

# *Llevar el duelo*

## *Las tribulaciones de un cristiano*

---

Olivier Mongin

Con la Shoah y el crimen de Auschwitz se entreveran varias interrogantes que se refieren a las relaciones de la memoria y la historia, de la deuda y el olvido, de lo perdonable y lo imperdonable; otras tantas invitaciones a no adherirse a la idea de que, en lo sucesivo, sólo el espíritu del historiador tiene derecho a intervenir y que el deber de la historia resume por sí solo el deber de la memoria.

En este caso, se lleva a su extremo el conflicto entre la explicación que une y el horror que aísla; sin embargo, ese conflicto latente no debe llevar a ninguna dicotomía ruinosa entre una historia que disolvería el suceso en la explicación y una respuesta puramente emocional que eximiría de pensar lo impensable. Lo importante es subrayar una y otra, la explicación histórica y la individualización mediante el horror (Ricœur, 1983, t. III, p. 270).

Prueba también de esa tensión es la necesidad de una reflexión gracias a la cual nadie podría remitirse espontáneamente a la racionalidad histórica tan sólo para mejor dejar de lado sus creencias, como si la Shoah no hubiese afectado nuestras convicciones religiosas ni pesara sobre ellas. Mientras que con frecuencia la gente se contenta con oscilar entre una acusación —a menudo terrible— en contra del cristianismo en general y una crítica muy fuerte a la “cristianización de la Shoah” (expresión aparecida en el momento del asunto

---

Este artículo apareció originalmente en *Le Messager Européen*, núm. 9, 1996. En él se abordaban nuevamente las intervenciones hechas en un coloquio franco-polonés dedicado a Auschwitz que se llevó a cabo en Cracovia. Agradezco a Élisabeth de Fontenay y a Alain Finkielkraut sus valiosas observaciones. [Traducción del francés: Mario Zamudio Vega].

---

del Carmel de Auschwitz), es forzoso reconocer que la teología cristiana se muestra prudente y discreta respecto a la cuestión de la Shoah, lo cual permite que algunos crean que tal silencio es el reverso de la voluntad cristiana de recuperación (por la cual entiendo la voluntad de dar fin a la historia y con eso otorgar un sentido a todo suceso), cuando frecuentemente corresponde al silencio obligado de quienes tienen el pudor de no imponer a las víctimas del genocidio una interpretación crística del sacrificio.

En efecto, lejos de ser tan sólo muestra de la seguridad dogmática, el dejar de lado las creencias remite a una confusión profunda: la del cristiano abatido, desgarrado por lo que resiente como un fracaso, un acto fallido de la aventura de la redención; pero también la confusión del que no quiere admitir que haya habido víctimas que se sacrificaron como Cristo, que las víctimas del genocidio son crísticas, que “Auschwitz es el Gólgota del mundo contemporáneo”, pues ello equivaldría a perseverar en una representación sacrificatoria y retributiva del cristianismo. Pero, ¿debemos permanecer mudos?, ¿somos incapaces de examinar más profundamente la confusión de la Shoah, que ha derrotado a cierta escatología cristiana e invitado a las grandes teologías de la esperanza del decenio de 1960 a pasar la prueba de la discreción? Cuando el principio de esperanza con aspecto utópico deja brutalmente lugar al principio de responsabilidad de un Hans Jonas, se percibe entonces otra relación con el tiempo, con la memoria y con la historia; y se nos lleva también a una concepción ampliada de la responsabilidad: una concepción que ya no reposa en la imputación y la reciprocidad kantiana y que se inquieta, como en el caso de Hans Jonas, por el mundo que todavía no ha advenido, por las generaciones futuras.

En esta óptica, ¿por qué no enfocar frontalmente la cuestión de la Shoah? ¿Por qué no volver sobre nuestra memoria, sobre un arte de la memoria inseparable de una religión vinculada a sucesos ya pasados y a relatos que no se acaba de interpretar? Antes que ver en la Shoah un paréntesis doloroso y desafortunado para la “civilización moderna”, podemos preguntarnos si no nos autoriza a escrutar de otra manera la relación con la memoria y con la representación de la víctima. La manera como se lleva el duelo de la Shoah es el índice de una exasperación o de una transformación profunda que afectan irremediablemente las convicciones del cristiano.

