

Ricœuriana

#1

ISSN
2184-190X

Gonçalo Marcelo
César Correa Arias
Patrícia Lavelle
Tomás Domingo Moratalla
COORDS.

A Atualidade de Paul Ricœur numa Perspetiva Ibero-Americana

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

**LA VÍCTIMA COMO *SUJETO CAPAZ*.
A PROPÓSITO DEL CONFLICTO COLOMBIANO**

***THE VICTIM AS A CAPABLE SUBJECT.
NOTES ON THE COLOMBIAN CONFLICT***

Manuel Prada Londoño
Universidad de San Buenaventura¹

Resumen: Este trabajo explora la tesis según la cual las víctimas deben ser asumidas como sujetos de derecho, esto es, como lo que Ricœur denomina “sujetos dignos de estima y respeto”. Esta asunción requiere el ejercicio pleno de las capacidades, lo cual sólo es posible en escenarios de reconocimiento mutuo, en los que, a su vez, está comprometida la atestación del sujeto responsable del otro en la figura de la víctima.

El texto está organizado en cinco apartados precedidos de una breve introducción: en los dos primeros se aborda de modo general la noción de “víctima”; el tercero aborda la idea de “víctima como sujeto capaz”; el cuarto trata del reconocimiento mutuo como escenario de realización de las capacidades de

¹ Manuel Prada Londoño, Doctorado en Humanidades. Humanismo y Personas – DHUPE, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. E-mail: mpradalon@gmail.com

los sujetos, especialmente de las víctimas; y el último apartado hace las veces de conclusión de todo el recorrido.

Palabras clave: atestación; hombre capaz; reconocimiento; sujeto de derecho; víctima.

Abstract: This paper explores the thesis according to which victims should be taken as subjects of rights, that is, as what Ricoeur calls “subjects worthy of esteem and respect”. This assumption requires the full exercise of capabilities, which is only possible in mutual recognition scenarios, in which, at the same time, what is at stake is the attestation of the subject who is responsible for the other that appears under the figure of the victim.

This paper is organized in five sections preceded by a brief introduction. A general notion of “victim” working as a frame of the reflection is presented in the first and second sections; the third section is devoted to the idea of a “victim as a capable subject”; the fourth section is dedicated to mutual recognition as a requirement for the realization of victims as subjects of rights; the last section presents some general ideas related to attestation of the subject.

Keywords: attestation; capable man; recognition; subject of rights; victim.

Introducción

Este ensayo se realizó como parte del proyecto de investigación “Ciudadanía e identidad ante las víctimas. Configuración de ciudadanía en Colombia” llevado a cabo en la Universidad de San

Buenaventura (Bogotá, Colombia) entre 2010 y 2011.² El proyecto surgió sobre todo por la convicción de que la Filosofía tiene mucho por decir en contextos como el colombiano y, de forma más particular, respecto a las discusiones que se estaban llevando a cabo en torno a la llamada “Ley de víctimas” aprobada en 2011. Vimos que, además de las problemáticas históricas, jurídicas o económicas que la ley suscitó en su momento, era necesario hacer unas consideraciones de carácter antropológico y ético que permitieran poner en el centro del debate a *la víctima* misma: ¿quién es la víctima? ¿De qué es víctima? ¿Es posible salir de la condición de víctima? ¿Cómo?³

El grupo de investigación comenzó a trabajar en febrero de 2010. En el diseño de la investigación estaba previsto que se examinara la noción de víctima y las posibilidades de restitución de su condición de ciudadanos a la luz de tres grandes referentes: 1) un referente histórico, que se concentraría en revisar las múltiples cronologías del conflicto colombiano y en establecer puntos comunes y divergentes que permitieran entender algunos antecedentes de la Ley de víctimas; 2) un primer referente filosófico especialmente inspirado en Walter Benjamin y la lectura que de él hace Reyes Mate en el que la noción de “víctima” ocupa un lugar protagónico; 3) un segundo referente filosófico centrado en filosofías latinoamericanas de carácter post-colonial. Al entrar a formar parte de la Facultad de Filosofía en agosto de ese mismo año, fui invitado a participar en este grupo; y dado que el “espíritu” del trabajo fue de total apertura a mis intereses, consideré que Paul Ricoeur sería una buena

² Este proyecto estuvo bajo la dirección de la profesora Tulia Almanza y contó con la participación de los colegas Giovanni Púa y William Rojas.

³ Seguramente este capítulo sufriría modificaciones si tuviera en cuenta las discusiones suscitadas en y por el reciente proceso de negociación entre el gobierno y las FARC. Sin embargo, en lo fundamental, creemos que la tesis se mantiene, lo que significa a su vez que no puede haber paz si no hay reconocimiento de las víctimas como sujetos capaces, dignos de estima y respeto.

guía para profundizar en el problema filosófico de las víctimas en el contexto colombiano.

No obstante, como siempre se intentó que hubiera diálogo entre los tres referentes, la primera parte del presente texto esboza una relación con el segundo referente filosófico que hemos mencionado. Empero, es necesario advertir que no se presentan sistemáticamente las líneas generales que vinculan o en las que se distancian Ricœur y Benjamin/Reyes Mate. El lector encontrará más bien un *tono* común que permite el diálogo, tono que está inspirado por la propuesta ricœuriana.

Las otras secciones del capítulo se centran en la perspectiva de Ricœur y desarrollan la tesis según la cual las víctimas deben ser asumidas como sujetos de derecho, esto es, como lo que el francés denomina “sujetos dignos de estima y respeto”. Esta asunción requiere el ejercicio pleno de las capacidades, que solo es posible en escenarios de reconocimiento mutuo, en los que, a su vez, está comprometida la atestación del sujeto responsable del otro en la figura de la víctima.

1 – La pregunta por las víctimas. Una lectura con Benjamin y Reyes Mate

Advierte Walter en la VI de sus *Tesis sobre la historia*: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro”.⁴ No poder conocer el pasado, en los términos enunciados por Benjamin, señala la imposibilidad que nos marca el pasado precisamente porque *ya no es más*; lo

⁴ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría (Bogotá: Desde abajo, 2010), 22.

sucedido es irrepetible, no puede recuperarse sino por el recurso a la memoria o a diversos tipos de archivo, siempre marcados por la distancia entre lo acontecido y nosotros, así como por la amenaza del olvido.

A su vez, las formas de recuerdo individual y colectivo en las que se configuran nuestras maneras de entender la historia personal y social, las identidades individuales y sociales, la problemática diversidad cultural, la paz o la violencia, dependen no sólo de la estructura misma del acto de recordar – que, al requerir selectividad, está aguijoneada por el olvido –, sino de diversos poderes políticos y económicos que pugnan por imponer, al mismo tiempo que por ocultar, ciertos recuerdos, hechos o agentes.

Esta pugna nos lleva a reflexionar también sobre la prevalencia de un *relato trágico*, hegemónico, “defensor del *statu quo*, globalizador de las dependencias y sustentador de las ciudadanía de excepción”⁵, esto es, aquellas que viven en un contexto marcado por “aumento de la desigualdad social, des-legitimidad del sistema político, disminución de la participación ciudadana y bancarrota de imaginarios nacionales orientados hacia la construcción de un esperanzado porvenir”.⁶

Así las cosas, queda claro que el instante del peligro en el que se halla el pasado no se advierte por un prurito objetivista o una nostalgia epistemológica de acceder directamente al pasado. Esta mirada tampoco es la de la filosofía de la historia que no logra ver las evidencias esperadas de un progreso moral de la humanidad, ni la del pesimista que plantea su grito con el color del desconsuelo que le otorgan los signos visibles de una decadencia en diversos órdenes y extendida hoy en día a la esfera global. Es una mirada

⁵ Alexander Ruiz, *Nación, moral y narración. Imaginarios sociales en la enseñanza y el aprendizaje de la historia* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011), 39.

⁶ *Ibíd.*, 35.

