

**EL DESARROLLO DEL
CONCEPTO DE TESTIMONIO
EN PAUL RICOEUR**

Esteban Lythgoe

RESUMEN

El objetivo del presente artículo consiste en sostener que ha habido una evolución en el concepto de testimonio de Paul Ricoeur y que incluso su primera definición jurídica se diferencia de otras de la misma raíz. Para establecer este último punto se compara su definición con de C.A.J. Coady. Se intentará dar cuenta de los motivos, implicaciones y limitaciones de sus diferencias. Seguidamente, se afirma que en *La memoria, la historia, el olvido* el filósofo abandona el concepto jurídico de testimonio, caracterizado como una declaración enmarcada en un debate, para inclinarse por otro que lo define como *una institución natural dialógica*. Nuestra hipótesis es que dicho cambio fue debido no a causas fenoménicas sino contextuales.

PALABRAS CLAVE

Memoria, historia, hermenéutica.

ABSTRACT

This paper tries to show that there has been an evolution in Paul Ricoeur's concept of testimony and that also his first juridical definition is different from others of the same origin. To determine this point we will compare his definition with C.A.J. Coady's. We will try to explain the motives, implications and limitations of its differences. Then it will be established that in *Remembering, history and oblivion* the philosopher leaves the juridical concept of testimony, which main issues are to be a declaration inside a debate, and prefers an other one that define it as a *dialogical natural institution*. Our hypothesis is that this change was not due to phenomenical but to contextual causes.

KEY WORDS

Memory, history, hermeneutics.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: enero 2008

Fecha de revisión: julio 2008

Fecha de aceptación: agosto 2008

**LA IMPORTANCIA DEL TESTIMONIO EN LA PROBLEMÁTICA
HISTÓRICA CONTEMPORÁNEA**

En la década del noventa se modificó el modo de abordar algunas cuestiones históricas. Los historiadores comenzaron a tomar distancia de los abordajes con alto grado de abstracción, propios de la historia de larga duración y de historia de las ideas, y volvieron su atención a la, en su momento tan repudiada, historia de los acontecimientos. En lugar de interesarse por los avatares de los estados y de las grandes personalidades, su atención se desplazó a las grandes masacres del siglo XX y, en particular, al Holocausto. Haciendo caso omiso a los lineamientos históricos del post-estructuralismo y del giro lingüístico, estos investigadores se volcaron nuevamente hacia la experiencia de los individuos, en este caso de las víctimas, y por lo tanto, recurrieron a sus testimonios como fuentes de sus investigaciones. En este sentido es pertinente la expresión de Wiewiorka, a instancias de Elie Wiesel, de que vivimos en la “era del testimonio”. “Si los griegos inventaron la tragedia, los romanos la epístola y el renacimiento el soneto, nuestra generación ha inventado una nueva literatura, la del testimonio. Todos hemos sido testigos y sentimos que debemos dejar testimonio para el futuro” (Wiesel, 1977, p. 9)¹.

Recurrir a esta fuente histórica para las investigaciones acerca de acontecimientos pasados no es algo muy original, pues su uso

* Universidad Católica de Argentina (UCA) – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). *estebanlythgoe@yahoo.com.ar*

¹ La traducción es de mi autoría.

es rastreable hasta los orígenes mismos de la historia. *Prima facie* la diferencia más importante es que, en lugar de interesarse por los avatares de los estados y de las grandes personalidades, su atención se ha desplazado hacia las víctimas de dichos acontecimientos. Más allá de la modificación respecto de quién es el testigo, múltiples han sido los usos que se han hecho de este tipo de declaraciones. No es lo mismo su uso como huella de un acontecimiento pasado a falta, o como complemento de otro tipo de evidencia, que como evidencia de la recepción y la influencia de dicho acontecimiento en la memoria de determinada colectividad, o como vía de apaciguamiento de esta misma colectividad. Tampoco es lo mismo considerarlo como manifestaciones de una experiencia individual o representativa de un grupo identitario determinado, ni concebirlo como una simple declaración de hechos, una invocación para cambiar un modo de ver las cosas o reclamos de justicia. A raíz de este amplio espectro de usos han surgido cuestionamientos acerca del alcance de este concepto. Sin embargo, para llevar a cabo una crítica de esta índole es preciso previamente definir en qué consiste el testimonio.

En el presente artículo analizaremos diferentes definiciones de testimonio, pero poniendo especial énfasis en la evolución que este concepto ha tenido en la obra de Paul Ricoeur. Partiremos con la propuesta hecha de C.A.J. Coady como un parámetro de comparación, para luego volcarnos al filósofo francés. Nuestra primera hipótesis de investigación es que ha habido una evolución en este concepto a lo largo de la obra de este filósofo, y aun cuando en su primera conferencia acerca del testimonio sostiene el origen jurídico de este concepto, su definición difiere bastante de otras definiciones que también parten de este origen. Nuestro segundo punto consiste en señalar ciertos tópicos que conducen a la sospecha de que el desarrollo de este concepto no tiene raíces fenomenológicas sino que es contextual, esto es, funcional a cierto modo de concebir la historia. Esto significa que las modificaciones en su definición no han tenido que ver con la aparición de ciertos obstáculos que le dificultaron la ‘aprehensión de la cosa misma’ pero que logró ir salvando a lo largo del tiempo, pero sí están correlacionados con ciertos requerimientos

de la temática tratada. Los resultados de esta investigación interna a la obra Ricoeur, nos dejarán abierta una incógnita acerca de si es posible una definición absoluta de testimonio, o si, por el contrario, siempre será dependiente de la definición de un marco, como en este caso, la definición de historia, que la contenga.

UNA CONCEPCIÓN EVIDENCIAL DE TESTIMONIO

En su obra *Testimonio: un estudio filosófico* C.A.J. Coady propone una definición natural de testimonio que no surge ni de una antropología cultural o de una intuición eidética, sino del debilitamiento de las condiciones del testimonio legal y cuasi legal. Entre los motivos que conducen al autor a semejante decisión metodológica se encuentra la posibilidad de capitalizar lo que se ha venido discutiendo sobre la cuestión a nivel jurídico y que, dadas las características de la justicia occidental, ésta se ha visto obligada a volver explícitas las condiciones para testificar. De este análisis el autor concluye que un hablante S testifica realizando una declaración P, si y sólo si: **a)** su declaración que p es evidencia que p y es ofrecida como evidencia que p. **b)** S tiene la competencia, autoridad o credenciales relevantes para declarar verdaderamente que p. **c)** La declaración de S que p es relevante en alguna disputa o cuestión irresoluta (que puede ser, o tal vez no, p?) y es dirigida a aquellos quienes necesitan una evidencia sobre el tema. (Coady, 1992, p. 42)².

