

ANTROPOLOGÍA DEL TESTIMONIO. PRÁCTICAS DE NARRATIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR

Heidi Alicia Rivas Lara
Universidad Autónoma de Chihuahua

Resumen/*Abstract*

Este artículo busca aproximarse a la reflexión de Paul Ricoeur acerca del testimonio enmarcada en su obra *La memoria, la historia, el olvido*. A través de esta lectura postulamos la idea de que la subjetividad humana se realiza en atención a la consideración del otro como lector o espectador de nuestras acciones. Aquí se propone la tesis de que la subjetividad se constituye como discurso hacia el otro, en tanto que las experiencias humanas son transmitidas narrativamente en forma de testimonio, el cual se erige como ejemplo para la comprensión de las experiencias del pasado.

Palabras clave: Antropología, *Idem*, *Ipse*, subjetividad, testimonio, narratividad.

The anthropology of testimony. Narrative practices in the thought of Paul Ricoeur

This article approaches the reflections of Paul Ricoeur regarding testimony to be found in his work *Memory, History, Forgetting*. Through reading of this work, we postulate the idea that to consider others as readers or spectators of our actions forms an important part of the construction of human subjectivity. The thesis that subjectivity arises as a discourse towards the other is proposed here, inasmuch as human experiences are transmitted narratively in the form of testimony, which stands as an example for the understanding of the experiences of the past.

Keywords: Anthropology, *Idem*, *Ipse*, subjectivity, testimony, narrativity.

Heidi Alicia Rivas Lara

Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Nuevo León. Ha investigado en torno a la lectura pacifista en la obra de Hannah Arendt y en Paul Ricoeur. Ha publicado *Hacia una subjetividad vulnerable: el problema de lo finito e infinito en Heidegger y Levinas*; editado por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Participó en el libro compilado: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Comentario Introdutorio a la obra* (2013), coordinado por Luis César Santiesteban Baca, con el capítulo: “Coexistencia, Coestar, Uno”; editado por Aldus. En *Hacia un amable vivir: Claves para una filosofía de la paz* (2018), editado por Dora Elvira García González con el capítulo “Esfera pública y transformación de conflictos. “Una lectura desde el pensamiento de Hannah Arendt”; así como en revistas de circulación nacional.

Introducción

*Cuanto más explicamos históricamente
más indignados estamos;
cuanto más nos golpea el horror,
más intentamos comprender.*
Paul Ricoeur

La reflexión acerca del testimonio en Paul Ricoeur ha estado presente en algunas de sus obras, sus primeros acercamientos estuvieron vinculados a la noción de testimonio jurídico aunque fueron replanteados en la etapa de sus estudios de la historia; ya en el segundo apartado del libro *La memoria, la historia, el olvido*, Ricoeur abandona su primer enfoque para acercarse a su definición de testimonio como institución natural dialógica, en ese sentido, deja de lado sus primeros acercamientos en los que el testimonio aparecía como una declaración en un marco jurídico. Esteban Lythgoe, en su artículo “El desarrollo del concepto de testimonio en Paul Ricoeur” indaga acerca de las posibles razones de esta transformación, en él, se apunta a que no obedece a enfoques fenomenológicos o metodológicos sino a un cierto presupuesto de la historia. Aunque el autor del artículo no lo desarrolla del todo, menciona que hay un elemento común entre ambas acepciones, pues Ricoeur tiene “como figuras paradigmáticas a las víctimas de lo injustificable”.¹

El hallazgo de Lythgoe nos permite entrever el tema del mal y la violencia en su aproximación al testimonio, asunto que es transversal en su antropología y perspectiva política. En este ensayo se pretende seguir esta ruta, explorando las implicaciones antropológicas del testimonio en estrecha vinculación con su idea del mal y la violencia esbozadas en *Sí mismo como otro* y expuestas *grosso modo* en su reflexión sobre el testimonio histórico. El análisis permite sostener que la reflexión del testimonio es

un aspecto de la antropología del ‘hombre capaz’, sobre todo, en la conformación de una identidad narrativa y como agente de imputación. Se trata de una apuesta a pensar al ser humano como apertura para hacia el otro. Para ese fin, partiremos de la exposición general de la *Hermenéutica de sí* como propuesta del ‘hombre capaz’, posteriormente desarrollaremos la noción de testimonio y sus características, para finalmente, presentar las razones mediante las cuales el testimonio se funda como rasgo antropológico particularmente vinculado con la noción de ‘capacidad’, motivo por el cual se constituye como subjetividad abierta al otro.

Los caminos del ‘hombre capaz’: narratividad e imputación

El camino que ha seguido la antropología de Paul Ricoeur no es de fácil acceso debido a que en gran medida se trata de una reflexión transversal difuminada o escondida en diversos estadios de su reflexión filosófica. No obstante, sostenemos que Ricoeur ha hecho frente a la antropología filosófica desde sus primeras reflexiones sobre lo voluntario y lo involuntario, y que no ha cesado en sus aportaciones sobre el estudio de la historia. Los matices de su antropología son variopintos, sus rutas dan prueba de una preocupación personal por reforzar la figura de una subjetividad responsable, capaz de responder por las consecuencias de su poder. Desde el hallazgo de la labilidad hasta la configuración de hombre capaz, Ricoeur ha intentado mostrar que la reflexión filosófica acerca del ser humano emerge de un reproche por su condición humana, rechazo a su impotencia, a lo involuntario.² Rechazo que se transfigura en anhelo de *una condición absoluta*, es decir, de una posesión absoluta de sí prescindiendo de toda mediación del querer y el poder. Las antropologías de la filosofía de la reflexión, herencia de Descartes y Kant, han pretendido esto, ya que, según Ricoeur: “el anhelo de la consciencia reflexiva es que no haya ninguna pasión del alma, que el pensar sea acto puro. Diría que la aseidad es el deseo supremo de la consciencia de la reflexión”.³