ética que descubre cómo el querer vivir juntos de hombres y mujeres, y la multiplicidad de formas de relatar el despliegue de ese deseo, parece entregarse con frecuencia a la barbarie; pero también es una mirada que, a pesar de reconocer señales de esperanza en la historia, tiene razones de sobra para coincidir con el lamento de Benjamin: “Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra. Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura”.⁷

Si seguimos leyendo la tesis VI de Benjamin, encontramos otro matiz de la advertencia respecto al “instante de peligro”: “*tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer”.⁸ El enemigo es el olvido instaurado por las voces de los “vencedores” que promueven el peligro de la desaparición de los “vencidos” por vía de una doble violencia: *desaparición física*, exterminio, aniquilación o expropiación – aceptadas como naturales y necesarias – y *desaparición simbólica* auspiciada por una hermenéutica histórica que se empeña en ubicar a los “otros”, buenos, pero prescindibles, en el “polo del bárbaro y del vencido”,⁹ y frente a los que apenas cabe sentir una “tibia empatía”. Esa misma violencia hermenéutica que inclina la balanza de la memoria y de la historia a la aniquilación es la que posibilita que a los muertos del pasado se sumen impunemente los muertos del presente, en un mismo relato de progreso que deja por fuera toda posibilidad de lecturas alternativas de la historia.

Por otra parte, para Reyes Mate, la experiencia histórica de nuestro siglo nos pone frente al escándalo de estar “haciendo las cosas

⁷ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, tesis VIII, 24.

⁸ *Ibíd.*, 22.

⁹ Ruiz, *Nación, moral y narración*, 163.

de tal manera que si las víctimas levantaran la cabeza verían con asombro que nada ha cambiado sobre ellos en la conciencia de las nuevas generaciones”.¹⁰ Y la razón de este desvío permanente, a su juicio, es que hemos olvidado que “[no] se puede ser digno de la dicha a costa de los no dichosos”.¹¹

Este olvido contrasta con el horror que experimenta el ángel de la historia de la muy conocida Tesis IX, en la que Benjamin interpreta un cuadro de Klee titulado *Angelus novus*:

Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.¹²

Reyes Mate resalta de esta tesis el contraste entre dos actitudes: la del ángel, que “ve una catástrofe única”, y la nuestra que sólo puede ver “una lógica de acontecimientos”.¹³ ¿Acaso es natural que esto sea así? De ninguna manera, responde Reyes Mate. Vemos

¹⁰ Manuel Reyes Mate, *La razón de los vencidos* (Barcelona: Ánthropos, 2008), 169.

¹¹ *Ibíd.*, 192.

¹² Benjamin, *Tesis sobre la historia*, 24-25.

¹³ Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, 205.

dicha lógica porque nos hemos habituado a los acontecimientos, porque nos parecen “normales” o, al menos, porque ya no nos sorprenden: en la escuela, por ejemplo, se nos ha sugerido, cuando no se nos ha explicado o instado a creer en ello, que el exterminio de comunidades enteras (indios, negros, campesinos), la esclavitud, las formas indignas de trabajo asalariado, la conformación de una sociedad profundamente jerárquica y desigual que se origina desde las prácticas coloniales, y se extiende a las diversas versiones de república que hemos tenido, obedecen al cumplimiento de una especie de destino;¹⁴ en los medios de comunicación nos bombardean con las promesas del progreso – proferidas por banqueros, organismos multilaterales, partidos políticos, economistas – que, dicen, se realizará si se sacrifican poblaciones o países prescindibles; y en la vida cotidiana, parece imponerse la idea – con sus prácticas consecuentes – según la cual sólo el más fuerte es el que sobrevive en un mundo signado por el “sálvese quien pueda”.

La filosofía de inspiración benjaminiana, en cambio, nos insta a un combate contra el olvido, que exige tomar en nuestras manos “todos esos sueños de felicidad, otrora pastoreados por la religión y que ahora tienen que pasar a la filosofía”, y hacernos “cargo de esas ansias insatisfechas o de esos derechos pendientes [de los “vencidos”]” a fin de “desenmascarar y superar las barreras del

¹⁴ Para una crítica a la enseñanza de la historia en la escuela colombiana que se articula con la idea de Reyes Mate de “normalizar” ciertos acontecimientos que borran a unos seres humanos y resaltan a otros, ver de Sandra Rodríguez Ávila: “Formación de maestros para el presente: memoria y enseñanza de la historia reciente”, *Revista Colombiana de Educación* 64 (2011): 165-188; “Enseñanza y aprendizaje de la historia en Colombia 1990-2011”, en *La investigación en la enseñanza de la historia en América Latina*, coord. Sebastián Plá y Joan Pagés (México: Bonilla Artigas Editores, 2014), 109-154. Aunque referido a la enseñanza de la historia en Argentina, el trabajo de Alexander Ruiz que hemos citado más arriba da cuenta de una crítica similar.

presente, que es el de los vencedores”.¹⁵ En últimas, nos convoca a asumir que

nosotros podemos romper nuestras cadenas recordando que la actualización de las esperanzas pasadas e insatisfechas puede, en primer lugar, alumbrar nuestra conciencia respecto a la existencia de nuestras propias cadenas y, luego, transmitirnos su esperanza en virtud de la cual poder luchar contra las cadenas. La esperanza no nace de seres satisfechos sino insatisfechos”.¹⁶

Esa rehabilitación de la esperanza que se funda en la insatisfacción respecto a un estado de cosas se enfrenta al menos con dos dificultades: la primera, insalvable, la de la validez de los derechos pendientes y de las ilusiones insatisfechas que no puede ser reclamada por las víctimas. En sentido estricto, a juicio de Benjamin y Reyes Mate, las víctimas *ya no están* entre nosotros, no pueden reclamar algo para sí pues han muerto. Así se entiende la idea según la cual “sólo recuerdan los *sobrevivientes*”.¹⁷

El recuerdo de quienes sobreviven o de quienes no son víctimas directas de la guerra o de cualquier tipo de violencia es la compasión. Ésta “se produce en relación a (*sic*) un sufrimiento que conocemos”, y “no es inicialmente un acto racional, sino sentimiento y voluntad, [que] tiene que doblarse en reflexión para incorporar intelectualmente la plusvalía de significado que conllevan las víctimas anónimas”.¹⁸ La dificultad entonces se convierte en el reto de hallar formas de realización de esta plusvalía, superando tanto la

¹⁵ Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, 206.

¹⁶ *Ibid.*, 207.

¹⁷ *Ibid.*, 212.

¹⁸ *Ibid.*, 213.

indiferencia, como la lástima inactiva rayana en la connivencia o el deseo de venganza.

La segunda dificultad remite a que la esperanza lucha contra “la aceptación de un presente – y de sus estructuras – construido sobre los derechos de los vencedores”.¹⁹ Tal aceptación nos impide vivir la solidaridad con el pasado, que se transfigura en solidaridad con el necesitado, informada racionalmente “al considerar... que el otro no es un *pobre hombre*, sino un hombre al que se le ha privado de la dignidad de sujeto”.²⁰ De hecho, aceptar estos basamentos nefastos del presente es cerrarse a la posibilidad de asumir que cuando todo otro es negado en su dignidad “yo mismo (es decir, el otro polo de la relación compasiva) me descubro privado de la dignidad y dependiendo del otro”.²¹ Así, pues,

“si llamamos *solidaridad* al movimiento compasivo del yo al otro, hay que nombrar el movimiento contrario, el que viene del otro al yo, *condición de posibilidad de la propia constitución en sujeto moral*. ... Sólo hay sujetos morales cuando la relación es simétrica, pero hasta llegar ahí los dos sujetos necesitan el reconocimiento del otro, aunque no de la misma manera. Aquí *debe* (en el sentido de deuda y de obligación) más quien más tiene”.²²

¹⁹ *Ibíd.*, 216.

²⁰ *Ibíd.*, 19.

²¹ *Ibíd.*, 153.