De esta definición se desprenden dos elementos relevantes para nuestro análisis posterior. En primer lugar, la relación testimonial es doblemente asimétrica. Nos encontramos con una asimetría epistémica entre el testigo y su auditorio reconocida por ambas partes, a saber: el testigo sabe algo que su auditorio desconoce, sea porque

² La traducción es de mi autoría.

lo presencié o porque posee alguna competencia en determinadas áreas del saber. Esta asimetría queda empero subordinada a otra inversa que la contiene. Todo testimonio es una forma de evidencia, y por lo tanto, limitada a un contexto en particular, a saber: una disputa irresoluta. La disputa prima por sobre el testimonio. Esto significa que aquello que se declare sólo será considerado testimonio si es relevante a la resolución de la disputa entre dos posiciones antagónicas. En la medida en que toda aquella declaración que no pueda ser encuadrada en la disputa acabe siendo descartada, el auditorio termina primando por sobre el testigo.

El segundo punto digno de destacar es que esta definición no depende ni del vínculo de lo declarado con la realidad, ni de la sinceridad del testigo. Si bien existe una pre-condición de confianza dada por la competencia, autoridad o credenciales del testigo, se asume que lo que diga el testigo puede llegar a ser falso debido a problemas en su percepción o memoria, o incluso por dolo. Aún en este último caso, un testigo mentiroso o insincero podrá ser severamente castigado a nivel judicial e incluso social, pero no por ello se dejará de afirmar que ha brindado su testimonio.

Parte del interés de la obra de Coady consiste en que el autor considera la aplicabilidad de su concepto de testimonio a distintas áreas. En el caso de la historia, el autor considera que aun cuando las declaraciones se realizaron originalmente para un auditorio contemporáneo y no para la posteridad, es posible extender su aplicación ya que el testimonio es por definición para todo aquel que le concierna. Así, "...donde podamos legítimamente crear una situación autor-lector, parecería natural extender la noción de testimonio para cubrir también estos casos..." (Coady, 1992, p. 50). Por lo tanto, los 'testimonios documentales', entre los que figuran los registros de nacimientos y muertes, diarios privados, minutas diplomáticas, pueden ser utilizados como fuente para la historia.

Ahora bien, si bien en el momento en que se emiten ciertas declaraciones, ellas no tienen implicaciones para disputa alguna, pueden acabar creando el contexto para una nueva disputa. De ahí que uno pueda preguntarse hasta dónde es aplicable la tercera

condición a la historia. Coady descarta esta posibilidad y sostiene que el testimonio da lugar a un contexto de disputa y no crea la disputa misma. Consecuentemente, para este autor, el testimonio y la disputa se encuentran en niveles diferentes.

HACIA UN TESTIMONIO ABSOLUTO DE LO ABSOLUTO

Ricoeur lleva a cabo su primer análisis del testimonio durante el *Coloquio de Castelli* de 1972 y en el marco de una filosofía de lo absoluto. Siguiendo la obra de Jean Nabert, el filósofo intenta responder si, independientemente de las diversas pruebas sobre la existencia de Dios, la reflexión filosófica podía elevarse de otro modo a una afirmación absoluta de lo absoluto. El filósofo rechaza la posibilidad de obtener la experiencia de lo absoluto a partir de la acción ejemplar, porque en ella el caso se desvanece delante de la regla, y la persona se desdibuja delante de la ley, por lo que no se puede constituir en una afirmación originaria. Tampoco se la puede tener a partir de lo simbólico, pero por el motivo inverso, su singularidad y su sentido no se borran del modo como sucede en la acción ejemplar, pero, en tanto producto de la imaginación productiva, el símbolo carece de espesor histórico. Aquella instancia que recoge la singularidad como el componente histórico es lo *injustificable*, pues la individualidad de la declaración confiere la sanción de la realidad a las ideas y los ideales que carece el símbolo. Sólo dentro de la hermenéutica del testimonio es posible comprender de qué manera se conjuga la interioridad de la afirmación originaria con la exterioridad de los actos. Por lo tanto, partirá de la *noción ordinaria* de testimonio para llegar a explicar esta articulación.

Ricoeur rechaza que el testimonio sea un concepto histórico o religioso. No es propiamente histórico, pues "...no es una categoría específica del método histórico, es una transposición característica e instructiva de un concepto eminentemente jurídico que atesta acá su poder de generalización. Esta transferencia de lo jurídico a lo histórico señala aspectos históricos del concepto jurídico mismo..."

(Ricoeur, 1972, p. 40)³. Tampoco religioso, ya que, si bien es cierto que la dimensión profética y kerygmática le imprime un nuevo sentido, “...el sentido profano no es simplemente abolido, sino, de una cierta manera, conservado e incluso exaltado.” (Ricoeur 1972, p. 44). En lugar de proponer nociones específicas para cada área en particular, considera que existe *una noción ordinaria* de testimonio a la base de cada una de sus aplicaciones particulares, cuyo origen es indudablemente jurídico. Esta noción se funda en tres pilares:

El primer pilar apunta a la *asimetría epistémica* antes mencionada entre el testigo y su auditorio pero, a diferencia de Coady, Ricoeur la restringe a la presencialidad, excluyendo otro tipo de competencias. Así, quien declara tiene un privilegio epistémico respecto del auditorio por haber presenciado el suceso declarado. Como contraparte, el auditorio debe confiar en la palabra del declarante, pero no lo puede hacer del mismo modo que lo hace con las otras fuentes de conocimiento. Aún cuando el testimonio sea una narración de percepciones, su carácter sólo puede ser *cuasi empírico*: amplía nuestros conocimientos de un modo que ni la razón, memoria o sentidos puede hacerlo, pero a costa de perder parte de su peso epistémico. “El testimonio en tanto que relato se encuentra así en una posición intermedia entre una constatación hecha por un sujeto y una creencia asumida por otro sujeto sobre la fe del testimonio del primero.” (Ricoeur, 1972, p. 38).

El segundo pilar es su carácter *judiciario*. Esto equivale a decir que todo testimonio se inserta dentro de una disputa, y que tomará posición a favor de alguna de las partes. Puesto en palabras de Ricoeur, “el carácter ocular del testimonio no alcanza nunca a constituir su sentido de testimonio; hace falta que haya no sólo constatación, sino un relato que sirva para probar una opinión o una verdad.” (Ricoeur, 1972, p. 38). Este punto impone serias restricciones a su aspecto casi empírico y, de manera análoga a lo que sucedía con Coady, invierte

³ La traducción es de mi autoría.

de alguna manera la asimetría anterior. En efecto, dado que todo testimonio se enmarca dentro de una disputa, sólo se cuentan como tales aquellas declaraciones que cumplen el rol de ser pruebas o evidencias.

