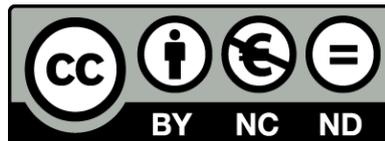




UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

**Antropología del perdón.  
Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida y Paul Ricoeur**

Manuel Carmona Castro



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Tesis doctoral

Antropología del perdón.

Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida  
y Paul Ricœur

Manuel Carmona Castro

Dirigida y tutorizada por Josep Maria Esquirol i Calaf

Facultat de Filosofia

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Programa de doctorat: *Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics*

Septiembre 2023



*A mi padre*



## *AGRADECIMIENTOS*

Quisiera expresar una especial gratitud, en primer lugar, a mi madre Concepción Castro y a mi suegra Concepción Bascón, por todo su cariño y ejemplo. Gracias por estar siempre ahí.

También quiero agradecer muy sinceramente al director de la tesis, el Dr. Josep María Esquirol, toda su generosa y cordial orientación a lo largo de estos años. Sin su confianza, ejemplo y paciencia esta investigación no habría sido posible.

A mis familiares, amigos y compañeros, por todo el apoyo recibido: gracias a mi socio, Fran, por su alegría; a Jaume, por su tesón. A Diego, M<sup>a</sup> Conchi, M<sup>a</sup> Jesús, Quim y David, por acompañarme hasta aquí. A mi hermana, Francisca Carmona, por ayudarme con entusiasmo en la revisión del texto. Al profesor Juan Manuel Checa, amigo y compañero en el proceloso camino de la investigación filosófica compartida con la labor docente; gracias por seguir en la brecha. Al historiador y amigo Dr. José Miguel Hernández, maestro e importante referente para mí desde hace años, siempre interesado en el desarrollo de la tesis. Al profesor y editor David Cuscó por sus valiosos comentarios en la meseta de esta investigación. A P. Nacho Moreno y Tamara Cordero, directores de *Revista 21*, por permitirme afianzar mi estilo a partir de la publicación de diversas reseñas y entrevistas de carácter filosófico–teológico; por siempre, mi gratitud. Gracias, también, a los profesores y alumnos de los colegios Pare Enric d'Ossó de Bellvitge y Padre Damián SSCC de Barcelona por la inspiración y estímulo recibidos desde el comienzo de la tesis, especialmente a la profesora Mercedes Lázaro, por sus interesantes observaciones al inicio de este trabajo; al profesor y compañero Rafa Terrón, por su bondad e incapacidad manifiesta para convertirse en *ofensor*; a los profesores y compañeros María Pujós, Sandra Bigas, Pere Benet y Carolina Ramírez por el interés y apoyo recibido de todos ellos.

Y por último, quisiera agradecer a Eva María Rivas, mi compañera y esposa, y a mi hija, Marina Carmona, el ser mi *cobijo* y mi *lumbre*. Gracias por vuestro cariño y paciencia sin límites.



«La cima del alma se afila en el perdón»

Vladimir Jankélévitch, *El perdón*

«¿El perdón debe pasar por las palabras o debe traspasar las palabras?»

Jacques Derrida, *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*

«Si es difícil darlo y recibirlo, otro tanto es concebirlo»

Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*

## Índice

AGRADECIMIENTOS .....	5
RESUMEN.....	11
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	12
i. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN .....	12
ii. LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA DEL PERDÓN EN LA ACTUALIDAD: ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	16
iii. METODOLOGÍA .....	20
iv. ESTRUCTURA Y PARTES DEL TRABAJO .....	21
Primera parte: V. JANKÉLÉVITCH Y EL PERDÓN IMPOSIBLE.....	24
1.        COMPRESIÓN MORAL DE LA CONCIENCIA.....	25
1.1. Mala intención, falsedad y perversidad.....	30
1.2. Buena conciencia, gozosa .....	39
1.3. Perdón y don gratuito .....	46
2.        PENSAR LO IMPENSABLE: FILOSOFAR DESDE EL LÍMITE .....	49
2.1. Lo inefable del perdón.....	51
2.2. Lo puro y lo impuro: la constatación del otro .....	54
2.3. Lo irreversible: temporalidad, muerte y amor.....	60
3.        EL PERDÓN Y LO IMPERDONABLE.....	78
3.1. De la imposibilidad de un perdón puro .....	79
3.2. Lo imprescriptible o de la fidelidad a las víctimas.....	87
3.3. La paradoja de la moral y la cuestión de la sobrevivencia.....	93
Segunda parte: JACQUES DERRIDA Y EL PERDÓN PURO .....	98
4.        LA PARADOJA DEL PERDÓN Y EL PROBLEMA DEL PERDÓN COLECTIVO.....	99
4.1. Mundialización y dilucidación del perdón .....	103
4.2. Perdón simétrico y condicional vs perdón asimétrico e incondicional .....	108
4.3. La dimensión política del perdón: escenificación del castigo e imposibilidad del perdón colectivo .....	117
5.        HACIA UN MODELO DE PERDÓN INCONDICIONAL: PUNTOS DE PARTIDA.....	127
5.1. Amistad, olvido animal y superación de la venganza .....	130
5.2. Fragilidad, sacrificio y secreto .....	141
5.3. Hospitalidad y acogida.....	150
6.        PERDONAR LO IMPERDONABLE.....	160
6.1. Lógica espectral, herencia y duelo .....	161
6.2. Palabra, silencio,...perdón .....	167
6.3. Loco perdón, imposible perdón: perdón puro .....	181

Tercera parte: PAUL RICŒUR Y EL PERDÓN DIFÍCIL .....	196
7.    LA REPRESENTACIÓN DEL PASADO COMO ÓRGANO–OBSTÁCULO DEL PERDÓN .....	197
7.1.    Los mitos de la culpabilidad.....	202
7.2.    Del «arrepentimiento de la ira» al «perdón–retorno».....	217
7.3.    Los aspectos frágiles del cara–a–cara: carácter, dicha, respeto.....	221
8.    UN NUEVO RETO FILOSÓFICO: LA POLÍTICA DE LA JUSTA MEMORIA .....	230
8.1.    Aporías de la memoria .....	231
8.2.    La historia: ¿remedio o veneno? .....	246
8.3.    El olvido: de la memoria impedida al olvido impuesto.....	252
9.    LA ECUACIÓN DEL PERDÓN .....	266
9.1.    Ipseidad: la profundidad de la falta y su confesión .....	266
9.2.    Illeidad: la altura del himno del perdón.....	271
9.3.    La odisea del espíritu de perdón.....	273
Cuarta parte: EL PERDÓN «POR–VENIR» .....	294
10.    EL TRABAJO DEL DUELO COMO DUELO DEL PERDÓN.....	295
11.    SECRETO, PERDÓN Y LITERATURA .....	299
12.    LA PERIFERIA DEL PERDÓN.....	305
CONCLUSIONES .....	307
FUENTES CONSULTADAS .....	313
Obras de Jankélévitch.....	313
Obras de Derrida .....	314
Obras de Ricœur.....	315
Fuentes secundarias sobre Jankélévitch, Derrida y/o Ricœur: .....	316
Otra bibliografía .....	317
Recursos web .....	321

## *ABSTRACT*

This thesis carries out research on the concept of forgiveness to, above all, highlight its aporetic nature. This character is specified in two aspects: that related to the difficulty of understanding forgiveness and that which concerns its very possibility. The theoretical approach necessarily leads to dealing with concepts adjacent to that of forgiveness: good, evil, conscience, gift, gratuitousness, love, justice, etc. The urgency of memory is revealed as something in which philosophical thinking also has a responsibility.

The research has been structured on an approach to the three contemporary authors who have placed the greatest philosophical emphasis on forgiveness; all three with the same background: the Shoah and the imprescriptibility of crimes against humanity.

Vladimir Jankélévitch suggests that forgiveness (pure forgiveness) is impossible, especially if it has not been requested and there has been no repentance, individual or collective.

Jacques Derrida, on the other hand, advocates a pure individual (face-to-face) and unconditional forgiveness, that is, unsolicited, even if there has been no repentance on the part of the offender, denying in turn the possibility of collective forgiveness.

Finally, a difficult forgiveness, proposed by Paul Ricœur, is presented and analyzed as a synthesis of the two previous proposals, through the formulation of a "forgiveness equation" that will illustrate the difficult odyssey that forgiveness must overcome until it is realized, always rarely.

The theme of forgiveness is so nuclear, decisive and revealing that it becomes not only a privileged gateway to the philosophy of each of these authors, but also a base from which to begin to glimpse a new philosophical path that has an "anthropology of forgiveness" as its horizon.

## KEYWORDS:

Forgiveness. Fidelity. Imprescriptibility. Unconditionality. Memory. Oblivion.

## *RESUMEN*

Esta tesis lleva a cabo una investigación sobre el concepto de perdón para, sobre todo, poner de relieve su carácter aporético. Tal carácter se concreta en dos vertientes: la relacionada con la dificultad comprensiva, y la que atañe a la posibilidad misma del perdón. El abordaje teórico lleva necesariamente a tener que tratar conceptos contiguos al del perdón: el bien, el mal, la conciencia, el don, la gratuidad, el amor, la justicia, etc. La urgencia de la memoria se va revelando como algo en lo que el pensar filosófico tiene también una responsabilidad.

La investigación se ha estructurado a partir del acercamiento a los tres autores contemporáneos que mayor acento filosófico han puesto sobre el perdón; los tres con un mismo trasfondo: la Shoá y la imprescriptibilidad de los crímenes contra la humanidad.

Vladimir Jankélévitch plantea que el perdón (el perdón puro) es imposible, especialmente si éste no ha sido solicitado y no ha habido arrepentimiento, individual o colectivo.

Jacques Derrida, en cambio, aboga por un perdón puro individual (cara a cara) e incondicional, es decir, no solicitado, incluso si no ha habido arrepentimiento por parte del ofensor, negando a su vez la posibilidad de un perdón colectivo.

Finalmente, se presenta y analiza un perdón difícil, auspiciado por Paul Ricœur, como síntesis de las dos propuestas anteriores, mediante la formulación de una «ecuación del perdón» que ilustrará la difícil odisea que el perdón ha de superar hasta llegar a realizarse, siempre de manera excepcional.

El tema del perdón es tan nuclear, decisivo y revelador que se convierte no solo en una privilegiada puerta de acceso a la filosofía de cada uno de estos autores, sino también en una base a partir de la cual empezar a vislumbrar un nuevo camino filosófico que tenga como horizonte una «antropología del perdón».

**PALABRAS CLAVE:**

Perdón. Fidelidad. Imprescriptibilidad. Incondicionalidad. Memoria. Olvido

## INTRODUCCIÓN GENERAL

### i. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Uno de los problemas fundamentales implícito en la noción de *perdón* es el de su *posibilidad* o *imposibilidad*. Dentro de la no muy extensa literatura filosófica contemporánea relativa a *perdón* hallamos tres propuestas dispares que tratarán de resolver el problema anterior: Vladimir Jankélévitch negará la posibilidad misma del perdón, al referirse a un *perdón imposible*; Jacques Derrida, en cambio, afirmará la *posibilidad* de un *perdón puro*. Paul Ricœur, finalmente, planteará una suerte de síntesis entre estas dos propuestas, albirando un *perdón difícil*.

La presente investigación trae como tema central la *noción de perdón*, siendo nuestro objetivo principal averiguar la *posibilidad* de un *perdón* auténtico o *puro*, a partir del análisis de los tres planteamientos. Un segundo objetivo, derivado del anterior, consistirá en averiguar si el perdón podría considerarse una clave útil para acceder a determinada cartografía de la *condición humana*, mediante la conformación de una *antropología filosófica<sup>1</sup> del perdón*.

Efectivamente, Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida y Paul Ricœur abordaron en algún momento de su reflexión filosófica el tema del *perdón* alcanzado, sin embargo, conclusiones aparentemente dispares. Hemos considerado que tal disparidad, lejos de aplazar *sine die* su reflexión filosófica supone una buena oportunidad para elucidar cierto *incógnito del perdón*. Mediante la yuxtaposición de los tres planteamientos nos proponemos recrear una vasta y fértil comarca conceptual en la que sea posible indagar acerca de la pregunta *¿es posible el perdón puro?* Como no puede ser de otra forma, la naturaleza de la presente investigación no pretende agotar la cuestión, sino más bien

---

<sup>1</sup> El título del presente trabajo, «antropología del perdón» pone de manifiesto una dificultad reconocida respecto a la posibilidad de reunir bajo un único término, «antropología», una ciencia o saber completo sobre el ser humano. Nuestra intención aquí no es negar o postergar dicho intento; antes bien, sugerimos enfocar la mirada sobre lo humano a partir una lente o prisma llamado «perdón», como un intento todavía por agotar previo a cualquier reunificación referente al estudio del ser humano : «¿Es tan difícil elaborar una sistematización coherente de los distintos aspectos del ser humano? Debe serlo cuando los muchos intentos llevados a cabo en este sentido ofrecen tan menguados resultados. El nuevo paradigma está exigiendo una reestructuración general del saber donde los elementos constitutivos de esta compleja realidad que llamamos hombre se articulen en torno a un eje común. Sólo así se terminará con las relaciones de buena vecindad, cuando no de oposición, entre disciplinas afines, y de las interacciones, complementariedades y hasta divergencias surgirá una verdadera interdisciplinariedad fundada en la flexibilidad y apertura», en VVAA (coord. De Sahagún, Juan), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 9.

transitarla. Empecemos por señalar algunos lugares comunes sobre el perdón mediante una primera aproximación de carácter intuitivo:

a) La excepcionalidad del perdón

El perdón no es frecuente. Si lo fuera no sería noticia que el familiar de una víctima de terrorismo asistiera a la petición<sup>2</sup> de perdón por parte de su asesino. Más allá de situaciones insólitas, en el día a día, el perdón no acostumbra a ser más que una posibilidad que parece acompañarnos desde siempre, un *no-sé-qué*<sup>3</sup> que está ahí, al que probablemente no le hayamos prestado demasiada atención. Creemos conocer algunas cosas sobre el perdón: suponemos que se trata de un fenómeno exclusivamente humano y asumimos que está vinculado a intensas agitaciones emocionales e incluso morales. Por otro lado, independientemente de nuestras convicciones personales, es evidente que podemos identificar el perdón como uno de los elementos fundamentales del cristianismo, uno de los pilares de la cultura occidental.

b) Una familiar extrañeza

En cualquier momento de nuestra vida podemos vernos concernidos por el perdón, ya sea en calidad de ofendido o de ofensor. Cuando esto ocurre, de algún modo percibimos una conmoción en nuestro interior. Podría decirse que el perdón se nos manifiesta como una posibilidad que es a la vez *familiar y extraña*<sup>4</sup>; una oportunidad que parece estar siempre ahí, ofreciéndonos la oportunidad de trascender lo que somos, alejándonos de aquél impulso, instinto o ley natural que nos impele a resarcir cualquier daño u ofensa recibidos. Ante su mera ocasión –la *ocasión del perdón*– calibramos que será algo difícil de alcanzar, pues habrá de suponer para nosotros un esfuerzo enorme si pretendemos vencer aquél impulso. En este proceso, donde intuimos que tanto la razón como el sentimiento pugnarán por imponerse a la otra parte, la mera posibilidad del perdón llegará a antojársenos absurda e innecesaria, prácticamente imposible, especialmente si percibimos

---

<sup>2</sup> Cfr., VVAA., *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos entre víctimas y ex miembros de ETA*, Maliaño, Sal Terrae, 2013.

<sup>3</sup> Expresiones como «je-ne-sais-quoi» y «presque-rien» le servirán a Vladimir Jankélévitch para «ocuparse de temas evanescentes y furtivos», en Trejos, S., *Introducción al pensamiento de Vladimir Jankélévitch. El problema epistemológico*. Universidad de Costa Rica, 1993. p.76. Jankélévitch dedicó todo un libro a esta temática: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, PUF, 1957. El uso por nuestra parte de este tipo de términos aún siendo esporádico, siempre tendrá una intención esclarecedora dentro del texto.

<sup>4</sup> Partimos aquí de la expresión derridiana «familiar extrañeza» empleada en relación a la *imposibilidad del don*, en Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 17.

cualquier atisbo de inarrepentimiento por parte de nuestro ofensor. Puede afirmarse por ello que el perdón también se nos manifiesta por su dificultad, o incluso por su imposibilidad. Comprobémoslo.

c) La escena del perdón:

- a. *Preludio*: Imaginemos (o recordemos) que hemos sido ofendidos. A partir de la ofensa o daño recibido, un dolor punzante habrá empezado a adueñarse de todo nuestro ser, afectándolo profundamente. De la inesperada herida abierta comenzará a brotar en nuestro interior un exiguo manantial de odio hacia el ofensor que, con el tiempo, podría convertirse en un arroyo de rencor. Paradójicamente, todo este caudal acabaría desembocando en sed de venganza.
- b. *Interludio*: Tras este primer sentimiento, empezamos a vislumbrar la posibilidad de cierto *espíritu del perdón*<sup>5</sup> que se abre paso en nuestro interior, apaciguando el dolor inicial. Envuelto en un halo de familiar ininteligibilidad –diríase que de misterio– percibimos su ténue luz.
- c. *Postludio*: Pero la memoria del daño recibido, la conciencia de un trato que consideramos injusto, la ausencia de una disculpa, la falta de arrepentimiento por parte del ofensor, serán razones de peso que podrían apagar la ténue llama del incipiente perdón.