²² *Ibíd.*, 155. Sea este el momento para anotar que podría explorarse un matiz ricœuriano que establecería cierta distancia respecto a la lectura de Reyes Mate. Ricœur señala que es constitutivo de nuestras relaciones con los otros (sea en el modo del cara a cara, sea con el “tercero”) la tensión entre *disimetría* – entendida como inconmensurabilidad entre uno mismo y los otros – y búsqueda de *reciprocidad* que teje el *querer vivir juntos*. Así pues, el autor de *Parcours de la reconnaissance* no se cansó de insistir en que la búsqueda de la reciprocidad no elimina la disimetría constitutiva entre los seres humanos, incluso si tal reciprocidad acaece como *mutualidad*, esa forma particular de reconocimiento mutuo que no se fija en *lo* que intercambian las personas, sino en las personas mismas. Ver: *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris: Stock, 2004), 319-354. A la luz de lo anterior, parece necesario al menos sugerir que el reto de la formación de

2 - La noción de *víctima*. Esbozo de algunas dificultades

La pregunta por las *víctimas*,²³ tal como advierte Ricœur, es la pregunta por los olvidados de la historia, los que han carecido definitivamente de voz y son ese “otro que es distinto de nosotros”.²⁴ Es el revés del interrogante por cómo se ha construido nuestra historia colectiva lo que nos obliga a asumir el reto moral de “extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar” con lo cual la memoria se convierte en proyecto de futuro y de justicia.²⁵

Asimismo, no es entusiasmo vacío o cólera – contra los que advierte Ricœur – lo que nos mueve a recordar que la producción de

sujetos morales es mayor en tanto la disimetría, que según Ricœur es ontológicamente insuperable, atraviesa todas las relaciones intersubjetivas y se acrecienta en situaciones en las que la solidaridad no se da entre iguales, pues hay unos que están limitados en sus poderes. Es justamente esa limitación la que mueve al sí mismo a una solidaridad que se hace responsable. Ante el sufrimiento viene la respuesta de la iniciativa que “parece incumbir exclusivamente al sí que da su simpatía, su compasión”. Aquí estamos ante una disimetría fuerte, pero también ante otra forma de simetría: “En la simpatía verdadera, el sí, cuyo poder de obrar es, en principio, más fuerte que el de su otro, se encuentra afectado de nuevo por todo lo que el otro sufriente le ofrece a cambio. Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma”. Esta es la “prueba suprema de la solicitud”, acaecida en la sutileza de lo simple que combate a su manera el dolor exacerbado. Más aún: “Un sí llamado a la vulnerabilidad de la condición mortal puede recibir de la debilidad del amigo más de lo que él le da bebiendo en sus propias reservas de fuerza” (todas las citas de este párrafo corresponde a: Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 223. Aunque hemos consultado las traducciones al castellano disponibles, citamos directamente de las versiones originales). En suma, la formación del sujeto moral se juega en una especie de *concordancia discordante* entre disimetría constitutiva y simetría pretendida, entre la disimetría de la solidaridad y el aprendizaje de la finitud en el dolor del otro, entre iniciativa de ayuda y reconocimiento del carácter necesitado del sí mismo. Ver: Manuel Prada, *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricœur* (Bogotá: Aula de Humanidades – Editorial Bonaventuriana, 2017).

²³ Atrás hemos usado “vencidos” o “víctimas” indistintamente, siguiendo a Reyes Mate. Sin embargo, preferimos decir “víctimas” al tener presente la indicación de Ricœur según la cual “los vencidos son, en parte, los candidatos a la dominación que han fracasado” (Paul Ricœur, *Temps et récit. 3. Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 340.

²⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (Paris: Seuil, 2000), 108.

²⁵ *Ibid.*, 107.

un rosario interminable de víctimas olvidadas es constitutiva de la historia de nuestro pueblo colombiano y latinoamericano. La pregunta por las víctimas es motivada por el anhelo de mantener, avivar o recuperar nuestra constitución como *sujetos morales*, según nos lo recuerda Reyes Mate: “La constitución del hombre como sujeto moral se produce en una relación intersubjetiva, en una aproximación al otro. ... La universalidad es el grito del necesitado. ... No hay sujeto moral más que como respuesta a esa demanda”.²⁶

Antes de presentar la reflexión sobre las víctimas a la luz de la fenomenología del hombre capaz, es necesario situar algunas dificultades que se nos presentaron en la comprensión de la noción misma de *víctima*.

Ricœur define “víctima” como aquel que padece una disminución o aniquilación de su poder-hacer causada por el poder-hacer de otro. El espectro de situaciones que cabe aquí es muy amplio: tortura, desaparición forzada, desplazamiento o asesinato, pero también sutiles formas de humillación, violencias del lenguaje o astucias propias de la “intimidad del cuerpo-a-cuerpo”.²⁷ De esta manera, la noción de víctima puede operar en el análisis de las relaciones intersubjetivas con el prójimo, con el allegado o con cualquier otro, un tercero.

En la investigación en la que se enmarca este trabajo, nuestra atención se centró en el conflicto armado en Colombia, lo que nos sitúa frente a víctimas de actores definidos (Estado, paramilitares, guerrilla) y en un escenario limitado, el rural.²⁸ No obstante, el fenómeno “violencia” es de tal envergadura, que se puede identificar en múltiples escenarios de la geografía nacional y de la vida

²⁶ Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, 146-147.

²⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 257.

²⁸ Tulia Almanza; Giovanni Púa; William Rojas y Manuel Prada. *Ciudadanía e identidad frente a las víctimas. La configuración de la ciudadanía en Colombia* (Informe final de investigación, Universidad de San Buenaventura – Facultad de Filosofía, 2012). En el presente trabajo no nos ocupamos de actores y escenarios específicos que caracterizan el conflicto armado en Colombia.

social, cultural y política colombiana en realidades tales como la imposibilidad de realizar proyectos vitales a causa de la ausencia de garantías en el cumplimiento y la protección de los derechos, el empobrecimiento sistemático, la estigmatización del “diferente”, la desesperanza aprendida o la indiferencia, que sirven de caldo de cultivo al mismo conflicto armado.²⁹

Otra de las dificultades estuvo atravesada por la pregunta: “¿Quién es la víctima?”. No hay obstáculo en identificar como víctima al desplazado, al asesinado, al desaparecido o a sus familiares. Pero, ¿desde cuándo?, ¿las víctimas de qué período histórico? La aprobación de la Ley de víctimas (ley 1448 de 2011) fue el telón de fondo de estas preguntas, al determinar en su articulado que, para el conflicto específico al que respondía, son considerados víctimas

... aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1° de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. También son víctimas el cónyuge, compañero o compañera permanente, parejas del mismo sexo y familiar en primer grado de consanguinidad, primero civil de la víctima directa, cuando a esta se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida. A falta de estas, lo serán los que se encuentren en el segundo grado de consanguinidad ascendente. De la misma forma, se consideran víctimas las personas que hayan

²⁹ Una lectura muy amplia y con puntos de vista no solo diversos sino contradictorios sobre los orígenes y el desarrollo del conflicto armado en Colombia la hallamos en: Comisión Histórica del Conflicto Armado y sus Víctimas, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (Bogotá: Comisión Histórica del Conflicto Armado y sus Víctimas, 2015, documento de trabajo, <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/oacp/Pages/informes-especiales/resumen-informe-comision-historica-conflicto-victimas/el-conflicto-y-sus-victimas.aspx>).

sufrido un daño al intervenir para asistir a la víctima en peligro o para prevenir la victimización.³⁰

Aclara también la Ley que “las personas que hayan sido víctimas por hechos ocurridos antes del 1° de enero de 1985 tienen derecho a la verdad, medidas de reparación simbólica y a las garantías de no repetición previstas en la presente ley, como parte del conglomerado social y sin necesidad de que sean individualizadas”.³¹

Las reflexiones que se presentan en este trabajo proponen ir más allá de la letra de la Ley, amparadas como están en la convicción según la cual es necesario reconocer que la historia nacional está tejida sobre distintas violencias evidentes u ocultas, sistemáticas unas, esporádicas otras, que han dejado a su paso la negación del poder hacer de quienes las han padecido. No nos adentramos aquí en el análisis de las implicaciones jurídicas, sociales y económicas que tiene el artículo citado, ni en la Ley en su conjunto, ni negamos que su proclamación ha sido motivo de esperanza para quienes estamos convencidos de la necesidad de sostener jurídicamente la reparación de las víctimas. Sin embargo, atendiendo de nuevo a la relación entre solidaridad y formación moral del sujeto, siempre es necesario recordar que una ley, por más pertinente y completa que ella sea, no agota las posibilidades de acudir al llamado que hace el rostro del otro sufriente.³²

³⁰ Ley 1448 de 2011, Art. 3, <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=43043>. La Corte Constitucional, mediante Sentencia C-250 de 2012, declaró exequible este límite temporal.