Empero, el francés toma distancia de esa ruta y la resuelve meditando precisamente sobre lo rechazado, pues el juego entre el rechazo y el anhelo es la fuente de la *hermenéutica de sí*, concebida como ruta o camino que teje y desteje conexiones entre el cuerpo y el alma, entre lo no-decidió y las voliciones, entre el poder y la capacidad de responder ante ello. Movimiento en el que el ser humano deviene persona por sus acciones hablantes y sus narraciones como reflexiones propias e intersubjetivas, así, el trazo que va de las reflexiones sobre la labilidad hacia la capacidad es el mismo que realiza una antropología del universal al particular. De ahí que su declaratoria sea el hombre que se hace persona, esto es, la reflexión sobre las condiciones concretas con las que los individuos hacen frente a rasgos ontológico genéricos como la fragilidad humana. Veamos cómo desarrolla tales hilados.

En el inicio de *Sí mismo como otro*, Ricoeur da cuenta del diálogo que sostiene con los enfoques tradicionales acerca del ser humano, advierte que estos no han hecho a la propia construcción de la identidad como *sí misma* (como individuo) en tanto que no se han detenido a meditar concretamente en qué consiste el *sí* de la mismidad, y, en todo caso, cómo se configura. La reconsideración del *sí* tiene tres intenciones: la primera, dejar al descubierto la primacía de la mediación reflexiva del sujeto como *sí* mismo expresada de manera generalizada en la primera persona del singular, a lo que Ricoeur denomina como normalización gramatical.

Segunda, la observación de que el uso tradicional de la *MISMIDAD* tiene un sesgo que borra la dualidad entre el ídem y el *ipse*, esto es, entre la identidad asumida como mismidad cerrada en *sí* misma o bien como ipseidad, cuyo rasgo más definitorio es la del movimiento hacia *sí* mismo. Ricoeur advierte que la mismidad-ídem se presenta como una categoría equívoca frente a la manera tradicional de comprender la mismidad a partir de la diferencia, es decir, en oposición a lo otro, a lo distinto. La perspectiva con la que la mismidad es mirada consiste propiamente en una identidad cerrada en *sí* mismo, como yo absoluto aislado. Así pues, 'el mismo' se entiende como una extensión o redundancia del *sí*, mientras que la ipseidad

no implica la afirmación de alguna sustancia inamovible. Insistir en la borradura del *ipse* simplemente refuerza la identidad reducida al *sí*.

El tercer punto es la consideración de la *ALTERIDAD* en relación a la identidad. Ricoeur advierte que la conceptualización arraigada del *sí MISMO* cerrado e inamovible impide el reconocimiento de lo otro, salvo que aparezca en contraposición a la propia identidad, o sea, como una suerte de refuerzo del *sí* por oposición, pero no una puesta real por la experiencia de la alteridad, que, según entiende el autor, es constitutiva de la existencia humana. El título de la empresa antropológica de Ricoeur: *Sí mismo como otro*, concentra estas tres intenciones, descomponer los desarrollos de las filosofías del sujeto acerca de *sí mismo* a través de incorporación del *otro* como implicación existencial (Sí mismo como otro), esto es, que sólo puede ser *sí mismo en cuanto* otro.⁴

Ricoeur propone la *hermenéutica de sí* frente a las filosofías del *cogito* encumbradas por Descartes y las filosofías del *cogito* quebrado (anti-*cogito*) que reconoce en Nietzsche. Para el autor, ambas posturas quedan presas del mismo deseo fundacional del yo, colocando la duda (fuente de la certeza cartesiana) o la mentira un paso antes del descubrimiento del *cogito*, por esta ruta Nietzsche no resuelve el problema abierto por Descartes en la medida que no implica una reconfiguración del sujeto o de la identidad desfondada, de ahí que en su deseo por confrontar el *cogito cartesiano* diluye la configuración de la ipseidad como siendo otra que *sí* misma, Nietzsche, centra su reflexión sobre la mentira por lo que parece sostener que: “*dudo mejor que Descartes. El cogito también es dudoso*”.⁵ Dicho de otra manera, se concentra en el método y olvida de paso la cuestión antropológica. En ese sentido, ninguna de las dos tradiciones (*cogito*, anti-*cogito*) escapan al profundo deseo de encontrar la certeza contra toda duda. La *hermenéutica de sí*, entonces, busca mediar entre la exaltación y la humillación del *cogito*, recorriendo las tres intenciones descritas con anterioridad, esto es: “el uso del se y del *sí* en casos oblicuos, el desdoblamiento del mismo según el régimen del *idem* y del *ipse*, la correlación entre *sí* y el otro distinto de *sí*”.⁶

Estas preocupaciones fueron tratadas a partir de la interrogación por el *quién* de la identidad. En ese caso, no cabe preguntar por el *qué* del ser humano (aspecto genérico que Ricoeur resuelve en lo voluntario y lo involuntario, en las determinaciones del cuerpo y la consciencia) ya que a partir de esa interrogante no puede comprenderse la pluralidad y polisemia del *quién*. Ricoeur retoma de la enseñanza kantiana que la cuarta interrogante: *qué es el hombre*, sólo puede ser respondida al final de una serie de preguntas anteriores, como estados preparatorios para la configuración de una antropología, por lo que la divide en cuatro preguntas previas: *¿quién habla?* *¿quién actúa?* *¿quién se narra?* y *¿quién es el sujeto moral de la imputación?* Las primeras dos resuelven la primera intención propuesta, esto es, la mediación entre el yo y el mismo, realizada a través de filosofía analítica; la segunda, es el desglose de la identidad desde la perspectiva de la dialéctica *ídem-ipse*, a la cual corresponde la tercera pregunta y alude a la configuración de la identidad narrativa. Finalmente, la tercera intención aborda la dialéctica entre el sí y el otro, abre el problema de la alteridad desde la perspectiva en la que el sí se deja pensar por el otro “que sí mismo”, en ese sentido es fuente de exigencia e imputación, problema que corresponde a la cuarta interrogante. Para fines de este trabajo, nos centraremos en las últimas dos preguntas: el *quién* de la narración y el sujeto de la imputación.