## ¿QUÉ SE ENTIENDE POR CRISTIANIZACIÓN DE LA SHOAH?

También sería necesario que se pudiera exponer la tribulación, extenderla del lado del propio mundo cristiano; y también del lado de aquellos para los que, judíos o no, el no respeto cristiano de la Shoah es una nueva manifestación de un imperialismo cristiano impenitente, incapaz como lo es de resistirse a su doble espíritu, tanto universal como redentor. Aun cuando, junto con otros, yo haya dado pruebas de inquietud ante la voluntad de cristianización de la Shoah (un buen ejemplo fue lo que se dio en llamar la cuestión del Carmel de Auschwitz —el texto de Bernard Suchecky fue publicado en la revista *Esprit*—), no comprendo los ataques agresivos y vindicativos que, partiendo de la actitud de ciertos representantes del episcopado polaco, llegan a la conclusión de que el cristianismo da pruebas de ser fundamentalmente incapaz de cambiar, de extraer lecciones del pasado. Yo creo que es peligroso pasar de la crítica legítima a la cristianización de la Shoah —ya sea en el plano teológico o en los hechos— a un juicio, tan radical como automático, del cristianismo en general; un juicio que se rehúsa a tomar en consideración los cambios, por tenues que puedan ser, por ocultos que puedan estar. La confusión del cristiano se puede y se debe comprender: no es vergonzosa la confusión de quien no llega a la conclusión de que su fe es un fracaso tras admitir que la Shoah desgarró la conciencia cristiana. Como no lo es la confusión de ciertos cristianos, así como las valerosas tomas de posición de la revista *Tygodnik Powszechny* de Jerry Turowicz o, también, las declaraciones de la iglesia polaca al reconocer —como lo hizo en enero de 1994— que los judíos pueden considerar Auschwitz como “el símbolo de la exterminación total de un pueblo”. Con la idea de una “cristianización de la Shoah”, se impone la creencia de que el cristianismo no ha cambiado porque no puede ni podrá cambiar jamás, prisionero como está de un hegelianismo redentor al que no puede renunciar; y a menudo basta con contar los puntos malos, con orquestar los malentendidos, los errores de percepción, las malas decisiones, la ceguera del Vaticano o de los episcopados nacionales.

Por mi parte, yo sí creo en un cristianismo después de la Shoah. ¿Dónde nos encontramos, a pesar de los diferendos y las monstruosidades? En una situación en la que la religión cristiana es particularmente frágil —social, cultu-

ral y, también, espiritualmente—, aunque se la presenta siempre como conquistadora, dogmática, fija e inmóvil. El ataque frontal contra el cristianismo, el de un George Steiner, por ejemplo, me parece torpe cuando ignora tanto la “debilidad cristiana”: la “debilidad de creer” (Michel de Certeau), como el debilitamiento histórico, la modulación sensible de la imaginería cristiana en la que la Shoah tiene su parte. Después de la guerra, ya en 1946, Albert Camus declaraba ante los padres dominicanos del Saulchoir: “Si el cristianismo no asume sus responsabilidades seguirá habiendo cristianos, pero ¿seguirá habiendo cristianismo?” Esta pregunta merece ser planteada ahora más que nunca, siempre y cuando se reformule de la siguiente manera: ¿cómo puede el cristiano llevar duelo?, ¿es capaz de hacerlo?, ¿tiene la fuerza para hacerlo? En esta óptica, me gustaría aplicar a los propios cristianos la magnífica admonición pronunciada por Yohanan Ben Hananiah después de la destrucción del templo que el historiador Yusef Yerushalmi evocaba a propósito de la comunidad judía: “No nos es posible no llevar el duelo en absoluto; pero tampoco nos es posible llevar demasiado el duelo”. *Llevar duelo* significa respetar el rostro de la víctima, rehusarse a comprender el mal sufrido en función de una idea de la retribución, según la cual el sufrimiento (el mal sufrido) es siempre el precio que se paga por un mal cometido. *No llevar demasiado duelo*. Para nosotros que no debemos apropiarnos de la memoria del pueblo judío ni identificarnos indecentemente con ella, esto significa resistirnos al regreso del espíritu gnóstico, ese que tiende a hacer creer que Dios es malo y que el mundo ha sido mal creado. Respetar esta doble orientación del duelo nos permite no ceder a una sola de ellas, en pocas palabras, no olvidar jamás el conflicto judío-cristiano: entre un judaísmo que no se tomará jamás el tiempo suficiente para el duelo y un cristianismo cuya tendencia parece ser a substraerse al tiempo del duelo, el espíritu del duelo no puede ser el mismo.

