-Nanterre en 1969 y la posterior entrada de la policía en el campus universitario, dejando como resultado centenares de personas heridas, la animadversión de los estudiantes hacia Ricoeur al acusarlo de autorizar dicha entrada, y su consecuente dimisión como decano ante la imposibilidad de un diálogo entre iguales y la resolución del conflicto. Así, reconoce: “fracasé en mi misión de pacificación. Atribuí mi fracaso menos a la naturaleza detestable de los ataques dirigidos contra mí a través de mi función que a los conflictos no resueltos en mí mismo entre mi voluntad de escuchar y mi sentido casi hegeliano de la institución” (Ricoeur, 2007, p. 46).

Todos estos hechos biográficos moldean en el filósofo su característica “ontología militante” (Maceiras, 1991, pp. 52-53) y una hermenéutica entendida como una forma de racionalidad comprometida con la historia y con la marcha de la sociedad a través de la reflexión ético-política, donde tienen un papel prioritario la discusión en una democracia y la hermenéutica como promesa y resistencia ante la violencia (Ricoeur, 1995, p. 12), siendo esta última producto de la crisis espiritual y moral de una sociedad en la que se da una “**paradoja política**”: pues, aunque la política busca garantizar la convivencia y evitar situaciones de conflicto y violencia, en no pocas ocasiones dicha racionalidad política fracasa y da lugar a una violencia que la sitúa como una utopía o promesa incumplida de justicia (Ricoeur, 1995, p. 134).

En el capítulo II, titulado “La dialéctica entre el discurso pacífico y el discurso violento”, abordamos las reflexiones de un joven Ricoeur planteadas en su obra *Histoire et Vérité* (1955), las cuales exploran la tensión entre el discurso pacífico, no violento, y el discurso violento, y las relaciones entre el Estado y la violencia, entre el ámbito político-institucional y la violencia, destacando cómo ambos discursos, violento y no-violento, se entrelazan en la historia de las sociedades humanas y en la naturaleza misma

de lo político. Ricoeur identifica el discurso violento como un componente inherente a la vida en común, relacionado con el ejercicio del poder y las relaciones de dominación. Sin embargo, señala la posibilidad de superar esta tendencia mediante el desarrollo del discurso pacífico, el cual no debe limitarse a una utopía ingenua, sino orientarse hacia una praxis transformadora y responsable.

En este sentido, resalta la fragilidad de la no violencia como acción política, subrayando su dimensión profética frente a la omnipresencia de la violencia estructural, donde la política se concibe como un espacio donde la racionalidad y la fuerza coexisten, y donde el lenguaje puede ser tanto un medio de reconciliación como de opresión. Esta dialéctica es particularmente pertinente en contextos como el colombiano, donde las narrativas de violencia y pacificación han moldeado la historia del país.

En el tercer capítulo, “Principios filosóficos para una hermenéutica de la paz en Ricoeur”, abordamos los fundamentos filosóficos de una hermenéutica de la paz desde la perspectiva de Ricoeur, analizando cómo el conflicto y la violencia, aunque inherentes a la condición humana, pueden ser transformados a través de mediaciones éticas y simbólicas. La propuesta de nuestro filósofo combina la Fenomenología y la Hermenéutica como una forma de abordar las tensiones humanas y sociales que permita no solo comprenderlas, sino también superarlas. En este sentido, la paz no es simplemente la ausencia de conflicto, sino el resultado de un proceso de interpretación y reconciliación que integra memoria, diálogo y justicia.

Así, en tanto el símbolo “da que pensar”, es en los meandros del mundo simbólico donde se halla la discusión sobre el mal, la voluntad, la culpa y la labilidad, cuya comprensión e interpretación requiere de un rodeo por los símbolos de la caída, de la mancha, del pecado, conceptos a los cuales es posible acceder mediante los relatos míticos en los que se encuentran la desproporción de un ser finito que aspira a la infinitud.

Consecuentemente, una hermenéutica simbólica se define en los modos de acceder al núcleo de la significación y organización de la acción social, en la capacidad estructurante de los símbolos que se expresa en las prácticas sociales. Dado esto, el entendimiento de un perdón difícil se halla en las formas nucleares de la acción en los trasfondos de los imaginarios y las creencias que circulan en el orden social dando

sustento al mismo y generando también sus posibles quiebres. Por ello se hace necesario un estudio profundo de la desproporción entre vida pacífica y vida violenta en los bajos fondos de la culpa, el sufrimiento, la crueldad y la violencia. En este horizonte, Ricoeur nos aboca a indagar la constitución ético-mítica de los colectivos humanos, donde una hermenéutica simbólica es el primer paso hacia una hermenéutica de la paz.

En el capítulo IV, “El perdón: entre la historia y el olvido”, exploramos la relación entre el perdón, la memoria y el olvido en la obra de Ricoeur, profundizando en el concepto de perdón difícil, abordando su relación con la historia y el olvido. Para Ricoeur, dicho concepto se presenta como un acto profundamente humano que trasciende la justicia retributiva para sanar las heridas del pasado, no obstante, este no implica olvidar el pasado ni evadir la justicia, sino transformar el dolor y el resentimiento en una apertura hacia la reconciliación. En este sentido, el olvido no implica negación, sino superación. Así, la memoria juega un papel crucial en este proceso, ya que permite preservar el pasado mientras se busca un futuro diferente. proceso en el cual, plantea Ricoeur, el perdón y la memoria justa son esenciales para evitar caer en ciclos de venganza y resentimiento. En el contexto colombiano, el perdón difícil representa un desafío ético y práctico, pues implica enfrentar las heridas abiertas del conflicto armado y construir un camino hacia la paz.