La tercera interrogante, *quién narra*, inicia considerando la dialéctica entre el *ídem* y el *ipse*, cada una refiere a modos de permanecer en el tiempo, al primero corresponde el carácter, mientras que con *ipse* se refiere al mantenimiento de sí en la palabra dada. El carácter se comprende como el “Conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”.⁷ En el intento por comprenderse a sí mismo a través de lo permanente se encara únicamente las disposiciones de la costumbre y la permanencia de sí mismo. Las filosofías centradas en la mismidad apuestan a esta consideración de la identidad como ‘*idéntica a sí misma*’, lo cual sólo puede reducirse a rasgos de nacimiento del que depende que siempre pueda identificarse

siendo ella misma. En cambio, el *ipse* consiste en mantener la palabra, esto es, en ser capaz de sostenerse en la promesa y compromiso, ya que la fidelidad de la palabra se muestra en la constancia de la amistad, es decir, dirigido y pensado para el otro, se trata de una identidad encaminada principalmente a lo otro. La ipseidad inserta la diferencia respecto a sí mismo, se compone como una identidad asimétrica respecto a sí mismo en la medida en que la promesa (en el mantenimiento de la palabra) se proyecta hacia el futuro, no es pues una identidad que valga encontrar en lo hondo de mi consciencia, sino en la exploración de la vida propia desplegada en la historia. La ipseidad es la identidad que se mantiene siendo en sí misma confiable. La confrontación de los dos modos de permanencia abre una brecha de sentido que la narratividad llena en su modo particular de la atestación. De acuerdo con María Belén Tell, la identidad narrativa constituye la unidad de la persona que es en sí (*mismidad*) y para sí (*ipseidad*) pero que en el para sí, ella aparece para el otro como confiable, pues a pesar de su fragilidad, el ser humano '*atesta*' en sus capacidades.⁸

La identidad narrativa proviene de una actitud reflexiva que ejerce un esfuerzo comprensivo-interpretativo de la misma vida, de esta manera, Ricoeur dilucida a la expresión socrática expresada en la *Apología: una vida sin examen no vale la pena vivirse*. Examen que se realiza como un esfuerzo interpretativo para reconocer-se a pesar de la agitación de las acciones: "el sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada".⁹ Razón por la cual, el sujeto se reconoce a sí mismo en la historia que se cuenta sobre sí mismo.

La narración ofrece a la comprensión de sí una mediación privilegiada que, valiéndose de relatos de nuestra cultura, realiza una interpretación de sus acciones y sufrimientos. La narratividad, de ese modo, despliega la novedad del acontecimiento que ha sido recubierto por el ídem. Por ello, Ricoeur pregunta: ¿No consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que el agente cuenta a propósito de ellas?¹⁰ Se vuelven más legibles para sí y para los

otros, ya que la narración gana todo su sentido cuando hay quien lo escucha y sirve como testimonio: “la acción contada es la que repite la acción en el rostro de lo memorable”.¹¹

Hemos mostrado que la configuración de la subjetividad a través de la narración es un esfuerzo por repensar el carácter dinámico de la existencia, debido a que, al ampliar los límites de la antropología, en consideración de la ipseidad, el carácter como rasgo distinto de la mismidad (*idem*) se fragmenta reconociendo su fragilidad, pues inserta en la identidad dura, elementos de la diferencia, tanto de sí mismo como del otro. Dinamismo que debe ser, por otra parte, estabilizado a través, precisamente, de la reflexión narrativa de la propia vida. La identidad: “la caracterizamos, en términos dinámicos, por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, pone en peligro la identidad”.¹² La identidad narrativa, entonces, es una meditación acerca de la concordancia discordante de una identidad sacudida o fragilizada por acciones de las que se es actor o paciente, tal es el caso de las vivencias violentas que sirven de ejemplo en varios de los textos de Paul Ricoeur.

Ahora bien, retomemos la consideración de la cuarta pregunta elaborada por Ricoeur ¿Quién es el sujeto moral de la imputación? Nos interesa rescatar el compromiso con la identidad, esto es, la capacidad de responder ante sus acciones reconociendo la imputación ética y moral que lo sustenta como obligación y llamado a la vida buena. En este punto, la dialéctica ipseidad-alteridad está en estrecha relación con la dialéctica anterior en la medida en que la narratividad (mediadora entre *ipse* e *idem*) presenta también las condiciones éticas, pues observa: “Las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal”.¹³ Así, la narratividad se ofrece un como *laboratorio ético* pues es el primer paso para el reconocimiento de la imputación ética y una necesidad de hacer un exordio de lo terrible, imputación que inicia con el ‘mantenimiento de sí’, la responsabilidad ante quien ‘cuenta conmigo’. La ipseidad está conformada

en gran parte por la imaginación narrativa, pero la atestación depende en gran medida de la imaginación ética pues es una identidad responsable que contesta ante la imputación, por ello, es una *identidad-frente-al-otro-responsable* por sus acciones y reconoce en ellas su autoría.