#### LLEVAR DUELO

¿Por qué, entonces, llevar duelo? Por respeto a las víctimas alcanzadas por un mal que jamás podrá ser objeto de una explicación tranquilizadora ni suficiente. Eso es lo que recuerda Paul Ricoeur en *Temps et récit (Tiempo y relato)*, propo-

niendo una formulación ejemplar que amerita detenerse en ella. En efecto, ¿qué dice Ricœur?

Las víctimas de Auschwitz son, por excelencia, los delegados, ante nuestra memoria, de todas las víctimas de la historia [...] La victimación es ese revés de la historia que ningún disimulo de la Razón logra legitimar y que, antes bien, manifiesta el escándalo de toda teodicea de la historia (Ricœur, 1983, t. III, p. 272).

Esta formulación exige varios comentarios.

Auschwitz es el símbolo de la Shoah —el arzobispo de Cracovia, por su parte, declaró en 1986: “Auschwitz resume la Shoah de la nación judía”—, pero también el de todo el mal sufrido por las víctimas a lo largo de la historia. Lo anterior significa a la vez que, en el caso de las víctimas de Auschwitz, existe un carácter único (el crimen de haber nacido) y que esa singularidad no debe llevar a aislar el suceso de la Shoah; muy por el contrario, el respeto a las víctimas de Auschwitz incita a respetar a las otras víctimas de crímenes que no por no depender de la singularidad del genocidio son menos horribles e inadmisibles en una teodicea. Lo anterior quiere decir que la singularidad del crimen de Auschwitz debe llevar, antes bien que a aislarlo, a ponerlo en relación con los otros crímenes del nazismo (contra los enfermos mentales, los gitanos, etcétera) y, también, con los crímenes que les han seguido (como la purificación étnica). Auschwitz fuerza al silencio, al respeto a las víctimas, pero, antes que desembocar en un final de la historia, ese desastre acrecienta nuestras responsabilidades a través de una preocupación más grande por la víctima.

Auschwitz es un símbolo que invita a la época, marcada por el nihilismo, “más allá del bien y el mal”, a enfrentarse a la cuestión del mal que muy pronto fue puesto entre paréntesis por “la humanidad europea”, a pesar de los horrores de la guerra de 1914-1918, cuyo carácter pionero fue comprendido mejor que nadie por Jan Patočka. Por su parte, Paul Ricœur sugiere que hay “sucesos fundadores mediante el mal” que, no dependiendo de la conmemoración, siempre demasiado reverenciosa, fascinada por la historia de los vencedores, sólo pueden ser traducidos mediante el lamento o la indignación.

Una vez reconocidos el carácter simbólico de un crimen muy singular y el papel del mal, se hace evidente que el duelo es inseparable del respeto a la víctima. Ahora bien, el respeto a la víctima —y en este caso se trata de un aspecto decisivo para el cristiano— es indisoluble del rechazo del espíritu de la retribución (o de la hipótesis de la teodicea), según la cual el bien y el mal se compensan y se equilibran. En la óptica de la retribución, o de la teodicea, el sufrimiento se interpreta como un rescate, una respuesta al pecado: “Sufres porque has pecado. El mal que sufres y que hace de ti una víctima viene a equilibrar el mal que has hecho”. La idea de retribución y la teodicea son el centro motor de lo que, teniendo en mente a Kant, Hegel denomina la “visión moral del mundo”; pero resulta que esa visión moral impide considerar a la víctima por sí misma —siempre es víctima “a causa de”—, considerar que la víctima es injustamente una víctima, puesto que se hacen esfuerzos por relacionar el sufrimiento con el mal hecho, con el pecado, para recurrir al lenguaje religioso. Respetar a la víctima de Auschwitz significa reconocer que su sufrimiento es absolutamente injusto. El lector de la Biblia puede evocar el libro de Job, cuyo *leitmotiv* es justamente la crisis de la idea de retribución: “Los amigos de Job querían hacerlo confesar que la infelicidad no es sino un efecto de su pecado; pero Job no se rinde y su protesta pone al desnudo y en carne viva el enigma de una infelicidad que no puede ser atribuida a su falta” (Ricoeur, 1954).