En el capítulo V, titulado “Historia y relatos de la violencia en Colombia”, abordamos el Conflicto armado colombiano desde una perspectiva histórica, analizando cómo las narrativas de violencia, exclusión e inseguridad han influido en la configuración de la memoria colectiva y en la percepción de los actores sociales. Se enfatiza que estas narrativas no solo documentan el pasado, sino que también tienen el poder de transformarlo al ofrecer nuevas interpretaciones y posibilidades. En esta dirección, la hermenéutica de Ricoeur permite comprender el papel de los relatos en la construcción de una memoria que, lejos de perpetuar el resentimiento, busca la reconciliación y la paz.

Una vez caracterizados los diversos antecedentes del Conflicto armado colombiano, en el capítulo VI analizamos este desde una perspectiva hermenéutica que busca interpretar en su complejidad histórica y simbólica las raíces, los relatos y las consecuencias de la violencia en el país. Para ello, la hermenéutica de Paul Ricoeur

aporta herramientas para comprender las dinámicas del conflicto, las cuales involucran múltiples actores, motivaciones e impactos en las comunidades. En este contexto, la interpretación del Conflicto se convierte en un ejercicio ético-político que busca reconstruir los lazos sociales rotos por la violencia, superar la fragmentación social, reconstruir la memoria colectiva y promover un diálogo genuino entre víctimas y victimarios. La hermenéutica permite destacar no solo la complejidad de la violencia, sino también

Finalmente, en el capítulo VII reflexionamos sobre el concepto de "perdón difícil" y su aplicación al proceso de paz en Colombia. En dicho contexto, se hace evidente cómo el perdón, tal y como plantea Ricoeur, es una categoría ética que desafía las lógicas de la justicia retributiva y el olvido institucional, y que, por tal, no es un acto simple ni espontáneo; es "difícil" en toda la extensión de la palabra, pues requiere tiempo, diálogo y unas condiciones específicas que permitan superar el odio y el resentimiento. En este sentido, Ricoeur enfatiza que este no es lo opuesto a la justicia, sino su complemento, pues para superar dicho resentimiento y cortar la sed de venganza, es necesario liberar a las partes involucradas de la carga del pasado sin negar la necesidad de reconocer la profundidad de las heridas, la complejidad del mal sufrido y reparar a las víctimas. Es así como en el caso colombiano, el perdón es por mucho un camino arduo que involucra tanto a las víctimas como a los victimarios y se presenta como un acto profundamente ético que debe surgir de aquellas y no ser impuesto por las instituciones en tanto enfrenta lo "imperdonable", como única vía para la construcción de una paz duradera.

B) Conclusiones específicas

Sintetizamos estos resultados o conclusiones que hemos explicado con cierta extensión en los siguientes puntos:

1. **Fragilidad y paradoja de lo político:** La infancia y la juventud de Ricoeur, marcadas por la pérdida y la violencia, lo llevaron a explorar la paradoja de la política como espacio de construcción y destrucción. Así, su concepto de "paradoja política" refleja esta dualidad entre la promesa de justicia y la amenaza de violencia inherente al poder.

2. **Pacifismo y resistencia:** La evolución de su pensamiento desde un pacifismo juvenil hasta una ética de la responsabilidad demuestra la importancia de conjugar la convicción con la acción frente a sistemas de opresión y totalitarismos.
3. **El mal radical como desafío filosófico:** Ricoeur considera que el mal radical, experimentado en las guerras, requiere ser afrontado mediante una simbólica que permita representarlo y confrontarlo, lo cual da como resultado su propuesta de una "hermenéutica del mal". Salvando las debidas distancias, esta filosofía comprometida con la paz, esta "ontología militante", es la primera enseñanza para acometer una "hermenéutica de la paz" en Colombia y responsabilizarse de encontrar vías para la resolución de las múltiples formas de violencia asociadas al Conflicto armado colombiano.
4. **La paradoja de la política y la violencia estructural:** Ricoeur subraya que lo político se construye sobre una ambivalencia fundamental: el poder puede ser una fuerza constructiva o destructiva, dependiendo de cómo se gestione. En este sentido, la violencia, entendida como el mal específico del poder y la cual surge de la falta de límites en su ejercicio, no es solo un evento puntual, sino una estructura subyacente a la historia humana (Ricoeur, 2015, p. 230) especialmente en escenarios de desigualdad y exclusión como el colombiano. Esto es visible en su análisis del Estado como garante de la violencia legítima (Ricoeur, 2015, p. 238).
5. **La fragilidad del discurso pacífico:** Aunque ideal, la no violencia se presenta como un horizonte ético necesario, capaz de transformar las relaciones humanas si se incorpora en la praxis cotidiana. Por ello, Ricoeur enfatiza que el discurso pacífico es vulnerable en un contexto donde la violencia tiene una densidad histórica y cultural. Sin embargo, la paz requiere acción concertada, como lo demuestran los movimientos de resistencia pacífica liderados por figuras como Gandhi (Ricoeur, 2015, p. 214). En el caso del Conflicto colombiano, esta perspectiva invita a revalorizar los esfuerzos de las comunidades que han apostado por soluciones pacíficas.