Acabamos de describir una escena *familiarmente extraña* –desde ahora la «escena del perdón» o, para ser más exactos, de un «posible perdón puro». Ahora debemos considerar la posibilidad de que en dicha escena hubiera habido un tercero, sea este individual, colectivo o institucional, en cualquier caso alguien distinto al *ofendido* y o al ofensor. Podemos plantearnos hasta qué punto su papel testimonial llegaría a condicionar la concesión o la negación del perdón. Por otro lado, observemos que la escena está inconclusa. Se trata de una *inconclusión* es la *posibilidad/imposibilidad* misma del perdón, tema central de este trabajo y la incógnita principal que nos ocupa ¿Cuál habrá sido el final? Con independencia de la concesión última del perdón, intuimos que en algún momento, tal vez en lo más hondo del ofendido, aquella ténue luz quiso abrirse camino,

---

<sup>5</sup> Cogemos prestada la expresión de Paul Ricœur tal y como aparece en su obra *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2010, la cual será abordada con mayor amplitud en la tercera parte de este trabajo de investigación.

buscando una reconciliación con su ofensor. Por otro lado, ¿fue ésta una ocasión para devolver *bien por mal*?

Como vemos, en la «escena del perdón» se aprecian una serie de elementos: en primer lugar, la presencia –física o no– del *ofendido* y del *ofensor*. Como se ha dicho, también podría darse la presencia testimonial de un *tercero* que podría estar determinando o condicionando la concesión del perdón al impedir que el encuentro entre ambos sea un mero *cara-a-cara*. Más aún, si la presencia del *tercero* tuviera carácter institucional estaría dando lugar a uno de los principales problemas que aborde la presente investigación: el llamado *perdón colectivo* que ha cobrado un gran protagonismo en los últimos años.

Si ahora consideremos la «escena del perdón» desde una perspectiva temporal, observaremos una suerte de irradiación que afecta al ámbito de las consecuencias, de los sujetos implicados. Más aún, de manera sorprendente, vislumbramos alguna afectación en los dominios del pasado. Todo esto nos resulta inusitadamente conocido. Sin embargo, cuando por un instante nos detenemos a pensarlo, nos percatamos que no sabemos a ciencia cierta qué ha ocurrido. Es entonces cuando descubrimos que el *perdón* es una noción que nos ha venido acompañando desde la infancia y a la que probablemente no hayamos prestado suficiente atención, pues ahora nos está mostrando su faceta más ininteligible. De ahí su «familiar extrañeza». Una extrañeza que, paralelamente, podría estar afectando a la relación entre *perdón* y *filosofía*.

#### d) La polaridad intrínseca al perdón

Si finalmente el *perdón* ha sido una ocasión para «el bien», ¿significará esto que «el mal» habrá sido su detonante? A partir de la relación que se ha establecido entre *ofensor* y *ofendido* en la «escena del perdón» y de manera prácticamente inmediata, dos *polos*, «bien» y «mal» habrán generado a una extraña dialéctica donde empiezan a identificarse una «profundidad» de la falta y una «altura» del perdón. Se trata de una polaridad, fácilmente distinguible desde un primer instante, y que será un común denominador en todas las «escenas de perdón», suponiendo un primer desafío teórico<sup>6</sup>. Bien mirado, sus

---

<sup>6</sup> Paul Ricœur reconoce que al menos uno de estos elementos, «el mal», sigue siendo un desafío para la filosofía y la teología: «Los más grandes pensadores de una u otra disciplina coinciden en reconocer, a veces con sonoros lamentos, que filosofía y teología ven en el mal un desafío sin parangón. Lo importante no es esta confesión, sino el modo en que este desafío –incluso este fracaso– es recibido: ¿invitación a

extremos o polos opuestos estarían generando un *vórtice* conceptual de difícil aprehensión, en el que necesitamos adentrarnos si queremos conocer el *núcleo* o *corazón* del *perdón*.

## ii. *LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA DEL PERDÓN EN LA ACTUALIDAD: ESTADO DE LA CUESTIÓN*

Podemos afirmar que el perdón no ha sido uno de los grandes temas dentro de la filosofía contemporánea. Son diversas las razones que explicarían esta situación: en primer lugar, porque se trata de un concepto con una fuerte carga teológica o, directamente religiosa, algo que podría haber limitado, tradicionalmente, el interés de buena parte de los filósofos, quizá poco deseosos de incurrir en intrusismo. Sin embargo, en los últimos tiempos, una vez concluída la Segunda Guerra Mundial, el perdón ha empezado a cobrar protagonismo y a ser abordado filosóficamente en relación a la Shoá. Podría decirse que el perdón ha llamado a la puerta de la filosofía con la insistencia de un verdadero desafío antropológico, cuyos aspectos históricos, éticos y políticos no cejan de interpelarnos tanto por su necesidad como por su extrañeza. De ahí que cierto debate sobre el perdón que en la actualidad se estaría fraguando, habría traspasado los muros confesionales, mostrando una urgencia y un desasosiego teórico que la filosofía no ha podido eludir. Lo mismo podría decirse de otras situaciones que también apuntan al perdón, especialmente cualquier tipo de genocidio o terrorismo. Con todo, se trata de un proceso lento, pues el perdón aparece en relación a la urgencia de memoria sobre acontecimientos relativamente recientes. Una urgencia que no impide reconocerle su dificultad, llegando a suponer cierta incomodidad, cosa que hace aumentar nuestra angustia y opresión<sup>7</sup>. Como se ha dicho, es muy probable que esto se deba a la fuerte connotación teológico-religiosa que la palabra «perdón» lleva incorporada. Desde que nuestra sociedad inició un proceso de secularización, llegando a un «pensamiento postmetafísico», éste se ha caracterizado:

« (...) por su moderación en lo que concierne a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción generalizante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar. Lo contrario sucede en las escrituras sagradas y las tradiciones religiosas, en las que sí han quedado articuladas, sutilmente recaladas y mantenidas vivas hermenéuticamente durante milenios, las

---

pensar menos, o provocación a pensar más y hasta de otra manera?», en Ricœur, P., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 21.

<sup>7</sup>«Ce qui est peut-être le plus oppressant dans le monde actuel c'est l'absence de pardon.», J. Delumeau dins de Perrin, M. (ed.), *Le pardon. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Idées, Université de Picardie*, Paris: Beauchesne, 1987, prólogo.

Instituciones en lo que se refiere a la culpa y la redención, a la posibilidad de salvación de una vida que se percibe desesperante»<sup>8</sup>

La palabra *perdón* y la palabra *virtud* tienen en común el lastre de un pasado cargado de connotaciones teológicas. El paulatino proceso de secularización de la sociedad occidental ha supuesto que la palabra *perdón* lleve asociadas connotaciones religiosas o teológicas. Debido a ello, su uso parecía haber quedado circunscrito a un entorno confesional como ocurre, por ejemplo, con la práctica del sacramento de la reconciliación<sup>9</sup>, si bien su práctica, en el ámbito laical, no ha desaparecido por completo. Como veremos con ocasión del texto de Derrida ya citado, el uso del término *perdón* presentó a finales del siglo XX un nuevo impulso recibido desde ciertas instituciones, llegando a producir, cierto «teatro del perdón», donde «se mantiene el equívoco, principalmente en los debates políticos que reactivan y desplazan hoy esta noción, en todo el mundo. El perdón se confunde a menudo, a veces calculadamente, con temas aledaños: la disculpa, el pesar, la amnistía, la prescripción, etc., una cantidad de significaciones, algunas de las cuales corresponden al derecho, al derecho penal con respecto al cual el perdón debería permanecer en principio heterogéneo e irreductible»<sup>10</sup>. De aquí que probablemente haya padecido cierta «orfandad filosófica» al no adscribirse directamente a una rama filosófica concreta pues, ¿se trata de una cuestión de orden exclusivamente *metafísico*, *antropológico*, *ético* o *político*? o, ¿más bien estamos ante un problema *lógico*, *epistemológico* o incluso *estético*? En cualquier caso, podemos convenir que se trata de una noción más bien «incómoda» para la filosofía, algo que ya supone un mérito en una disciplina acostumbrada a soportar esa misma etiqueta. A nuestro entender, desde un punto de vista temático, el perdón implica cierta transversalidad, siendo de algún modo limítrofe a distintas ramas de la filosofía, aunque la lectura que aquí se propone apuesta decididamente por un enfoque antropológico, como explicaremos más adelante, si bien también nos ocuparemos de la relación que pueda establecerse entre *perdón* y *derecho* o

---

<sup>8</sup> La cita corresponde a Jürgen Habermas: «La secularización como proceso doble y complementario de aprendizaje», («Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?», Habermas, J., y Ratzinger, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*; Tr.I.Blanco i P.Largo, México, FCE, 2006, p. 26.

<sup>9</sup> No por tratarse de una investigación de corte filosófico pasaremos por alto la importancia del perdón desde un punto de vista confesional, como bien expuso el historiador especializado en el cristianismo Jean Delumeau: «En cuanto al perdón, constituye a mis ojos una de las aportaciones más preciosas del cristianismo a la historia humana (...) el ejemplo de Cristo es formal: en el cadalso rezó por sus verdugos. Los cristianos no pueden hacer otra cosa que intentar imitarle, aunque no resulte fácil», en Delumeau, J., *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, 1992, p. 150.

<sup>10</sup> Derrida, J., *El siglo y el perdón*, 1999, entrevista con Michel Wiervioka, trad. M. Segoviano, en *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*, 1º ed., Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, p. 2.

entre *perdón* y *política*. Por otro lado, como veremos, el perdón también entraña cierto elemento «irracional», otro aspecto que ayudaría a explicar la dificultad de su abordaje filosófico.

La necesidad del perdón parece determinada a cruzarse con la posibilidad del perdón. He ahí el problema que nos ocupa. Sucede además que –más allá del proceso de secularización iniciado hace tiempo– diríase que hay una necesidad o deseo de trascendencia<sup>11</sup> y es aquí donde el perdón aparece como una oportunidad todavía por explorar.

Como se ha dicho, será a partir de los crímenes contra la humanidad acontecidos a lo largo del siglo XX (algo sin duda ya extensivo al siglo XXI) cuando la necesidad comprensiva del perdón se torne acuciante, pues la desesperación, el dolor, la crueldad, la violencia sin parangón, el sufrimiento y la muerte de millones de personas en distintos lugares del planeta así lo indican.

Los tres pensadores franceses que han ocupado de manera central nuestra investigación, Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida y Paul Ricœur representan, en este sentido, una buena muestra de lo que decimos: los tres autores desarrollan un pensamiento entorno a la noción de perdón sobre el contexto histórico de la Shoá. Vale decir que buena parte de la bibliografía relativa al perdón hará referencia a ellos. Con anterioridad a ellos, otros autores contemporáneos también abordaron la noción de perdón, entre los que cabe destacar a<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Max Scheler y Hannah Arendt.

G.W.F. Hegel inaugura el tratamiento filosófico del perdón a partir de su período en Jena, centrado en describir la evolución del espíritu absoluto a través de la Historia. Dentro de esta evolución aparecerá la *lucha por el reconocimiento*, momento dialéctico esencial y explicativo de los avatares históricos. Será en la *Fenomenología del espíritu* donde, por primera vez, aparecerá la noción de perdón, cuando Hegel reconozca el papel

---

<sup>11</sup> «(...) la trascendencia, que se experimenta como deseo: deseo de lo otro, de lo absolutamente otro; anhelo de salir de la monotonía de uno mismo para ascender locamente a la paz, al bien perfecto, a aquellos lugares y aquella dicha que nunca conocimos», M. García-Baró, presentación Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 8.

<sup>12</sup> Junto a estos, otros autores más recientes también han abordado la temática del perdón: Olivier Abel, Gregory L. Bock, Mariano Crespo, Jean Delumeau, Jean Hampton, Susan Jacobi, Aurel Kolnai, Lewis Court, Jeffrie G. Murphy, Martha Nussbaum, David Novitz, Robert C. Roberts.

del Cristianismo<sup>13</sup> en esta lucha por el reconocimiento, y como planteamiento previo a su idea de «final de la historia». Su contribución en este tema, como en otros, será crucial y definitiva, siendo recogida por autores «neohegelianos» y dando lugar a cierta estructura escatológica ávida de reconocerse en la historia actual –Kojève, Fukuyama–, por otro lado coincidente en lo cronológico con la «mundialización del perdón» que estudiará Derrida.

Søren Kierkegaard propone una estrecha relación entre el perdón y el olvido, profundizando en el tema de la culpabilidad. El perdón «quita el pecado que perdona», pues no hay ninguna falta que Dios no sea capaz de perdonar, exceptuando el «negarse a creer en su perdón». La fe en el perdón salva al hombre. Aunque creamos que es posible olvidar de muchas maneras, Kierkegaard considera que la memoria de Dios no se olvida de nada, pues su justicia no puede olvidar que es en y por medio del perdón que este Dios da. Por ese motivo, el creyente tampoco debe olvidar, debiendo recordar que se le perdonó. Existir es existir «ante Dios». Esto significa tomar conciencia del pecado. El sentimiento de culpabilidad permite que el hombre se sitúa ante Dios.

Friedrich Nietzsche, a partir de su crítica a la práctica cristiana del perdón, entenderá el perdón como donación. Para Nietzsche, el perdón cristiano no consigue acabar con el ciclo de la venganza, provocando sentimientos de resentimiento, odio y venganza hacia el pasado. La práctica cristiana del perdón no eleva la vida animal humana, sino que la envenena. Nietzsche únicamente aprobará aquellas prácticas de perdón que tienen su origen en la donación porque entienden cómo redimir el pasado, alcanzando así una noción positiva del perdón, consistente en la superación de la venganza, que permita el desarrollo de formas de vida sociales y políticas basadas en la donación, constituyendo una relación entre iguales que libera de manera simultánea tanto al que da como al que recibe.

---

<sup>13</sup> También en el período de Berlín (1818-1831) Hegel hará énfasis en este papel del Cristianismo, ya sea en su *Estética* (iniciada en el período anterior, en Heidelberg i recopilada posteriormente por su alumno y secretario G.Hoto): «El principio fundamental de la creencia cristiana es que Dios es hombre y se ha hecho carne. En su persona se ha realizado la armonía de la naturaleza divina y de la naturaleza humana. He aquí el modelo a imitar por todos los hombres. Cada individuo encuentra así la imagen de su unión con Dios. Este modelo no es un simple ideal; está realizado bajo la forma histórica. Es la historia del Hombre-Dios. Esta historia suministra el tema principal del arte romántico desde el punto de vista religioso. Parece como si el arte, considerado simplemente en cuanto tal, sea aquí superfluo en cierto modo. Pues lo esencial consiste en la fe, la cual lleva en sí misma el sentimiento de la verdad absoluta, y reside, por consecuencia, en la parte más íntima del alma», en Hegel, G.W., sobre todo, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

Max Scheler afirmará que el arrepentimiento puede ofrecer un nuevo sentido y valor a nuestras acciones pasadas. Para ello, el arrepentimiento debe incluir el perdón, la eliminación del valor negativo. Scheler consideraba que el resentimiento en la moral, «envenena el alma».

Hannah Arendt, tomando a Jesús de Nazaret como referente, hallará en la *facultad de perdonar* la capacidad de deshacer lo hecho, enfrentándose así a la irreversibilidad. Junto a ésta, la *facultad de hacer y mantener promesas* pondrá remedio a la imposibilidad de predecir. Ambas, *perdonar* y *prometer*, son facultades que pertenecen a la *acción*, por ser actividades fundamentales de la *condición humana*, que permiten al hombre capaz salir en búsqueda de su emancipación.

### iii. *METODOLOGÍA*

Una vez seleccionados los tres autores principales fue necesario hacer lo propio con sus obras, considerando no únicamente los escritos donde la noción de perdón apareciera de manera central sino además teniendo en cuenta aquellos textos donde el abordaje de conceptos próximos a la noción de perdón nos permitiese reconstruir, de manera genealógica, la propuesta sobre el perdón de cada autor. Partiendo de una definición nuclear de la noción de perdón, en cada caso (*perdón imposible*, *perdón puro*, *perdón difícil*) fuimos rastreando en los respectivos escritos el origen de cada una de las características, hasta alcanzar una explicación suficientemente plausible que justificase la apuesta por una u otra tipología de perdón. La bibliografía utilizada ha consistido, fundamentalmente, en fuentes primarias, ya sean en versión original en francés, o bien versiones traducidas al castellano. De esta manera, tratándose de tres autores, la bibliografía primaria ha supuesto un volumen importante, sin que por ello se haya prescindido de otras fuentes cuando así se ha visto necesario. Por otra parte, en los últimos años, ha aparecido nueva bibliografía –especialmente de Jacques Derrida y Paul Ricœur, y, en menor medida de Vladimir Jankélévitch– que ha sido incorporada cuando su contenido así lo aconsejaba. Sirva el presente trabajo, para reivindicar la importancia de un pensador, de Vladimir Jankélévitch, probablemente menos conocido. Nos interesaba acotar de la manera más precisa posible el concepto de perdón propuesto en cada caso y esto, sobre todo en los apartados dedicados a Derrida y a Ricœur, supuso entender sus propuestas acerca del perdón como fuentes a la vez primarias y secundarias, cuando hacían referencia a alguno de los autores anteriores. La propuesta de Ricœur, siendo la más exhaustiva será, precisamente por ello, la más deudora con las anteriores.