El respeto a la víctima es, en primer lugar, el respeto a su condición de víctima, de “legítimo sufriente” que rehúsa ser consolado y que, como Job, hace responsable a Dios, instruye el proceso de un Dios que quiere hacerle pagar otras faltas. Así, el rechazo de Job a ser consolado pone al desnudo el escándalo del mal.

La crisis de la idea de retribución no deja de pesar sobre nuestra capacidad para perdonar y, más precisamente, sobre el amor cristiano del perdón. La interrogante es violenta, volvió a surgir durante el asunto del Carmel, pero ya no puede ser ignorada en lo sucesivo: ¿existe lo imperdonable?; pero, sobre todo, en cuanto al perdón, ¿se da, se ejerce o se pide? Existe un círculo demasiado virtuoso del perdón que da a entender que se otorga, cuando en realidad debe ser pedido.

El perdón es, en primer lugar, lo que se pide a otro y, antes que a nadie, a la víctima. Ahora bien, quien se pone en el camino del pedimento de perdón debe estar dispuesto a escuchar una palabra de rechazo. Entrar en el ámbito del perdón significa aceptar medirse a la posibilidad siempre abierta de lo imperdonable. Perdón pedido no es perdón debido (Ricoeur, 2, 1995).

Ahora bien, ¿no fue precipitado ofrecer el perdón a quienes no pedían nada, ya nada?

La crisis de la teodicea pesa simultáneamente sobre la representación cristiana de la historia. Como ya lo sugerí antes —y, en una perspectiva menos “utópica”, toda la inflexión de la reflexión de Ricoeur es el valioso testimonio de ello—, el deslizamiento de la teología de la esperanza hacia una visión de la historia menos escatológica es la muestra de una inversión del curso de la imaginación cristiana que explica en una gran medida la actual prudencia teológica; pero ese cambio de representación invita también a considerar de una manera diferente la pasión de Cristo y su resurrección, en pocas palabras, todo el discurso que rodea la pasión. Hoy en día la representación sacrificial (el Cristo como chivo expiatorio, el hombre-Dios que lleva todos los pecados del mundo), no carente de relación con una reinterpretación de los textos, se pone a menudo en tela de juicio en provecho de una interpretación que pone por delante el carácter frágil (Padre, ¿por qué me has abandonado?) y el papel del don en la manera de actuar de Cristo. Hay en ello una verdadera decisión concerniente “al sentido que ha de darse a la pasión y a la muerte de Jesús”.

Una tradición mayoritaria, que tiene una base en el Nuevo Testamento, en particular en el caso de Pablo, ha comprendido esa muerte desde el punto de vista del sacrificio, de la satisfacción vicariante dada a la cólera divina: Jesús castigado en nuestro lugar. Otra tradición, ésta minoritaria, aunque, por otro lado, más profunda y revolucionaria en comparación con las religiones sacrificatorias, pone el acento en el don gracioso que Jesús hace de su vida: “Nadie me quita la vida, yo la doy” (Ricoeur, 1995).

Esta interpretación no sacrificial, conforme con ciertas enseñanzas, es liberadora respecto a la interpretación habitual: tiene el mérito, en efecto, de no recurrir al esquema sacrificial para interpretar la condición de la víctima (lo

cual no significa, se comprende, que tuviésemos que ver a la víctima de los campos en función del paradigma del don...); pero también ofrece el interés de poner el acento en el tiempo del pasaje de la pasión a la resurrección, el de la “tumba vacía”, de la que Ricœur subraya que él identifica la cruz y la resurrección, “que funde los dos momentos de un mismo salmo, ‘el momento de la queja, en el límite de la acusación, y el momento de la alabanza’”. Aun cuando la visita de Magdalena y otros discípulos a la tumba remita a los discursos de la época, a los rituales de la visita a los muertos, la ausencia del cuerpo de Cristo, la desaparición del cuerpo deshecho invitan a “rehacer el cuerpo”. Hay un cuerpo deshecho y, por lo tanto, un cuerpo por rehacer (en ello interviene toda la genealogía de una Iglesia destinada a rehacer el cuerpo), un cuerpo deshecho que no se podría resolver, como en un final feliz de la historia, con el cuerpo glorioso de un resucitado.