³¹ Art. 3°, par. 4.

³² Nos enfrentamos a una tensión entre dos perspectivas (que este trabajo no logra salvar): por una parte, la que apunta la necesidad teórica, para el análisis al que nos abocamos, de acotar qué y quién es la víctima del conflicto armado, a lo que se suma una necesidad política y jurídica de establecer cargas, señalar responsabilidades, proyectar reparaciones. Sin ese “recorte” conceptual y sin sus consecuencias jurídicas, se corren al menos dos riesgos: que cualquiera pueda reclamar su condición de víctima, y la ley, junto con las luchas sociales y políticas, sean ineficaces o estériles. Por otra, la que advierte de la estrechez de miras, incapaz de sacar a la

La tercera dificultad que nos hallamos se refiere al “peligro exorbitante que coloca al resto de la gente en posición de deudor de créditos” respecto a las víctimas.³³ Si cualquiera de nosotros puede eventualmente ejercer su poder sobre otro hasta llegar a disminuir o negar su poder-hacer, ¿todos, entonces, somos igualmente responsables? Si todos somos responsables, es probable que nadie lo sea, que la responsabilidad se diluya al punto de desaparecer. Sólo un discurso populista, demagógico o encubridor puede pretender que todos respondan ante las masacres, los desplazamientos o el empobrecimiento sistemático de miles de colombianos como si ejercieran los mismos cargos, u ostentaran idénticos poderes. Ciertamente, podría trazarse una cartografía cultural, política, económica y moral de imputación de responsabilidades que atañen a diversos actores de la sociedad civil, pero sin que ello impida nombrar, juzgar y sentenciar a miembros del gobierno, de las fuerzas militares, de los grupos alzados en armas, o a empresarios y multinacionales. En suma, la imputación de responsabilidades requiere poner en una balanza acciones, agentes y motivos para distinguir y juzgar con *justicia*.

Unida a esta dificultad, con Ricœur podemos alertar respecto a la imposición de un deber de memoria reclamado por quienes no han sufrido los vejámenes del conflicto armado, pero que sacan provecho de alguna cercanía con las víctimas sin que medie en ello un auténtico espíritu de solidaridad.³⁴ La advertencia de Ricœur no significa, en modo alguno, un desconocimiento del *deber de*

luz las víctimas de violencias estructurales que no necesariamente pasan por lo que ha definido la ley y que, sin embargo, existen y nos interpelan moralmente.

³³ Ricœur, *La memoire, l'histoire, l'oubli*, 104.

³⁴ En este punto se requiere mucha cautela. Algunos sectores políticos colombianos han argüido que las ONGs, los colectivos de abogados, los movimientos sociales o los defensores de derechos humanos sólo pretenden beneficiarse económica o políticamente del supuesto botín que deja la defensa de las víctimas. Está claro que hay una intención de desacreditar este trabajo, y que no nos unimos a ella. No obstante, la advertencia de Ricœur es sensata y por ello la incluimos aquí.

memoria, que “no se limita a guardar la huella material, escrituraria u otra, de los hechos pasados, sino que cultiva el sentimiento de estar obligados respecto a estos otros... que ya no están pero que estuvieron”. En últimas, “entre estos otros con los que estamos endeudados, una prioridad moral corresponde a las víctimas. ... La víctima de la que se habla aquí es la víctima que no es nosotros, es el otro distinto de nosotros”.³⁵

3 – Las víctimas como *sujetos capaces*

Una vez dibujado el horizonte desde el que se nos presenta la pregunta por las víctimas, e identificadas algunas dificultades a la hora de establecer una noción que nos permita afinar los análisis posteriores y el diálogo con otros actores de la sociedad civil, veamos ahora lo que significa que *las víctimas tienen que ser asumidas como sujetos de derecho*.

En primer lugar, hay que anotar que, para Ricœur, las consideraciones sobre la vida política – en las que nosotros inscribimos la reflexión sobre las víctimas y su aplicación al conflicto armado colombiano – están soportadas por una visión antropológica. En otras palabras, llegamos al asunto del “sujeto de derecho” por la meditación sobre el hombre capaz como “sujeto digno de estima y respeto”.³⁶ Al mismo tiempo, como veremos más adelante, el poder humano no es realizable plenamente, desplegado en las capacidades de decir, hacer, narrar y ser sujeto de imputación, sin diversas mediaciones intersubjetivas e institucionales. Aunque el discurso de las capacidades se haga privilegiadamente en primera persona, es la mediación del otro – en su doble dimensión: el otro de la relación

³⁵ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 108.

³⁶ Paul Ricœur, *Le juste* (Paris: Esprit, 1995), 29.

cara a cara y el “cualquier otro” o el “tercero” de las relaciones sociales más amplias – la que permite “el trayecto de la capacidad a la efectuación”.³⁷

Las capacidades son “estos poderes básicos [que] constituyen el primer cimiento de la humanidad, en el sentido de lo humano opuesto a lo inhumano”.³⁸ Esos poderes van aparejados con un no-poder constitutivo³⁹, con la pasividad que hiere las pretensiones de autosuficiencia de los sujetos y que apuntan a “formas de fragilidad ciertamente inherentes a la condición humana”, pero que se agudizan en contextos que refuerzan e instauran esa heteronomía por la vía de desigualdades crecientes.⁴⁰

El sufrimiento de las víctimas va más allá de ese no-poder constitutivo, de la *pasividad* propia del sí mismo. Lo que es necesario precisar en el caso de las víctimas es que la violencia que se ejerce sobre ellas es una agudización extrema de dicho no-poder.⁴¹ *Las víctimas son testigos sufrientes de la negación de todo poder*; su pasividad aquí no da cuenta de una ontología quebrada, como leemos en el estudio IX de *Soi-même comme un autre*, sino que enrostra el horror de la negación de humanidad.

³⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 212.

³⁸ Paul Ricœur, “Capacités personnelles et reconnaissance mutuelle”, en *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris: Seuil, 2013), 446.

³⁹ Domenico Jervolino, “El cogito herido y la ontología del último Ricœur”, en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricœur*, ed. Patricio Mena (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006), 75.

⁴⁰ Paul Ricœur, *Le juste 2* (París: Esprit, 2001), 26.

⁴¹ Esta agudización recibe el nombre de violencia, que es vista por Ricœur “como un término amplio para referir a cualquier práctica en la que las personas son ‘instrumentalizadas’ por un propósito teleológico extraño o fragmentador” (John Wall, “Moral Meaning. Beyond the Good and the Right”, en *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, comp. de William John y David Hall (Londres: Routledge, 2002), 53; citado en Silvia Gabriel, “Razón práctica y violencia en Paul Ricœur”, *Dianoia* LVI, n.º 66 (Mayo 2011): 62). Pueden verse algunas precisiones respecto a los usos del concepto “violencia” en la obra de Ricœur, más específicamente a propósito de la política en: Graciela Ralón, “Violencia e historia”, *Investigaciones fenomenológicas. Número monográfico: Fenomenología y política*, n.º 3 (2011): 408-417.

Decir “negación de humanidad” tiene que ver con el carácter concreto de hombres y mujeres con nombres propios, con historias de vida truncadas y esperanzas suspendidas, cuando no cercenadas, es decir, tiene que ver con la negación de la respuesta a la pregunta: ¿quién soy yo? Esa pregunta, cuya enunciación resulta las más de las veces imposible para las víctimas, reaparece de otra manera en nuestra meditación filosófica y en nuestras consideraciones como ciudadanos: ¿quiénes son los sujetos que, en primera persona, pero también como sujetos sociales y colectivos, están ahora en condición de víctimas?

Estas dos maneras de preguntar – la de la víctima que acaso ni siquiera formule la cuestión, pero que padece la negación de su persona; la del que reflexiona y se siente convocado por el dolor del otro –, nos llevan a la exposición de las diversas capacidades humanas identificadas por Ricœur, así como de su contrapartida, los no-poderes, para luego fijarnos en aquella negación que caracteriza la violencia sobre las víctimas. Incluso, aunque no sea objeto de atención aquí, esta reflexión nos pone de frente a la fragilidad propia, así como a la responsabilidad que tenemos al ejercer nuestro poder sobre otro.