En la medida de lo posible, se ha procurado mostrar el diálogo asincrónico existente entre las tres propuestas, cuando las alusiones a los otros autores han sido directas –algo por otro lado imposible para el primer autor, Jankélévitch– tanto sobre cuestiones más generales como más específicas. También se han destacado las influencias mayores en cada autor, allí donde la deuda era más evidente o probable (v.gr.: Bergson / Jankélévitch; Nietzsche, Levinas / Derrida; Ricœur/Freud), así como las influencias comunes entre dos (Nietzsche, Freud y Levinas) o tres autores (especialmente Bergson). Cuando el planteamiento de un autor implicaba la crítica al planteamiento de un autor precedente se ha intentado mostrar la discrepancia o contradicción de la manera más exhaustiva posible, sin menoscabo de las coincidencias existentes. Nuevamente aquí, las diferencias entre Jankélévitch y Derrida fueron las más evidentes, pudiendo hablarse incluso de una *dialéctica*, donde las dos primeras propuestas (*perdón imposible*, *perdón puro*) podrían considerarse tesis y antítesis, respectivamente, siendo la propuesta de Ricœur (*perdón difícil*) una suerte de síntesis de las anteriores.

#### iv. *ESTRUCTURA Y PARTES DEL TRABAJO*

Para aproximarnos a la noción de perdón y averiguar si un *perdón puro* es posible, el presente trabajo se divide en cuatro partes. Las tres primeras partes estarán centradas en cada uno de los autores y, la cuarta parte nos permitirá comprobar las implicaciones de cada una de las propuestas anteriores.

En el primer capítulo de la primera parte, centrado en la propuesta de Vladimir Jankélévitch, se abordará la comprensión de la conciencia desde un punto de vista moral, mostrando el surgimiento de la mala intención como el origen de la ofensa y por ende, la *ocasión* del perdón mismo. El segundo capítulo mostrará la dificultad para aprehender el perdón, debido a su carácter *inefable*, de manera que sólo será accesible desde una conciencia irónica, es decir, filosófica, capaz de distinguir entre la pureza y la impureza, a partir de la constatación del otro, dando lugar a una *filosofía del límite* que permita pensar el perdón. Se profundizará en la *condicionalidad* del perdón a partir del arrepentimiento del ofensor. La reflexión sobre el carácter *irreversible* del tiempo, de la muerte y del amor nos llevará a entender que la ofensa realizada no podrá ser borrada. En el tercer capítulo, se concluirá que el perdón puro es imposible, por la naturaleza imprescriptible e imperdonable de los crímenes contra la humanidad acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial. Para los sobrevivientes será prioritario no olvidar y hablar

acerca de lo ocurrido como mejor manera de mantener la fidelidad a las víctimas, impidiendo así el desgaste temporal.

La segunda parte, centrada en la propuesta de Jacques Derrida, supondrá un punto de vista totalmente diferente, aceptando la posibilidad de un *perdón puro*, de carácter individual, es decir, alejado de su dimensión política y colectiva siempre que pueda darse un *cara-a-cara* entre ofendido y ofensor. La incondicionalidad del perdón puro será analizada en el capítulo cinco, en relación a la *hospitalidad*, pero también a la naturaleza de la *amistad/enemistad*, de la *fragilidad*, del *sacrificio* y el *secreto* propios de un perdón digno de ese nombre y que suponga un alejarse de la *ipseidad*<sup>14</sup> y del *mal de archivo* que implicaría la presencia de un tercero, pues tanto el carácter reflexivo, como la palabra y el archivo llegarán a condiciones desastrosas para el perdón. Cerrando la segunda parte, el capítulo 6 abordará la *herencia*, el *trabajo de duelo* y la *lógica espectral* que lo inunda todo en la escena del perdón, mostrando una nueva dificultad cuando la palabra y el relato se hagan presentes en el *cara-a-cara*, ahuyentado la posibilidad de un *loco perdón*.

Se alcanzará así la tercera parte, donde la propuesta de Paul Ricœur se centrará en la dificultad del perdón. Mediante un estudio exegético se abordarán los *mitos de la culpabilidad*, donde el perdón será un gesto de Dios hacia el hombre, como alternativa a la ira. El capítulo ocho pondrá de manifiesto un nuevo reto filosófico: a partir de una «escatología de la representación del pasado» se pondrá de manifiesto la necesidad de

---

<sup>14</sup> Ipseidad es un término filosófico que acostumbra a significar *sí-mismo* o *sí-mismo-reflexivo* aunque frecuentemente se utiliza como contrapunto a la noción de mismidad. En la presente investigación no renunciamos a cierta problemática asociada al término, si bien optamos por acotar su significado. Como es bien sabido, su aparición en *Ser y tiempo* (1927) supuso una aportación importante (v. §54), que posteriormente fue utilizada por otros autores. Baste indicar que para Martin Heidegger la ipseidad es entendida como un modo de existencia, mientras que para, Jean-Paul Sartre (*El Ser y la Nada*, 1943) la ipseidad (variable) conforma el circuito que se encuentra entre el ser-en sí y el ser-para-sí, remarcando la dimensión existencial por encima de la estructural relativa a la esencia (no variable). Posteriormente, la disparidad entre ipseidad y mismidad ha estado presente en otros autores: Vladimir Jankélévitch (en menor medida, según veremos), Jacques Derrida (principalmente en controversia con Emmanuel Levinas) y Paul Ricœur emplearán el término en algún momento de su obra. Ricœur, en su libro *Sí mismo como otro* (1990) destaca el carácter reflexivo y narrativo de la ipseidad, relacionándola con la identidad personal, la conciencia reflexiva del sí-mismo. En una de sus últimas obras, *Caminos del reconocimiento*, Ricœur vinculará la ipseidad con la idea de «hombre capaz»: «Si existe un punto en el que el pensamiento de los modernos marca una progresión sobre el de los griegos respecto al reconocimiento de sí, no es principalmente en el plano de la temática -la del reconocimiento de responsabilidad-, sino en el de la conciencia reflexiva de sí mismo implicada en este reconocimiento. Demos enseguida un nombre a este sí-mismo reflexivo, el de la «ipseidad». equivalente francés de los términos ingleses *self* y *selfhood*», en Ricœur, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Madrid, Trotta, 2005, p. 101.

una «política de la justa memoria» capaz de superar las aporías de la memoria, la historia, el olvido. La tercera parte concluirá con una propuesta que armonizará las dos anteriores, planteando que el perdón es difícil, ni fácil ni imposible, mediante la formulación de la «ecuación del perdón».

En la cuarta parte se esbozará una mirada al porvenir del perdón y su posibilidad como alternativa al trabajo del duelo. Las conclusiones, finalmente, permitirán recapitular y presentar el resultado de toda la investigación y un último apartado bibliográfico incorporará tanto las ediciones como las traducciones utilizadas.

Primera parte:

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Y

EL PERDÓN IMPOSIBLE

## 1. COMPRENSIÓN MORAL DE LA CONCIENCIA

El perdón aparece en el pensamiento de Vladimir Jankélévitch como un ejemplo de lo que en el hombre es límite o, utilizando una expresión muy característica de su filosofía, un ejemplo paradigmático de *órgano obstáculo*. Con este concepto Jankélévitch alude a cualquier límite que impida al hombre conocer la totalidad, si bien supone, a su vez, la posibilidad misma del conocimiento. Estamos ante un argumento distintivo del pensamiento de Jankélévitch por el que consigue expresar, a partir de distintos ejemplos, el carácter paradójico de la realidad. Aplicado al perdón significará que, aquello que posibilita su aparición, la existencia de una *falta*, es, a su vez, el obstáculo que lo imposibilita:

« (...) en primer lugar la falta, que es el obstáculo fundamental, es también (no, no además, ¡pero *ipso facto* y por el mismo hecho!) la razón de ser del perdón; ¡y es la razón de ser justamente porque es el obstáculo!»<sup>15</sup>

Siendo el perdón un «caso límite, como pueden serlo el remordimiento, el sacrificio y el gesto de caridad»<sup>16</sup>, se hará necesario caracterizar dicho «perdón límite». Más allá de la representación del *órgano obstáculo*, el análisis del perdón se vuelve, para Jankélévitch, prácticamente imposible, pues «el impulso del perdón es tan impalpable, tan controvertible, que ahuyenta cualquier análisis: ¿qué asideros harían posible un discurso filosófico en esa sacudida fugitiva, en ese imperceptible parpadeo de la caridad?, ¿qué describir en la transparencia límpida de ese movimiento inocente?»<sup>17</sup>. Junto a esta ininteligibilidad del perdón, Jankélévitch negará la existencia misma de cualquier supuesto «perdón limpio de toda restricción mental» si bien aceptará atender a un «perdón relativo», pues «cuanto más impuro y opaco es el perdón, mejor se presta a la descripción (...) unos granos de rencor mal digerido o unos cálculos demasiado diplomáticos bastan para complicar, para espesar, para enturbiar la sinceridad diáfana del verdadero perdón»<sup>18</sup>. Seguiremos el hilo de Ariadna que el propio autor nos vaya mostrando, sin renunciar de antemano a pensar en una u otra forma de perdón. Ya en sus primeras obras Vladimir Jankélévitch mostrará interés por la noción de perdón, si bien de una manera más bien tangencial, al abordar otras temáticas más amplias y generales, entre las que cabe destacar

---

<sup>15</sup> Jankélévitch, V., *Le sérieux de l'intention. Traité des vertus I*, París, Flammarion, 1983, p. 27 (traducción propia).

<sup>16</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 7.

<sup>17</sup> *Id.*

<sup>18</sup> *Ibid*, pp. 11–12.

la conciencia, la virtud moral, lo puro y lo impuro, la irreversibilidad del tiempo y el carácter anfibológico<sup>19</sup> del ser humano. Junto a esta presencial tangencial de la noción de perdón, Jankélévitch dedicará varios escritos a tratarlo de manera nuclear. *Le pardon* (1967) y *L'imprescriptible. Pardonner?* (1971), siempre en relación a la conciencia, al tiempo y por supuesto a la moral. Sus dos primeras obras, *Henri Bergson* (1931) y *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (1933), así lo atestiguan. Cabe destacar que la influencia bergsoniana en estas primeras obras es bien reconocible, aunque, de hecho, su impronta será evidente a largo de toda su producción filosófica. Sin ir más lejos, el propio argumento del *órgano obstáculo* ya mencionado procede en gran medida del pensamiento bergsoniano<sup>20</sup>, si bien será Jankélévitch quien explorará todo su potencial explicativo, sobre todo en relación al hombre y siempre como alternativa a la visión dialéctica hegeliana, de la cual llegará a ser un firme opositor. Ya en obras inmediatamente posteriores su interés por la conciencia biológica se irá decantando progresivamente hacia aspectos más propiamente morales aunque sin abandonar la mirada biologicista: *Valeur et signification de la mauvaise conscience* (1933), *L'Ironie ou la Bonne Conscience* (1936) o quizá la más conocida, *Traité des vertus* (1949) serían un claro ejemplo. Que la influencia de Bergson en la obra de Jankélévitch vaya más allá de cierta impronta vitalista–biologicista es de suma importancia para establecer las líneas maestras de su pensamiento. Baste enunciar la

---

<sup>19</sup> «Kant utiliza este término (Amphibolie) para designar la «confusión» trascendental que se comete cuando se comparan conceptos u objetos del pensamiento entre sí sin determinar a qué facultad de conocer se refieren. Se comete así una anfibología o confusión trascendental cuando se comparan el concepto «sujeto» que se aplica al mundo fenoménico con la idea de «sujeto» que se aplica al mundo nouménico, como si fueran conceptos similares, o bien cuando, en general, se confunde una idea de la razón con la representación de un objeto empírico (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Dialéct. transc., cap. 2, sec. quinta, B 512, Alfaguara, Madrid 1988, 6a ed., p. 433). En definitiva, para este autor es la confusión o equívoco en la que caemos cuando hablamos de algo y no reflexionamos si nos referimos a ella como cosa en sí o como fenómeno. Así, dice Kant, Leibniz comete anfibología cuando habla de dos gotas de agua y su carácter indiscernible: como «concepto», son lo mismo; como fenómeno, son distintos. Las anfibologías a las que se refiere Kant son las confusiones que derivan de no aclarar si los conceptos que utilizamos son empíricos o trascendentales. En el terreno de la práctica, o de la moralidad, también ocurren estas confusiones. El hombre, por ejemplo, sólo tiene deberes para con el hombre (sólo el hombre es sujeto y objeto de deberes), pero a veces hablamos de «deberes» –cometiendo equívoco– hacia los animales o hacia la naturaleza o el medio ambiente», fuente <https://www.wikisofia.cat/wiki/Amfibologia> (10/12/2021), traducción propia.

<sup>20</sup> Si bien nuestro análisis en este apartado se centrará en la influencia de Bergson en lo referente al ámbito de la conciencia, es posible entrever múltiples huellas de su pensamiento en el de Jankélévitch. En este caso, el *órgano–obstáculo* también representa un elemento recogido de *La evolución creadora*. Cfr. Villa, L.E. y Cardona, L.F., *La muerte como órgano–obstáculo del perdón en Vladimir Jankélévitch*, *Revista de Filosofía*, Universidad Javeriana de Bogotá, 2015–1, n° 79 pp. 58 – 84.

presencia recurrente de otros conceptos importantes recogidos y readaptados del universo bergsoniano, especialmente la *durée*, –que en Jankélévitch llegará a producir una auténtica «filosofía del tiempo»–, o *l'élan vital* –el impulso vital que en el pensamiento de Jankélévitch siempre estará en estrecha relación con la muerte– o la propia conciencia. Todo ello se traducirá en una influencia constante en su filosofía. Por otro lado, de Bergson también habrá adquirido el gusto por las *dicotomías* dando lugar a una preocupación por todo lo que signifique «límite» en relación a la realidad y al hombre, en el sentido de membrana que separa o divide en dos partes, así como al carácter disimétrico que acucia al hombre<sup>21</sup>. Conceptos como el ya citado «órgano obstáculo», el «je–ne sais–quoi»<sup>22</sup>, el «presque–rien», la «aparición desapareciente» o «l'inefable» incorporan esta idea.

Una «filosofía del límite», por tanto, que junto a aquella «filosofía del tiempo» conformaran, en buena medida, las líneas maestras de su pensamiento. Desde la confluencia de ambas preocupaciones surgirá una metafísica ciertamente *sui generis*, preocupada por los límites del conocimiento humano en general y del conocimiento filosófico en particular. Un pensamiento ávido de comprender la enigmática naturaleza humana desde una vertiente ética y cuya «visión desde el límite» será nuclear en la propuesta epistemológica que se desarrolle. En ella será posible distinguir entre *empíria* y *metaempíria*, a la vez que se anunciará la imposibilidad de conocer la totalidad. Es importante destacar que Jankélévitch no dará una definición cerrada de estos conceptos; optará más bien por una aproximación a la *empíria* que se irá caracterizando especialmente por oposición a la *metaempíria* o lo *absolutamente otro*. Se trata de una comprensión que permanecerá inaccesible al hombre. Una situación por otro lado harto frecuente en la tradición filosófica occidental. A todo ello también habrá contribuido la presencia de cierto «prejuicio paralelista»<sup>23</sup> en relación al lenguaje, surgido de la misma

---

<sup>21</sup> La imposibilidad de la simetría en lo referente a *lo humano* será una idea permanente en la obra de Jankélévitch y que afectará de manera decisiva a su noción de *perdón*.

<sup>22</sup> Expresión que Jankélévitch toma prestada de San Juan de la Cruz: «Y todos cuantos vagan / de ti me van mil gracias refiriendo, / y todos más me llagan, / y déjame muriendo / un no sé qué que quedan balbuciendo», [CA, 7].

<sup>23</sup> Jankélévitch, V., *La ironía*, México, Me cayó el veinte, 2012, p.45. En otro lugar de esta obra Jankélévitch expone dicho prejuicio: «Si a veces el universo multiplica los detalles inútiles, es para despistar: renuncia a deletrear las ideas palabra por palabra y sílaba por sílaba porque sabe que a un fragmento de frase no corresponde literalmente un fragmento de pensamiento; a lo largo de las sinuosas perífrasis todavía busca la intuición inmediata, la sugestión evasiva y sin relación directa con el volumen del discurso», op. cit., p. 94.

tradición, según el cual «se pretende que el signo revele el sentido y que la misma cantidad de ser figure aquí y allá, invisible en la idea, encarnada en la palabra»<sup>24</sup>. Un carácter limitante, en este caso del lenguaje, que también afectará –siendo entonces el lenguaje otro ejemplo de *órgano obstáculo*– al rango de verdad/falsedad característico del hombre. Un obstáculo, el lenguaje mismo, que se hace más evidente desde el momento en que se admiten las dificultades en que se encuentra el localizador (cerebral) para encontrar homonimias entre las circunvalaciones del cerebro y los símbolos del lenguaje, pues «la expresión sólo es fiel de manera aproximada»<sup>25</sup>. Esto hará que «una multitud de ultra-intenciones» no llegue a encontrar un signo unívoco con el que representarse. El equívoco ya estará servido y la mentira «volviendo a una yuxtalinealidad tan literal como fraudulenta, [será] la explotación sofisticada de ese excedente de pensamiento afligido»<sup>26</sup>. Jankélévitch recogerá ésta y otras paradojas de *La evolución creadora*<sup>27</sup> de Bergson. Más allá de la influencia recibida a través de obras como *Materia y memoria* (1896), *La evolución creadora* (1907), *La energía espiritual* (1919), Jankélévitch incardinará su pensamiento en el de Bergson a partir de otra de sus obras, ya tardía, que éste dedicó específicamente a la moral: *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), obra que fue escrita mientras Jankélévitch publicaba su primer libro, *Henri Bergson* (1931). De hecho, la obra del maestro y amigo<sup>28</sup> aparecerá referenciada y comentada en el libro de Jankélévitch. En concreto, *El problema del mal*<sup>29</sup>, uno de los apartados del libro de Bergson será muy tenido en cuenta por Jankélévitch quien dedicará buena parte de sus primeros escritos a lo que hemos dado en llamar una «comprensión moral de la conciencia». Será precisamente en este momento de su pensamiento donde hallaremos la más temprana presencia de la noción de perdón<sup>30</sup>.