Existen por lo menos otros dos aspectos que Ricoeur elabora de este carácter jurídico y que lo alejarán progresivamente de una posición como la de Coady. El primero de ellos lo retrotrae al problema acerca de qué tipo de argumentación recurre al testimonio. Aquí se nos remite a la posición aristotélica de colocarlo dentro del ámbito de la retórica como un tipo de prueba jurídica externa. Esto significa que por medio del testimonio nunca se logrará alcanzar deductivamente una conclusión necesaria y, por tanto, cierta, sino solamente una probable, por medio de una lucha de opiniones, en la que se tienen en cuenta la disposición de la audiencia y el carácter del orador. El segundo aspecto a tener presente es la introducción del componente moral en el testimonio a través del decisionismo jurídico. En caso de que haya alguna sospecha de que un testimonio es falso, el juez tiene la potestad de invalidarlo. Ricoeur nos recuerda que por este motivo Gary Hart sostuvo que todo enunciado jurídico no es una *descripción*, sino una *adscripción*.

De este modo, encuadrar al testimonio dentro de lo jurídico significa para este filósofo concebirlo no sólo como un concepto epistémico, sino también moral. Justamente el tercer pilar se vincula con esta dimensión, que desplaza la atención del testimonio en sí y lo dirige hacia el testigo, más precisamente al *falso testigo*. Curiosamente el falso testimonio no está relacionado con errores o falta de precisión no intencional dentro de la declaración, debidos a problemas de memoria o perceptuales. El engaño empero no alude a la falta de *escrupulosidad* o *exactitud* en lo declarado, sino a que el testigo no sea *fiel* a sus convicciones, a su intención dolosa de querer engañar al auditorio: "... ¿qué es un testigo verídico, un testigo fiel? Todo el mundo comprende que es otra cosa que un narrador exacto, es decir, escrupuloso." (Ricoeur, 1972, p. 42).

Con el desplazamiento al testigo, Ricoeur busca tomar distancia del testimonio como prueba y concebirlo como un acto. De esta

manera, el filósofo intenta romper la caracterización del testimonio como una declaración, para ligarlo en su lugar con todo acto en el que alguien haga pública su convicción. Este tratamiento permite abordar el problema del mártir como el testigo por excelencia, y a la irrupción de la dimensión profética y kerigmática, pero excede los límites impuestos a nuestra investigación.

Así caracterizado, este concepto nos presenta una doble distinción: por una parte, la distinción entre verdad y fidelidad, y ligada con esta, la que existe entre *testimonio fáctico* y del *testimonio de la conciencia* o *de sentido*. Por ahora, nos adentraremos a la segunda de ellas, dejando para más adelante a la distinción entre verdad y fidelidad, ya que en esta conferencia sólo se la presenta pues aún carecía de las herramientas conceptuales necesarias para explicarla de manera satisfactoria. Todo testimonio aporta tanto elementos externos, que son descripciones de sucesos, como internos, de índole fundamentalmente moral. Los primeros son objetivamente verificables, y cualquiera que haya presenciado el evento puede corroborarlos. En este espectro de la declaración es secundario quién haga la declaración, siempre y cuando haya presenciado el evento en cuestión. Los segundos, en cambio, articulan el relato fáctico y le proporcionan un sentido a la historia. Su aporte no es fáctico, sino fundamentalmente de corte moral. La identidad de quién declara es importante, pues en su declaración se exteriorizan sus convicciones. Ricoeur considera que el aporte de este tipo de testimonio es fundamentalmente de corte moral, pues es allí donde se exteriorizan las convicciones de cada uno. “El sentido del testimonio parece entonces invertido; el término no designa más una acción de palabra, el relato oral de un testigo ocular sobre un hecho al cual él ha asistido; el testimonio es la acción misma en tanto que ella atesta en la exterioridad el hombre interior mismo, su convicción, su fe.” (Ricoeur, 1972, p. 43). Todo testimonio, sea éste una declaración o un acto en general, es entonces la suma del componente fáctico, externo e histórico, y de sentido o de convicción. Como lo explica Ricoeur: “cierto, el hecho es inseparable de su sentido; pero el sentido se inscribe en la historia, ha advenido, ha acontecido: de todo eso ustedes son testigos.” (Ricoeur,

1972, p. 47). Ahora bien, ¿por qué una hermenéutica de lo absoluto precisa del testimonio de lo injustificable? Se presenta aquí una característica de este tipo de acontecimientos, que incide de manera determinante en el testimonio, y que también resulta decisivo a la hora de explicar el motivo por el que este filósofo prefiera el testimonio de lo injustificable como vía de acceso a lo absoluto. Mientras nuestra actitud frente al ejemplo o lo sublime es fundamentalmente teórica, uno no puede quedar impassible frente a lo injustificable. Él nos moviliza. “Lo injustificable constriñe a un abandono de toda *cupido sciendi*, que conduce a la reflexión hasta el umbral de la teodicea. Este último desprendimiento dispone a la reflexión a recibir el sentido de eventos o de actos perfectamente contingentes que atestarían que lo injustificable es superado aquí y ahora. [...] ...la testificación del mal espera, para nuestra regeneración, más que los ejemplos de sublimidad, espera palabras y sobretudo acciones que serán acciones absolutas, en el sentido que la raíz de lo injustificable será manifiesta y visiblemente extirpada” (Ricoeur, 1972, p. 37). De este modo, lo injustificable agrega al testimonio un carácter vocativo o de llamado que nos moviliza a realizar cambio en nosotros mismos y en nuestro entorno.

La presentación de estos tres pilares del testimonio enfrenta al filósofo con dos dificultades que marcarán el desarrollo posterior de este concepto en el marco de la filosofía de la historia. La primera de ellas es la existencia de un abismo insalvable entre la interioridad del sentido que moviliza a cierta acción y la externalidad de la acción. El testimonio genera una serie de múltiples interpretaciones que se apoyarán sobre la declaración, pero nunca tendremos la certeza del sentido.