El asunto de la ética en Ricoeur merece un estudio aparte, para fines de este trabajo no entraremos en los pormenores de su propuesta mediadora entre las teorías deontológicas y teleológicas. Baste señalar que el sujeto de la imputación que responde frente a otro por sus acciones lo hace en consideración de que el otro está implicado en la subjetividad, así pues, dicho lo anterior, consideramos que la tendencia ética a la vida buena o a la de vivir en instituciones justas responde al compromiso y la promesa de ser capaces de vivir con otros, en amistad. Frente al otro, el 'quién' que discurre y actúa aparece reconociendo su autoría en la forma de la atestación, o sea, en la puesta en marcha de la confianza, de creer en su palabra, condición necesaria para 'vivir-juntos'. La tendencia a vivir con el otro alude entonces a una sustituibilidad, aunque ella no remite a la idea de ser remplazados o innecesarios, sino que, como yo, el otro es capaz de actuar; como yo, el otro es capaz de narrar, capaz de sentirse imputado, capaz de acción. Por ello, la dialéctica entre *ipseidad* y *alteridad* consiste en que el sí mismo y el otro se convierten en equivalentes: "La equivalencia entre el «tú también» y el «como a mí mismo» descansa en una confianza que podemos considerar como una extensión de la atestación en virtud de la cual creo que puedo y valgo".¹⁴ Así, la identidad configurada a través de la ipseidad se presenta ante el otro como alguien confiable y el otro responde dándole crédito.

El análisis fragmentario que se realiza en los estudios sobre la polisemia del *quién* tiene como idea rectora el *actuar* humano, el cual se concentra en la descripción de las capacidades humanas que lo hacen, a pesar de su fragilidad, un 'hombre capaz'. La *hermenéutica de sí* reencuentra la idea de la capacidad en todos los niveles de su descripción, las respuestas a la pregunta por el quién dan cuenta de la definición del *sí* como *quien puede algo*, el sí puede hablar, puede actuar, puede narrar, aunque

lo anterior no oculta la falibilidad humana que también lo define por su desproporción y desgarradura.¹⁵ De la brecha abierta entre la *capacidad* y la *falibilidad* emerge la *imputabilidad*, como la capacidad de quién se expone ante el juicio ético y es exigido para responder ante las valoraciones de sus acciones a partir de lo bueno, lo correcto y lo justo. Dicho lo anterior, se entiende que el ‘hombre capaz’ apunta tanto al poder como al no-poder en la medida en que comprende tanto sus capacidades como sus fallos, por ello la *atestación* aparece en la metamorfosis de la falibilidad en tanto que capacidad humana de cumplir con la palabra, elemento indispensable para comprender el rasgo antropológico del testimonio.

El testimonio como institución dialógica

De las múltiples voces que describe la Real Academia de la lengua española acerca del testimonio hay dos que se presentan como necesarias para este artículo, la primera, remite a la acción de la *atestación* o la *aseveración de algo* y, la segunda, que el diccionario ya considera en desuso, a la estrecha relación entre el testimonio y el *testigo*. La primera idea remite al decir, el testimonio cuando habla, afirma algo, de ahí se derivan las indagaciones epistemológicas acerca de los estatutos de verdad de un testimonio. Además, resaltamos que el acto de atestación es siempre acerca de *algo* que se sostiene que tiene *un correlato desplegado en un horizonte de sentido* que es recibido por otro.

Ahora bien, desde la noción de testigo, la perspectiva etimológica lo remite a dos voces, una griega y la otra latina: *martus* (mártir) y *testis, tri-stans* (testigo) cada una de estas acepciones pertenece a un tipo de testimonio, el primero dirigido al religioso y el segundo –el más común– al jurídico. A su vez, de ellos se deriva otra característica, una suerte de desdoblamiento del testigo desde la perspectiva del yo y de la del tercero, está es la versión que se observa en el tipo jurídico en el cual el testigo se presenta como tercero, como rindiendo ‘certeza’ al decir de otro.

Para el enfoque antropológico que hemos venido desarrollando es útil considerar la noción de mártir (a pesar de que no abundaremos en el enfoque religioso), pues en esta interpretación recae con mayor claridad la noción particular de la verdad y la idea de *dar la palabra*, ya que al mártir le va la vida en su testimonio. El que vive un martirio lo hace de manera emocional, entregado a una angustia que exige para sí reflexión y balance. De ello, derivamos que el testimonio es comprensión e interpretación, recorrido existencial del sentido, proyección enraizada en el pasado y la perduración de la memoria con vehemencia en la sobreabundancia. Razón por la cual, se observa en el testimonio la exterioridad y altura, que demanda: actúa y habla. De aquí, nuevamente, la importancia del otro.

En la última etapa de su pensamiento, Paul Ricoeur toma distancia de las dos formas habituales de abordar el testimonio aquí descritas, a saber, en lo religioso y en lo jurídico. Esta distancia aparece en la segunda parte de *La memoria, la historia y el olvido*, la cual está dedicada a la epistemología de la historia. En ella considera el testimonio como un elemento esencial para la perduración de la memoria. Cabe señalar, de inicio, que Ricoeur comparte con muchos de los filósofos de la memoria su particular interpretación de la historia, como ‘historia de acontecimientos’¹⁶ frente a la historia abstracta, objetiva, centrada en las grandes transformaciones históricas. La historia de los acontecimientos es la historia declarativa testimonial, en la cual la centralidad de las víctimas desplaza el discurso que privilegia a las grandes personalidades, denominados por Hegel, héroes.¹⁷

La transición de la memoria a la historia ocurre en el marco de la historiografía u operación histórica, inicia con la declaratoria del testigo ocular, constituir el archivo y culminar con la prueba documental. No obstante, la aparente sucesión del testimonio por el documento no excluye de hecho la reiteración del testigo, ya que, advierte Ricoeur, todo comienza en el testimonio: “no tenemos, en último análisis, nada mejor que el testimonio para asegurarnos de que algo ocurrió, algo sobre lo que alguien atestigua haber conocido en persona”.¹⁸ La centralidad que gana el testimonio para la construcción de la historia radica en que él nos re-

monta a las condiciones de posibilidad de la misma operación histórica, es decir, que con el testimonio se inaugura el proceso epistemológico de la historiografía y por ello merece un espacio relevante.