---

<sup>24</sup> *Id.*

<sup>25</sup> *Ibid*, p.46.

<sup>26</sup> *Ibid*, p.45.

<sup>27</sup> *Id.*

<sup>28</sup> La relación entre ambos filósofos que se iniciaría en 1923 y dará lugar a una fructífera correspondencia. Jankélévitch era buen conocedor de otros autores de la tradición filosófica, entre ellos: Parménides, Anaxágoras, Platón, Aristóteles, Clemente de Alejandría, Plotino, san Agustín, Baltasar Gracián, Pascal, Leibniz, Kant, Schelling, Chestov, a los que no durará en acudir cuando ello suponga una buena manera de exponer su propio pensamiento.

<sup>29</sup> Cfr. Capítulo III: La religión dinámica en Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Madrid, Tecnos, 1996.

<sup>30</sup> Empezamos a vislumbrar que será posible acceder a la noción de perdón por más de una senda. Y ello, a pesar de la influencia de Bergson de quien, no adoptará el interés por conformar un pensamiento filosófico claramente sistemático. Más bien irá desarrollando un pensamiento que brotará «en diferentes direcciones

El carácter introspectivo del pensamiento de Jankélévitch<sup>31</sup> será otro elemento deudor en gran medida de la filosofía de Bergson<sup>32</sup>. La captación, desde dentro mismo de las cosas, le permitirá situarse en el lugar privilegiado que es la conciencia, desde donde la realidad aparece claramente como *memoria* y *duración*. Así lo describe Bergson en su obra *La energía espiritual* (1919):

« (...) sin dar una definición de la conciencia, que sería menos clara que la conciencia misma, puedo caracterizarla por su rasgo más aparente: conciencia significa, en primer lugar, memoria. La memoria puede carecer de amplitud; puede no abarcar más que una pequeña parte del pasado; puede no retener más que lo que acaba de suceder; más la memoria está ahí, o no existiría la conciencia (...) Digamos, pues, si os parece, que la conciencia es un nexo entre lo que ha sido y lo que será, un puente tendido entre el pasado y el futuro»<sup>33</sup>

Nuevamente Jankélévitch, siguiendo a Bergson, abordará el problema de la conciencia desde una vertiente moral. En su caso, esta vertiente moral que no tardará en convertirse en el horizonte principal de una reflexión filosófica que partirá de la conciencia y regresará siempre a la conciencia. Más aún, entenderá que semejante necesidad es trasladable a cualquier planteamiento de esta índole: «Todo pensamiento moral, sea hedonista, gozador o instantaneísta, debe admitir el postulado siguiente: la conciencia que está en nosotros quiere tomar conciencia»<sup>34</sup>.

---

y en cada una de ellas encontramos la armonía y la concordancia con lo dicho en otras partes, como si se tratara de una fuente, de un ojo de agua que desborda por todos los lados. Todo da razón de todo y cada tema está íntimamente ligado con los demás, cosa que llama la atención en un pensador no sistemático». Trejos, S., *Introducción al pensamiento de Vladimir Jankélévitch. El problema epistemológico*, op cit., p.75. Dentro de esta coherencia, por lo tanto, el tema del perdón emergerá con naturalidad en su obra.

<sup>31</sup> Jankélévitch, a lo largo de su obra, parece dar cumplida cuenta de lo que Bergson había anticipado como un posible «programa de filosofía futura»: «A la filosofía le incumbe la tarea de estudiar la vida del alma en todas sus manifestaciones. Práctico en la observación interior, el filósofo debería descender al interior de sí mismo y luego, volviendo a la superficie, seguir el movimiento gradual por el que la conciencia se distiende, se extiende y se prepara a evolucionar en el espacio (...) la teoría que la ciencia tendría aquí derecho a esperar de la filosofía –teoría ágil, perfectible, calcada sobre el conjunto de los hechos conocidos– no ha querido o no ha sabido dársela la filosofía», en Bergson, H., *La energía espiritual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 48–49.

<sup>32</sup> Cabe recordar la simultaneidad de la obra de Bergson con el comienzo del movimiento fenomenológico iniciado por Husserl. Si bien probablemente no hubo influencia entre ambos (cfr. Pintos, M<sup>a</sup> L., *Afinidades entre Husserl y Bergson*, Santiago de Compostela, Ágora: Papeles de Filosofía, Vol. 3 1983, pp. 221–224) es evidente la existencia de aspectos comunes en ambos, siendo el carácter intuitivo e introspectivo uno de los más destacables.

<sup>33</sup> Bergson, H., *La energía espiritual*, op. cit., pp. 16-17.

<sup>34</sup> Jankélévitch, V., *Curso de filosofía moral*. Universidad libre de Bruselas 1962–1963, Madrid, Sexto Piso, 2010, p. 90.

En este recorrido de ida y vuelta a la conciencia la noción de perdón emergerá en un primer momento como un agente aglutinador de otros conceptos más generales: el *bien*, el *mal*, la *temporalidad*, entre otros; hasta llegar a convertirse, gradualmente, en un problema filosófico con entidad propia, de tal forma que en su última obra *La paradoja de la moral*, Jankélévitch nos indica que

« (...) el hombre es un ser virtualmente ético que *existe como tal*, es decir, como ser moral, de vez en cuando y de tarde en tarde –¡muy de tarde en tarde!–. Como las intermitencias son, en este caso, anormalmente frecuentes y los eclipses de conciencia desmesuradamente prolongados, durante estas largas pausas la conciencia, aparentemente vacía de todo escrúpulo, parece afectada de anestesia moral y de adiaforía moral, es decir, es incapaz de distinguir entre el bien y el mal»<sup>35</sup>

Asimismo, el tiempo le sirve al ser moral que es el hombre para realizar su vocación, pues allí hay una intención. En cambio, en tanto que ser biológico, el hombre no tiene vocación ni intención alguna. Devenir y envejecer no suponen intención. En este sentido «confundir evolución biológica y devenir psicológico con vida moral es, sin duda, una de las formas más maquiavélicas de mala voluntad»<sup>36</sup>.

### *1.1. Mala intención, falsedad y perversidad*

En un texto de 1957 que lleva por título *La conciencia judía y la contradicción*, Jankélévitch hablará de cierta «dificultad *suplementaria*» al referirse a lo que, según él, afecta a toda persona judía por el hecho de ser judía y a su «deseo de asimilarnos al medio ambiente hasta el punto de ser indiscernibles de él, el deseo contradictorio de diferenciarnos de él, los dos a la vez... Y estos dos deseos hacen que se hable muy mal de nosotros»<sup>37</sup>. Nos interesa aquí la relación entre una conciencia (judía) insatisfecha «que lleva en sí misma los elementos contradictorios, el modo de ser de un hombre que es extranjero e indígena, que quiere a la vez asemejarse y desemejarse»<sup>38</sup> y de la precariedad de la existencia que pueda surgir en lo que Jankélévitch denomina «principio movilizador»<sup>39</sup>. Esta situación, descrita por el filósofo –podríamos decir, desde dentro– nos sirve aquí para ilustrar modelos de «buena conciencia» y de «mala conciencia» a

---

<sup>35</sup> Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, Barcelona, Tusquets, 1983, p. 13.

<sup>36</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit. p. 59.

<sup>37</sup> Jankélévitch, V., *Fuentes*, Barcelona, Alpha Decay, 2007, p. 70.

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 75.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 79.

partir del pensamiento desarrollado en sus primeras obras. Los judíos, «antes de la Liberación, (...) representaban para las naciones (*gentes*) algo así como una mala conciencia difusa»<sup>40</sup>, si bien, por otra parte, suponen un claro exponente de lo que para Jankélévitch será síntoma de buena conciencia o, mejor aún, la buena conciencia misma: la ironía, por cuanto «su indeseable y tan indispensable presencia (...) despierta y relaciona a las naciones dormidas: son la fluidez, la abstracción imponderable»<sup>41</sup>. En este acercamiento a la noción de conciencia desde una vertiente moral –a partir de una obra no especialmente temprana– nos situamos ya ante la polaridad «bueno–malo» por lo demás idéntica al núcleo al que nos referíamos en la introducción. El ingrediente moral que incorpora dicha polaridad no es, para el autor, algo superpuesto a la conciencia, sino más bien aquello que la define. Así, en la obra *Lo puro y lo impuro* (1960), Jankélévitch reconoce que:

«Efectivamente, la moral no comienza más que con la polaridad entre el Bien y el Mal; es decir: ¡ella exige dos principios y no más que dos! Jamás más que dos, pero jamás menos de dos... Eso sería el monismo del Paraíso o del Infierno, el reino de la inocencia sin sombras o la desesperanza de la pura maldad, el reino de la Gracia o lo trágico absoluto. Mas, eso sería el régimen de la transacción y de los innumerables compromisos, la opción atenuada, la alternativa timada, la voluntad dispensada de elegir; pues si un principio único reprime desde su nacimiento al *ἀγών*, a la lucha moral, tres principios distienden la tensión y ya negocian la paz. Es decir: los dos extremos pactan por el intermediario y gracias a la mediación del medio. Mucho más: el único pensamiento que puede tener allí un tercer término, *tertium quid* o *neutrum*, un tercer reino que no será *ni uno ni otro*, ese pensamiento ‘neutralista’ es ya, sin otra mediación, ¡inmoral en sí mismo!»<sup>42</sup>

Para comprender mejor esta naturaleza moral de la conciencia deberemos tomar, junto a Jankélévitch, el planteamiento bergsoniano, según el cual el camino de la conciencia empieza en el cerebro<sup>43</sup> pues «en el ser consciente que mejor conocemos, la conciencia trabaja por mediación de un cerebro»<sup>44</sup>. Aunque en el hombre la conciencia parece estar unida al cerebro, «de ahí no se sigue que a la conciencia le sea indispensable un

---

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 71.

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 78.

<sup>42</sup> Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, p. 121.

<sup>43</sup> Seguir los pasos de Bergson le llevará a asumir unos planteamientos inicialmente positivistas que el propio Jankélévitch pretendía superar. Conviene tener presente que esta parte de su pensamiento se desarrolla en la década de 1930 y que Bergson partía de los resultados de la investigación de cada una de las ciencias particulares, aunque su intención era sobrepasarlos, para así llegar a una visión intuitiva. Jankélévitch afirmará que «L’homogénéité essentielle des fonctions médullaire et cérébrale est un des principes fondamentaux de la biologie bergsonienne, et les neurologistes contemporains l’ont pleinement confirmé», en Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, París, PUF, 1959, p. 82.

<sup>44</sup> Bergson, H., *La energía espiritual*, op. cit., p. 19.

cerebro»<sup>45</sup>. En efecto, al descender por la serie animal, los centros nerviosos aparecerán cada vez más separados unos de otros, hasta acabar indiferenciados en la masa del organismo. Si, en cambio, permanecemos «en la cima de la escala de los seres vivos» el cerebro actuará como *órgano de elección*, un «conmutador que permite lanzar la corriente que procede de un punto del organismo en dirección a un aparato de movimiento designado a voluntad»<sup>46</sup>. La idea de *conmutador* dará paso en los escritos de Bergson a la de idea de *centralita telefónica*. Mediante esta figura se pretende explicar de qué manera el cerebro, a modo de dispositivo, permite posponer o retrasar respuestas que sin él se circunscribirían a meros actos reflejos. Cuando el ser vivo se limita a tener un sistema nervioso más o menos desarrollado, pero sin cerebro, nos encontramos ante un sistema de adaptaciones *unilaterales y ciegas*. Disponer de un cerebro supone entonces presentar adaptaciones más lentas, pero también menos *fatales*, al ser capaz de ofrecer respuestas más flexibles y variadas en un entorno hostil. El ser viviente dispuesto de cerebro tiene, ante todo, la capacidad de abstenerse, «incluso antes que la de desear»<sup>47</sup>. La cerebración hará que «el hombre circunspecto dé paso al hombre espinal»<sup>48</sup>. Provisto ya de este órgano que le permite elegir o abstenerse mediante un «mecanismo dilatorio», el hombre también podrá sentir rencor y satisfacción. Hablar de «dilación» significará «ganar tiempo», algo que ya equivale a «ganar libertad». En este sentido, para Bergson, posponer la acción y elegir el momento serán claras ventajas en la «lucha por la vida»<sup>49</sup>. Si la conciencia se relaciona con la «elección» y la «libertad», la materia, por su parte, «es necesidad»<sup>50</sup>. Se trata de una aparente oposición conciliada por la vida misma «porque la vida es precisamente la libertad insertándose en la necesidad y volviéndola en provecho propio»<sup>51</sup>. Cuando Bergson se refiera al ser viviente como aquel que «elige o tiende a elegir» también estará aludiendo al carácter creativo de dicho ser dentro del tiempo. «El

---

<sup>45</sup> *Id.*

<sup>46</sup> Op. cit., p. 20.

<sup>47</sup> Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, op. cit., p.81.

<sup>48</sup> *Id.*

<sup>49</sup> Recordemos que Bergson planteó una visión alternativa al evolucionismo darwinista a partir del enfoque de H. Spencer. Visión alternativa que tenía en la evolución de la conciencia su elemento central: «La historia de la evolución de la vida, por incompleta que todavía sea, nos deja entrever cómo se ha constituido la inteligencia por un progreso ininterrumpido, a lo largo de una línea que asciende, a través de la serie de los vertebrados, hasta el hombre. Ella nos muestra, en la facultad de comprender, un anexo de la facultad de actuar, una adaptación cada vez más precisa, cada vez más compleja y flexible, de la conciencia de los seres vivos a las condiciones de existencia que les son dadas», en Bergson, H., *La evolución creadora*, op. cit., p, 433.

<sup>50</sup> Bergson, H., *La energía espiritual*, op. cit., p. 24.

<sup>51</sup> *Id.*

hombre decide, y el tiempo entonces rueda solo»<sup>52</sup>. La posibilidad de anticipación del futuro se hará desde el presente, utilizando lo que ya ha sido. De aquí que «la vida se dedica desde sus comienzos a conservar el pasado»<sup>53</sup>. Pasado, presente y futuro constituyen así una continuidad inclusiva.

Memoria y capacidad de anticipación conforman la conciencia misma.; pero la posibilidad creadora del hombre que le otorga la conciencia puede dar lugar tanto al bien como al mal. Jankélévitch tendrá bien presente esta apertura constitutiva de la conciencia. Interesado por la relación entre *conciencia* y *elección*, acudirá a elementos como el placer y la tentación para articular su descripción. Al considerar un elemento como el placer encontramos otra vez el principio de duración (*durée*): «La conciencia que compara un placer breve con un placer duradero es una reflexión que sobrevuela necesariamente la duración»<sup>54</sup>. Entre los placeres relativos a la conciencia, destacará la *autocomplacencia*, es decir, el placer de experimentar la *conciencia-de-sí*, que tendrá lugar cuando la voluntad consciente «se rompe y propaga alrededor del instante intencional»<sup>55</sup>. Cuando esto sucede, «la conciencia-de-sí posa orgullosa ante los espejos donde contempla la imagen de su propia intención no solamente desdoblada, sino multiplicada hasta el infinito, intentado dar una consistencia al improbable fuego fatuo de su inspiración altruista»<sup>56</sup>; cabría preguntarse si acaso la conciencia tiene otras opciones. Jankélévitch acude aquí a la tradición filosófica para distinguir entre «la atención a lo plural» propia de las filosofías pluralistas y la visión dualista. Su atención a Anaxágoras «quien hace que el pluralismo y la antítesis dualista coexistan en una misma doctrina»<sup>57</sup> le llevará a focalizarse en el *dualismo*<sup>58</sup>, cuya justificación de carácter biologicista le permitirá acceder a una comprensión de la conciencia en clave moral. Dicha comprensión no aceptará ningún planteamiento que admita, explique o justifique opciones intermedias: «La psicología rehabilita la grisalla y la diversidad sensible; la psicología es el matiz indulgente que tiene en cuenta las circunstancias inherentes a toda situación humana, y

---

<sup>52</sup> Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, op. cit., p.236.

<sup>53</sup> Bergson, H., *La energía espiritual*, *ibíd.*

<sup>54</sup> Jankélévitch, V., *Curso de filosofía moral*, op. cit., p. 88.

<sup>55</sup> Jankélévitch, V., *Le sérieux de l'intention*, op. cit., p. 33.

<sup>56</sup> *Id.*, pp. 33–34.

<sup>57</sup> Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011, p. 128.