6. **El discurso como resistencia en la construcción de lo político:** Ricoeur plantea que el discurso es un medio esencial para contrarrestar la violencia y la tiranía y crear un espacio para el diálogo, no obstante, también puede ser utilizado tanto para justificar la dominación como para promover la justicia (Ricoeur, 2015, p. 250).
7. **El conflicto como oportunidad para la interpretación:** Ricoeur concibe el conflicto como un fenómeno ambivalente que puede degenerar en violencia o en una oportunidad para el diálogo y la transformación, dependiendo de cómo sea interpretado y gestionado (Ricoeur, 1990, p. 202). Este enfoque es fundamental para entender las dinámicas del Conflicto armado en Colombia, donde las interpretaciones del pasado influyen en las posibilidades de reconciliación.
8. **La hermenéutica como mediación ética:** En línea con lo anterior, la interpretación es un acto esencial para desentrañar las narrativas del conflicto, reconstruir significados compartidos en un contexto de divisiones y tensiones y abrir caminos hacia la reconciliación. Ricoeur señala que la acción humana, al igual que un texto, debe ser leída y comprendida desde múltiples perspectivas para construir un horizonte común (1986, p. 51).
9. **Ética del reconocimiento:** Ricoeur plantea que la paz no es un estado fijo, sino un proceso continuo que exige una renovación constante de las instituciones y la reconciliación. Reconciliación que depende del reconocimiento mutuo, de la construcción de instituciones justas y el perdón como actos esenciales para reconstruir la confianza y la paz social, integrando memoria y esperanza (Ricoeur, 2002, p. 96).
10. **La memoria justa como fundamento del perdón:** Ricoeur señala que la memoria es esencial para el perdón en contextos de reconciliación, por lo cual esta debe ser una memoria justa, cuidadosa de no deformar los hechos ni perpetuar el odio, que reconozca tanto el dolor de las víctimas como la responsabilidad de los victimarios (Ricoeur, 2010, p. 576). En Colombia, esto se traduce en la necesidad de procesos de verdad que respeten la experiencia de las víctimas.

11. **El perdón como sobreabundancia:** Para Ricoeur, el perdón no es una transacción, es un acto extraordinario que no puede ser impuesto ni reducido a una fórmula institucional. Este un don tiene el poder de liberar tanto a la víctima como al victimario del peso del pasado, aunque no puede reemplazar la justicia (Ricoeur, 2010, p. 630).
12. **El olvido activo como superación del resentimiento:** Ricoeur distingue entre un olvido que encubre y perpetúa las injusticias y un olvido activo que permite superar el odio y avanzar hacia la reconciliación con el pasado (Ricoeur, 2010, p. 577). Este enfoque es clave en Colombia, donde las narrativas del pasado han sido utilizadas tanto para perpetuar conflictos como para buscar soluciones.
13. **La narrativa del Conflicto:** Ricoeur subraya la importancia de las narraciones como herramientas para comprender la violencia histórica, las cuales son fundamentales para dar voz a las víctimas, sentido a su sufrimiento y para resistir la imposición de versiones oficiales que niegan o distorsionan la realidad, permitiendo así un proceso de sanación colectiva (Ricoeur, 2002, p. 39). En Colombia, los relatos de las víctimas son un acto de resistencia frente al olvido institucional y construir una memoria justa que oriente el proceso de paz.
14. **La memoria colectiva y la identidad nacional:** En línea con lo anterior, la memoria colectiva, según Ricoeur, está profundamente ligada a la identidad de un pueblo (Ricoeur, 2010, p. 116) En esta dirección, construir una memoria justa, implica el caso colombiano reconocer la diversidad de experiencias y voces que han sido silenciadas por el conflicto
15. **La fragilidad del poder:** En el caso colombiano, la falta de legitimidad del Estado y su relación con actores violentos reflejan la fragilidad de lo político, un concepto clave en la obra de Ricoeur (Ricoeur, 1995, p. 146).
16. **La violencia como un texto histórico y simbólico:** En consonancia con los planteamientos de Ricoeur, los eventos de violencia ocurridos en Colombia, desde los enfrentamientos armados hasta las dinámicas estructurales, deben ser leídos como un "texto", por lo que son susceptibles de interpretación simbólica, revelando así patrones históricos de exclusión del campesinado, desigualdades, poder, resistencia, y el impacto de las dinámicas del narcotráfico y los actores

armados. Esta perspectiva permite entender que el conflicto no es solo un fenómeno físico, sino también un proceso discursivo y narrativo en el cual la memoria juega un papel central (Ricoeur, 1986, p. 51).

17. **El reconocimiento de las víctimas como eje central:** Ricoeur insiste en que las víctimas deben ocupar un lugar central en la interpretación del conflicto, ya que sus narrativas ofrecen claves esenciales para comprender las dinámicas de violencia y los caminos hacia la reconciliación (Ricoeur, 2006, p. 471). En Colombia, donde las víctimas han sido marginadas tanto por el Estado como por los actores armados, la memoria de los olvidados sigue siendo una deuda ética y política, por lo cual su debido reconocimiento implica no solo escuchar sus relatos, sino también integrarlos en la construcción de políticas de verdad y reparación.
18. **La memoria colectiva como resistencia a la revictimización:** Ricoeur destaca la importancia de la memoria como herramienta para resistir el olvido impuesto por las estructuras de poder (Ricoeur, 2010, p. 116). En el caso colombiano, la memoria colectiva puede servir como un espacio de resistencia frente a las narrativas oficiales que buscan minimizar o justificar la violencia ejercida por ciertos actores. Al narrar sus propias historias, las víctimas desafían estas estructuras y contribuyen a construir una memoria justa.
19. **El perdón como un acto ético y excepcional:** Para Ricoeur, el perdón difícil es un acto profundamente ético que se enfrenta a la paradoja de perdonar lo que parece ser imperdonable, por lo cual debe ser excepcional y no institucionalizado, ya que este último puede usurpar el derecho de las víctimas a decidir sobre su propio sufrimiento (Ricoeur, 2010, p. 630). Esto adquiere particular trascendencia en el marco del Conflicto Armado colombiano, donde los crímenes cometidos por diferentes actores armados incluyen masacres, desapariciones y desplazamientos forzados, por lo que dicho perdón no debe ser forzado ni simplificado.
20. **La importancia de la memoria y la verdad para el perdón:** Ricoeur subraya que el perdón debe estar vinculado a la memoria justa, que reconoce tanto el daño como las responsabilidades históricas (Ricoeur, 2010, p. 576). En el caso

colombiano, esto implica establecer procesos de verdad que permitan a las víctimas comprender las causas y consecuencias del Conflicto, así como garantizar que sus relatos sean reconocidos como parte fundamental de la historia del país.