Hemos dicho entonces que el testimonio es el punto de origen a través del cual la memoria se *declara* y por su propia condición remite al problema de la verdad o de la confianza. El testimonio introduce el problema de la sospecha y de la confianza, sobre todo, ante los testimonios que por la misma condición de la que emergen se resisten a la conformación del archivo. Para atender la puesta en escena de la sospecha del testimonio, el autor habla de seis componentes que lo conforman:

1. El hecho atestiguado efectivamente ocurrió y ha sido vivido por el autor del relato, esto quiere decir que lo narrado en el testimonio es experiencia del relator.
2. La especificidad del testimonio, que consiste en la afirmación de la experiencia como propia, esto es, el pronunciamiento de sí mismo como testigo. A partir de ello el testigo une su testimonio con la historia de su vida. Por ello, el testigo añade una primera cláusula en su declaratoria: ‘yo estuve allí’.
3. La autodesignación instaaura una situación dialogal, pues el testimonio está dirigido a alguien quien lo recibe, condición que hace posible que el testigo *sea creído*. Esta es la segunda cláusula: ‘créeme’.
4. El testimonio puede ser controvertido debido a que inserta la sospecha pues puede haber confrontación entre testimonios y testigos. Aquí se enuncia la tercera cláusula de su testimonio: ‘si no me crees, pregunta a otro’.
5. Se incorpora la dimensión del orden moral para reforzar la falibilidad que es la capacidad de mantener la palabra, esto es que el testigo puede sostener su declaratoria a pesar de la controversia y a pesar del tiempo transcurrido: “el testimonio coincide así con la promesa entre los actos de discurso que especifican la ipseidad en su diferencia con la simple mismidad”.¹⁹

6. La estabilidad de la disposición a atestiguar como un factor de seguridad en el conjunto de las relaciones constitutivas del vínculo social. Se trata de la institucionalización del testimonio como competencia del hombre capaz, que afirma, primero nos fiamos del otro y después dudamos.²⁰

Los componentes del testimonio pretenden mostrar las condiciones de fiabilidad del testigo y las condiciones mediante las cuales el espectador cree en la declaratoria del testigo, en este punto se abre la ya mencionada conexión entre la atestación y el testimonio, es decir la relación con la verdad. Marie-France Bregué observa que:

Con el testimonio se abre una nueva dimensión de la verdad, vinculada especialmente con el proceso declarativo de esa verdad. Un proceso epistemológico que tiene en cuenta la capacidad de la memoria de conservar el pasado; aunque esta capacidad lleve en sí misma la marca de su fragilidad que es el olvido y también la posibilidad de error en la interpretación del pasado.²¹

Vemos entonces que el testimonio se ofrece a pesar de la posible opacidad del relato y aparece revestido de fiabilidad. Los componentes descritos hablan a su vez de disposiciones para la confianza en el testimonio, el testigo se autodesigna a sí mismo como *testigo* del acontecimiento, que él sea *capaz* de decir ‘yo he vivido’, ‘yo he estado ahí’ y por ello deben creerme. En caso de que la sospecha se inserte en la declaratoria, el testigo dispone de su capacidad para reforzar su decir, en una suerte de escena pública en la confrontación con varios testigos y diversos testimonios que permitirán fortalecer la credibilidad. Confrontación que pone a prueba su capacidad de *ser fiel a su palabra* como rasgo de la *ipseidad*, así, el testigo puede ser convocado, estar dispuesto a mantener y otorgar su testimonio a pesar de la opacidad de su memoria o la falibilidad de sus acciones. Con lo anterior, el testigo se hace confiable, creíble porque habla desde la capacidad de la atestación. Nuevamente con Bregué: “la gramática del crédito sería “creer en”; el testigo cree en lo que él dice, y se cree en la sinceridad del testigo; se cree en su palabra”.²² Queda clara la conexión

entre atestación, capacidad peculiar de responder ante la imputación ética y la figura del testimonio, concordamos en este punto con Lythgoe, quien, a diferencia de Jean Greisch,²³ citado por él mismo, el abordaje del testimonio y la atestación debe considerar sus interrelaciones, aun si, el testimonio por sí mismo abre las aristas propias de la filosofía de la religión del pensador francés. Por nuestra parte, creemos que el testimonio tiene una estrecha conexión con la falibilidad y la atestación con la narratividad, cuya práctica ‘capacita’ al ser humano en el ejercicio de su voluntad (libre y responsable), rasgo que hace del testimonio una cualidad antropológica.

Retomemos ahora el último de los componentes del testimonio descrito por Ricoeur, en el cual se sostiene que el testimonio es una institución. Esta observación resulta bastante sustanciosa para comprender ampliamente el elemento antropológico del testimonio en la medida en que la atestación depende del vínculo social o espacio público, ya que no existe ningún testimonio intimista, por el contrario, requiere de la presencia del otro en tanto espectador. Cuando hablamos de institución nos referimos a las condiciones de confianza sobre las que es posible relacionarnos con otros, lo que hace del testimonio una institución es precisamente la credibilidad, la confianza en la palabra del otro. Recordemos que en la polisemia del quién, aquel que es sujeto de imputación ética es precisamente quien se presenta como confiable ante el otro, desde esta perspectiva Ricoeur coloca la sospecha como un momento secundario ante la conformación de fiabilidad del vínculo social. Inversión que refuerza su posicionamiento frente a las filosofías del *cogito* quienes insisten en hallar lo indubitable después de someter todo a la sospecha. El revés de la antropología del testimonio radica precisamente en que la certeza reposa en el hecho de que el testigo es capaz de “mantener su palabra”.