Las capacidades a las que alude Ricœur son básicamente cuatro: *decir* o *hablar*, esto es, designarse como el autor de enunciados propios; *actuar*, intervenir en el curso del mundo, iniciar un acontecimiento, hacer que algo pase; *narrar* y *narrarse*, contar la propia vida y la de otros en tramas que organizan la dispersión de lo vivido en relatos que pueden seguirse, volver a relatarse de modos distintos, con otros sentidos; *imputabilidad* de una acción, es decir, reconocerse como el autor, el responsable de una acción determinada, que se articula a la *capacidad de reconocer el bien o la obligación*, de “estimar como buenas o malas, de declarar permitidas o prohibidas las acciones de otros o de nosotros mismos”.⁴² Ricœur tratará tam-

⁴² Ricœur, *Le juste*, 33.

bién la capacidad de *recordar*⁴³ que complementa la configuración del *¿quién?* como una capacidad de atribuirse recuerdos, de luchar contra el olvido, mucho más cuando éste no es resultado del paso ineluctable del tiempo, sino de poderes extraños que se imponen mediante la violencia o la ideologización. Por último, nos hallamos la capacidad de prometer que supone en primer lugar hacer lo que se promete a otro que se hará, pero que sobre todo concierne a “una voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de la circunstancias y a las vicisitudes del corazón.”⁴⁴

A la capacidad de hablar se opone el silencio, el no poder decir, el no encontrar las palabras adecuadas, el hallarse en situaciones en las que no se sabe qué y cómo proferir un discurso. Por su parte, la víctima pierde la capacidad de *decir* o *hablar* cuando es silenciada con la amenaza constante a su vida o a la de su familia. Se le niega la posibilidad de decir su mundo, de llamar por su nombre a los victimarios y a las circunstancias que han propiciado su situación; en últimas, la víctima es testigo de excepción de “la impotencia para decir que resulta de una exclusión efectiva de la esfera lingüística” y corre el riesgo de “creerse incapaz de hablar”, de ser “inválido del lenguaje”, mutilado.⁴⁵

La contrapartida de nuestra capacidad de acción es la pasividad, nuestra no-omnipotencia, el aguijón de la ausencia de fuerzas, de la enfermedad, del desgaste por el paso del tiempo, así como la imposibilidad de calcular completamente los efectos de nuestras acciones. Esta incapacidad se agudiza en el caso de las víctimas, que pierden su capacidad de reconocerse como *agentes*: se ven obligados a irse de su tierra; no pretenden dejar sus formas de vida asociadas a su

⁴³ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 4.

⁴⁴ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 191.

⁴⁵ Ricœur, *Le juste* 2, 91.

territorio y de repente se ven empleados en oficios que ni siquiera conocen o que nunca imaginaron, y viviendo de la caridad de un familiar o del escaso subsidio que consiguen en diversos estamentos públicos o privados.⁴⁶

A esta capacidad negada o disminuida de *agencia* se suman experiencias en las que se crea un ambiente de culpabilización – aneja al rompimiento de mínimos lazos de camaradería y solidaridad – respaldado por el afán, legítimo, claro está, de encontrar responsables, pero que termina viendo en todo otro un sospechoso, presuntamente culpable, o a un enemigo. En otros casos, “los sentimientos de culpa [son] generados por las imágenes y juegos mentales de las probabilidades: *si yo no lo hubiera dejado ir, si se hubiera venido antes, etc.*”;⁴⁷ en otros, los sobrevivientes “todavía hoy deben vivir de forma permanente en la tensa frontera del miedo. Su única culpa es haber quedado vivos; han sido sometidos a no tener rutinas diarias y a no tener proyectos de vida estables. Hasta para entrevistarlos hay que buscar condiciones especiales de seguridad. En su cotidianidad ocupa un lugar central aquello de ‘tener un bajo perfil’”.⁴⁸ Y a ello se suma que el Estado, cuando tendría que reconocer su culpabilidad, sólo “se solidariza” con las víctimas,⁴⁹ una expresión que reduce la grandeza de la solidaridad al juego teatral de sentir lástima, y que

⁴⁶ En su ensayo “Autonomie et vulnérabilité”, Ricœur advierte que la capacidad de acción se ve negada en las formas “de instrumentalización que corrompen las relaciones de servicio entre humanos” (*Le juste* 2, 91). Sin duda, cuando los apoyos gubernamentales se convierten en una cifra que disfraza o distorsiona las condiciones de las víctimas (escaso ingreso per cápita, insuficiente cubrimiento de servicios básicos, opciones laborales mínimas, traumas ocasionados por la carencia del duelo pertinente) estamos de frente a la instrumentalización de seres humanos que parecen ser funcionales únicamente a los índices que debe cumplir un país como el nuestro, constantemente sometido a la evaluación internacional en materia de derechos humanos.

⁴⁷ Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación - Grupo de Memoria Histórica [CNRR-GMH], *La Rochela. Memorias de un crimen contra la justicia* (Bogotá: Ediciones Semana, 2010), 232.

⁴⁸ CNRR-GMH, *La Rochela*, 238.

⁴⁹ CNRR-GMH, *Bojayá. La guerra sin límites* (Bogotá: Ediciones Semana, 2010), 18.

no se traduce en imputación de cargos ni en juicios a los perpetradores de los crímenes, junto con autores intelectuales, auxiliares y cómplices, ni en la generación de condiciones efectivas para resarcir el carácter de sujetos de derecho de las víctimas.

En lo concerniente a la *memoria* – cuyo revés es el olvido – la idea rectora del análisis ricœuriano es que ésta “es del pasado”.⁵⁰ Esto significa que lo recordado: (1) pasó *de verdad*; (2) *ya pasó* y (3) *permanece*.⁵¹ Lo que pasó *pasó de verdad*, no puede negarse, echarse para atrás, no se puede torcer el curso de los acontecimientos; sólo queda hacerse cargo. Este hacerse cargo va acompañado del asalto permanente de las imágenes dolorosas que acompañan la vida de los sobrevivientes, testigos excepcionales de los crímenes: “Las víctimas, constituidas en cuanto tales por ese traumatismo, configuran sus recuerdos con imágenes, en imaginación ‘ven de nuevo’ lo que vieron y vivieron, pero se trata de imágenes que dan cuerpo al recuerdo, no que lo volatilizan haciéndolo imaginario”.⁵² Por su parte, *ya pasó* hace referencia a que la vida de sus seres queridos no será más, ni sus pies retornarán a la tierra natal, ni recuperarán los vínculos sociales ni los proyectos de vida deseados. Sin embargo, lo que pasó adquiere un carácter presente al seguir repitiéndose en el sueño y el llanto, en el vacío evidente marcado por pequeñas ausencias en las rutinas cotidianas, en el silencio doloroso de sus muertos. La prueba de la realidad hace que muchas víctimas experimenten que fueron disminuidos en su vitalidad, que se acabó la vida también para ellos, todo lo cual es característico de la melancolía en la que “es el yo mismo el propiamente desolado: cae bajo los golpes de su

⁵⁰ Aristóteles, *Parva naturalia*, trad. Jorge Serrano (Madrid: Alianza, 1993), 449b15.

⁵¹ Xabier Etxeberría, *Identidad como memoria narrada y víctimas del terrorismo* (Bilbao: Bakeaz, 2009).

⁵² *Ibid.*, 5.

propia devaluación, de su propia acusación, de su propia condena, de su propio abatimiento”.⁵³

Por último, lo que pasó *permanece* como testimonio de fidelidad: fidelidad de reconocimiento en tanto deber de memoria; fidelidad a los que ya no están, que bien puede relacionarse a la deuda con las promesas incumplidas de los hombres y mujeres que nos precedieron. Desafortunadamente, también pueden permanecer un tipo de promesa pronunciada por los detractores: “volveré”, “si no te vas...” “si hablas...”, que imposibilitan no solo el tejido de lazos intersubjetivos con los que han sobrevivido, sino cualquier atisbo de compromiso social, político y económico del “Nunca más”, todo lo cual impide la restitución de las capacidades.