<sup>58</sup> Jankélévitch prestó especial atención a la dualidad «bien/mal», y esto pese al antisubstancialismo que define su pensamiento. La presencia de este dualismo en su obra proviene sobre todo de Plotino (cfr.: Vladimir Jankélévitch, *Plotin, «Ennéades» I, 3. Sur la dialectique*, Paris, Cerf, 1998).

acepta la complejidad de los caracteres además de graduar hasta el infinito sus juicios»<sup>59</sup>. Asistimos a un pensamiento en el que no hay cabida para relativismo moral: el uso que el hombre hace de su libertad supone necesariamente decantarse, pudiendo hablar de una buena o mala intención, en función de la opción escogida. No admitir el *dualismo ético* equivaldría a acepar una multiplicidad de opciones intermedias entre el bien y el mal, esquivando o postergando el momento de la elección:

«Sea como fuere, la atención a lo plural es una forma de eludir la elección desgarradora; la diversión del plural nos dispensa de opciones tajantes. Si se admite que el dualismo ético está construido sobre el díptico del día y la noche, sobre el contraste sumario de blanco y negro, sobre la antítesis entre las luces y las sombras, en una palabra, sobre un efecto de relieve, se podrá decir que el pluralismo estetizante es hospitalario con la variedad innumerable de los matices. La moral condena o aprueba la intención, según la intención sea buena o mala, aunque no se detiene ante el muestrario de las cualidades, ni en la degustación de los sabores: su sutileza misma consiste en denunciar la impureza de una conciencia que se dice a sí misma immaculada, la perfidia innata de un alma engañosamente cándida, pues un alma nublada es como una limpieza dudosa: ¡ella ya está sucia, mancillada, maldita y tan negra como el infierno!»<sup>60</sup>

Se trata de un planteamiento que desembocará con fuerza en la filosofía del perdón de Jankélévitch. La contundencia –y coherencia– de su pensamiento se muestra plenamente en el vínculo entre conciencia y perdón. Pero antes de afectar a la noción de perdón será necesario analizar el surgimiento de la mentira como primera expresión de un mal moral que surge de una conciencia incapaz de resolverse entre la pluralidad de opciones. Esta dificultad para acoger la amplia gama de *ultra-intenciones* dará lugar a la aparición de la mentira. Todo aquello que no pueda estar del lado de la buena intención, caerá por el lado de la mala. Un contenido mental –ya rehusado por la buena intención– que acabará precipitándose en conglomerados de pensamiento que darán lugar a la mentira. La descripción acerca el surgimiento de la mentira supone aceptar, desde su origen, un carácter irremisible en la mala intención. Esto situará al hombre en el abismo constante de la falsedad y requerirá por su parte de una observancia y un esfuerzo atento para impedir que su conciencia se vea arrastrada por la avalancha de malas intenciones; sin embargo, a pesar de la vigilancia, es fácil distraerse y no percatarse de que la mentira así surgida nos engaña a nosotros mismos. «La mentira, una vez nacida, determina una proliferación de mentiras secundarias y compuestas que la desmienten como en el sofisma

---

<sup>59</sup> Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, op. cit., p. 129. Entender aquí éste presupuesto de Jankélévitch nos ayudará a situar mejor sus planteamientos acerca del perdón.

<sup>60</sup> *Id.*

de Epiménides»<sup>61</sup>. De nuevo, el engaño especular que pierde al hombre y del que es difícil escapar. El riesgo del autoconvencimiento y el autoengaño estriba en la tendencia a la autocomplacencia cuando el hombre llega a justificar lo injustificable. La distancia que separa la falsedad de la perversidad se irá acortando a medida que las malas intenciones aparezcan como la mejor opción.

«En otros términos, hay infinitamente más matices en las sutilezas y complejidades cualitativas de la intención que teclas en el rudimentario teclado del *sensorium* o combinaciones posibles en el registro de los signos; por lo que una multitud de ultra-intenciones no encontrará su signo unívoco en esta pobre gama. La mentira, volviendo a una yuxtaposición tan literal como fraudulenta, es la explotación sofisticada de ese excedente de pensamiento afligido. La mentira reserva ese excedente de sentido no encarnado para la guerra»<sup>62</sup>

Ante el equívoco de las intenciones será conveniente atender al parpadeo del *instante intencional* donde tiene lugar el *movimiento moral*<sup>63</sup>. Consiste en un destello que atraviesa tres capas, cada una con su espesor: el cuerpo, la conciencia y la propia duración. Este triple espesor viene a ser un *órgano obstáculo* del destello intencional. La pantalla opaca de la corporalidad reduce la intención a un rayo, alterando, mediante la «degeneración adiposa del ego» cualquier intención *alterocéntrica*, convirtiéndola en *casi-nada*. «El hombre desinteresado trasciende, cuando da o perdona, la naturalidad de sus pasiones y la «*mercenarité*» de su egoísmo, ¡pero su condición de criatura finita sometida al determinismo general y a las leyes de la existencia trófica, no las puede trascender! La inspiración creadora otorga al genio el poder de escribir la Divina Comedia, pero no le evita tener que beber y comer»<sup>64</sup>. De ahí que las «malas intenciones», intenciones *egotrópicas*, más «rebosantes», consigan zafarse de unas «buenas intenciones» que sólo conseguirían afirmarse reprimiendo las malas. Lo que prevalece en la toma de conciencia es la parte «obstáculo» dentro del *órgano obstáculo*, aportando una ayuda –tal vez inesperada– a la existencia somática. La esfera de la naturalidad instintiva, «pesada y compacta»<sup>65</sup> no hará sino obstruir el *movimiento moral*. Jankélévitch sugiere que la mala intención es inmanente a la buena intención a la manera de un «caballo de Troya»: «La

---

<sup>61</sup> *Ibid*, op. cit, p. 126.

<sup>62</sup> Jankélévitch, V., *La ironía*, op. cit, p. 47.

<sup>63</sup> Se trata de una *aparición desapareciente* en la que la intención es a la vez ambigua e inambigua: «la intención desaparece tal como aparece, y viceversa», en Jankélévitch, V., *Le sérieux de l'intention*, op. cit., p. 30.

<sup>64</sup> Jankélévitch, V., *Philosophie première*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 246. (traducción propia).

<sup>65</sup> *Ibid*, p. 32.

mala intención era simplemente otro aspecto de la buena». A su vez, la mala conciencia deviene buena cuando ella «se reconoce mala y sufre sinceramente, inocentemente de su desgracia»<sup>66</sup>.

Al referirnos anteriormente a la autocomplacencia asistíamos también a otro tipo de inflación, la «inflación de la conciencia». La asfixia producida tanto por la extensión corporal como por la inflación de conciencia provoca que el *movimiento moral* sea un *casi nada*. Aunque todavía habrá otra tipología de obstáculos al acecho. Jankélévitch indica que tal vez se trate de la «trampa diabólica por excelencia». Todo lo relativo a un «saber demasiado consciente», a una «virtud demasiado gloriosa», «demasiado perfecta», «demasiado impecable»<sup>67</sup> colabora en la inflación de la conciencia, de manera que

«La conciencia, cuando se ha desdoblado una vez, cuando la frente lisa de su inocencia comienza a arrugarse, ya no resiste la locura de proliferación; coge vértigo y es incapaz de encontrar en ella misma una razón para detenerse...»<sup>68</sup>

No se trata de escoger entre un objeto preexistente, *bien* o *mal*, sobre el que la voluntad del hombre pudiera, en segundo término, querer o no querer: es «la manera intencional y cualitativa de querer la que es buena o mala». Existe, por tanto, una alternativa moral que nace de la dualidad de intenciones. El libre albedrío<sup>69</sup> será entonces un *biquerer*, que puede (y no puede dejar de hacerlo) elegir entre el bien y el mal. Si se eliminase esta alternativa moral, caeríamos en una especie de fatalismo moral: el hombre, todo lo que hace, sería bienintencionado.

Jankélévitch verá en la condición del hombre, de este hombre que «à la lettre, est Dieu»<sup>70</sup>, pero un Dios «ahogado en el discurso», un «creador subalterno», una excepcionalidad que consistirá en ser una «creación renegada» por su propio creador a la que el hombre responde mediante una dimensión «perpendicular» al Amor mediante el que fue creado, dando lugar a la «forma empírica del Mal»<sup>71</sup>. De ahí el carácter paradójico del hombre, quien es a la vez criatura y creador, «Absoluto–relativo», «finitud–infinita». Jankélévitch

---

<sup>66</sup> Op. cit., p.33.

<sup>67</sup> *Ibid*, p. 34.

<sup>68</sup> Jankélévitch. V., *Henri Bergson*, op. cit., p.237.

<sup>69</sup> Traducimos aquí «volonté libre» por «libre albedrío» en el sentido literal de «libre elección», o «libre voluntad».

<sup>70</sup> Jankélévitch. V., *Philosophie première*, op. cit., p. 239.

<sup>71</sup> *Id.*

recurrirá a la concepción del hombre contradictorio ofrecida por Pascal<sup>72</sup> según el cual el hombre se encontraría a medio camino entre «la nada y el todo», entre «el egoísmo y el altruismo», «el ángel–bestia» para quien «lo mejor es enemigo del bien y lo peor es enemigo del mal».

El perdón, en tanto que fenómeno propiamente humano, no escapa a semejante contradicción.; de ahí que Jankélévitch niegue la existencia de un «perdón puro» o «limpio»:

«Puede que un perdón limpio de toda restricción mental no se haya concedido jamás en este mundo, que una dosis infinitesimal de rencor subsista de hecho en la remisión de toda ofensa: como el imponderable cálculo, el motivo microscópico de interés propio que subsisten escondidos en los subterráneos del desinteresamiento, o la imperceptible especulación nimia que transforma la desesperación en un *disperato* de teatro y que es impura conciencia de la mala conciencia. El perdón es, desde este punto de vista, un acontecimiento que nunca ha advenido en la historia»<sup>73</sup>

Entre un «bien–querer» unilateralmente bueno y un «mal–querer» unilateralmente malo se hallará la «libertad bicéfala». La voluntad libre, así entendida, será un «bi–querer», al poder elegir entre *bien* y *mal*. Con ello quedaría aparentemente explicado el libre albedrío<sup>74</sup>. La *mentira* y la *malevolencia* surgirán a partir de la mera posibilidad de darse en la conciencia: «la posibilidad de la mentira se da con la conciencia, pues en ella se dan a la vez la grandeza y la mezquindad. La conciencia, dejando de adherirse a sí misma, deviene profunda, tortuosa y clandestina»<sup>75</sup>. Y, entre ambas, una conexión que

---

<sup>72</sup> El propio Jankélévitch indica la cita: «Entre autres: Pensées, II, 72; VI, 378.», *Ibid*, op. cit. P. 240. (en la traducción castellana: «Estos dos fundamentos, sólidamente establecidos sobre la autoridad inviolable de la religión, nos permiten saber que hay dos verdades de fe igualmente constantes: una, que el hombre, en el estado de la creación o en el de la gracia, es elevado por encima de toda la naturaleza, hecho como semejante a Dios, y participante de su divinidad; otra, que en el estado de la corrupción y del pecado, pierde este estado y se hace semejante a los animales», Pascal, B., *Pensamientos*; Tr. C.Pujol, Barcelona, Planeta, 1986, p. 110.

<sup>73</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., p. 7.

<sup>74</sup> Jankélévitch verá aquí un gran logro por parte de Bergson, de quien afirmará «con una lucidez admirable Bergson venció el fantasma del libre albedrío neutro e indiferente». *La innocence et la méchancelé*, op. cit., p. 60. (traducción propia). Para Bergson, la necesidad está en la base de la elección que, tomada en cada ocasión de manera independiente: «Un ser sólo se siente obligado si es libre, y cada obligación, considerada aparte, implica la libertad. Pero es necesario que haya obligaciones, y cuanto más descendemos desde estas obligaciones particulares, situadas en la cima, hasta la obligación en general o, como decimos nosotros, hasta el todo de la obligación, que se encuentra en su base, más se nos aparece la obligación como la fuerza misma que adopta la necesidad en el dominio de la vida cuando exige, para poder realizar ciertos fines, la inteligencia, la elección y, por consiguiente, la libertad», en Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Madrid, Altaya, 1999, p. 30.

<sup>75</sup> Jankélévitch. V., *Traité des vertus II*, (vol. 1), Paris, Flammarion, 1986, p. 182.

Jankélévitch describe en estos términos: «la mentira es una exhibición disimuladora inspirada por una intención malévola»<sup>76</sup>. Nuevamente el argumento del *órgano-obstáculo* es utilizado para entender que la existencia de un extremo es la posibilidad –y el límite– del otro extremo: «es la posibilidad misma de falsedad y el descubrimiento de nuestro poder infinito de disimulación aquello que da un sentido y una razón de ser a la sinceridad; la sinceridad deviene especialmente sincera cuando la primera opacidad empieza a manchar su ingenua transparencia»<sup>77</sup>. ¿Es posible ir más allá en esta caída vertiginosa? De manera casi imperceptible –«un milímetro a derecha o a izquierda»– los poderes que separan al genio del artista perverso (v.gr. Nerón) harán que surja la perversidad allá donde existe intención de arrancar la flor «del mal», para saborearla. No porque verdaderamente existan este tipo de flores sino, más bien, porque existe intención de saltarse la prohibición, y por eso se la prefiere expresamente, «porque se la cree perversa»<sup>78</sup>. La malicia por placer –la perversidad– surge como imitación de la espontaneidad amorosa, aquel primer movimiento inocente. Así el odio, como movimiento secundario y especular al amor, demuestra su falta de originalidad, su carácter de «falsificación». El papel de la conciencia es otra vez determinante: «en la introspección la *conciencia-de-sí* emplea para conocerse a sí misma un poder normalmente hecho para conocer al objeto»<sup>79</sup>. Cuando la conciencia deviene *objeto-de-sí-para-sí-misma*, cae en un abuso del *amor-a-sí-misma*, dando lugar a «una perversión o inversión del amor»<sup>80</sup>, dando lugar al *mal-querer*, pues «si la felicidad es la misma plenitud del ser, simplemente decir: amar será hacer feliz al ser que se ama: odiar es querer la desgracia del otro»<sup>81</sup>. Siguiendo un movimiento que surge de este poder introspectivo, llegaremos a un lugar donde el otro es tratado de manera despótica, pues su «misión es dominar al sirviente»<sup>82</sup>. Pero la mala intención también dará lugar a la contradicción cuando quiera simultáneamente que su víctima exista y no exista: «mi odio necesita su vida» parece decir en secreto al verdugo perverso quien tendrá cuidado en «no romper su juguete», pues la muerte del otro sería «una solución demasiado simple, demasiado fuerte y demasiado expeditiva!». Al igual que el rencor, el odio necesita que el tiempo cocine a

---

<sup>76</sup> Jankélévitch. V., *La ironía*, op. cit., p. 65.

<sup>77</sup> Jankélévitch. V., *La inocencia et la méchanceté*, op. cit., p. 29. (traducción propia).

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 59. (traducción propia)

<sup>79</sup> *Ibid*, p. 135. (traducción propia)

<sup>80</sup> *Id.*

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 134.

<sup>82</sup> Jankélévitch, V., *La inocencia*, op. cit. Pp. 134–135.

fuego lento su resentimiento. Pero esta necesidad no es incompatible con el carácter gratuito de la maldad:

« (...) la maldad es la mala voluntad que se ejerce de manera puramente gratuita, es la voluntad de destruir al otro, incluso a expensas de uno mismo. El hombre malo llega a odiar al otro de manera desinteresada, por el placer de odiar, sin que haya en ese comportamiento ninguna explicación hereditaria, psicoanalítica o fisiológica. Este caso límite, raro, parece la manifestación en estado puro de la voluntad de hacer el mal»<sup>83</sup>

Un *caso límite*, la *maldad* –a la que nadie es inmune<sup>84</sup>, subraya Jankélévitch– y de la falta u ofensa que lleve implícita, hará emerger, en tanto que *órgano–obstáculo*, la posibilidad misma del perdón, otro *caso límite*. Aparece aquí una nueva dificultad. La ofensa nacida de la mala intención ha generado la condición de posibilidad del perdón. Sin embargo, diríase que el perdón ya no puede formar parte de esta mala conciencia; aún tratándose de una consideración menramente intuitiva, parece conveniente bucarlo en otra parte de la conciencia. Será necesario hallar la manera de burlar la encerrona de la conciencia o, al menos, encontrar la posibilidad de su goce, ¿será quizás una señal inequívoca de estar abandonando el tortuoso camino de la mala intención?

## 1.2. Buena conciencia, gozosa

Una vez transitado el ámbito de la conciencia donde se originan las malas intenciones debemos seguir indagando. Nuestro objetivo en este punto será averiguar cómo puede la conciencia –la misma conciencia capaz de albergar mentiras, malas intenciones, falsedades y perversiones– alcanzar opciones alternativas. Ello nos permitirá averiguar si será posible un movimiento de la conciencia que no implique necesariamente caer en la aporía especular de la *conciencia–de–sí* o, al menos, que permita emerger algo distinto a la *mala conciencia*, indicio probable de una falta y, como hemos visto, condición de posibilidad del *perdón*, si bien, inaccesible a éste. ¿Cómo llegar, pues, al perdón desde la mala conciencia? ¿Cómo salir de la mala conciencia?

---

<sup>83</sup> Jankélévitch, V., *Curso de filosofía moral*, op. cit., p. 123.