21. **Condiciones sociales y políticas para la reconciliación:** Según Ricoeur, el perdón no puede darse en un vacío, sino que requiere condiciones políticas y socioeconómicas que favorezcan la reconstrucción de la confianza y la reparación de las injusticias (Ricoeur, 2010, p. 577). En Colombia, esto incluye políticas públicas que prioricen la restitución de tierras, la reparación simbólica y material de las víctimas y el fortalecimiento de instituciones que garanticen la justicia y la no repetición. Además, el compromiso de los victimarios con la verdad y la responsabilidad es esencial para que el perdón sea auténtico.

C) Consideraciones Finales

Como se aprecia, a lo largo de este trabajo se desarrolla un enfoque integral de la Hermenéutica de la paz de Paul Ricoeur aplicada al Conflicto armado en Colombia, donde, a partir de un análisis detallado de los conceptos filosóficos y de las narrativas del Conflicto, ha sido posible identificar algunas las claves para una reconciliación que no solo aspire a detener la violencia, sino a transformar las estructuras que la perpetúan.

Tras el desarrollo del presente trabajo queda marcada una dialéctica aparentemente insoluble, concerniente al perdón fácil y al perdón difícil, que abre el camino a los impedimentos y posibilidades para lograr un perdón difícil en Colombia.

Así, tras dar cuenta en un primer momento de los principios filosóficos y metodológicos de la hermenéutica propuesta por Paul Ricoeur, fue posible hacer un proceso de síntesis sobre la perspectiva de la hermenéutica simbólica mediante la cual se comprende que el símbolo “da que pensar” y es un concepto nodal en los planteamientos filosóficos del autor. En este sentido, es en los meandros del mundo simbólico donde se halla la discusión sobre el mal. La empírica de la voluntad se

enfrenta al mal, la culpa, la labilidad como problema que no tiene acceso directo, y cuya comprensión e interpretación requiere de un rodeo por los símbolos de la caída, de la mancha, del pecado, pues solo se accede a estos mediante los relatos míticos en los que se encuentran la desproporción de un ser finito que aspira a la infinitud. Así, una hermenéutica simbólica se define en los modos de acceder al núcleo de la significación y organización de la acción social, en la capacidad estructurante de los símbolos que se expresa en las prácticas sociales.

El aporte de este apartado al entendimiento de un perdón difícil se halla en las formas nucleares de la acción en los trasfondos de los imaginarios y las creencias que circulan en el orden social dando sustento al mismo y generando también sus posibles quiebres. Por ello se hace necesario un estudio profundo de la desproporción entre vida pacífica y vida violenta en los bajos fondos de la culpa, el sufrimiento, la crueldad y la violencia. En este horizonte, Ricoeur nos aboca a indagar la constitución ético-mítica de los colectivos humanos, donde una hermenéutica simbólica es el primer paso hacia una hermenéutica de la paz.

En consonancia con lo anterior, se ha seguido la definición de una hermenéutica del texto en la que la significación en su forma más estructurada da cuenta de una teoría textual como inscripción de la acción. El texto en su triple autonomía del autor, de las circunstancias originales y del auditorio original. Esto permite comprender la amplitud del concepto de texto a partir de la cual es posible descifrar la cultura, la historia y los sentidos vinculados a una época en su despliegue histórico. De ahí que sea en las diferentes formas de la textualidad que se comprende en una mayor orientación de la acción, lo cual implica comprender el sentido de los acontecimientos rompiendo el círculo de la fatalidad, los cuales, aunque no puede ser modificados, si la interpretación de estos y sus sentidos. En esta apertura es que una hermenéutica textual aporta al problema del perdón tanto en su dimensión significativa como en la posibilidad de superar lo irreversible de la acción como su impredecibilidad, es decir, actualizar la capacidad de iniciar algo nuevo en el tiempo de las comunidades históricas.

En esta dirección, una hermenéutica del texto tiene los recursos explicativos de la semiótica y recurre a los procesos interpretativos del conocer por indicios, posibilitando el rigor y la crítica necesarias para no caer en falsos argumentos y en la influencia de la

ideología de turno. En este horizonte, la interpretación y la comprensión se alinean para otorgar sentidos críticos y convicciones más robustas, luego de pasar por la criba de la interpretación, de forma tal que sea en el ejercicio de la argumentación razonada en donde los ciudadanos recuperen la dimensión de la dignidad y de otra oportunidad sobre la tierra llena de horizontes de posibilidad.

Estas posibilidades emergen de los relatos y de las narraciones en donde se ponen a prueba las comprensiones y los sentidos de la acción. Los pueblos tienen derecho a narrar y narrarse, y de tal narración, de tal relato, emerge la identidad narrativa con las complejidades de las acciones y de los agentes que desatan o generan los nudos de la acción en circunstancias y contextos diversos. Por ello, abordar la identidad narrativa en las propuestas de Ricoeur nos han permitido comprender la capacidad de la ficción como laboratorio de posible curso de la acción y de orientación de esta, donde las identidades se construyen al calor de los desafíos históricos, permeando al tiempo nuestra cotidianidad. Aquí, mediante los testimonios de las víctimas y de los victimarios, el entendimiento y la reconciliación se muestran como desafíos en un horizonte de deuda con las expectativas y esperanzas de las generaciones precedentes, de las cuales somos deudores insolventes.