Esta cesura se presenta de manera mucho más explícita casi veinte años más tarde con la introducción de la distinción de J. Nabert entre un testigo de primer grado, que lleva a cabo una acción y un testigo de segundo grado que interpreta su sentido: “Se esboza aquí una estructura dialógica del testimonio entre el testimonio-acto y el testimonio-narración. Alguien dona un signo de lo absoluto, sin quererlo ni saberlo; otro lo interpreta como signo.” (Ricoeur, 1989,

p. 27)⁴. ¿Qué tipo de creencia le podremos dar entonces al sentido así interpretado?

La otra dificultad presente es la tensión que se presenta entre la concepción del testimonio como prueba y su aspiración vocativa de movilizarnos frente a lo injustificable. El testimonio sólo es tal dentro de un marco de debate, pero justamente este marco lo objetiva y, por tanto, rompe cualquier intención de movilizar al auditorio, debido al hiato entre testimonio y disputa que oportunamente observara Coady⁵. Pero si esto es así, ¿de qué manera el testimonio así definido puede preferirse a los ejemplos o a lo sublime como modo de acceso a lo absoluto, si en el fondo nos está también ligando a una *cupido sciendi*?

DEL TESTIMONIO COMO DECLARACIÓN VERIFICABLE AL TESTIMONIO COMO DIÁLOGO FIABLE

En *La memoria, la historia, el olvido* Ricoeur vuelve sus pasos sobre la historia luego de un interregno de casi veinte años, para tratar dos temáticas fuertemente asociadas a las inquietudes históricas finiseculares, pero que habían pasado a un segundo plano en *Tiempo y narración*, a saber: la memoria y el olvido. En esta obra, el testimonio vuelve a tener un rol protagónico por constituirse en “la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia.” (Ricoeur, 2000, p. 26), y en gran medida lo podemos tomar como una versión más elaborada y perfeccionada de la presentada en el *Coloquio de Castelli*. Se nos podría objetar que el planteo de 1972 estaba enmarcado en un contexto fundamentalmente teológico y éste en otro laico, pero esta distinción pierde sustento si tenemos presentes dos puntos importantes:

a) El primero, que ya mencionamos en el apartado anterior, es que en ambos casos el primer paso de Ricoeur es proporcionar la noción ordinaria de testimonio, es decir, previa al agregado de la dimensión

⁴ La traducción es de mi autoría.

⁵ Cf. 5 de este artículo.

histórica o profética. Nuestro abordaje de la exposición del coloquio se limitó a este aspecto, dejando de lado la cuestión teológica.

b) La exposición de los setenta está signada por la martiriología de Jesús en adelante, subsumida bajo la categoría de lo *injustificable* de J. Nabert. La otra, en cambio, por los genocidios del siglo XX, calificados como lo inaceptable por S. Friedlander. Sin embargo, ambos conceptos y, por lo tanto, ambas experiencias terminan siendo reunidas por Ricoeur como manifestaciones del mal⁶. Más allá de esta observación, y desplazándonos del análisis interno de la obra del filósofo francés, la utilidad de la distinción entre testimonio fáctico y de sentido no se limita sólo al ámbito teológico, sino que permite comprender el tipo de abordaje que actualmente realizan los más importantes relatos testimoniales de ese período. Lo que se valora de estas declaraciones no es su capacidad de describir aquellos acontecimientos que sólo estos testigos presenciaron y de los que no quedan otro tipo de rastro. Uno podría discutir esta tesis y sostener que la importancia de los testigos reside en que son lo único que queda de un trabajo sistemático de destrucción de la realidad y de los trazos de ella por parte del Nacionalsocialismo. Más allá de que haya habido políticas al respecto, podríamos decir que su labor no fue completa. Pero de hecho, esto no es así. Ha quedado gran cantidad de archivos fotográficos y documentales, mucho más precisos que los testimonios. Si a los historiadores les interesaran sólo los hechos limitarían su fuente documental a estos archivos, como lo hicieron hasta la década de los ochenta. Aún tomando la hipótesis acerca de la destrucción de estos archivos, han quedado miles de sobrevivientes que podrían relatar los mismos sucesos u otros similares. Y sin embargo, son pocos los testigos que son tomados en este tipo de investigaciones. Somos de la opinión

⁶ Cf. Ricoeur, 2000, p. 600.

de que este recorte en la cantidad de testigos utilizados se debe justamente que su importancia se encuentra en el sentido que un sobreviviente como Primo Levi nos puede proporcionar sobre este tipo de acontecimientos. Incluso, las reflexiones morales, políticas y ontológicas de autores como Agamben o Lyotard respecto de problemas como el otro, los límites de la humanidad, el testigo integral, la zona gris, la culpa o la vergüenza, se restringen a este aspecto del testimonio.

El primer paso del análisis del testimonio en *La memoria, la historia, el olvido*, es similar al tomado en su conferencia de 1972, es decir, se dirige al uso corriente de este concepto para aprehender sus componentes esenciales. En este proceso distingue seis atributos fundamentales: 1. Existe una articulación entre la aserción de una realidad factual y la certificación o autenticación de lo declarado, 2. La certificación se garantiza con la autodesignación del testigo y su presencia en los acontecimientos descritos, 3. Tiene un carácter dialogal en el que está presente la tensión entre sospecha y confianza, 4. La sospecha crea el espacio para la controversia entre muchos testigos y testimonios, 5. La fiabilidad del testigo se encuentra ligada a su capacidad de reiterar su declaración, 6. Esta estructura convierte al testimonio en un factor de seguridad en el vínculo social, lo que lo lleva a caracterizarla como la ‘institución natural’ por antonomasia⁷.

El filósofo incorpora la problemática de la confianza y sospecha del auditorio en la definición, cosa que, como señalamos más arriba, no ocurría en la definición de Coady. Al igual que en 1972, Ricoeur insiste en basarse en la *fiabilidad* del testigo y no en su *exactitud*, a punto tal que hace explícito su rechazo al modelo regulador de la psicología jurídica. De hecho, se critica a todos aquellos que pretenden descalificar el testimonio, utilizando como criterio de comparación el *paradigma* de registro, propio del video y del grabador, por una parte, y el del *observador no comprometido* por la otra⁸.

⁷ Cf. Ricoeur, 2000, pp. 211 y ss.

⁸ Cf. Ricoeur, 2000, p. 203.