<sup>84</sup> Un nuevo planteamiento en el que Vladimir Jankélévitch coincidirá con Hannah Arendt, cfr. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

Para intentar dar respuesta a estas cuestiones sin abandonar el pensamiento de Jankélévitch decidimos atender en primera instancia a los textos que, ocupándose también de la conciencia moral se desarrollan en otros ámbitos. En su obra de 1936 *La ironía*<sup>85</sup> encontramos nuevos planteamientos relacionados con la conciencia moral. Con *la ironía*, Jankélévitch se estará refiriendo principalmente a un juego dialéctico –en el que no cabrá esperar una *síntesis* superadora al estilo hegeliano– para cuya definición, fiel a su estilo, recurrirá nuevamente a terminología musicológica: «la ironía es el arabesco: por gracia de la ironía lo mismo no es lo mismo, sino otro, y la conciencia vuelve la espalda a sus propias intenciones»<sup>86</sup>. La ironía lleva implícita el rasgo anfibológico inherente al ser humano. Esto la convierte en un candidato idóneo para transitar por los caminos de la conciencia mora a la vez que nos ofrece una posibilidad de salir de la mala conciencia. De hecho, «la ironía es la conciencia de la revelación por la cual lo absoluto, en un movimiento fugitivo, se realiza y a la vez se destruye»<sup>87</sup>. La ironía bromea con lo absoluto, con *lo serio* del mundo, permitiendo que nuestra conciencia adopte la «perspectiva sinóptica del aviador»<sup>88</sup>, sonriendo *gozosamente* ante lo que ve. En esta visión será posible distinguir momentos tomados individualmente así como la totalidad de los momentos sucesivos. La «atención divertida» que la conciencia irónica puede prestar a estos momentos singulares contrasta con la vida misma vista en su totalidad, la cual, «continúa siendo terriblemente seria»<sup>89</sup>.

Mediante la *conciencia irónica*, asistimos, por tanto, a un movimiento alternativo de la conciencia; para Jankélévitch, aquél más propiamente filosófico. Se trata de una actitud que «juega con el peligro» lo que implicará necesariamente no tener miedo. El ironista tomará conciencia mediante un cierto espíritu de distensión. La *buena conciencia* consistirá entonces en *tomar conciencia* y en constatar cierta «sonrisa del espíritu»<sup>90</sup>. Digámoslo ya: la buena conciencia no es otra que la conciencia del filósofo. Aquí aparece el riesgo, pues en ocasiones «la maniobra puede descarriarse, y por eso murió Sócrates»<sup>91</sup>.

---

<sup>85</sup> Jankélévitch, V., *L'Ironie ou la Bonne Conscience*, París, Alcan, 1936 (existe una reedición con el título *L'Ironie*, Paris, Flammarion, 1979; y dos versiones traducidas al castellano: *La ironía*, Madrid, Taurus, 1986 y *La ironía*, (T. G. Leguizamón), México, Me cayó el veinte, 2012). Hemos seguido esta última edición.

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 77.

<sup>87</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>88</sup> *Ibid*, p. 26.

<sup>89</sup> *Ibid*, p. 27.

<sup>90</sup> Jankélévitch, V., *La ironía*, op. cit., p. 23.

<sup>91</sup> *Ibid*, p. 12. De hecho, anticipamos ya que este intento por encontrar respuesta a la pregunta sobre el origen del perdón no estará exenta de «trampas», a las que acudiremos a lo largo del presente apartado.

Jankélévitch advierte que, si bien es posible encontrar semejanzas entre la ironía, el arte y lo cómico, ya que coinciden en que «se vuelven posibles cuando la urgencia vital se relaja»<sup>92</sup>, también será necesario otorgar un mayor grado de liberación al ironista «porque el reidor muy a menudo se apresura a reír para no tener que llorar»<sup>93</sup>. Se trata de un carácter liberador del ironista que es bien reconocible en Sócrates como también lo fue en el titán Prometeo. En ambos casos –como también lo será en el caso de Jesucristo– nos encontramos inmersos en sistemas que oprimen<sup>94</sup>. Jankélévitch distinguirá claramente entre el ateniense y Jesucristo, por cuanto aquél no tiene enemigos, «sino sólo amigos, y sus enemigos mismos serán amigos cuando sepan...Por el momento son insensatos que no saben lo que hacen»<sup>95</sup>, mientras que «los enemigos de Cristo, que están resentidos con Dios mismo, tendrán necesidad del perdón sobrenatural»<sup>96</sup>. La necesidad de los enemigos de Sócrates no es otra que «la de tomar sus clases». Se trata de una relación con los demás bien diferente a la de cualquier mentiroso «malintencionado» capaz de estafar a su compañero: «¡No estimamos lo que engañamos!»<sup>97</sup>. Se daba aquí un «abuso de confianza» que en nada se parece a la postura del ironista quien «conjuntamente honra y da crédito a la sagacidad de compañero. ¡Mejor aún! Lo trata como al verdadero compañero de un verdadero diálogo»<sup>98</sup>. También es posible encontrar cierto enfoque

---

<sup>92</sup> *Ibid*, p. 11.

<sup>93</sup> *Id.*

<sup>94</sup> Anticipamos aquí una coincidencia: Jankélévitch despliega su pensamiento acerca del perdón como reflexión ante las nefastas consecuencias de la persecución y el Holocausto judío. Por tanto, la opresión también estará presente, siendo no únicamente una oportunidad para el perdón, sino también una condición para el pensamiento irónico. La figura del órgano–obstáculo, de nuevo, sobrevuela todo el planteamiento.

<sup>95</sup> *Ibid*, p. 89.

<sup>96</sup> *Id.* Pero las diferencias entre los planteamientos ironistas y cristológicos van más allá, pues, mientras «en el artificio socrático la conciencia no pierda, al maniobrar, el lúcido control de su sistema de referencia: a la vez, al ironizado le basta con ser inteligente para comprenderla, para invertir la antifrase y para volver al derecho lo que está escrito al revés. Pero lo anfibiaología cristológica es tan desconcertante, tan equívoca es la ambigüedad de la encarnación que estaríamos a unto de confundirnos, a menos que obtuviéramos la gracia de creer, gracia que llega al hombre en la inocencia de la duda más extrema. La distensión es entonces tan enérgica como vertiginosa fue la caída e ignominioso el desamparo. Es la profunda respiración de la humildad y de la caridad, la oscilación aguda entre los extremos. Y ahora se comprende en qué sentido el quiasmo de los primeros y de los últimos, y las paradojas paulinas sobre los intercambios entre la razón y la sinrazón, y los ocho contrarios de las ‘Bienaventuranzas’ pueden pasar por ironías: la locura es una sabiduría y la sabiduría, una locura; los pobres serán ricos y los ricos serán pobres. El pobre Lázaro conocerá la gloria y el comerciante al por mayor las penas del infierno...¡Pero el regreso al orden no ocurre aquí abajo!¡La revancha es remitida al más allá! Sí, el burlador será burlado...¡en el otro mundo! Allí donde la condescendencia con el mal y la transfiguración de ese mal ya no son sino un solo movimiento y una sola paradoxología como en la sobrenaturalidad del perdón, ¿se puede hablar todavía de fingimiento?», en Jankélévitch, V., *La ironía*, op. cit., p. 74.

<sup>97</sup> *Ibid*, p. 67.

<sup>98</sup> *Id.*

ironista en el planteamiento cristiano del Evangelio de Lucas. Jankélévitch lo sugiere cuando se refiere a la dificultad que se da en la apreciación de una intención, entre el *pecado de ignorancia* y el *pecado de malevolencia*, o lo que es lo mismo, entre la excusa y la alternativa de la condena o el perdón:

«La oscilación es muy perceptible en los Evangelios. El Evangelio de Lucas, este evangelio exclusivamente, atribuye a Jesús crucificado una palabra un tanto socrática: Padre, perdónales porque no saben lo que hacen (...) si es el orden del perdón sobrenatural, y de un perdón tanto más sobrenatural cuanto que se pide a Dios,....»<sup>99</sup>

Cabe decir que esta actitud va a suponer un saber fundante sobre el que ya no será posible volver atrás. La verdadera amenaza *seria* se encontrará allí donde se esté impidiendo la actitud irónica, esto es, donde acontezca «lo serio»: la *muerte*. Pero incluso dicha amenaza quedará atenuada por la actitud del ironista: Sócrates «no se defiende, no se toma de la cuerda que le tiende el procurador romano»<sup>100</sup>. La mala conciencia vive en un error tranquilizador del que el ironista la va a liberar. Un momento de liberación que pasará por distintas fases, entre las que figura el descubrir la mala conciencia en la «suficiencia superficial» de aquellos a quienes interpela. De entrada, dará comienzo un intercambio de posiciones con «el adversario», hasta alcanzar cierta «atenuación del ego». La auténtica habilidad del ironista quedará demostrada cuando le haga «hacer al otro lo que el otro puede hacer por sí mismo»<sup>101</sup>. En esto consistirá alcanzar la comprensión. El intercambio llegará al extremo de cruzar las apariencias:

«Él (Sócrates), que no tiene nada que aprender de los tontos y todo para enseñarles, se desprecia a sí mismo para convertirlos a la luz. El hipócrita, dice Kierkegaard, es el malo que quiere parecer bueno, mientras que el ironista sería más bien el bueno que se da apariencia de malo»<sup>102</sup>

Tras dicha comprensión, el ironista puede esperar cierta compensación del otro:

« (...) eso no significa que espere ser recompensado, ¡no espera su salario! En una palabra: así como la caridad está al servicio del Otro, y la mentira al servicio del Ego, así la lýtote irónica no sirve más que a un amo, lo Verdadero (...) ¡Sócrates quiere que se ame la verdad y no que se ame a Sócrates!»<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., pp. 100-101.

<sup>100</sup> Jankélévitch, V., *La ironía*, op. cit., p. 87.

<sup>101</sup> *Ibid*, p. 88.

<sup>102</sup> *Ibid*, p. 90.

<sup>103</sup> *Ibid*, p. 89.

En esto consiste la verdadera naturaleza de la ironía; su logro más importante, o lo que es lo mismo, el goce de la buena conciencia filosófica consiste en ser capaz de sugerir más que en expresar. Es posible hablar de un logro no solo porque «después de escuchar a Sócrates no se puede seguir durmiendo sobre la almohada de las viejas certezas»<sup>104</sup>, sino porque, con Sócrates, los sofistas abandonan el estado de inconsciencia mientras se ven arrojados «al callejón de la aporía» donde habla la inquietud, la agitación y el malestar que surge de la contradicción, preludio de la reminiscencia<sup>105</sup>. Es a través de la interpelación que Sócrates descubre la *mala conciencia*. Pero también es un logro porque:

« (...) sus efectos paradójicos, inversamente proporcionales a la grandeza de los medios utilizados, nos familiarizan con la naturaleza totalmente espiritual y cualitativa de la elocuencia. Hay en la potencia de las palabras una especie de fantasía profunda que no deja de tener analogía con la imprevisibilidad del placer y del dolor. Sólo el fuerte tiene derecho a ser débil»<sup>106</sup>

El *quiasmo* «la fuerte debilidad frente a la debilidad del fuerte»<sup>107</sup> que emerge a lo largo del planteamiento simboliza para Jankélévitch la «misión histórica de Grecia». Frente a la derrota en los campos de batalla, la ironía griega será el «triunfo desde aquí abajo». La *mala intención* queda entonces ahogada por el «quietismo de la no-resistencia al mal» propio del *silencio irónico* «que desalienta la injusticia produciendo un vacío alrededor de ella y que la deja morir de inanición en la nada de su victoria sin enemigos»<sup>108</sup>. La sabiduría de Sócrates, frente a «otros caballeros del discurso continuo» consistirá precisamente en cierta «oración del silencio» capaz de desarmar mediante el replanteamiento de preguntas mal planteadas. Jankélévitch alude aquí a la *reticencia*, que se encuentra «a medio camino entre el *silencio* y la *alusión*», y que, a diferencia del *rencor* («odio que reaparece»), supone «una interrupción expresiva, una especie de valor

---

<sup>104</sup> *Ibid* p. 14.

<sup>105</sup> «TEETETO.– Por los dioses, Sócrates, que mi admiración aumenta sobremanera al plantearme estas cosas; y sube hasta tal punto que a veces aliento vértigo solo con mirarlas.

SÓCRATES.– ¡Ah querido Teeteto!, no has lanzado vanas sospechas en la crítica de ti mismo. Muy propio del filósofo es el estado de tu alma: la admiración. Porque la filosofía no conoce otro origen que este, y bien dijo (pues era un entendido en genealogía) el que habló de Iris como hija de Taumante. ¿Adviertes ya, por tanto, qué relación pueden tener estas cosas con la doctrina que enseña Protágoras?». Platón (*Teeteto* 155 d).

<sup>106</sup> Jankélévitch, V., *La ironía*, op. cit., p. 90.

<sup>107</sup> *Id.*

<sup>108</sup> *Ibid*, p. 92.

sonoro»<sup>109</sup>. Junto al *silencio* y la *reticencia*, la *alusión*, con la que terminará de conformar el carácter discontinuo y divergente de la ironía.

Mediante una analogía del juego, Jankélévitch aclarará la comparación entre ambas opciones: «hacer el juego del tramposo es, entonces, tomar la letra por dinero contante y sonante y es ser el embaucado inconsciente y dócil de un fraude; hacer el juego de la ironía, que es el juego impersonal de la verdad, es por el contrario decirle no a la letra para, con total lucidez, decirle sí al espíritu»<sup>110</sup>.

*Mentira versus verdad, hipocresía versus simpatía*. En ambos casos estamos ante seres concientes, pues «el hipócrita (...) toma por objeto su propio escándalo»<sup>111</sup>; pero el ironista es más conciente que éste: «para mentiroso, mentiroso y medio» sentencia Jankélévitch, quien ejemplifica así la *fuerte debilidad* del ironista. Se trata, en definitiva, de ser «la mala conciencia de la hipocresía»<sup>112</sup>. La conciencia del ironista juega a ser «supuestamente hipócrita», interpretando para ello distintos papeles –como se ha visto, algo muy propio de las conciencias– hasta conseguir que el verdadero hipócrita «se vuelva leal». Una vez logrado, la astucia del ironista conseguirá ponderar la hipocresía riéndose de su propio juego. La diferencia entre ironista e hipócrita reside, para Jankélévitch, en que este último «querría escapar del escándalo del que se sabe portador y que le da vergüenza». El ironista, en cambio, afanado en desenmascarar al hipócrita será capaz de pronunciar en voz alta –en ocasiones bastará con reflejarla– la falsa palabra de aquél. Pero el objetivo último no es otro que separar contrarios, disociándolos, no permitiendo lugares intermedios, procediendo a una catálisis que impida cualquier posibilidad de *esperanza impura*:

«Mejor el cisma que el equívoco. Mejor el dolor que la enfermedad. La ironía es de naturaleza crítica como la filosofía de Descartes, de Kant y de Bergson; pero es una crisis moral que nos sirve para discernir lo justo y lo injusto, el injusto escándalo y la justicia engañosa con la que ridiculizamos la injusticia»<sup>113</sup>

Pero no todo serán ventajas, pues ya estábamos advertidos de la existencia de posibles peligros, que para Jankélévitch acechan tanto al propio ironista como a «sus víctimas». Se trata de una cuestión de milímetros donde un error de cálculo puede suponer que el

---

<sup>109</sup> *Ibid*, p. 93.

<sup>110</sup> *Ibid*, p. 64.

<sup>111</sup> *Ibid*, p. 127.

<sup>112</sup> *Id.*

<sup>113</sup> *Ibid*, p 128.

ironista se quede corto, siendo entonces el «hazmerreír de los hipócritas»<sup>114</sup> o bien *se hunda* en la mentira engañándose a sí mismo y a sus víctimas. Un juego de equilibrios en el que se manifiestan ciertas «trampas de la ironía», entre las que Jankélévitch destaca la confusión y el vértigo. Aquél que no calibre correctamente su ejecución corre un peligro inminente: «hacer causa común con los lobos es la acrobacia que le puede costar cara a un incompetente»<sup>115</sup>. La dificultad de permanecer en equilibrio hace que la ironía caiga tanto del lado de la ambigüedad como de la «literalidad gramática» con el objeto de evitar cualquier equívoco «a favor de una elección unívoca»<sup>116</sup>. Esta doble posibilidad hizo emerger una nueva tipología de ironía: la ironía romántica. Frente a una «ironía social» o comunitaria representada por Sócrates, Voltaire y en general el siglo XVIII, encontramos otra ironía más nómada que «habita en una caravana, al margen de las civilizaciones sedentarias, e invoca sobre sí la maldición del siglo; quiere ser condenada»<sup>117</sup>. Jankélévitch distingue entre la ironía que nace de una razón comunitaria, de tradición francesa y que se caracteriza por una sociabilidad universalista, y una ironía romántica, cuyo humor «anglo–germano» prioriza el elemento individual frente al comunitario. Se trata de una ironía «que no mueve a risa y que exalta, por el contrario, la soledad del yo»<sup>118</sup>. Aquí el ironista prefiere ser incomprendido y desconocido. Se plantea así otra dificultad que acecha a este movimiento de la conciencia pues, la ironía «¿es más bien cómica o trágica?»<sup>119</sup>. Una vez más, el carácter anfibológico de la conciencia está presente en la descripción, pues:

« (...) ella hace reír sin que se tenga ganas y bromea fríamente sin divertir; es burlona pero sombría. O aún mejor: desencadena la risa para inmediatamente congelarla. Y la razón de esto es que hay en ella algo torcido, indirecto y glacial donde se presiente la profundidad inquietante de la conciencia»<sup>120</sup>

La visión irónica –la propiamente filosófica, para Jankélévitch– será aquella capaz de reconocer qué sea el *perdón* cuando se encuentre ante él, aunque ello no implique

---

<sup>114</sup> *Ibid*, p. 131.