De acuerdo con lo anterior, con el presente trabajo se buscó comprender los conceptos propuestos por Ricoeur en torno al mal, la memoria, el olvido y el perdón difícil mediante los cuales estructurar dicho hermenéutica de la paz y posibilitar el perdón frente a mi experiencia como víctima del secuestro y de la crueldad de mis captores en el marco del Conflicto armado colombiano, y la cual se convirtió en texto narrativo con el nombre de *Años en silencio* (2009). En esta dirección, la comprensión y la reconciliación de la ignominia de dicho Conflicto, que abarca ya poco más de 60 años, demanda el ejercicio investigativo y nos compromete desde el propio sufrimiento como víctimas de este.

En consonancia con esto, es en las dimensiones del mal y la culpa que se erige la necesidad de una hermenéutica de la paz que enfrente las posibilidades del perdón difícil y sus posibles caminos de realización en un país como Colombia, que tiene el alma y la memoria heridas y su unidad e identidad resquebrajadas, ante lo cual La Comisión de la Verdad llama a

a sanar el cuerpo físico y simbólico, pluricultural y pluriétnico que formamos como ciudadanos y ciudadanas de esta nación. Cuerpo que no puede sobrevivir con el corazón infartado en el Chocó, los brazos gangrenados en Arauca, las piernas destruidas en Mapiripán, la cabeza cortada en El Salado, la vagina vulnerada en Tierralta, las cuencas de los ojos vacías en el Cauca, el estómago reventado en Tumaco, las vértebras trituradas en Guaviare, los hombros despedazados en el Urabá, el cuello degollado en el Catatumbo, el rostro quemado en Machuca, los pulmones perforados en las montañas de Antioquia y el alma indígena arrasada en el Vaupés. (Comisión de la Verdad, 2022, p. 139)

Dicha simbólica del mal parte de la constatación de la radicalidad de este, desde las hierofanías a los mitos trágicos, recorriendo la pregunta del porqué del mal. La forma de la respuesta enfatiza en la fatalidad y el origen de un destino o se tranza en las derivaciones de las acciones y las leyes, como Antígona y el conflicto entre la ley del Estado y las leyes primigenias de la filiación familiar, donde toda capacidad se enfrenta a la discapacidad, donde todo agenciamiento es a la vez padecimiento. El mal es un desafío por la profundidad de la falta, es decir, tanto del sufrimiento sentido como del sufrimiento infligido (mal moral). Desafío que en su radicalidad cuestiona y confronta con la muerte, la crueldad, el sinsentido. El mal como impedimento de la capacidad o el cese de toda actividad (muerte) está inscrito en el corazón del ser humano.

La no violencia va al núcleo de la historia en donde se concibe la violencia como su partera. La contradicción de este mal radical enfrenta la no violencia y su presencia en la historia, del mismo modo que la paradoja de la víctima propiciatoria que se entrega para evitar la muerte, pero realiza lo contrario, amplifica la muerte y la perpetúa como forma de resolución de los conflictos. De allí que la no violencia del humano como conciencia de otras formas de organización institucional y de mejores maneras de manejar la contradicción inherente a la vida sea una reflexión pendiente en una hermenéutica de la paz.

Dado esto, la presente reflexión se orienta a la relación de la dicotomía del perdón fácil y el perdón difícil, a sus posibilidades de ser y los múltiples y complejos impedimentos que plantea un contexto como el Conflicto armado colombiano, el cual

es multifactorial y cuyas causas, en la medida en que no se solucionan aún, impiden que estese termine en el corto plazo. En esta dirección, los gobiernos quisieran decretar el perdón como si se pudiera amnistiar sin admitir la culpa o como si de entrada las víctimas tuvieran el deber de perdonar.

La profundidad de la falta compete a la culpa y la responsabilidad por ello. Así, desligar el agente de la acción violenta se convierte en un asunto difícil por cuanto restablecer la paz social requiere pasar de la violencia institucional al espacio del Derecho como garante de la convivencia de castigar penalmente, es decir, ejercer una violencia legítima. De allí, que sea necesario no simplificar, ni reducir las posibilidades del perdón. Por ello, la reflexión se orienta al sí mismo, donde la altura del perdón implica su relación con el don como sobreabundancia y generosidad en el intercambio, donde lo irreversible se asume como una manera de restablecer el vínculo social truncado por la falta, y la promesa se hace posibilidad de futuro con toda su carga de utopía. En esta dirección, Arendt plantea que

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer y crear nuevas realidades. (1995, p. 233)

BIBLIOGRAFÍA

A. Obras de Paul Ricoeur³⁴

- Ricœur, P. (1976). *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires: Docencia. (Ricœur, P. *Philosophie de la Volonté I -Le volontaire et le involontaire-*, París :Aubier, 1950).
- Ricœur, P. (1988). *El discurso de la acción*. Madrid: Ediciones Cátedra. (Ricœur, P. *Le discours de l'action*, París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977).
- Ricœur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI. (Ricœur, P. *De l'interprétation -essai sur Freud-*, París: Seuil 1965).
- Ricœur, P. (2002). *Del texto a la acción: Ensayos de Hermenéutica II*. México: Fondo de la Cultura Económica. (Ricœur, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil 1986.)
- Ricœur, P. (1995). *Crítica y convicción. Entrevista con F. Azouvi y M. Launay*. Madrid: Editorial Síntesis. (Ricœur, P. *La critique et la conviction -entretien avec François et Marc Launay-*, Paris: Calmann-Lévy, 1995).
- Ricœur, P. (1997.). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. En G. Aranzueque, & O. Mongin, *Cuaderno gris*, N° 2. (págs. 479-496). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Ricœur, P. (1997b). *Lo justo*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile. (Ricœur, P. *Le Juste*, París: Ed. Esprit, 1995).
- Ricœur, P. (2000). Histoire e Mémoire. L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55(4).
- Ricœur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica. (Ricœur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969).
- Ricœur, P. (2004). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Trotta. (Ricœur, P. *Philosophie de la Volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. Aubier, París, 1960).