Gracias al impulso de Karl Barth en un primer momento y, después, de Xavier Léon-Dufour, Michel de Certeau, Louis Marin, Claude Chabrol, Stanislas Breton, Paul Ricœur y otros más, el tema de la “tumba vacía” ha sido subrayado recientemente en los cuatro Evangelios. Recordando que, después de la muerte, Cristo salió de su tumba y nadie vio jamás su cuerpo, este tema designa un tiempo de paréntesis, un tiempo de gran vacío; *en resumen, un tiempo de duelo*: un tiempo de sin-sentido y de inquietud, un tiempo de “desincorporación” durante el cual sólo los discípulos y los deudos pasan, llegado el caso, por la experiencia del cuerpo perdido, desaparecido, el cual se manifiesta en ocasiones (los peregrinos de Emaús), pero siempre de un modo fantasmagórico, como en un sueño. La tumba vacía designa una latencia, una incertidumbre, una inquietud, pone en escena un vacío entre la pasión y la resurrección que confunde al espíritu cristiano, demasiado seguro de la victoria del Dios vivo, muerto y resucitado. La desaparición del cuerpo no se puede interpretar como una seguridad de resurrección, sino como una incertidumbre, como una intriga que invita al creyente a poner a prueba sus convicciones y a no dejarse llevar por una creencia previa en la resurrección. “No sé nada de la resurrección como suceso, como peripecia, como vuelta. En este caso, todo relato empírico parece servir de pantalla a su sentido teológico, múltiple, por lo demás, como lo prueba la pluralidad de los Evangelios y los relatos discordantes de Pablo y

Juan". Y esa angustia del cuerpo deshecho (y no únicamente deshecho de sus vendas), ¿no constituye el origen de la constitución del cuerpo de la Iglesia que viene a llenar el vacío de esa desaparición, dado que no se puede satisfacer con una resurrección gloriosa? Llevar el duelo, como se ve, es una invitación a imaginarse de otra manera el tiempo de la resurrección.

#### NO LLEVAR EL DUELO

Pero, ¿cómo llevar el duelo sin sucumbir por ello? ¿Cómo respetar a las víctimas y no llevar demasiado el duelo, para retomar la expresión de Yoshua Ben Hanniah? ¿No hay en ello una ambigüedad? Quizá no, si se admite que Auschwitz pone en el centro de nuestras interrogantes la cuestión del mal. Ahora bien, frente al mal, el riesgo consiste en ceder a la tendencia gnóstica y a creer que estamos inmersos en el mal, que no podemos salir de él, que Dios mismo es malo y que el mal ha vencido definitivamente. En esas condiciones, pensar más allá de la retribución exige resistir al pensamiento gnóstico y renunciar a la cuestión del "porqué". Mientras que el gnóstico cree detentar la respuesta al "porqué del mal" —sabe que la creación es mala "en su origen"—, el respeto a las víctimas exige no explicar el mal y no responder al porqué del mal: uno no se explica el mal que sufre la víctima como tampoco logra conocer todas las causas explicativas de Auschwitz.

Si se quiere escapar, una vez más, al círculo de la retribución, es necesario apostar a que el mal no tiene origen y que Dios no es un Dios malo. Tal partido, por lo demás, no carece de fundamentos en la imaginería bíblica, puesto que el estilo de la Biblia es indisociable de una crisis entre el actuar humano y el actuar divino.

Según afirma Robert Alter en *The Art of Biblical Narrative*, la propia fuente del relato bíblico es una especie de distensión del tiempo, creada por una especie de separación siempre renaciente entre el designio de Dios y la obstinación humana; no existe historia en la Biblia que no ponga frente a frente algo como lo inevitable de un designio y la obstinación humana. Esa separación, siempre presupuesta, hace que el mal ya esté siempre ahí (Ricoeur, 1998, pp. 7-8).

Si el mal está siempre ahí, entonces para el cristiano no existe otra manera de llevar el duelo (de no llevarlo demasiado) si no es replicándole, contraatacándolo. ¿Qué me lleva a actuar, si no es la urgencia de una respuesta al mal que “ya está ahí”, aunque ningún origen permita explicarlo en su totalidad? Ahora bien, no existe acción posible frente al mal si no se está convencido de que el mal no será vencedor y de que el bien se impondrá siempre. A menos que se otorgue un crédito excesivo a la causa gnóstica, debemos admitir que no tenemos más relación con el mal que la del rechazo, la de la “contra”. Las víctimas de Auschwitz, “delegadas de nuestra memoria”, nos invitan a des-tiempo a cumplir con nuestras responsabilidades frente al mal.

En resumen, apostar contra la victoria del mal, apostar a que éste no tiene origen, significa apostar también a que los avances del bien se acumulan, que las interrupciones del mal no son sistemáticas (Ricoeur, 1990, p. 302).