En la década de los noventa Ricoeur introduce la categoría de la atestación, con la que explica el tipo de creencia que le debemos dar al componente de fidelidad propio del testimonio. De esta manera, en su obra del año 2000 ya se encuentra en condiciones de abordar el tipo de creencia que se le debe conceder al testimonio y la relación entre verdad y fidelidad, que sólo habían podido ser propuestas en el Coloquio de Castelli⁹. Describamos brevemente en qué consiste esta categoría. El concepto tradicional de conocimiento gira en torno a la verdad. El ideal a alcanzar es la certeza, y se lo garantiza por medio de la justificación o *verificación*. La retórica remite a un discurso que busca persuadir. Hay intérpretes que la vinculan a la sofística, lo que supondría caracterizarlo como la antítesis del conocimiento filosófico y de cualquier pretensión de verdad. Ricoeur, por su parte, no coincide con esta gradación, sino que recupera la tradición aristotélica que ubicaría a la retórica en otro plano que la oposición filosofía – sofística. Dicho con sus palabras, “... toda la ambición de Aristóteles era estabilizar la retórica en medio entre lógica y sofística, a favor del vínculo entre lo persuasivo y lo *verosímil en el sentido de probable*.” (Ricoeur, 2000, p. 343; la cursiva es mía). Finalmente, define a la *atestación* como una creencia, pero no una creencia dóxica, propia de la expresión ‘creo que’, sino que entra en la gramática del ‘creo en’. El vínculo entre el testimonio y la atestación se va a establecer justamente en este punto: “Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del ‘creo que’, la atestación depende de la del ‘creo-en’. En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente en la palabra del testigo.” (Ricoeur, 1996, p. XXXV). Esta distinción conduce a que todo aquello que esté asociado con este concepto quede disociado de los valores propios del conocimiento, como los de certeza, adecuación o verdad. La atestación, por el contrario, quedará ligada a otro tipo de valores, que incluyen un componente ético. Su opuesto es la sospecha, pero no existe ningún procedimiento que permita rechazar

⁹ Cf. *Supra*, p. 42.

una creencia sospechosa. Al igual que con el testimonio “...no queda más recurso contra la sospecha que una atestación más *fiable*.” (Ricoeur, 1996, p. XXXV)¹⁰. Así, como el conocimiento se vincula con la *verdad*, la retórica con la *verosimilitud*, Ricoeur asocia, aunque muy esporádicamente a la atestación con lo veraz.

Antes de continuar vale la pena detenerse en la propuesta realizada por Jean Greisch respecto a la relación entre testimonio y atestación y sus consecuencias en el abordaje de estas temáticas. Según este intérprete, más allá de las asociaciones explícitas entre el testimonio y la atestación, cada uno de estos conceptos nos reenvía a distintos momentos de la obra de Ricoeur y a un modo diferente de concebir la hermenéutica. El testimonio ligado con una fenomenología de lo voluntario e involuntario y una fenomenología de la falibilidad, y la atestación asociada con el problema de la narratividad. “Mi hipótesis de lectura es que la hermenéutica del testimonio tiene como fondo la cuestión, heredada de Jean Nabert, de la posibilidad de reencontrar en la historia testimonios de lo absoluto. El fenómeno de la atestación, al contrario, se relaciona esencialmente al campo de interrogación que recubre la noción de una ‘hermenéutica del sí’ que se despliega bajo la égida de la pregunta: ‘¿Quién?’” (Greisch, 2001, p. 371)¹¹. A raíz de estas diferencias, este intérprete acaba por abordarlas de manera paralela. Como se desprende de nuestra exposición, nuestra actitud es la contraria, pues, pese a distinguir el alcance de cada uno de estos conceptos, no evitamos su interrelación. Ello se debe a que consideramos que, aun cuando desde una perspectiva genética su origen sea diferente, abordarlos paralelamente nos impediría una cabal comprensión del vínculo propuesto entre historia y memoria.

Asociado con el tema de la sospecha y la confianza se presenta el segundo punto que distingue a la definición dada en esta obra, y es el caracterizar al testimonio como un diálogo, en el que la certificación del testimonio se completa tras haber sido acreditado por el auditorio.

¹⁰ La traducción es de mi autoría.

¹¹ La traducción es de mi autoría.

¿Qué aporta de nuevo considerar al testimonio como un diálogo y no como una declaración? Pese a no afirmarlo explícitamente la tensión entre concepto de diálogo y el de declaración nos remite a la oposición gadameriana entre la teoría de la demostración, que podríamos asociar al discurso histórico en tanto científico y al testimonio como declaración, y la dialéctica platónica¹². En la primera, el otro en tanto otro pasa a segundo plano subordinándose al marco del debate que en última instancia depende de quien pregunta. Es cierto que existe una asimetría de conocimiento entre el testigo y el que pregunta pero, como hemos señalado en la definición dada por Coady y por el propio Ricoeur en 1972, esta asimetría queda subsumida bajo el marco de la disputa. Quien interroga al testigo le podría decir: “tu saber es importante siempre y cuando sirva para resolver la disputa en juego”. En realidad la única asimetría pertinente es la que existe entre quien pregunta, que no es simplemente un auditorio, y la posición subordinada del testigo, que proporciona evidencias para la pugna en cuestión. En este contexto no tiene sentido ni la aparición de algo inesperado ni la vocación o el llamado del testigo a quien le pregunte, porque ese llamado queda anulado bajo la lógica del testimonio. Si hay un diálogo, como sería la segunda alternativa, sí hay un reconocimiento del otro, y en tanto lo que diga no quede subordinado a cierto tipo de preguntas, su auditorio puede ser llamado a realizar ciertas cosas o sorprendido por lo inesperado.

La tercera particularidad del testimonio, tal como es definido en esta obra, consiste en caracterizarlo como una institución natural. Ricoeur considera que la estabilidad de la palabra dada es una ‘institución natural’ por antonomasia, pues brinda seguridad a las relaciones constitutivas del vínculo social y permite que el mundo social devenga un mundo intersubjetivamente compartido. El mundo compartido, a su vez, establece lazos de confianza e interdependencia entre sus miembros. Nos enfrentamos aquí con una estrategia doble por parte del filósofo. En primer lugar, toma distancia

¹² Cf. Gadamer, 1996, pp. 442 y ss.

de la concepción judicial del testimonio que él mismo defendía en la década del setenta. Si bien, por una parte, esta modificación amplía este concepto a ámbitos extrajudiciales, de los cuales estaba excluido, por la otra parte, también resulta más restrictivo. En efecto, el testimonio acaba por asociarse con una manifestación oral entre al menos dos personas, lo que lo aleja de una definición de al estilo de Marc Bloch, quien considera testimonial toda obra humana¹³. El segundo aspecto de esta estrategia consiste en retrotraer al concepto de testimonio y anclarlo en la antropología del hombre capaz, lo que permite agruparlo junto con otros actos del habla, como la promesa, que especifican la identidad ipse del ser humano. Así, leemos: “la actividad de testimoniarse, entendida de este lado de la bifurcación entre su uso judicial y su uso historiográfico, revela entonces la misma amplitud y el mismo alcance que la de narrar en virtud del claro parentesco entre las dos actividades, a lo que habrá que añadir enseguida el acto de prometer, cuyo parentesco con el testimonio permanece más oculto.” (Ricoeur, 2000, p. 203).