La institucionalización del testimonio garantiza el vínculo social basado en la confianza del otro, se trata de una institución dialógica en la medida en que aparece en un mundo compartido intersubjetivamente y de la que depende en gran medida la conformación del “sentido común”, esto es,

los criterios con los que colectivamente juzgamos nuestra tendencia a vivir bien y nuestra tendencia a las instituciones justas. Así pues, la confianza en el relato de los otros se conforma, por tanto, en las propias condiciones de la imputabilidad. Se revela nuevamente en este punto que la narración es un laboratorio ético, pues en él se expone ya de antemano la imaginación ética necesaria para la comprensión ampliada del sufrimiento del otro.

Resaltamos en este apartado la caracterización del testimonio como institución dialógica dado que establece la condición de la escucha y la receptividad por parte de otro-espectador. Empero, dicha característica establece también condiciones de excepcionalidad en las que el testimonio carece de escenario de recepción, o credibilidad, por lo que es necesario cuestionar acerca del destino de un testimonio que carece de audiencia, ¿Cómo se afecta la institucionalidad del testimonio y la identidad del testigo ante la ausencia del *quien que le- crea*? Abordaremos a continuación estos aspectos ligados a la figura del archivo con la cual los testimonios son transcritos para ser preservados y clasificados. Según Ricoeur, la estructura dialógica del testimonio se rompe cuando pasa de la oralidad a la escritura, de la misma manera que afecta en sí mismo el rasgo ontológico del testimonio que consiste en habitar en la memoria, pero, una vez fijado en el archivo, la relación directa con el pasado se ha roto. De aquí podemos deprender que, para el francés, a pesar de la consideración de la historia, su reflexión acerca del testimonio que carece de audiencia es una resistencia ante el mismo archivo y la perduración del recuerdo vivo. ¿Cuáles son las lecciones que el testimonio sin archivo tiene que ofrecer en su dimensión ética y antropológica?

La resistencia al archivo: el testimonio de lo terrible y la crisis del mundo común

Ricoeur cierra el apartado dedicado al testimonio de la siguiente manera: “Hay testigos que no encuentran la audiencia capaz de escucharlos

y de oírlos”.²⁴ ¿A qué podemos atribuir una situación tal? ¿De dónde proviene esa incapacidad de escuchar al testigo? Si hemos descrito que el testimonio se inserta en un mundo intersubjetivo basado en la confianza, de ello se deriva entonces, que el testimonio de quien no *encuentra quien lo escuche* carece de la confiabilidad para ser considerado; esto, por consecuencia, remite a pensar que el testimonio sobrepasa el sentido común con el que se rige el vínculo social. La reflexión se instala en la sospecha del relato, sospecha que termina por ser superada por la fiabilidad de la atestación. A propósito, afirma Bregué, es posible poner en cuestión el relato, pero no la atestación, ella se sobrepone ante cualquier sospecha. Esta afirmación resulta reveladora, nuevamente, ante el caso de testigos sin audiencia, pues, ni el relato ni la atestación pueden ser puestas en cuestión por lo que la sospecha se instala en otra escena.

Insistimos en la idea de que el testimonio posee rasgos existenciales, testimoniar es ante todo informar, narrar, explicar, transmitir una experiencia de vida tanto personal como colectiva. No obstante, tratándose de la operación histórica, el reconocimiento del testimonio depende en gran medida de la disposición del historiador, a propósito de ello, Ricoeur critica la posición del espectador siguiendo la idea del “observador no-comprometido” que antepone la desconfianza frente al relato del testigo; el autor recurre al ejemplo de la psicología judicial con la cual se pretende poner a prueba la fiabilidad del testimonio. Es interesante que Ricoeur ponga atención en las condiciones del espectador, pues es quien, en primera instancia, determina cómo ocurrirá la prueba de fiabilidad, anula de antemano la condición existencial de la atestación, esto es, sospecha antes de confiar. A partir de este criterio cuestionamos la práctica del espectador ilustrado nombrado por Fernando Bárcena,²⁵ el cual se basa en la aparente objetividad así como en el aislamiento o falta de implicación en el testimonio. A partir de ello, queda evidenciado que la audiencia del testimonio también puede ser hegemónica en la medida en que determina lo audible y lo confiable en contextos precisos.

La selección de los testimonios confiables incorpora, como se ha dicho, la condición del mundo común y la visión conjunta de su sentido, la perspectiva del historiador busca insertarse en esa condición de lo común recabando precisamente los relatos que son *cordiales* para ese mundo común y de sufrimiento para aquellos que en cierta medida insertan *discordia* en las perspectivas comunes; puede verse, entonces, que la selectividad de los sucesos que deseamos conocer, así como los enfoques con los que pudieran ser recabados los testimonios, cierran la audiencia ante relatos de discordia o que rompen con la perspectiva común. Los testimonios que no son escuchados son precisamente aquellos que tienen rasgos de discordancia, aún más, de insurgencia. Ya mencionamos, siguiendo a Lythgoe, que Ricoeur tiene un particular interés en los testigos de la desgracia, en los sobrevivientes de la sobreabundancia del mal. Así los testimonios inaudibles son particularmente los de las vivencias del Holocausto, aunque el enfoque puede ser recogido para diferentes grupos de subalternos y marginados de la historia que hayan padecido principalmente condiciones de violencia. A propósito de los relatos del Holocausto Ricoeur comenta: “la dificultad de escucha de los testimonios de los supervivientes de los campos de exterminio constituye quizá el más inquietante cuestionamiento de la tranquilizadora cohesión del supuesto mundo en común del sentido”.²⁶ Entonces, la negación a escuchar se debe a que el relato es extraordinario en la medida en que supera la capacidad de comprensión. Los testimonios de lo terrible, de lo inhumano no llegan al archivo, lo superan, se colocan más allá de toda prueba de fiabilidad. De ello, se concluye que hay testimonios que no se dirigen a ser interpretados por el historiador ¿Qué fin tiene entonces el testimonio que desborda la historia y el sentido común?