No obstante, esta promesa que se inscribe en el deber de la memoria tiene que estar atenta a no permitir la “captación de la palabra muda de las víctimas”.⁵⁴ Esta captación no sólo arrebató la capacidad de decir que debe agenciar la víctima, sino que le impide a ésta la recomposición de su quién en la confrontación con el otro. No puede haber silenciamiento, así éste se inspire en una consideración respecto a la dificultad de hablar. Ningún trabajo con las víctimas puede amparar la consagración de cualquier tipo de minusvalía.

El peligro de la captación se le atribuye también a los sistemas de poder que pretenden imponer una identidad unívoca mediante etiquetas como “víctima”, “desplazado”, “marginal”, que reducen el “¿quién?” al “¿qué?”. Estas etiquetas, además, corren el peligro de legitimar el orden social injusto si no propenden por el reconocimiento efectivo del carácter de *sujeto de derecho* que le corresponde a todo ser humano.

En esta misma dirección, Ricœur advierte sobre la “función selectiva del relato”, que nos pone de frente a la capacidad de narrarse.

⁵³ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 88.

⁵⁴ *Ibid.*, 109.

Todo relato selecciona entre muchos acontecimientos aquello que quiere ser tejido en la trama narrativa. Asimismo, la selección hace parte del deber de memoria, que Ricœur considera como el deber de hacer justicia⁵⁵. Más aún, como lo recuerda Silvia Pierosara,⁵⁶ hay una relación entre la exigencia de ser reconocido y la demanda de ser reconocido, justamente, como narrador [y añadiría, siguiendo el Estudio VI de *Sí mismo como otro*: protagonista, coautor del sentido] de su propia historia. Pero cuando esa selección está marcada por una estrategia de manipulación política que estipula qué se puede narrar, a quién se le atribuye la responsabilidad y a quién se considera “innombrable”, o a quién no puede imputársele delito alguno, la selección se vuelve cómplice de la impunidad y – ¡una vez más! –, del silenciamiento.

4 – Reconocimiento mutuo: escenario de realización de las capacidades

Si nos atenemos al amplio espectro de las capacidades – que operan en constante imbricación –, cualquier proceso de paz tiene que considerar como uno de sus propósitos centrales que las víctimas recuperen su calidad de *sujetos de derecho*, esto es, que puedan reconstruir sus proyectos de vida como hombres y mujeres capaces. Esto no se restringe a una restitución de índole económica, sino que implica la recuperación de las capacidades de las víctimas: designarse como emisores de sus enunciados, agentes de sus acciones, narradores de la historia que ellos cuentan sobre ellos mismos; capacidad de oír, entender y asumir las narraciones de los

⁵⁵ Paul Ricœur, *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launay*, trad. Javier Palacio (Madrid: Síntesis, 2003), 121.

⁵⁶ Silvia Pierosara, “Asking for Narratives to be Recognized. The Moral of Histories”, *Ricœur Studies* 2, n° 1, (2011): 70-83.

victimarios; capacidad de recordar de otro modo, de emprender otras vivencias y ganar otras memorias, de hacer nuevas promesas e incluso capacidad de perdón entendido como don, y no como imposición religiosa o jurídica que opere como el punto de partida de una paz que pretende ser duradera a condición de la amnesia o la impunidad.⁵⁷ Esto es posible si las iniciativas estatales, en conjunto con las de la sociedad civil, apuestan por la configuración de escenarios donde sea posible la restitución de las capacidades humanas. En estos escenarios se asume que el ejercicio de las capacidades requiere aprendizajes individuales y colectivos, pautas compartidas de reconocimiento y ámbitos de desarrollo.

¿Por qué ponemos este énfasis en el Estado y en la sociedad civil? Seguramente como respuesta a la urgencia de la mediación institucional para destrabar, sostener o iniciar trabajos con víctimas que se vienen llevando a cabo a lo largo y ancho del país, cuya mera descripción ocuparía un trabajo independiente. También porque el “detonante”, por llamarlo de algún modo, de nuestra investigación fue la Ley de víctimas que compromete al Estado y todas sus instituciones, como al cambio necesario de una sociedad civil a veces cansada, a veces indiferente o a veces temerosa de lo que puede pasar en su seno si tiene que modificar paulatinamente sus modos de ser, de actuar, de juzgar incluso a esos “otros” que parecen ser las víctimas.

Pero también este énfasis cobra sentido si lo examinamos a la luz de los planteamientos de Ricoeur. En *Parcours de la reconnaissance*,

⁵⁷ Para un análisis riguroso y detallado del problema del perdón en y desde la filosofía ricoeuriana, ver: Guilhem Causse, *La geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricoeur* (Paris: Kimé, 2014). Una reflexión más amplia sobre el perdón, a propósito del conflicto colombiano, la hemos desarrollado en: “Sobre el perdón. Una reflexión desde Paul Ricoeur”, en *Miradas sobre la reconciliación. Reflexiones y experiencias*, ed. Jorge Martínez y Fabio Neira (Bogotá: Universidad de La Salle, 2010), 87-96. Y en: “Dolor, narración y memoria”, en *Pasiones, vicios y virtudes. Una aproximación a las polifonías de los afectos humanos*, comp. Luisa Monsalve (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2013): 47-60.

Ricœur cierra la exposición de su fenomenología del hombre capaz indicando que las capacidades comienzan a desarrollarse como *prácticas sociales*, es decir, como “componentes del obrar en común”, como “la esfera de las representaciones que los hombres se hacen de sí mismos y de su lugar en la sociedad”⁵⁸ y que “contribuyen a la instauración del vínculo social”.⁵⁹ En otras palabras: en medio de prácticas sociales aprendemos nuestra lengua y, con ella, a nombrar el mundo, a actuar de determinadas formas y a evaluar la bondad, la justicia o la conveniencia de nuestras acciones; son prácticas sociales las que nos enseñan a narrar de determinadas maneras, y a seleccionar trozos de nuestra vida en función de su evaluación retrospectiva y de su proyección futura; asimismo, recordamos según formas enmarcadas socialmente, consagradas en rituales familiares, barriales, nacionales o de otra índole. Así, en el vínculo social se pone en juego más que un mecanismo de asociación con fines egoístas o de mera preservación de la especie; al vincularnos unos con otros, posibilitamos el ejercicio de nuestros proyectos de vida que forzamos a hacer aparecer en la historia.

Si remitimos esta idea concretamente al propósito de que las víctimas vuelvan a ser considerados seres humanos capaces, tendríamos que evitar cualquier ejercicio inspirado en el principio individualista del “cada uno es responsable de su futuro” que circula abierta o discretamente en nuestra sociedad y que ha marcado varios proyectos del gobierno que pretender hacer de los desplazados “pequeños empresarios”. Por el contrario, un trabajo *con* las víctimas, a la vez que ayuda a que cada quien se reconozca como sujeto capaz, se apropie de las condiciones necesarias para hacer su proyecto de vida y luche por la restitución de sus derechos, propende por la restauración de sus lazos y prácticas sociales en

⁵⁸ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 200.

⁵⁹ *Ibid.*, 201.

medio de los cuales se representaban como hombres y mujeres dignos de estima y respeto, así como por la transformación y apertura del derecho, de las instituciones políticas y de los modos de ser de la sociedad civil.

En suma: sólo en la articulación entre la base antropológica del autorreconocimiento y el reconocimiento mutuo tiene razón de ser la lucha decantada en leyes y sostenida (cuando no suscitada) por diversos colectivos, movilizaciones sociales, ONGs y entes gubernamentales. Sin la institucionalidad, se corre el riesgo de que las demandas por el reconocimiento en contextos problemáticos como el del conflicto armado – y acaso también en el pretendido postconflicto – carezcan de los dientes suficientes para garantizar su cumplimiento; sin el recurso a la base antropológica, acrisolada por la meditación sobre qué es lo justo y lo bueno en el contexto de nuestras sociedades plurales, la aplicación de la ley puede adquirir el cariz de un proceso técnico, que sigue instrumentalizando a las víctimas. Se trata, diremos con Ricœur, de lograr una “estructura dual del reconocimiento jurídico” que “consiste... en la conexión entre la *ampliación* de la esfera de los derechos reconocidos a las personas y el *enriquecimiento* de las capacidades que estos sujetos se reconocen”.⁶⁰

⁶⁰ *Ibid.*, 288-289. Queda para una discusión posterior la crítica que hace Taylor según la cual “mientras en sus últimos trabajos Ricœur reconoce el conflicto entre universalismo y contextualismo, él concede demasiado al papel de lo universal en normas de ética y justicia” (George Taylor, “Ricœur versus Ricœur? Between the Universal and the Contextual”, en *From Ricœur to Action. The Socio-Political Significance of Ricœur’s Thinking*, eds. Todd Mei y David Lewin (New York: Continuum Books, 2012), 136. La discusión enriquecería no sólo los estudios sobre Ricœur, sino las disputas en torno a cómo implementar leyes mediante las cuales se atiende a la particularidad de cada caso que involucre víctimas, al mismo tiempo que se mantiene vigente la posibilidad de la garantía de sus derechos a largo plazo, toda vez que aún no arribamos al “Nunca más” que ponemos en el horizonte de nuestras luchas políticas.