La última definición de testimonio brindada por Ricoeur, tal como acabamos de describir, es cualitativamente diferente al testimonio jurídico, que sirve en última instancia de modelo al testimonio como fuente documental en la operación histórica. Es por este motivo que debemos establecer, en primer lugar, cómo es posible que el testimonio como institución natural dialógica pueda volverse el testimonio jurídico señalado al comienzo. El segundo tema que deberemos abordar es la manera en la que esta definición afecta a la historia en tanto tal.

Con respecto al primer tema, al asociarse al testimonio con una creencia no dóxica, como lo es la atestación, se establece un abismo infranqueable entre él y las fuentes documentales que utiliza el historiador. Dado que el testimonio se utiliza como fuente de

¹³ Cf. Bloch (1998), p. 172: “La diversidad de los testimonios históricos es casi infinita. Todo lo que el hombre dice o escribe, todo lo que fabrica, todo lo que toca puede y debe informarnos acerca de él.”

evidencias históricas, el filósofo debe dar cuenta de cómo puede quedar nivelado con las demás fuentes. Para explicarlo recurre a la figura del archivo. El archivista es quien transcribe las declaraciones orales para preservarlas y clasificarlas. El pasaje del medio oral al escrito también produce una ruptura con la estructura dialógica que definía al testimonio y, en su lugar, se hace presente la lógica de la declaración, que permite introducir aquellos elementos críticos que aseguren la objetividad de lo dicho. El archivista aplica toda herramienta crítica a su alcance para distinguir *la declaración verdadera de la falsa*. El ideal del paradigma de registro con el que se mueven permite preservar el carácter contrastable de las pruebas y, por lo tanto, la pretensión de verdad en historia¹⁴. “...Estos testimonios orales sólo constituyen documentos una vez registrados; dejan la esfera oral para entrar en la de la escritura, se alejan así de la función del testimonio en la conversación ordinaria. Se puede afirmar entonces que la memoria está archivada, documentada. Su objeto ha dejado de ser un recuerdo en el sentido propio del término, es decir, retenido en relación de continuidad y de apropiación respecto a un presente de la conciencia.” (Ricoeur, 2000, p. 226). Más allá de la cuestión propiamente metodológica, el archivo modifica ontológicamente el carácter del testimonio. El testigo tiene un contacto directo con el acontecimiento a través de la memoria, y lo atesta, pero una vez filtrado críticamente y fijado de manera escrita se pierde ese vínculo directo con el pasado, dejando en su lugar un hecho verificable. Como lo expone el propio autor, “Un recuerdo archivado ha dejado de ser en el sentido propio de la palabra un recuerdo, es decir, algo que mantiene una relación de continuidad y de pertenencia con un presente del que se es consciente. Ha adquirido el estatuto de resto documental.” (Ricoeur, 1999, p. 45).

La distinción entre esta dimensión fiable del testimonio y el componente contrastable permite elaborar los detalles de cómo se lleva a cabo la lógica de la tradición que había sido esbozada

¹⁴ Cf. Ricoeur, 2000, p. 443. También Ricoeur, 1996, p. 71.

en *Tiempo y Narración*. En esta obra, Ricoeur buscó precisar el problema de la receptividad de la eficacia de la historia y la tradición, distinguiendo tres conceptos de tradición. La *tradicionalidad* como instancia formal que nos remite a una categoría trascendental de la historia. Esta dimensión señala la tensión dentro del espacio de experiencia entre la eficiencia del pasado que sufrimos y la recepción del pasado que realizamos. Este sentido nos conduce a la dialéctica entre alejamiento y desdiciamiento propia de la distancia temporal. Las *tradiciones*, en cambio, hacen referencia al contenido material transmitido en tanto portadores de sentido. Básicamente se trata de la lucha por el *reconocimiento del sentido* que nos resulta a la vez extraño y familiar. Finalmente, la tradición es la asociación de las proposiciones de sentido con una pretensión de verdad. Las proposiciones de sentido heredadas se constituyen en los prejuicios sobre los que comprendemos el pasado. Como toda proposición, ellas poseen una pretensión de verdad, pero también recibido del pasado. Ricoeur nos advierte que por haber recibido esta *presunción de verdad* de nuestros antepasados, no debemos convertirla en un principio legitimante o ideológico. Dentro de la eficacia de la historia hay un lugar para la crítica, que se logra tomando conciencia de la situación histórica del ser humano y gracias al momento de la distanciamiento de lo comprendido.

Para comprender el modo en que el concepto de testimonio articula este triple concepto de tradición en la historia, debemos recordar brevemente de qué manera el filósofo concibe lo que él denomina *operación histórica*. Dentro de esta operación se reconocen tres fases, que no constituyen estadios cronológicamente diferentes, sino momentos metodológicos imbricados el uno en el otro. La primera va desde la declaración de los testigos oculares a la constitución de los archivos y tiene como programa epistemológico el establecimiento de la prueba documental. En su opinión, esta fase posee una primacía epistemológica por sobre las otras dos pues "...es aquello que, en historia, se acerca más al criterio popperiano de verificación o refutación." (Ricoeur, 2000, p. 443). La segunda fase, denominada *explicativa/comprendida*, hace referencia al

encadenamiento entre los hechos documentales por medio de los usos lógicamente heterogéneos del conector porque. Por último, la fase *representativa* hace referencia a la narrativización del discurso. En esta última etapa se declara plenamente la intención del historiador de representar el pasado *tal como* se produjo. Existe un cuarto momento dentro de la operación histórica, en el que hace su aparición el compromiso social e institucional del historiador y es la *interpretación*. Siguiendo el ideario hermenéutico, Ricoeur no contempla a la interpretación como una fase más entre las otras fases, sino que, todo lo contrario, "...lejos de constituir, como la representación, una fase –incluso no cronológica– de la operación historiográfica, la interpretación procede más bien de la reflexión segunda sobre todo el curso de esta operación; reúne todas sus fases, subrayando así a la vez la imposibilidad de la reflexión total del conocimiento histórico sobre sí mismo y la validez del proyecto de verdad de la historia dentro de los límites de su espacio de validez." (Ricoeur, 2000, pp. 436-7). Esto significa que la fase documental, en donde se incorpora el testimonio asentado y analizado críticamente por el archivista, influye en las decisiones del historiador, pero, en última instancia, el motor y articulador de toda la operación histórica se apoya en la interpretación del historiador. De esta manera, el historiador, en su diálogo con los testigos hereda, su vínculo directo con el pasado, que nos remite al sentido de *las tradiciones*. Finalmente *la tradición* nos remite al deseo de los testigos de que tomemos los acontecimientos por ellos relatados como verdaderos, y el historiador sólo logra tomar una distancia crítica respecto de este relato gracias al archivo. Por todo esto, la fiabilidad, asociada con el testimonio y la memoria, en tanto experiencia con lo sido, precede en última instancia a la certeza del conocimiento del pasado propia de la historia. "La historia puede ampliar, completar, corregir, hasta refutar el testimonio de la memoria, pero no lo puede abolir." (Ricoeur, 2000, p. 647).