³⁴ Aunque he manejado fundamentalmente las ediciones españolas de las obras de Paul Ricoeur, también he hecho alusiones o incluso citado en alguna ocasión la edición original en francés, razón por la que he optado por añadirlas a continuación.

- Ricœur, P. (2004b). *Tiempo y narración I - Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI. (Ricœur, P. *Temps et Récit I -l'histoire et le récit-*, Paris: Seuil, 1983).
- Ricœur, P. (julio de 2005). Volverse capaz. *Esprit* (7).
- Ricœur, P. (2006). La vida: un relato en busca de narrador. *Ágora: Papeles de filosofía*, 25(2), 9-22. (Ricœur, P. Inédito en francés, publicado en inglés, "Life : A story in search of a narrator", in *Facts and values : philosophical reflections from western and non-western perspectives*, Dordrecht: Martin Nijhoff, 1986, pp. 121-132).
- Ricœur, P. (2006b). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores. (Ricœur, P. *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990).
- Ricœur, P. (2007). *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. (Ricœur, P.
- Ricœur, P. (2007b). *El mal Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amarrortu editores. (Ricœur, P. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, Paris: Ed. Esprit, 1995).
- Ricœur, P. (2010). *La Memoria, la Historia, el Olvido*. Madrid: Trotta. (Ricœur, P. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris: Seuil, 2000).
- Ricœur, P. (2015). *Historia y Verdad*. México D.F.: Fondo de la Cultura Económica. (Ricœur, P. *Histoire et Vérité*; Paris: Seuil, 1955).

B. Bibliografía secundaria

- Agís, M. (1986). Eticidade da non violencia. *Encrucillada: Revista galega de pensamento cristián*, 10(48), 58-62.
- Agís, M. (1991). *Mircea Eliade: una filosofía de lo sagrado*. Santiago de Compostela: Servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela.
- Agís, M. (2003). La Hermenéutica de Paul Ricoeur en el marco de la Filosofía contemporánea. *Azafea* (5), 75-97.
- Agís, M. (2007). La Paz en el siglo XXI: consideraciones desde la filosofía. En M. Agís, C. Baliñas, & J. Ríos, *Concordia y violencia: una reflexión filosófica para el mundo de hoy* (págs. 11-22). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

- Agís, M. (2011). *Conocimiento y razón práctica: un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Agís, M. (2021). Identidad personal e identidad narrativa. La aportación de Ricœur a la cuestión de la identidad. *B@belonline. Rivista on line di Filosofia*(8), 113-123.
- Agís, M. (2022). *Anatomía del pensar. El discurso filosófico y su interpretación*. Madrid: Sindéresis.
- Arendt, H. (1995). *De la Historia a la Acción*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aveledo, R. (2004). Violencia y política, una relación contradictoria. En I. (. Heredia de Salvatierra, *Violencia actual. Caras y desafíos, Caracas*. Caracas: Centro de Estudio Latinoamericanos Rómulo Gallegos-CELARG.
- Bargent, J. (23 de mayo de 2014). *Las FARC 1964 - 2002: De una rebelión desordenada a una máquina militar*. Obtenido de In Sight Crime: <https://es.insightcrime.org/investigaciones/farc-de-rebelion-desordenada-a-maquina-militar/>
- Begué, M.-F. (2012). La Simbólica del Mal de Paul Ricoeur comentada. *Teoliteraria*, 2(3), 17-38.
- Bertucci, A. (2015). La fenomenología existencial francesa y el problema del cuerpo. *X Jornadas de Investigación en Filosofía* , (págs. 1-7). Ensenada.
- Bobbio, N. (2014). *De la razón de Estado al gobierno democrático*. Guadalajara: Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del Estado de Jalisco.
- Caballero, A. (2018). *Historia de Colombia y sus Oligarquías*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana.

Celis, C., Pinzón, A., & Guevara, A. (diciembre de 2018). Sobre la dimensión política de la memoria, el duelo y el olvido. Una apuesta por la construcción de paz. *Reflexión Política*(40), 107-121.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2016). *Hasta encontrarlos. El drama de la desaparición forzada en Colombia*. Bogotá: CNMH. Obtenido de <https://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/hasta-encontrarlos/hasta-encontrarlos-drama-de-la-desaparicion-forzada-en-colombia.pdf>

Comisión de la Verdad. (2022). *Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. Tomo 2: Hay Futuro si hay verdad*. Bogotá. Obtenido de <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>

Contreras, B. (2011). Tacto, promesa y convicción: Conjunción ética de la tradición e innovación en Paul Ricoeur. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 2(2), 33-47.

Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.

Derrida, J. (2006). *El siglo y el perdón seguido de fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la flor.

Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur Los sentidos de una vida (1913-2005)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Duque, D. (2015). *¿Perdonar? Lectura de las reflexiones de Arendt, Derrida y Ricoeur en torno al perdón, aplicada al contexto del actual proceso de paz colombiano*. Universidad Pompeu Fabra.

El Espectador. (28 de mayo de 2014). Yo vi cuando mataron a "Charro Negro". *El Espectador*.

Fajardo, D. (2015). *Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana*. Espacio Crítico.