5 – La formación del sujeto. El lugar de la *atestación*

El último tramo de nuestro recorrido no está dedicado a presentar en detalle las problemáticas epistémicas, antropológicas, éticas e incluso políticas que atraviesan toda la atestación como pieza clave de la hermenéutica del sí, especialmente desarrollada por Ricoeur en *Soi-même comme un autre*. La cuestión que intentamos explorar aquí es más bien la siguiente: ¿qué tipo de *sujeto* se requiere para un trabajo *con* las víctimas como el que hemos apenas esbozado? Por supuesto no nos referimos al tipo de profesionales, o a las características físicas, psicológicas, culturales o de otro tipo que deben tener los equipos comprometidos directamente con el trabajo que exige tanto la aplicación de la Ley como todo aquello que contribuiría directamente a la restitución de las capacidades de las víctimas. Cuando discutimos las primeras versiones de este texto y ahora que lo damos a conocer, pensamos más bien en los sujetos que somos nosotros mismos, estudiantes, profesionales de las humanidades o profesores. Podríamos decir incluso que la pregunta apunta a qué tipo de sujeto se requiere *formar* para la convivencia con las víctimas del conflicto.

Comencemos anotando que la atestación es presentada por Ricoeur como “*seguridad de ser uno mismo agente y paciente*”.⁶¹ Esta “seguridad” de la que se habla aquí, recordarán los lectores familiarizados con *Soi-même comme un autre*, es más bien la del modo mediante el cual podemos dar cuenta de nuestro ser en el mundo, de nuestras capacidades *y también* de nuestros no-poderes. En otras palabras: cuando hablo, actúo, me narro, me imputo la responsabilidad de mi acción, recuerdo y prometo *atesto* en cada caso el quién que soy, el quién que proyecto ser.

⁶¹ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 35.

Pero como no hay sí mismo sin otro – pieza clave de la filosofía práctica ricœuriana – también me atesto como sujeto en el momento en que mis propios puntos de vista, proyectos, planes, ideales, se ponen frente a otros, tanto a los otros de las relaciones cercanas como los otros de las relaciones sociales más amplias; a esto se suma que mis puntos de vista se ven confrontados con los puntos de vista más decantados y estables de la sociedad, así como con un marco simbólico de normas, y también con el ámbito del derecho. Aquí Ricœur define la atestación como la “capacidad de yuxtaponer los puntos de vista personales e impersonales con respecto a la propia vida”.⁶² En otras palabras: entre lo que quiero y lo que puedo, entre lo que quiero y me es permitido atesto mi capacidad de desarrollar mis proyectos de vida.

No solo tenemos estos dos “modos” en los que atestamos nuestro sí, sino que hay un tercer modo que puede resultar más exigente. Digamos que existen situaciones en las que mis proyectos y la sociedad en la que vivo no entran en contradicción, sino que pareciera que se enriquecen mutuamente. Pero Ricœur suele remarcar situaciones en las que debemos responder por nosotros mismos y por los otros, en las que no está del todo claro lo que ha de hacerse, en las que hay incluso contradicciones entre nuestros propios proyectos o entre dos normas que, en otras ocasiones, conviven sin problemas en la sociedad. Aquí la atestación, dice el francés, es “la certeza según la cual, en esta situación, esta decisión es la mejor, lo único que hay que hacer”.⁶³

El énfasis pareciera estar puesto siempre en el sí mismo: primero ante sus propias capacidades, luego sometido a las exigencias de las relaciones con otros y luego ante situaciones de difícil resolución en las que tiene que decidir. Sin embargo, volvemos a decir que no

⁶² *Ibid.*, 79.

⁶³ *Ibid.*, 82.

se entiende la filosofía ricœuriana si no se considera el doble movimiento que va del sí al otro y del otro al sí, doble movimiento en el que es posible la atestación de nosotros mismos. Este movimiento no solo concierne a una declaración de la necesidad – de algún modo “inevitable”, por así decirlo – de que los otros estén de algún modo en mi vida desde mi concepción hasta mi muerte, sino sobre todo a una íntima invitación mutuamente lanzada a responder por el otro, que procede de las entrañas de nuestro modo de ser, pues la alteridad “no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad”.⁶⁴

En relación con la problemática de las víctimas del conflicto colombiano, digamos que el hecho – convertido ya en lugar común y no por ello falso – de que un alto porcentaje de colombianos tenemos un familiar, un conocido, un amigo o un vecino que ha sido víctima del conflicto armado (cuando no lo hemos sido nosotros mismos), constituye un desafío que no puede dejar quieto al pensamiento ni a la acción. Y más allá de esta consideración acaso meramente estadística, tendremos que asumir en serio que la víctima es quizás el otro-otro, el otro que desafía esta especie de modo de ser mortífero instalado en la sociedad.⁶⁵ A riesgo de caer en una generalidad, diríamos que signos de este modo mortífero de ser los hallamos en la costumbre de la muerte, en el alto umbral de maltrato que podemos soportar antes de indignarnos y actuar consecuentemente, en la corrupción de las instituciones, en la práctica de la justicia que se compra con dinero, y un largo etcétera. ¿Qué significa atestarnos en un contexto semejante? Ricœur resalta una forma particular de atestación del sí según la cual decir “aquí estoy” significa sobreponerse al hecho de estar constituido por las aberraciones de la historia, cuyos efectos, si

⁶⁴ *Ibid.*, 367.

⁶⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 298.

bien no son dominados por una conciencia individual que pretende enseñorearse sobre el sentido, tampoco pueden ser una mordaza para la resistencia interior. Esto, sin embargo, nada tiene que ver con el heroísmo moral de unos pocos elegidos, ni con la indiferencia, sino con una imaginación creadora capaz de proyectar sobre lo que hay, precisamente porque lo ha vivido y reflexionado, la posibilidad de una nueva manera de habitar el mundo. En esta nueva manera, frágil y necesitada siempre de nuevos respaldos institucionales, el sujeto está llamado a responder de sí, por otros y con otros.

Asimismo, la atestación es la forma en que cada quien como sujeto capaz da cuenta de sí mismo respondiendo al llamado del otro, respuesta que acontece en la asunción para mí, en primera persona, de la voz del otro que dice: “¡No matarás!”, “hasta el punto de convertirse en mi convicción, esa convicción que iguala el acusativo del “¡Heme aquí!” al nominativo del ‘Aquí estoy’”.⁶⁶ Dicho de otro modo, lo que atrás citábamos de Reyes Mate⁶⁷ asume la figura de una responsividad en la que doy testimonio de mi condición de sujeto capaz *en la relación* con el otro a quien le ha sido negada su humanidad. “Aquí estoy” dice también “aquí respondo” a situaciones que me generan *indignación*, cuyo punto más sensible “conciene al contraste insoportable... entre la atribución igualitaria de derechos y la distribución desigual de bienes en sociedades como las nuestras, que parecen condenadas a pagar el progreso como productividad en todos los campos por un incremento sensible de las desigualdades”.⁶⁸

⁶⁶ *Ibíd.*, 391. La expresión “aquí estoy” es tomada de Gen 22, 1 y 1 S 3,4, que suele citar Levinas en *Totalité et infini*.

⁶⁷ “Sólo hay sujetos morales cuando la relación es simétrica, pero hasta llegar ahí los dos sujetos necesitan el reconocimiento del otro, aunque no de la misma manera. Aquí *debe* (en el sentido de deuda y de obligación) más quien más tiene”.