El segundo tema que analizaremos aquí consiste en establecer la incidencia de retrotraer el concepto de testimonio directamente a la antropología del hombre capaz en el concepto mismo de historia. Por una parte, le cierra el camino a toda definición que se apoye

en el ideal cientificista cuyo objeto fuera solamente dar cuenta de los acontecimientos pasados. En su lugar, permite elaborar una concepción que se subordine a los problemas de la vida, tal como oportunamente lo hiciera Nietzsche¹⁵. Ricoeur explota esta faceta dándole un giro analítico a la propuesta de Todorov acerca de que la historia no debe buscar una simple verdad factual, sino liberadora¹⁶. En su estudio sobre la dimensión pragmática de la memoria, el filósofo recoge la distinción freudiana entre duelo y melancolía, enfatizando sobre todo los potenciales peligros de neurosis causados por reprimir ciertos recuerdos. La ausencia de duelo por la desaparición de la persona amada o la abstracción que ocupe ese lugar, acaba por empobrecer y vaciar al yo. Parte del objetivo de la sección dedicada a la condición histórica consiste en establecer la aplicabilidad de estas categorías al plano histórico, mostrando que ellas se deben a una estructura de la existencia colectiva.

Para llevar a cabo esta ampliación, Ricoeur muestra de qué manera las estructuras existenciales como el ser-deudor o el ser-para-la-muerte son aplicables a la historia, y el anclaje del testimonio a la antropología del hombre capaz se constituye en una instancia fundamental para lograrlo. En efecto, la atestación es asociada con el modo veritativo de concebir el precursor-estado-de-resuelto heideggeriano. En este existencial se articulan propia y originalmente los tres éxtasis temporales: advenir, sido y presente, por lo que Ricoeur debe encontrar tres momentos de la condición histórica que cumplan funciones equivalentes a cada uno de estos

¹⁵ Esta subordinación de la historia a la vida se observa con especial claridad en el aforismo final de Ricoeur: "bajo la historia, la memoria y el olvido. Bajo la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otra historia. Inconclusión." (Ricoeur, 2000, p. 657). En la edición española se ha traducido la preposición *sous* como *en*, en lugar de *bajo*, con lo que, creo, el aforismo pierde su sentido.

¹⁶ Cf. Ricoeur, 2000, p. 105: "esta preocupación enlaza con los objetivos precedentes aprovechando el consejo realmente atinado de Todorov de extraer de los recuerdos traumatizantes el valor ejemplar que sólo el trastocamiento de la memoria en proyecto puede hacer pertinente. Si el traumatismo remite al pasado, el valor ejemplar orienta hacia el futuro."

éxtasis: “el rol de posibilización asignado a la metacategoría de la condición histórica halla la ocasión de ejercerse con la correlación entre atestación en el futuro y atestación en el pasado. A lo que hay que añadir la atestación en el presente que se refiere al yo puedo...” (Ricoeur, 2000, p. 472). La atestación ligada con el advenir es la promesa, en tanto el testimonio es el correlato sido de la atestación: “...es posible considerar el testimonio, tal como lo hemos conocido en la presente obra, bajo sus formas retrospectivas, en la vida cotidiana, en el tribunal o en la historia, como el correlato en el pasado de la atestación que se refiere al poder-ser aprehendido bajo la figura del ‘adelantarse’.” (Ricoeur, 2000, p. 471). Resulta interesante comparar aquí la propuesta del testimonio hecha en el coloquio de Castelli, e incluso en su exposición de 1989 mencionada más arriba, con esta última mención. En las primeras, en el testimonio está incorporado el componente vocativo propio de la ontología heideggeriana. En la obra del 2000, en cambio, el testimonio queda asociado al momento del sido, contraponiéndose a la promesa ligada al futuro. Sin embargo, este carácter vocativo está todavía presente, aunque trasladado del testimonio a la estructura del hombre capaz. De lo contrario, no sería posible mantener la distinción de Todorov entre memoria literal y memoria ejemplar en la que tanto insiste Ricoeur.

Realizada esta ampliación a nivel colectivo de categorías de la existencia, Ricoeur está en condiciones de sostener que en este nivel también es necesario hacer duelo de las heridas del pasado, pues de otra manera nos paralizarían. Ello no se logra a través del olvido en general o la amnistía, que nos harían caer en la melancolía y la compulsión a la repetición, sino el perdón. Se trata a grandes rasgos de desligar al agente de su acto, de manera que se perdona al culpable, dejando presente lo imperdonable del acto. Uno de los aspectos necesarios para el apaciguamiento de la memoria es lograr un equivalente escriturario del rito de la sepultura, que ayuda a nivel individual en el proceso del duelo a transformar en presencia interior la ausencia física del objeto perdido. El filósofo sugiere “considerar la operación historiográfica como el equivalente escriturario del rito social de la sepultura.” (Ricoeur, 2000, p. 476) y para hacerlo

recoge el concepto de ‘la inversión literaria de los procedimientos propios de la investigación’ de De Certeau como instancia que posibilita la conversión de la sepultura lugar en sepultura acto. Este concepto conlleva dos aspectos: por una parte, la escritura exorciza a la muerte introduciéndola en el discurso; y por la otra, ejerce una función simbolizadora que permite a la sociedad situarse dándose en el lenguaje un pasado.