- Fernández Polanco, V. (2000). El esfuerzo de ser. *Astrálogo*(14), 83-98.
- Flores, I. (2015). *La constitución del sujeto en la hermenéutica de Paul Ricoeur y de su influjo en las filosofías de la liberación latinoamericana*. Universidad de Granada.
- Flórez, C. (2007). La última filosofía de Ricoeur. *Cuadernos salmantinos de filosofía*(34), 263-296.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Eds.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Verdad y método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- García, F. (2013). *Hermenéutica y reconocimiento. La filosofía de la acción en Paul Ricoeur y su recepción en el pensamiento español*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- García, J. (1984). Hermenéutica de los símbolos y crisis del lenguaje religioso. *Ciencia Tomista*(111), 515-550.
- GMH. (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Gómez, Y. (25 de abril de 2013). El crimen que detonó la fundación de las Farc. *El Tiempo*.
- González, G. (2016). Identidad cultural europea y humanismo. Entre el abandono y el olvido. En M. Agís, C. Baliñas, J. Barcia, J. L. Pastoriza, & J. Ríos, *Identidad, memoria e historia: actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, Santiago de Compostela, 26-28 de septiembre de 2013* (págs. 13-22). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- Grondin, J. (2019). *Paul Ricœur*. Barcelona: Herder Editorial.
- Guadarrama, P. (2017). *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia*. Bogotá: Ediciones Universidad Santo Tomás de Aquino.

- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Havel, V. (1989). Le pouvoir des sans-pouvoir. En *Essais politiques*. París: Calmann-Lévy.
- Heidegger, M. (1992). *Arte y poesía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1993). *Ser y Tiempo*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- Hernández, M. (2006). *Viento del pueblo*. Cátedra.
- Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*. Barcelona: Seix Barral, S. A. .
- Jaramillo Vélez, R. (1998). *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Temis.
- Jaramillo, J. (diciembre de 2012). Los fundamentos de una política de la justa memoria. *Estudios Filosóficos*(46), 41- 59.
- Jervolino, D. (2002). *Paul Ricoeur: Une Herméneutique De La Condition Humaine*. Valencia: Ellipses.
- Levi, P. (1998). *Entrevistas y conversaciones*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lizcano, O. (2009). *Años en silencio*. Bogotá: Planeta.
- Lizcano, O. (2016). *Reflexiones sobre el perdón: El perdón duerme con las palabras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lizcano, O. (2021). La Filosofía y la Paz. *Critical Hermeneutics (Special I)*, 387-404.
- Maceiras, F. (1991). Paul Ricoeur: una ontología militante. En T. Calvo Martínez, & R. (. Ávila Crespo, *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos.
- Marenghi, C. (2016). La Hermenéutica en Paul Ricoeur. *Persona*,, 1(2), 9-44.
- Martín-Barbero, J. (2010). La ciudad que median los miedos. En F. Cruces Villalobos, & B. (. Pérez Galán, *Textos de antropología contemporánea* (págs. 261-282). Madrid: UNED.

- Melo, J. O. (2017). *Historia mínima de Colombia*. México/Madrid: El Colegio de México/Turner Publicaciones.
- Molina, C. (2016). *Narratividad y memoria en Paul Ricoeur: de la memoria individual a la memoria colectiva*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Montoya, M., Arboleda, J., Valencia, L., Serrano, J., & Gómez, C. (2017). *100 preguntas y respuestas para comprender el Conflicto colombiano TOMO I*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Moratalla, T. (2006). *Del sí mismo reconocido a los Estados de paz*. Madrid: Universidad Pontificia.
- Moratalla, T. (2011). Fenomenología Y Política en Paul Ricoeur: La Fenomenología como resistencia. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: *Fenomenología y política*, 141-157.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano, demasiado humano II Volumen*. Madrid: Akal.
- Ortiz, R. D. (2000). Guerrilla y narcotráfico en Colombia. *Cuadernos de la Guardia Civil, Revista de Seguridad Pública*(XXII). Obtenido de [https://www.ugr.es/~ceas/America Latina/Guerrilla y narcotrafico en Colombia.pdf](https://www.ugr.es/~ceas/America%20Latina/Guerrilla%20y%20narcotrafico%20en%20Colombia.pdf)
- Osorio, H. (11 de enero de 2020). La guerra empezó aquí con el asesinato de Charro Negro. *Diario del Huila*.
- Oviedo, M., & Quintero, M. (2014). El secuestro: una fractura en la identidad narrativa. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 12 (1), 339-353.
- Pascal. (1940). *Pensamientos*. Madrid: Espasa Calpe.
- Pécaut, D. (2008). *Las FARC: ¿una guerrilla sin fin o sin fines?* Bogotá,: Grupo Editorial Norma.
- Pecaut, D., & González, L. (enero-marzo de 1997). Presente, pasado y futuro de la violencia en Colombia. *Desarrollo Económico*, 36(144), 891-930.

- Peña, J. (2009). *El mal para Paul Ricoeur*. Pamplona, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S.A.
- Pino, J. (enero-junio de 2014). Las FARC-EP: de movimiento social a grupo armado. *Katharsis*(17), 147-157.
- Polanco, H., & Malavé, L. (2018). El paradigma del texto, en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur. *CIEG*, 9, 20-35.
- Polo, J. (2003). El perdón difícil: propuesta ética y política de Ricoeur. *Pensamiento y cultura*(6), 51-60.
- Porée, J. (2006). Paul Ricoeur y la cuestión del mal. *ÁGORA Papeles de Filosofía*, 25 (2), 45-60.
- Prada, M. (2017). La víctima como sujeto capaz. A propósito del Conflictocolombiano . En G. Marcelo, C. Correa, P. Lavelle, & T. Moratalla, *A Atualidade de Paul Ricoeur numa Perspetiva Ibero-Americana* (págs. 111-144). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Quelquejeu, B. (2011). La lutte non violente relève-t-elle de la seule éthique de conviction ? Dialogue avec la pensée de Paul Ricœur. *Revue d'éthique et de théologie morale* (265), 113-120.
- Rehm, L. (2015). Procesos violentos de formación del Estado en los inicios del Frente Nacional en el Tolima, Colombia. *Revista Colombiana de Sociología*, 38(1), 39-62.
- Reyes, A. (2009). *Guerreros y campesinos: el despojo de la tierra en Colombia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Rincón, M. C. (22 de noviembre de 2016). *Colombia, en democracia, acumula más desaparecidos que las dictaduras del Cono Sur*. Obtenido de CNN en español: <https://cnnespanol.cnn.com/2016/11/22/colombia-acumula-mas-desaparecidos-que-las-dictaduras-del-cono-sur> .