Ricoeur se pregunta respecto a la incapacidad del historiador de hacer frente a los testimonios que provienen del dolor, debido a que pueden considerarse una excepción, en tanto que experiencias límite. Resulta entonces sorprendente que las particularidades de los testimonios del Holocausto relaten situaciones con las que no tenemos nada en común, hablan de lo inhumano y por ello de lo incomprensible. Pero, en este

rasgo característico reposa la razón del testimonio, en la insistencia de atestiguar a pesar de que su relato represente una crisis. Los testimonios de lo inhumano han trastocado el sentido del testimonio, pues si la escucha consistía en una lucha contra el falso testimonio, ahora la lucha está contra la incredulidad y la voluntad de olvidar, resistencia consciente de la literatura testimonial frente a la historia del acontecimiento. A pesar de lo anterior, Ricoeur insiste en la necesidad de la comprensión y en la incorporación de la historia, ya que de otra manera es incapaz de cumplir con su labor de *curar la memoria*. A pesar de los límites de la historia frente al testimonio, el francés comenta que: “el historiador no es el que hace hablar a los hombres de otro tiempo sino que los deja hablar”.²⁷ Lo cual cabe interpretarse como una sutil sugerencia de modificar el enfoque del espectador ilustrado y dejarse innovar por la atestación de quien responde por sus acciones, aun en el sufrimiento.

Ahora bien, reconsideremos la pregunta acerca de la recepción del testimonio de lo terrible, si bien dijimos que los historiadores se ven rebasados por este, entonces, la pregunta obliga a cuestionarnos acerca de la insistencia de atestiguar frente a una audiencia. En la relación del testigo y espectador testimonial puede observarse una relación existencial entre habla-escucha, escritor-lector; se trata de una relación de generosidad, ya que el testigo frente a la discontinuidad y desgarradura de la existencia necesita hablar de lo vivido, pero se enfrenta a la dificultad del decir, pues su vivencia lo inserta en la doble opacidad tanto en la del lenguaje como en la del saber; así, el espectador testimonial está entre la posibilidad de escuchar y la imposibilidad de saber (lo cual remite nuevamente a la fragilidad existencial).

Nos remitimos en este punto a la novela testimonial del universo concentracionario, pues ella presenta diversas lecturas que terminan por armar lo que ahora llamamos el origen existencial del testimonio. Reiteramos la idea de que atestiguar es un acto que impulsa versiones heterogéneas de la vivencia -histórica- que ante una pluralidad del testigo se sostiene por su veracidad y confianza. Y que, a través de ellos, puede

recomponerse la convivencia social, pues como se verá, los testimonios redimen y *nos permiten caminar erguidos*, afirma Todorov. Entonces, cabe preguntar qué deja la novela de testimonio al mundo común. Con lo anterior no cuestionamos únicamente la herencia de nuestro pasado, sino la transmisión de experiencias que nos dan qué pensar, pues, retomando a Ricoeur: “El testimonio es aquello sobre lo cual uno se apoya para pensar que..., para estimar que..., resumiendo, para juzgar. El testimonio quiere justificar, probar lo bien fundado de una acción (de una situación) que, más allá del hecho, pretende alcanzar su sentido”.²⁸

Mucho se puede decir respecto al legado de estas novelas, particularmente retomamos la importancia que el mismo Ricoeur da a Primo Levi quien sirve de referente para muchos de los filósofos de la memoria. Intentamos responder a algunas preguntas caracterizando a través de sus relatos los rasgos del testimonio. A pesar de que Primo Levi sólo estuvo en el campo de concentración durante un año, en su novela se observa la necesidad existencial de hablar, el testigo necesita relatar su experiencia. Lo que en su testimonio describe, la observancia de los denominados musulmanes, muestra el rasgo, el deseo existencial de que la víctima quiere atestiguar, contar a otro lo que ha experimentado, quiere ser creído.

Sin embargo, no se trata de un acto intimista que se contenta con el protagonismo, de hecho, en la búsqueda del espectador testimonial se espera que el testigo desaparezca en el testimonio, es decir, que la vivencia esté por encima de la víctima. Así pues, el testigo se desdobra y aparece como el tercero, narra su experiencia en nombre de los muchos incapaces de hacer lo mismo, nos advierte, ésta es nuestra herencia. Entonces, en Primo Levi, el testigo queda borrado pues ya no se trata de su sufrimiento, sino de la experiencia en los campos, la vivencia de Hurbinek, el personaje despojado de palabra, y de Henek, quien maternalmente buscó interpretar y acompañar a Hurbinek. De esta manera, el autor es testigo en un doble sentido, que desde la atestación de la vivencia propia cumple con las condiciones descritas sobre el testimonio pues es una experiencia propia y habla como testigo; pero, además, vio

morir a otros seres humanos que requerían ser testimoniados, con ello la novela testimonial de Levi desdobra su identidad como testigo pues se erige como testigo verdadero y testigo por delegación, es decir, por ser capaz de dar su palabra en el nombre de otro.

Entre los testigos y el espectador se abre una relación testimonial que activa el sistema de rememoración y de imaginación ética. El testimonio representa una transvaloración de la historia y una ampliación de nuestras valoraciones, de tal manera, que cuando desaparece el testigo sólo queda la imaginación que nos vincula con el sufrimiento y la solidaridad. Por ello, el testimonio excede al historiador y se dirige al ciudadano, a todo aquel que, testigo de lo injustificable, busque evitar el mal. Este es uno de los fines ético-político del testimonio y la narración: favorecer la conformación de un vínculo social, una sociedad fundada en el testimonio, es decir, en la escucha, y la fiabilidad.