<sup>115</sup> *Id.*

<sup>116</sup> *Id.*

<sup>117</sup> *Ibid*, p. 132.

<sup>118</sup> *Ibid*, p. 132.

<sup>119</sup> *Ibid*, p. 133.

<sup>120</sup> *Ibid*, p. 134. Estamos asistiendo a una colección de opuestos: *bien–mal*, comunitario–individual, *cómico–trágico*. Y la ironía consigue, de hecho, una «sincrisis», un «desorden ordenado» por el que, mientras disgrega jugando con el hipócrita, «mezcla a su vez los incompatibles», *ibid*, p. 143.

necesariamente que el perdón emerja de dicha visión. Será necesario seguir indagando a la espera de encontrar alguna otra instancia, que no proceda directamente de la conciencia, capaz de alumbrar la posibilidad misma del perdón, con independencia de la falta originada desde la mala intención.

### *1.3. Perdón y don gratuito*

Si el perdón tampoco parece surgir de la conciencia irónica —como tampoco lo hacía de la mera intención— se hará necesario acudir a otras instancias de lo humano que nos permitan encontrar el rastro de su origen. Nos empuja el afán de comprensión de un fenómeno constatado cuyo darse no parece estar relacionado meramente con la mala intención, si bien ya sabemos que fue allí donde la falta u ofensa proporcionaron la ocasión causa del perdón. Siguiendo el curso explicativo que nos ofrece Jankélévitch a propósito de la *conciencia moral*, nos centramos ahora en la relación entre *perdón* y *don*. La iniciativa está justificada si atendemos a la propia etimología del término: *par-donner*. Sin embargo, a pesar ambos términos —*perdón* y *don*— parecen compartir una serie de elementos comunes discurrir, Jankélévitch nos adviertra de su inequivalencia:

«El perdón es al mismo tiempo más y menos que el don: es evidentemente menos que el don, — pues dar, no da nada; se conforma con olvidar el agravio, accede a no tenerlo en cuenta, lo da por nulo. Hay que reconocer que la condonación de una deuda es un regalo negativo: ese regalo, si es que hay regalo, resulta más bien metafórico. El don, al dar algo, es menos reactivo, más generoso que el perdón»<sup>121</sup>

Como ya afirmó en otro lugar: «el perdón es en hueco lo que el don es en relieve»<sup>122</sup>, de manera que el punto de partida en un caso y otro variará, especialmente si atendemos al grado de generosidad. Efectivamente, aun siendo el don más generoso que el perdón, este último supondrá un mayor esfuerzo que aquél, lo que llevará a Jankélévitch a preguntarse por el carácter desgarrador y traumático implícito en toda experiencia del perdón. Todo en el perdón parece apuntar a un límite a partir del cual la experiencia se torna irracional, absurda. Se trata de una característica que nace del carácter disimétrico del perdón.

---

<sup>121</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., pp. 170–171.

<sup>122</sup> *Ibid*, p. 19.

Jankélévitch insistirá en la desproporción entre ofensa y perdón. Para ello se centrará en el «esfuerzo violento sobre sí» que llegará a realizar el perdonador «para absolver al culpable en vez de condenarlo». De ahí que la absurdidad del perdón sea un «reto a la lógica penal»:

«Poco importa que el perdón dependa y haya nacido de una ocasión, desde el momento en que el perdón se abre al infinito y nos deja entrever el horizonte de la gracia: y basta para eso con una desproporción, con una disimetría irracional entre el pecado, por grave que sea, y la inmensidad del perdón»<sup>123</sup>

La desproporción consiste en esto: el receptor de perdón recibe mucho más que el receptor del don. Para ilustrar el enorme abismo existente entre ambos conceptos Jankélévitch recurre a ejemplos bíblicos. No es necesario insistir aquí en la profusión de ejemplos—límite presentes en el texto bíblico, tanto en lo referente al sacrificio, al amor como al perdón. Si la posibilidad del perdón no se origina en una intención racional —algo que descartaría la reflexión filosófica, más familiarizada con el *don* que con el *perdón*—, parece legítimo apuntar a una instancia alejada de la racionalidad, dado que el perdón habría sido *revelado*, es decir, *des-velado*, dejando ver lo que estaba *al otro lado* de una barrera:

«Y como la alegría es mayor por un convaleciente al término de su sufrimiento que por un hombre con buena salud, mayor la alegría por el hijo pródigo de vuelta al redil que por el hijo sensato, mayor alegría por un publicano arrepentido que por novecientos noventa y nueve hijos modelo, así el beneficiario del perdón, dispensado de un merecido castigo, conocerá alegrías que el simple don no procura a nadie; y ante todo, la alegría de la liberación tras la opresión»<sup>124</sup>

Lo destacable aquí es el sacrificio que el *perdonador* realiza en su actuar. Un esfuerzo que agasaja de manera desproporcionada al culpable. Cabe reconocer que «para el arrepentido resulta sobre todo más costoso, pues implica un drama y debe resolver una crisis»; aunque también supone un alto coste a quien perdona, pues es el único que se desprende costosamente de sus pertenencias. Más aún: «el perdón debe salvar en todos

---

<sup>123</sup> *Ibid*, p.170. Destaquemos en este punto dos cuestiones. Por un lado, advertimos cómo se va dibujando cierto «paisaje del perdón» en el que se nos empieza a mostrar la posición relativa de distintos elementos. Esto será de vital importancia en la tercera parte, cuando Paul Ricœur describa su «ecuación del perdón». y dado que en este apartado accedemos a la noción de don, conviene tener presente el pensamiento de Jacques Derrida en relación al don, en la segunda parte.

<sup>124</sup> *Ibid*, p. 171.

los casos un obstáculo y pasar por encima de una barrera; la barrera y el obstáculo, según los casos, será el agravio sufrido por el ofendido o la culpa cometida por el pecador»<sup>125</sup>. Jankélévitch señala con razón que el perdón sería un «don total», por cuanto el perdonador necesita de «su mismo ser» para perdonar. De ahí que el perdón vaya más allá de lo que la filosofía pueda comprender, pues «el propio Aristóteles ha conocido el don; pero sólo la Biblia ha conocido realmente el perdón»<sup>126</sup>. Jankélévitch alude en el *Traité des vertus* al *Sermón de la montaña* cuando distingue entre un «amor mercenario» y un «amor gratuito». Al hacerlo, plantea una crítica a la arquitectura moral cristiana. Su objetivo consistirá, sobre todo, en mostrar posibles incoherencias de fondo que habitualmente hubieran pasado inadvertidas. Sin llegar a plantear un análisis demoledor hacia la moral cristiana será capaz de cuestionar desde una mirada que no rehúye acercarse al límite. El objetivo es permanecer atento ante cierta idea utilitarista presente en las llamadas «intenciones hipócritas» que puedan subyacer en el planteamiento cristiano en relación a cualquier tipo de *compensación*. Estaría la «intención desinteresada» –difícil de caracterizar por cuanto se trata de «un–no–se–qué»–, como aquél «elemento atmosférico y vaporoso alrededor del regalo»<sup>127</sup> que, en el caso del agradecimiento, difumina los contornos de la deuda. En este sentido, la posibilidad o imposibilidad de una «intención desinteresada» apunta directamente a nuestro objetivo, siendo indispensable para alcanzar la evidencia de una «intención pura» dado que su existencia nos daría motivos para seguir creyendo en la posibilidad del «perdón puro».

Jankélévitch indagará acerca de las condiciones de posibilidad de una «intención pura» desde la experiencia del agradecimiento, distinguiendo hasta tres tipologías de acto: el *acto cerrado* (o simétrico) propio de la compra–venta, aquél por el que algo se hace porque se espera recibir algo a cambio; el *acto abierto* del regalo (o don) por el que no se espera nada a cambio y, en un nivel intermedio, el *movimiento entreabierto* del agradecimiento. En el *acto cerrado*, la presencia de una mera simetría no es, para Jankélévitch, garantía de una presencia pura, ya se trate de amor, perdón o gratitud. Clemente de Alejandría ya advirtió que «el hombre de la bolsa y la conmutación alternativa, el hombre de la voluntad *antapodose* (sic) tiene reservado el lado izquierdo del santuario».

---

<sup>125</sup> *Ibid*, p. 172.

<sup>126</sup> *Id.*

<sup>127</sup> Jankélévitch, V., *Traité des vertus II*, op. cit., p. 248.

La imposibilidad de un «perdón puro» se relacionaría con su carácter *simétrico*, es decir, *interesado*, lo que supone un alejamiento de un perdón auténtico. Si la imposibilidad del perdón es la consecuencia de no aceptar un perdón disimétrico, podemos intentar relacionar el agradecimiento, en tanto que gesto desinteresado, con la posibilidad de un perdón disimétrico, como mejor vía para seguir la pista de un *perdón puro posible*. Se trata de una alternativa que, de algún modo, nos orienta hacia cierta *irracionalidad*. En adelante, la presencia de esta característica en nuestra investigación será tomada como señal de su presencia. Obsérvese que, de ser así, el perdón habría tenido lugar en una parte inaccesible o al menos oculta a la racionalidad filosófica y por ende ajena a la conciencia moral. Por consiguiente, el pensar la indagación sobre la génesis del perdón no termina aquí. Dos opciones se abren ante nosotros: por un lado, la vía de los «perdones sucedáneos» a que nos conduce la renuncia o imposibilidad de un *perdón puro* y, por otro, el acercamiento hasta donde nos sea posible a «lo puro» propio de un perdón digno de este nombre.

Antes de proseguir, y con el objeto de acercarnos al límite del *perdón puro*, necesitamos familiarizarnos con otras temáticas que asimismo impliquen esta noción de «límite». Al igual que en la *intención desinteresada* –un ejemplo de «acto entreabierto»– un hipotético «perdón puro» debería mostrarnos, al menos, cierto límite en relación a lo irracional, aunque éste se nos presente borroso y difuso. O, en palabras de Jankélévitch, un «*no-sé-qué*» prácticamente imperceptible; un «*casi-nada*» que ya marca la diferencia entre lo pensable y lo impensable.

## 2. PENSAR LO IMPENSABLE: FILOSOFAR DESDE EL LÍMITE

La búsqueda del origen de un *perdón puro* nos ha llevado ante el límite de lo irracional y de lo absurdo. El feliz hallazgo de la *intención desinteresada*, característica del agradecimiento, nos permite seguir planteando la posibilidad de una intencionalidad pura, por su probable cercanía a la noción que nos ocupa. Sin embargo, esta posibilidad será negada dado que la propia naturaleza *limitante* del perdón se lo impide. Jankélévitch aportará de manera incesante argumentos que irán en esa dirección y cada uno de ellos

señalará al carácter anfibológico del ser humano, así como a cualquier rasgo que permita mostrar los aspectos finitos de la condición humana. Progresivamente se está definiendo una noción de *perdón límite* que acabará por desplazar cualquier opción de pensar en un *perdón puro*.

El principal argumento esgrimido por Jankélévitch para referirse al perdón límite vendrá dado por el *carácter imperdonable* de determinadas faltas u ofensas. A este argumento – crucial para el desarrollo de la presente investigación– dedicaremos el tercer bloque, titulado «El perdón y lo imperdonable».

En el presente bloque nos centraremos en tres de los argumentos principales que obligan a este desplazamiento: *lo inefable* del perdón, es decir, aquello que no puede ser expresado con palabras (tal vez porque no hay palabras con las que perdonar que dará lugar al *acumen veniae*); la negación misma de la *pureza* en los asuntos humanos (incluido el perdón) y, por último, la relación entre *perdón* e *irreversibilidad* (que situará el perdón al lado de conceptos atravesados por la irreversibilidad como la *temporalidad*, la *muerte* o el *amor*).

Jankélévitch reconocía a menudo su predilección por un «filosofar desde el límite»: «Mi proyecto filosófico es una manera de filosofar. Es decir, de tratar de pensar, hasta el momento en que el pensamiento se rompe, cosas difíciles de pensar»<sup>128</sup>. Por su idiosincrasia, la noción de perdón puede un salvoconducto idóneo que nos permita acceder y transitar por semejante territorio fronterizo. Se trata de un lugar donde el pensamiento se pliega sobre sí mismo para poder ceder ante las inflexiones que se le plantean. Es evidente que los *casos límite* –entre los cuales se encuentra el perdón– suponen un reto para la comprensión racional. Su mera posibilidad incita a esbozar un horizonte comprensivo desde el que la racionalidad humana se siente interpelada por un cúmulo de *elementos-límite*. Ante ellos se abren dos opciones: aplazar *sine die* su comprensión o acercarse hasta donde ésta sea posible. Jankélévitch siempre escogerá la segunda opción, de modo que su pensamiento –ciertamente inclasificable– intentará acercarse hasta el límite o borde del asunto: «Tengo tendencia a colocarme en el borde de las cosas»<sup>129</sup>. Al hacerlo conseguirá situarse en pensar desde un cierto equilibrio entre lo posible y lo imposible, escrutando cualquier presencia dual desde la cual tal vez pueda entreverse *la condición humana*. Su reflexión, ávida de alcanzar un punto de ruptura, de

---

<sup>128</sup> Jankélévitch, V., *Curso de filosofía moral*, op. cit., p. 13.

<sup>129</sup> *Id.*

fuga, pretende asistir, desde primera fila, a encuentros o desencuentros ontológicos. Un cruce de caminos donde la temporalidad y la cronología (pasado, presente, futuro) jugarán un papel fundamental. Siguiendo su pensamiento somos llevados al borde del abismo, allí donde cielo y tierra se separan. Será allí, justamente, donde, nos dice, la tarea del filósofo comienza, abordando temas como el tiempo, la pureza, la muerte, el amor, el perdón y consiguiendo en el mejor de los casos un «casi–nada» (*presque–rien*) de gran valor. La principal tarea del filósofo consistirá en contemplar desde el límite mismo, allí donde «nuestros poderes están efectivamente limitados», aunque «debemos ignorarlo y hacer como si pudiéramos todo lo que queremos: pues una buena voluntad inocente, sincera y apasionada se guarda de usurpar, en ese aspecto, la óptica del testigo llegando allí donde el límite de las posibilidades humanas coincide con la sobrehumana, con la inhumana imposibilidad»<sup>130</sup>. Justamente allí donde «el héroe que no sólo alcanza, sino que franquea el límite de su poder, ese héroe, nihilizado por la muerte, deja de existir»<sup>131</sup> no sin antes, tomar buena nota de la distancia que hay entre el hombre (su «yo») y la *pureza*, permitiéndole afirmar que «no existe, de hecho, nadie puro»<sup>132</sup>, confirmando la imposibilidad de un *perdón puro* o, al menos, inaccesible para el hombre hombre.

### 2.1. *Lo inefable del perdón*

La inaccesibilidad a un supuesto *perdón puro*, o *loco perdón* (*acumen veniae*), se identificará con la dificultad o imposibilidad de ser dicho<sup>133</sup>. Ello nos obligará a distinguir entre *perdón puro* y *perdón impuro* (*similiperdones*), como única opción para poder seguir refiriéndonos al *perdón* desde un punto de vista filosófico<sup>134</sup>. Al considerar el carácter inefable del perdón nos aproximamos a otro rasgo distintivo de la condición humana<sup>135</sup>. En efecto, «del *acumen veniae*, por el contrario, no hay casi nada más que decir: imposible discurrir sobre este instante inefable, inexplicable, indescriptible que cabe entero en la

---

<sup>130</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., p.10.

<sup>131</sup> *Id.*

<sup>132</sup> Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, op. cit., p. 10.

<sup>133</sup> La situación aquí descrita puede relacionarse con el escaso tratamiento que la tradición filosófica ha otorgado al perdón.

<sup>134</sup> Como veremos más adelante, esta renuncia tendrá implicaciones que irán más allá del ámbito epistemológico.

<sup>135</sup> Baste recordar aquí la conclusión planteada por L. Wittgenstein en el *Tractatus Logico–Philosophicus*.

pura quodidad de la palabra gracia»<sup>136</sup>. El *perdón puro* lleva asociada la connotación súbita del instante, por la que «el alfa y el omega coinciden». Si no es posible decir más sobre este perdón tal vez sea porque, de hecho, no hay razones para perdonar. Jankélévitch, alude a la «muda elocuencia» de la *gnosis* según Plotino al sugerir que en el *perdón puro* se da una clase de «laconismo sobrenatural»<sup>137</sup>. De otra manera, cualquier situación en la que el perdonador hablase en demasía supondría que se interesa más en sí mismo que en la persona a quien perdona. Es por ello que «no se puede discurrir de verdad sobre el perdón sino hablando de otra cosa: hablando con rodeos y a propósito, y diciendo primero lo que no es el perdón»<sup>138</sup>.