- Rivas, H., & Picos, R. (2017). Alcances y limitaciones de la no violencia, crítica de Paul Ricoeur y la perspectiva positiva de la construcción de paz. *En-claves del pensamiento*, 11 (21), 61-76.
- Román, B. (enero de 2014). Sobre perdón y reconciliación: Algunas reflexiones desde la ética. *Temas de Psicoanálisis* (7), 1-14.
- Serna, A., & Gómez, D. (enero-marzo de 2010). Historia, memoria y ciudad: el papel de las estructuras espaciales y temporales. *Ciudad Paz-ando*, 91-108.
- Silva, M. (2006). Narrativa y configuración de identidades en Paul Ricoeur. *ÁGORA - Papeles de Filosofía*, 25(2), 103-118.
- Sófocles. (1997). *Antígona*. Madrid: Gredos, S.A.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós .
- Trejos, L., & González, R. (diciembre de 2013). El Partido Comunista Colombiano y la combinación de todas las formas de lucha. Entre la simpatía internacional y las tensiones locales, 1961- 1981. *Revista Izquierdas*(17), 64-80.
- Trinquier, R. (1981). *La Guerra moderna*. Buenos Aires: Ediciones Cuatro Espadas.
- Uribe, M. T. (julio-diciembre de 2004). Las palabras de la guerra. *Estudios Políticos*(25), 11-34.
- Vargas Velásquez, A. (2002). *Las fuerzas armadas en el conflicto colombiano. Antecedentes y perspectivas*. Bogotá: ntermedio.
- Velásquez Rivera, E. (2007). Historia del paramilitarismo en Colombia. *História*, 26(1).
Obtenido de <https://www.scielo.br/j/his/a/tg74msZHyzjy6BMnmVCfjhn/>
- Vélez, M. (2010). Ricoeur y el concepto de texto. *Revista Co-herencia*, 7(12), 85-116.
- Villamarín Pulido, L. A. (1997). *La selva roja. Nexos del Partido Comunista Colombiano con las Farc*, Bogotá: Ediciones LAVP.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wenger, R. (2013). Las teorías del texto en las hermenéuticas de H.-G. Gadamer y P. Ricoeur. *Amauta*, 11(21), 203-214.

ANEXOS

1. Autorización editorial

Relación de publicaciones reproducidas total o parcialmente:

1.- Lizcano González, O. (2021). Philosophy and Peace. *Critical Hermeneutics*, (Special I), 387-404. <https://doi.org/10.13125/CH/4756>.

Reproducido parcialmente en: capítulo V.

Autorización de los editores: se adjunta a continuación.

Índices de calidad:

- Editado por *Critical Hermeneutics*, revista científica especializada perteneciente a la Universidad de Cagliari (Italia).
- Participan en la publicación expertos internacionales del campo de la filosofía.
- Indexado en Rebiun y Dialnet.



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI CAGLIARI**

DIPARTIMENTO DI PEDAGOGIA, PSICOLOGIA, FILOSOFIA



To Dr. Óscar Tulio Lizcano González
oscartulioizcano@hotmail.com

AUTHORISATION

This is to authorise Dr. Óscar Tulio Lizcano González to use the text entitled “Philosophy and Peace” (*Critical Hermeneutics*, [Special I], 387–404; <https://doi.org/10.13125/CH/4756>) in his research work titled “Conflicto, perdón y reconciliación en Paul Ricoeur. Principios filosóficos para una hermenéutica de la paz en Colombia”. As full owner of the copyrights, the Author may republish it in part or in full. Critical Hermeneutics only requests to be recalled as the first editorial placement.

Cagliari, 11 May 2025

Prof. Dr. Vinicio Busacchi
Co-director of Critical Hermeneutics
[digitally signed]

Vinicio Busacchi

Full Professor of Theoretical Philosophy

FACULTY OF HUMANITIES, via Is Mirrionis, 1 CAGLIARI 09123 (Sardinia) ITALY

office (+39) 070 675 72 96 web page: <http://people.unica.it/viniciobusacchi/>

CRITICAL HERMENEUTICS - BIENNIAL INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOSOPHY

<http://ois.unica.it/index.php/cech>

UNICA UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI CAGLIARI

Direttore di Dipartimento: Prof.ssa Elisabetta Gola / Segretario Amministrativo:
Sandro Deiana – Via Is Mirrionis 1 – 09123 Cagliari - Tel +39 070/6757509– email:
segpsico@unica.it / sito web: www.unica.it

2. ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Niveles de la Memoria y el Olvido	100
Tabla 2: Esquema del Perdón	108

La presente tesis doctoral busca comprender a partir de la obra del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005) la emergencia de una hermenéutica de la paz que permita vislumbrar un horizonte de resolución del conflicto armado en Colombia. La elección de Ricoeur se debe no solo a que se ha ocupado de la cuestión de la paz, o de otros temas adyacentes (violencia y no-violencia, pacifismo, conflicto, etc.), sino a que ha tenido que sufrir avatares violentos como la II Guerra Mundial y un largo cautiverio en un campo de prisioneros nazi. El amplio campo conceptual ricoeuriano nos ha ayudado en la primera parte de la tesis a tener un marco teórico sobre el tema de la hermenéutica de la paz para aplicarlo, en la segunda parte, a la cuestión del conflicto armado colombiano y proponer la vía del perdón como alternativa.