Si bien es cierto que el cristiano no tiene más opción que enfrentarse al mal sin encerrarlo en el círculo de la retribución, no por ello debe, no obstante, renunciar a la idea de que el bien pierde terreno irremediabilmente. Si Auschwitz tiene algún significado profundo para los cristianos cuya tradición escatológica y cuyo mensaje de esperanza son fuertes, y a menudo demasiado fuertes, demasiado seguros y tranquilizantes, ese significado consiste en sugerir que no vivimos más allá del bien y del mal y que la orquestación de uno y otro no se lleva a cabo ineluctablemente en detrimento del bien. ¿Por qué no llevar demasiado duelo? No para olvidar a las víctimas, sino, por el contrario, para no ceder exageradamente a la tentación gnóstica, que únicamente encierra en la aventura del mal y jamás permite augurar otro mundo que no sea malo.

La confusión del cristiano, mi propia confusión, por lo demás, sería una simple confesión de fracaso si el crimen de Auschwitz, entendido como crimen extremo y, también, como crimen simbólico, no obligara a tomar en consideración el mecanismo victimario y el círculo de la retribución en los que el discurso cristiano se complace demasiado a menudo. Para entender a la víctima tenemos que interrogarnos sobre nosotros mismos, sobre nuestra capacidad para no ver en Cristo una víctima de un sacrificio cuyas otras víctimas serían sus do-

bles. No; es necesario admitir que la mirada que dirigimos sobre la víctima, el tipo de memoria que le acordamos, es también una manera para el cristiano de dirigir una mirada diferente sobre Cristo y el mal.

*Sobre Cristo:* si se cede demasiado al discurso sacrificatorio, no se comprende la tensión que reside entre la pasión y la resurrección, no se percibe ya lo suficiente el mensaje del don. *Sobre el mal:* si se cree demasiado que se vence el mal y que el sacrificio de Cristo es una victoria definitiva sobre el mal, sin duda alguna se debilita el mensaje gnóstico, pero se cede un poco a la tentación de hacer de Cristo aquel que libera del mal tomándolo sobre sí mismo (a los otros ya no les faltaría entonces sino abrazar el mensaje cristiano). La cuestión, por lo tanto, no consiste únicamente en el respeto a las víctimas, puesto que se trata de volver a plantear la interrogante sobre nuestras propias convicciones. ¿Por qué tendría la convicción religiosa que ponerse en guardia contra la crítica? En todo caso, siguiendo la línea trazada por una interrogante como la de Franz Rosenzweig, a quien traumatizaron las trincheras de la guerra de 1914-1918, tenemos que imaginar una relación entre el judaísmo y el cristianismo diferente a la de la unión desacertada, a la de la ignorancia recíproca, incluso a la del Proceso. Así como la acusación de deicida es falsa, puesto que Cristo fue primero víctima del poder romano que lo condenó, el culpar automáticamente a los cristianos no siempre ayuda a entender sus tribulaciones en el presente. Las tribulaciones de quienes no han sido las víctimas de Auschwitz, pero que jamás han dado por terminado ese crimen, imprimen otro ritmo a nuestras convicciones profundas, a las convicciones del cristiano que soy y también a la relación que mis convicciones pueden entablar con las de los judíos:

[...] después de Auschwitz, contra los que dicen que después de Auschwitz ya no se puede pensar, lo que sería, no un error, sino una falta, sería dar la razón a Hitler, que quiso privar de todo porvenir al judaísmo. Hay en ello una especie de fraternidad entre judaísmo y cristianismo (Ricœur, 1995, p. 104). ❧

OBRAS CITADAS

Jonas, Hans (1994), *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot/Rivages.

Ricœur, Paul (1954), *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil.

--- (1983), *Temps et Récit*, Paris, Le Seuil, t. III.

--- (1990), *Lectures 2*, Paris, Le Seuil.

--- (1995a), *La Critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy.

--- (1995b), “Le pardon”, *Esprit*, Paris, marzo-abril.

--- (1998), “Le Scandale du mal”, *Esprit*, Paris.

Suchecky, Bernard (1989), “La christianisation de la Shoah. Le carmel d’Auschwitz, les église de Birkenau et Sobibor”, *Esprit*, Paris, mayo.



SAN MARTÍN, ESCUELA CRETENSE VENECIANA, HACIA 1500