⁶⁸ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 292.

Sentirnos concernidos por las víctimas no es [sólo] una temática, un problema teórico, o un problema político, sino una “respuesta moral” al atentado contra la dignidad de otros que obliga a que cada quien, como sujeto capaz, se sienta partícipe (obligado, impelido, convocado) del “proceso de ampliación de la esfera de los derechos subjetivos”, de suerte que asuma esta convicción: “la responsabilidad en cuanto capacidad para responder de sí mismo es inseparable de la responsabilidad en cuanto capacidad para participar en una discusión razonable sobre la ampliación de la esfera de los derechos, sean civiles, políticos o sociales. El término responsabilidad abarca, pues, la aserción de sí y el reconocimiento del mismo derecho del otro a contribuir a los avances del derecho y de los derechos”.⁶⁹

Asumir una tal responsabilidad tiene que ver con la educación política en el seno de la ya frágil sociedad civil. Y no puede hacerse al margen de un diálogo con las ciencias sociales, al mismo tiempo que con la pluralidad de voces de la sociedad, que nos permita entender un contexto como el colombiano – así como orientar nuestras acciones en él – inserto en una red de relaciones históricamente constituidas que opera como una máquina de producción de víctimas, en una lógica que calcula su progreso a costa del sacrificio de seres humanos prescindibles; de escandalosa distribución de la tierra, reducción del campesino a pequeño productor cuyo trabajo jamás logra competir con las multinacionales o debe ponerse a su servicio; de empobrecimiento y expropiación hecha por vías legalmente protegidas; de abandono del papel estatal en materia de salud, educación o servicios públicos, entre otras prácticas que están en los tuétanos del Estado y de la sociedad.

En esta tensión entre el deseo de vida buena articulada a la consecución de relaciones intersubjetivas de reconocimiento y en

⁶⁹ *Ibid.*, 293.

instituciones justas,⁷⁰ se realiza una forma de *atestación* que hunde sus raíces en lo que Ricœur denomina “el principal problema de la democracia: ¿cómo educar en la adhesión crítica a unos ciudadanos que se encuentran en la situación de no alcanzar nunca a generar por sí mismos lo político?”⁷¹ Dicho de otro modo, *atestar* el sí mismo es mantener viva – si es que, en algunos casos, no hay que decir: iniciar – la responsabilidad histórica que tenemos como sujetos encarnados, que habitamos el mismo mundo de la vida y en el cual nos las tenemos que ver con nuestra propia finitud, de “participar en el proceso de ampliación de los derechos subjetivos”,⁷² a lo que habría que añadir: de nuestros derechos económicos, sociales y culturales. Es fomentar “la capacidad, reconocida a la vez por la sociedad y por sí mismo... [de] pronunciarse de una manera racional y autónoma sobre cuestiones morales”.⁷³ En fin, asumir que la responsabilidad como capacidad para responder de sí mismo es inseparable de la responsabilidad a la que nos invita la configuración de una sociedad, de una cultura, de un sistema económico que detenga su carrera de producir seres humanos prescindibles.

Bibliografía

Almanza, Tulia; William Rojas; Giovanni Púa y Manuel Prada. *Ciudadanía e identidad frente a las víctimas. La configuración de la ciudadanía en Colombia*. Informe final de investigación. Bogotá: Universidad de San Buenaventura – Facultad de Filosofía, 2012.

⁷⁰ “Mi deseo de vivir en instituciones justas es correlativo de la atestación de que yo soy capaz de este deseo de vivir bien que me distingue ontológicamente de los demás seres naturales” (Ricœur, *Le juste* 2, 78).

⁷¹ Ricœur, *Crítica y convicción*, 142.

⁷² Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 293. Sugerimos ver nuestro trabajo: Alexander Ruiz y Manuel Prada, *La formación de la subjetividad política. Estrategias y recursos para el aula* (Buenos Aires: Paidós, 2012), especialmente la primera parte.

⁷³ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 293.

- Aristóteles. *Parva naturalia*. Traducido por Jorge Serrano. Madrid: Alianza, 1993.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echevarría. Bogotá: Desde abajo, 2010.
- Comisión Histórica del Conflicto Armado y sus Víctimas. *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Comisión Histórica del Conflicto Armado y sus Víctimas, 2015, documento de trabajo, en línea: <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/oacp/Pages/informes-especiales/resumen-informe-comision-historica-conflicto-victimas/el-conflicto-y-sus-victimas.aspx>.
- Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación – Grupo de Memoria Histórica. *La Rochela. Memorias de un crimen contra la justicia*. Bogotá: Ediciones Semana, 2010.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación – Grupo de Memoria Histórica. *Bojayá. La guerra sin límites*. Bogotá: Ediciones Semana, 2010.
- Etxeberria, Xabier. *Identidad como memoria narrada y víctimas del terrorismo*. Bilbao: Bakeaz, 2009.
- Gabriel, Silvia. “Razón práctica y violencia en Paul Ricœur”. *Dianoia* LVI, n° 66 (Mayo 2011): 59-79.
- Jervolino, Domenico. “El cogito herido y la ontología del último Ricœur” en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricœur*, editado por Patricio Mena, 65-80. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006.
- Pierosara, Silvia. “Asking for Narratives to be Recognized. The Moral of Histories”. *Études Ricoeuriennes / Ricœur Studies* 2, n.º 1 (2011): 70-83.
- Prada, Manuel. “Dolor, narración y memoria”, en *Pasiones, vicios y virtudes. Una aproximación a las polifonías de los afectos humanos*, compilado por Luisa Monsalve, 47-60. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2013.
- Prada, Manuel. “Sobre el perdón. Una reflexión desde Paul Ricœur” en *Miradas sobre la reconciliación. Reflexiones y experiencias*, compilación de Jorge Martínez y Fabio Neira, 87-96. Bogotá: Universidad de La Salle, 2010.
- Prada, Manuel. *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricœur*. Bogotá: Aula de Humanidades – Editorial Bonaventuriana, 2017.
- Ralón, Graciela. “Violencia e historia”. *Investigaciones fenomenológicas. Número monográfico: Fenomenología y política*, n.º 3 (2011): 408-417.
- Reyes Mate, Manuel. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- Ricœur, Paul. “Capacités personnelles et reconnaissance mutuelle” en *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, de Paul Ricœur, 445-451. Paris: Seuil, 2013.
- . “Le paradoxe politique” en *Histoire et vérité*, 294-321. Paris: Seuil, 1967.
- . *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi*. Traducido por Javier Palacio. Madrid: Síntesis, 2003.
- . *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- . *Le juste* 2. Paris: Esprit, 2001.
- . *Le juste*. Paris: Esprit, 1995.
- . *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock, 2004.

- . *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- . *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- Rodríguez Ávila, Sandra. “Formación de maestros para el presente: memoria y enseñanza de la historia reciente”. *Revista Colombiana de Educación* 64 (2011): pp. 165-188.
- . “Enseñanza y aprendizaje de la historia en Colombia 1990-2011”, en *La investigación en la enseñanza de la historia en América Latina*, coordinado por Sebastián Plá y Joan Pagés, 109-154. México: Bonilla Artigas Editores, 2014.
- Ruiz, Alexander. *Nación, moral y narración. Imaginarios sociales en la enseñanza y el aprendizaje de la historia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011.
- Ruiz, Alexander y Manuel Prada. *La formación de la subjetividad política. Estrategias y recursos para el aula*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Taylor, George. “Ricœur versus Ricœur? Between the Universal and the Contextual” en *From Ricœur to Action. The Socio-Political Significance of Ricœur’s Thinking*, edición de Todd Mein y David Lewin, 136-154. New York: Continuum Books, 2012.
- Wall, John. “Moral Meaning. Beyond the Good and the Right” en *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, de John Wall, William Schweiker y David Hall, 47-63. Londres: Routledge, 2002.

Financiación: Este ensayo se realizó como parte del proyecto de investigación “Ciudadanía e identidad ante las víctimas. Configuración de ciudadanía en Colombia” llevado a cabo en la Universidad de San Buenaventura, Oficina de Investigaciones, (Bogotá, Colombia), 2010-2011.