De lo anterior, se desprende que la empresa testimonial es una vocación humana expresada por la fragilidad, por una desproporcionalidad que lo hace fallar, pero también de vulnerabilidad como objeto de violencia. El testimonio relata la violencia, tiene que hablar de ella y requiere ser escuchado, es una capacidad reconstructiva que permite la recuperación de un mundo desfondado, arruinado, pero en el que aún se puede vivir. El testimonio es una competencia de salvación pues contribuye a la sanación de la memoria y al trabajo del duelo.

Conclusión

El testimonio expresa una necesidad humana de hablar y ser escuchado, no requiere aterrizar al plano de la escritura para cumplir con ello una función práctica, ya que antes de cualquier canon literario el testimonio es la expresión existencial de una vida discordante en la cual es tanto un ser humano 'lábil' como 'capaz'.

El ser humano en tanto que ser presente, agente, hablante, es un ser capaz de atestiguar. El testimonio en la mayoría de los casos es también una denuncia, precisamente por lo que antes señalamos acerca de su atención al Otro y a la historia Otra. Denuncia de excesos del poder, denuncia de la marginación, denuncia del silencio oficial, denuncia en definitiva que va de la mano con la experiencia extraordinaria de la que da cuenta el testimonio. No es, por tanto, una excepción en la condición humana, por el contrario, el testimonio se engarza con la identidad narrativa, así como con la imputación en la medida en que rinde cuentas a la dialéctica de ídem y el *ipse*. El testimonio de lo terrible proviene de las vivencias de la ipseidad siempre en riesgo; así como en la dialéctica de la ipseidad y la alteridad debido a que es por la atestación que nos hacemos confiables ante los otros, compartimos por ello un mundo y podemos creer en su palabra, en sus acciones y en su juicio. Esta es la razón por la que el testimonio es un rasgo antropológico, condición del ‘hombre capaz’, ya que es *quien* hace y cumple promesas; que testimonia desde la falibilidad de sí mismo y también acerca del mundo justo cuando deja de ser común a todos los seres humanos.

Notas

¹ Esteban Lythgoe, “El desarrollo del concepto de testimonio de Paul Ricoeur”. En *Eidos* (9), 2008, p. 55

² Paul Ricoeur, “La unidad de lo voluntario y de lo involuntario”. En *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*. México. Siglo XXI, 2016. p. 81.

³ *Ibid.* p. 82.

⁴ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2003. pp. XII- XIV.

⁵ *Ibid.* p. XXIX.

⁶ *Ibid.* p. XXIX.

⁷ *Ibid.* p. 117.

⁸ María Belén Tell. “¿Qué fue del hombre, entre el sentido y el desbordamiento del lenguaje de la fe?” En *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA* 31(63), 2014, pp. 213-234.

⁹ Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, México: Siglo XXI, 1996, p. 996.

¹⁰ Ricoeur, *Op. Cit.* 2003, p. 117.

¹¹ Paul Ricoeur, *Texto, Testimonio y narración*. Chile: Editorial Andrés Bello, 1983, p. 86.

¹² Ricoeur, *Op. cit.* 2003, p. 139.

¹³ *Ibid.* p. 166.

¹⁴ *Ibid.* p. 202.

¹⁵ Cfr. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2011.

¹⁶ Cfr. Lythgoe, *Op. Cit.* p. 33.

¹⁷ Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos, 1980, pp. 155 ss

¹⁸ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2010, p. 192.

¹⁹ *Ibid.* p. 215.

²⁰ Cfr. *Ibid.* pp. 212-217.

²¹ Marie-France Begué, “El estatuto epistemológico del testimonio. Una manifestación diferente de la verdad” en Patricio Mena Malet, *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006, p. 85.

²² *Ibid.* p. 86.

²³ Jean Greinch, *Paul Ricoeur, L'itinéraire du sens*. Citado por Lythgoe. *Op. Cit.* p. 46.

²⁴ Ricoeur, *Op. Cit.* 2010, p. 217.

²⁵ Cfr. Bárcena, Fernando. “Entre generaciones. La experiencia de la transmisión en el relato testimonial”. *Profesorado, revista del curriculum y formación del profesorado*. Vol. 14, (3) 2010, pp. 33-47.

²⁶ Ricoeur, *Op. Cit.* 2010, p. 217.

²⁷ *Ibid.* p. 239 nota a pie 62.

²⁸ Ricoeur, *Op. Cit.* 1983, p. 89.

Bibliografía

- BÁRCENA, Fernando. (2010) “Entre generaciones. La experiencia de la transmisión en el relato testimonial”. *Profesorado, revista del curriculum y formación del profesorado*. Vol. 14, (3) pp. 33-47.
- BEGUÉ, Marie-France. (2006) “El estatuto epistemológico del testimonio. Una manifestación diferente de la verdad. En Mena Malet, Patricio. *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Chile: Universidad Alberto Hurtado.

- LYTHGOE, Esteban. (2012) "Paul Ricoeur" pensador del testimonio histórico". *Revista de Filosofía*. Vol. 37 (1) pp. 107-122.
- _____. (2008) "El desarrollo del concepto de testimonio de Paul Ricoeur". En *Revista Eidos* (9) 2008, pp. 32-56.
- MENA, Patricio. (2006) "Unidad, atestación y testimonio en la obra de Paul Ricoeur" *Persona y Sociedad*. Vol. XX (1) pp. 75-91.
- RICOEUR, Paul. (1983). *Texto, testimonio y narración*. Chile: Editorial Andrés Bello.
- _____. (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- _____. (1999) *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós- Universidad Autónoma de Barcelona.
- _____. (2003) *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI.
- _____. (2010) *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- _____. (2011) *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- _____. (2016) *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*. México: Siglo XXI.
- TELL, María Belén. (2014) "¿Qué fue del hombre, entre el sentido y el desbordamiento del lenguaje de la fe?" En *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA* 31(63), pp. 213-234.



Recepción: 12 de abril de 2019
Aceptación: 6 de octubre de 2019