¿Cómo se puede incorporar la muerte en la historia para que el logos del otro haga su aparición y no se convierta en un ‘teatro de sombras’? El modo en que se articula memoria e historia, fidelidad y verdad, va a ser esbozado en su propuesta de reunir los conceptos de representación-objeto y representación-operación, como vía de evitar la degeneración del concepto de representación. El primero está asociado al objeto del discurso del historiador. Su estructura tiene estrechos vínculos con la imagen mnemotécnica respecto al pasado tanto en la ideal de fidelidad a él como por sus problemas para lograrlo. El otro, por su parte, está vinculado con la tarea literaria del historiador de hacer una obra de historia. El eje de esta reunión se realizaría en la actividad mimética: “una hipótesis acude entonces a la mente: el historiador, en tanto hace la historia, ¿no imitaría de manera creadora, al llevar al nivel del discurso erudito, el gesto interpretativo por el cual los y las que hacen la historia intentan comprenderse a sí mismos y a su mundo? La hipótesis es particularmente plausible en una concepción pragmática de la historiografía que cuida de no separar las representaciones de las prácticas por las cuales los agentes sociales instauran el vínculo social y lo dotan de identidades múltiples.” (Ricoeur, 2000, p. 295). De esta manera, el testimonio se vuelve a presentar como una instancia clave de articulación, pues la reunión de la representación-objeto y la representación-operación sólo es posible si se abandona la tesis de que el historiador inventa la puesta en intriga, y en su lugar, se sostiene que ellos la toman de los propios actores que vivieron el acontecimiento. De más está decir que para que ello sea posible, el historiador debe haber recibido el testimonio directamente de los testigos, y no mediado por el archivo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo hemos analizado la evolución del concepto de testimonio de Paul Ricoeur y lo hemos comparado con otra definición también jurídica, como la de C.A.J. Coady. Hemos visto, de qué manera aún cuando en su primera conferencia se defendía un concepto jurídico del testimonio, este concepto incluía otros aspectos ajenos a Coady como su componente moral y la idea de un testimonio de sentido. Apoyándose en esta definición y en el concepto de lo injustificable, el filósofo estuvo en condiciones de esbozar un modo alternativo de elevarse a lo absoluto.

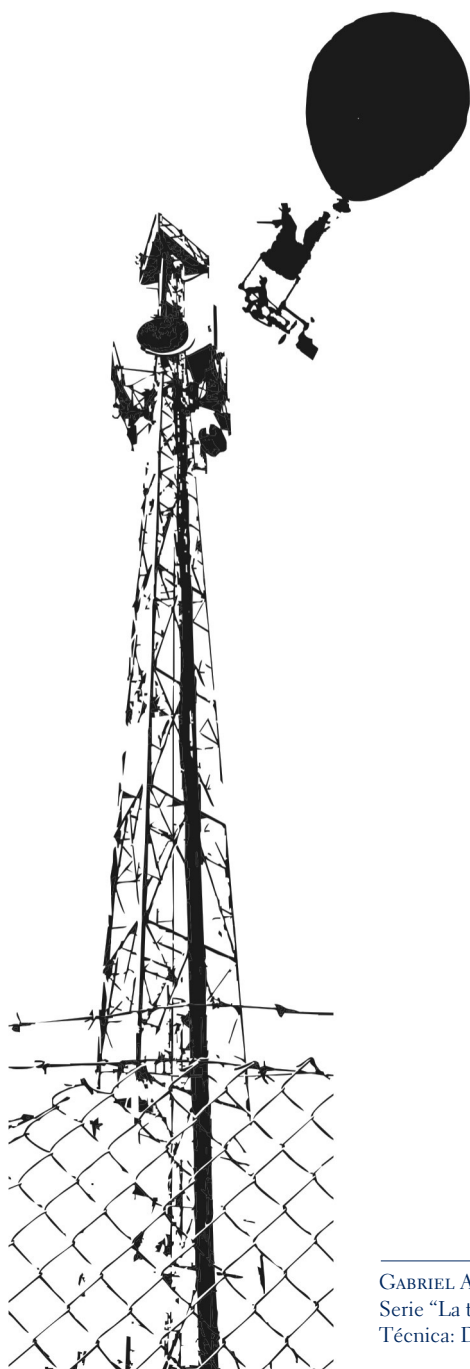
Hemos propuesto que en su obra del año 2000 el filósofo abandona dos componentes que hasta ese momento habían sido centrales en la definición de testimonio, la idea de que éste se encontraba enmarcado por una disputa y que era una declaración. En su lugar, se propone al testimonio como una *institución natural dialógica* independiente. Esta redefinición le resultó lo suficientemente apta como para desarrollar la relación previamente señalada entre memoria e historia.

De todo este análisis nos han quedado pendientes dos incógnitas. La primera serie de incógnitas tiene que ver con el hecho de que en los dos textos donde aborda la cuestión del testimonio el filósofo haya definido a este concepto teniendo como figuras paradigmáticas a las víctimas de lo injustificable. ¿Hasta dónde estos testigos particulares no inciden en la definición de testimonio? ¿Se podría considerar aplicable esta definición a todos los demás casos de testimonio? Y si este fuera el caso, ¿cómo se podría justificar el carácter paradigmático de este tipo de testigos?

La última inquietud que nos surge aquí está vinculada con el gran cambio que ha tenido la definición “cotidiana o del sentido común” de este concepto que comienza caracterizándose como una declaración en el marco de una discusión y acaba como una *institución natural* dialógica. Al no haber una explicación del motivo de este desplazamiento, a uno le surge la sospecha de que las definiciones que nos brinda no surgen de las cosas mismas, sino que más bien están supeditadas a una concepción previa de historia.

REFERENCIAS

- Bloch, Marc (1998) *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Coady, C. A. J. (1992) *Testimony – A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press.
- Gadamer, H. G. (1996) *Verdad y Método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme.
- Greisch, Jean (2001) *Paul Ricoeur, L'itinérance du sens*, Grenoble: Jérôme Millon.
- Lyotard, J. F (1988) *The Differend: Phrases in Dispute*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ricoeur, P. (1972) “L’hermeneutique du témoignage”, *Archivio di Filosofia*, 42, N° 1 y 2, pp. 35-61.
- Ricoeur, P. (1989) “Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage”, *Répondre d’autrui Emmanuel Levinas* (J.C. Aeschlimann Ed.), Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel, pp. 17-40.
- Ricoeur, P. (1996) *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (1999) *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*, Madrid: Arrecife.
- Ricoeur, P. (2000) *La mémoire, l’histoire, l’oublie*, París, Seuil. Traducción al castellano: (2004) *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wiesel, Elie, “The Holocaust as a Literary Inspiration”, en *Dimensions of the Holocaust*, Evanston: Northwestern University Press, 1977



GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ
Serie "La tienda del diablo"
Técnica: Diseño digital (2008)