*Lo inefable* como rasgo característico de un *perdón puro*, será más ampliamente tratado en otro lugar, allí donde Jankélévitch se ocupe del *corpus musicológico* y más concretamente, al tratar la expresión musical. Su aplicabilidad a la noción de perdón es pertinente pues, al fin y al cabo, «donde la palabra falta, allí comienza la música»<sup>139</sup>; y junto a ella, un «estado de entusiasmo» que anuncia un espacio lleno de promesas, pues «en lo inefable se nos da la esperanza de un amplio futuro»<sup>140</sup>. A través de la música, por tanto, se asistirá a la contemplación del *límite* mismo, adentrándose «en aquellas profundidades transparentes y en aquella jubilosa plenitud de sentido, que es infinitamente inteligible y asimismo infinitamente equívoca»<sup>141</sup>. Se trata de una convivencia entre lo «inexpresable–inefable» que permite al «hombre que canta» llegar a ser un «lugar de encuentro de significados». La ambigüedad del hombre se reúne entonces con la ausencia de cierta «exigencia nominalista» propia de la música, por oposición al pensamiento particular. Al igual que en la conciencia moral, aquí también será posible hallar una pluralidad de «intenciones heterogéneas y subterráneas»: «Como la conciencia con sus reservas mentales subconscientes y sus segundas intenciones inconscientes, la música desconoce el principio de no contradicción»<sup>142</sup>. Aquí la comparación entre *música* y *conciencia* sirve más para entrever que para definir. Ambas comparten aspectos que sugieren un mundo de infinitas posibilidades:

---

<sup>136</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit. p. 158.

<sup>137</sup> *Id.*

<sup>138</sup> *Ibid*, p. 160.

<sup>139</sup> Jankélévitch, V., *La música y lo inefable*, Barcelona, Alpha Decay, 2005, p. 118.

<sup>140</sup> *Ibid*, op. cit. p. 119.

<sup>141</sup> *Id.*

<sup>142</sup> *Ibid*, p. 120. Al igual que en el ámbito intencional, lo imposible parece negarse tras este cauce de incontables posibilidades. La posibilidad de un *perdón puro* tendrá todavía que guarecerse ante los siguientes argumentos esgrimidos por Jankélévitch.

«La música no es, pues, inexpresiva porque no exprese nada, sino porque no expresa este o aquel paisaje privilegiado, este o aquel decorado que excluye a los demás; es inexpresiva porque implica innumerables posibilidades de interpretación, entre las que nos deja escoger. Estas posibilidades, lejos de obstaculizarse como ocurre, en el espacio, con los cuerpos impenetrables (cada uno colocado en su determinado lugar), se compenetran. Lenguaje inefablemente genérico (suponiendo que sea un lenguaje), la música se presta dócilmente a innumerables asociaciones (...) pero la música, con su anfibia y su gusto por las interpretaciones más diversas, evoca igualmente bien todo lo que se pueda imaginar (...) preséntate lo que quieras, elige tu quimera, todo lo que imagines es plausible»<sup>143</sup>

Si música y perdón parecen coincidir en *lo inefable*, no ocurre así al aplicar el la acepción de *límite* más recurrente en el pensamiento de Jankélévitch. El carácter «órgano–obstáculo» presente en la noción de perdón no se observa aquí, tal y como advierte Jankélévitch, pues la música no impide la «compenetración» de los cuerpos». Precisamente, será es esa ausencia de «obstaculización» de la música lo que le permite alcanzar «innumerables posibilidades de interpretación». Subyace en esto cierta idea de «sobrenaturalidad» a la que Jankélévitch no dejará de acudir, especialmente al referirse a la música como «la interioridad de la intimidad», permitiendo que *lo inefable* se nos muestre como aquella ocasión para el entusiasmo a la que nos referíamos anteriormente. Al igual que la posibilidad misma del perdón, la música anuncia la oportunidad de todo lo posible por increíble o impensable que parezca. El carácter *inmotivado*<sup>144</sup> del perdón encuentra aquí su parangón, al no necesitar establecer o esclarecer motivo alguno que justifique la decisión de perdonar. El perdón acontecerá simplemente porque *su acontecer es posible*. Aquí parece radicar su *carácter inefable*.

Como ya se ha dicho, lo extraordinario del perdón nos remite a la dificultad que encontramos para hablar de él<sup>145</sup>. *Lo inefable*, por inexpresable, remite a *lo incomprensible*. Surge entonces una cuestión que nos viene acuciando desde el inicio: la posible identificación entre *comprensión* y perdón. Jankélévitch negará tal identificación al sostener que ello supondría anular el carácter intencional implícito en el acto de perdonar:

«¿Comprender es perdonar? *Comprender es...* implicaría que el perdón no solamente es continuación o consecuencia obligatoria, sino efecto necesario y automático de la comprensión. Más aún: comprender sería *ipso facto* e inmediatamente perdonar, como si lo

---

<sup>143</sup> *Ibid*, op. cit. p. 121.

<sup>144</sup> Cfr. p. 99 *El perdón*, op. cit.

<sup>145</sup> Esto es de suma importancia para intentar esclarecer la *desatención* filosófica del perdón.

uno y lo otro viniera a ser lo mismo... ¿Se deduce el perdón del conocimiento? Convertir el perdón en una conclusión sería suprimir la libertad de perdonar y, con la libertad, el acontecimiento aleatorio y la gratuidad caritativa. Al igual que una voluntad deja de querer si no puede querer más que el Bien, si quiere el Bien por naturaleza y en virtud de leyes físicas; el perdón deja de perdonar si se deriva de la intelección, como la secreción de jugos gástricos se deriva de la ingestión de alimentos... ¡Pues el Bien es algo que podemos no querer! Y así también, el perdón es algo que podemos rechazar... Una libertad para el Bien sola y unilateralmente, una libertad sin alternativa, una libertad despojada de su bi-querer, una libertad incapaz de escoger lo uno o lo otro, ¿en qué sería libre? Y, asimismo: un perdón que no contuviera nada azaroso, ¿en qué sería perdón?»<sup>146</sup>

Vemos cómo la posibilidad de perdonar (o de no hacerlo) es tomada como expresión de uno de los principales ingredientes de la *condición humana*: la libertad. Pero una vez «delimitado» el rango de opciones que necesita el perdón vuelve a surgir la cuestión de la *intencionalidad pura*. Recordemos que Jankélévitch negaba la existencia de un *perdón puro* –es decir, inspirado en una *intencionalidad pura*– al considerar la impureza como característica propia del hombre. Siguiendo el mismo planteamiento que nos lleva a *filosofar desde el límite*, nos vemos tentados a preguntar acerca del límite que existe entre *lo puro* y *lo impuro*. Nuestra intención es permanecer fieles al estilo de Jankélévitch a lo largo de este recorrido.

## 2.2. *Lo puro y lo impuro: la constatación del otro*

*Puro* e *impuro* son para Jankélévitch categorías morales<sup>147</sup>, por ello no dudará en afirmar con rotundidad que no cabe que «nadie pueda afirmar por sí mismo y en este preciso instante: Soy puro, *purus sum*»<sup>148</sup>. Precisamente por ello, tampoco será posible pensar la *pureza* sin la *impureza*, pues «¿qué es la pureza–en–sí sino una luz que, alumbrando el vacío, se reduce a unas tinieblas?»<sup>149</sup> Se está abriendo un acercamiento a lo que somos por lo que no somos, otra vuelta de tuerca por medio de cierta «filosofía negativa». A través de *lo inexpresable* llegaremos de nuevo a *lo expresado* –hasta la saciedad, insinuará Jankélévitch– dado que sólo lo impuro se puede pronunciar y conocer, dando así ocupación al moralista puesto que «¿acaso no es legión lo impuro?»<sup>150</sup>. Volviendo a la

---

<sup>146</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., pp. 92–93.

<sup>147</sup> «Es decir: el telón de fondo de la diáspora de los conflictos, la crítica de las acciones, el reparo o la salvaguarda de nuestras vidas», Fava, J., en prefacio a Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, op. cit., p. 11.

<sup>148</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>149</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>150</sup> *Id.*

imposibilidad epistemológica de la pureza, conviene entender que dicha incompatibilidad proviene de la «perfección» propia de la pureza, la cual «se desvanece en el roce, aunque sea mínimo, con la punta del pensamiento»<sup>151</sup>, de tal manera que, el niño *es* puro mientras no *sabe* que lo es<sup>152</sup>. Siempre que dicha condición se cumpla, la pureza estará en él. La conciencia –nuevamente– propia del adulto, hace de éste un ser impuro.

Tal vez la experiencia de un *perdón puro* se parecería a un gesto de añoranza, por cuanto nos permite regresar por un instante a nuestro pasado más puro, anterior a cualquier ofensa. Una vez allí, reconfortados por la inocente bondad del niño que fuimos, a la vez inconsciente y puro, perdonaríamos alejados de cualquier resquicio moral. Se trataría de una «pureza superlativa», aunque Jankélévitch afirma que cabría decir lo mismo de aquellas «pequeñas purezas» (el *encanto*, la *modestia*, el *humor*) pues su blancura quedará empañada al aplicárseles el «soy...». Como también sería insostenible entender la pureza sólo en el presente, al contrario de la impureza «contemporánea» que, «por el contrario, es un espectáculo muy sostenible, incluso muy literario»<sup>153</sup>. La asignación cronológica quedará identificada, por lo que se refiere a *lo puro* y *lo impuro*, por el lugar que ocupe el *yo impuro* del hombre: *el presente*. Un presente desde el que asistimos a dos espejismos: uno antecedente y otro consecuente. El primero no será más que el reflejo que nos llega por medio de la añoranza y la nostalgia de la pureza propia del paraíso perdido. El segundo, tendrá que ver con la esperanza futurista de regresar a dicho paraíso. El ser impuro, pecador, manifiesta así su situación de pérdida o pecado por cuanto toma conciencia de su falta y del arrepentimiento que la acompaña para, acto seguido, mediante la añoranza de aquella «eternidad pre-natal» y por medio de su voluntad, querer ir a la «eternidad post-letal». ¿Se trata de una sola eternidad? Quizás sí, nos indica Jankélévitch, pues tal vez «aquella que la muerte inaugura nos conduce a la que precedía al nacimiento» y que éste interrumpió. Sea como fuere, dicha pretensión del hombre-pecador tendrá que pasar por una reparación-purificación. La preocupación por las condiciones de posibilidad de una reparación-purificación surgida desde el presente impuro puede ser

---

<sup>151</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>152</sup> En este planteamiento se empieza a entevver el *carácter paradójico* de la moral observado por Jankélévitch (cfr. 3.3.: La paradoja de la moral y la cuestión de la sobrevivencia).

<sup>153</sup> *Ibid*, p.28. Observamos aquí cómo son recogidos y aplicados los planteamientos expuestos en 1.1. *Mala intención, falsedad y perversidad*.

interpretada como el origen de un interés germinal por la cuestión del perdón, entendiendo éste como el intento de anticipar –o superar–, el devenir del tiempo hacia la pureza futura.

Estamos asistiendo a una búsqueda incesante de aquello que tal vez sea el hombre. El propósito de Jankélévitch es intentar un acercamiento a una noción intuita como la *pureza*, como más tarde será la *muerte*. En modo alguno se trata de algo directamente cognoscible, pues «sólo lo impuro, con sus rugosidades, asperezas, disparidades y mezclas puede convertirse en objeto de nuestro conocimiento»<sup>154</sup>. ¿No es acaso este descubrimiento una manera de bordear la *ipseidad*, intuyéndola? ¿No es la luz (interior) que emana de lo absolutamente puro lo que ilumina la propia impureza humana? Luz pura, cuya invisibilidad permite la visión de aquello que únicamente nos es permitido ver por cuanto el resto nos está vedado, por impronunciable. En esto, «la pureza se parece a la muerte»<sup>155</sup>.

En ambos casos –como también ocurrirá con el perdón– se produce una irradiación que emana desde la cima «donde están las nieves eternas» donde «el Uno se confunde con el Cero»<sup>156</sup>. Sin embargo, que la pureza sea inefable no impide que la impureza que corresponde al hombre carezca de interés. Precisamente es dicha impureza, convenientemente iluminada, la que le permitirá al hombre interferir con otros seres finitos y múltiples. Acercarse al límite ya es, en sí misma, una experiencia limitante desde el momento en que dirigir la atención a la luz irradiada no es si no hacerlo hacia una luz cegadora cuya plenitud llega a confundirse con el no ser. ¿Acaso no procede relacionarla con la muerte? Luz cegadora, pues, que «coincide con la noche más negra»<sup>157</sup> y que se vuelve indirectamente visible a través de «la pantalla impenetrable que detiene, intercepta y absorbe». He aquí la «¡contradicción paradójica y verdaderamente dialéctica!» –una vez más, sí, la paradoja– que nos lleva a hablar de «filosofía negativa». ¿Será posible, ahora, reconocer en esta proyección de la luz en la pantalla que aportan los seres impuros, –luz que irradia la pureza y que en ocasiones será tenida por una luz transparente – invisible, por tanto, pero que deja ver a su través– alguna característica de su «pureza»?

---

<sup>154</sup> Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, op. cit., p. 19.

<sup>155</sup> *Ibid*, p. 18.

<sup>156</sup> Es ciertamente manifiesta la visión neoplatónica que aquí subyace. Jankélévitch apuesta por la visión que proporciona Plotino frente al Uno parmenídeo.

<sup>157</sup> Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, op. cit., p. 24.

De aquellas dos eternidades, la *pre-natal* y la *post-letal*, y de las purezas que cada una de ellas supone, cabrá entender que:

« (...) la antecedente u original se impone, a pesar nuestro, con más fuerza tal vez que la de la pureza teleológica que se impone a nuestra esperanza, aunque esto sólo fuera porque el niño permanece a nuestro lado como un testigo de nuestro propio pasado, de nuestra castidad preconsciente y como un vestigio de nuestro paraíso perdido: ¡el paraíso no está tan perdido pues el niño está junto a nosotros!»<sup>158</sup>

La pureza escurridiza a la que se refiere Jankélévitch consistirá en un destello de aquella *luz pura* y que nos sirve de indicio para proseguir el camino por un territorio escarpado, abismal, donde tal vez nos aguarda un secreto que empieza a desvelarse. Una *pureza en la impureza* que desvela su forma de *órgano-obstáculo* y que plantea el enigma del hombre: ¿no es acaso este *niño* condición de posibilidad del *yo* y, a la vez, imposibilidad de su *pureza*? Ciertamente, parece oportuna una *filosofía desde el límite* donde lo pensado –el hombre– es propiamente *límite*.

Al inicio de *Le Pardon*, Jankélévitch nos indicaba que «no es difícil comprender por qué el deber de perdonar se ha convertido hoy en nuestro problema»<sup>159</sup> dado que, en ciertas ocasiones, el acto de perdonar –difícil ya *per se*, como la experiencia individual y colectiva parece indicar– deviene «excepcionalmente difícil para cierta categoría de humillados y de ofendidos». Jankélévitch se está refiriendo a las víctimas de barbaries acaecidas durante el siglo XX. Y se trata de «nuestro problema» porque estamos hablando de un «perdonar» el cual «constituye un esfuerzo que siempre debe volver a hacerse» hablando, así de un «caso límite» como puede serlo «el remordimiento, el sacrificio y el gesto de caridad». A partir de aquí, Jankélévitch expondrá una de las máximas sospechas acerca de la posibilidad misma del perdón al entender que «puede que un perdón limpio de toda restricción mental no se haya concedido jamás en este mundo, que una dosis infinitesimal de rencor subsista de hecho en la remisión de toda ofensa.»<sup>160</sup>, por lo que «no es difícil comprender por qué el deber de perdonar se ha convertido hoy en nuestro problema»<sup>161</sup>. Esfuerzo «excepcionalmente difícil» para cierta categoría de humillados y ofendidos. El perdón es una «prueba», es un «caso límite» (de nuestras fuerzas), como

---

<sup>158</sup> *Ibid*, p. 35.

<sup>159</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., p. 7.

<sup>160</sup> *Id.*

<sup>161</sup> *Id.*

pueden serlo el «remordimiento», el «sacrificio» y el «gesto de caridad». De hecho, el *perdón* es: «un acontecimiento que nunca ha advenido en la historia, un acto que no tiene lugar en ninguna parte del espacio, un movimiento del alma que no existe en la psicología corriente (...) el gesto de perdonar sería un deber»; por eso «está en imperativo porque no está en indicativo»<sup>162</sup>.

Podría ser que el *perdón puro* nunca hubiese tenido lugar en la historia, que nunca hubiese acontecido. Comprobamos cómo empieza a mostrarse el carácter enigmático, doblemente paradójico del perdón. La primera paradoja aparece al afirmar –haciendo aparecer ahora las nociones de «voluntad» y de «poder»– que: «es cierto, paradójicamente cierto, que querer es poder, y que si Nuestro querer se infinito, Nuestro poder, no lo es menos». El ser «omnivolente» es, al mismo tiempo, «omnipotente»; de ahí se deriva que «siempre podemos hacer aquello que debemos hacer, si lo queremos sinceramente». Pero aquí aparece la segunda paradoja: «Kant impugna que haya habido nunca, en toda la historia del hombre, un solo acto de virtud puramente desinteresada.». Por esta razón, tanto la proximidad del perdón en el ámbito de las virtudes como la posibilidad de que éstas no sean sino «variaciones sobre el tema del amor propio (La Rochefoucauld)» no hacen sino plantear la ambigüedad de la primera paradoja, al tiempo que subraya, una vez más, el carácter problemático, difícil del perdón. A mayor perdón, menos posibilidades de que este sea verdadero: «una máquina de perdonar, un distribuidor automático de gracias e indulgencias tienen sin duda relaciones sólo muy remotas con el verdadero perdón.»<sup>163</sup> En su proximidad, el perdón se nos muestra como un «límite ideal y un horizonte inaccesible al que nos acercamos asintóticamente sin nunca alcanzarlo en realidad»<sup>164</sup>. Jankélévitch, aún siendo consciente de su *imposibilidad*, en ciertos momentos abogará por la esencia de dicho perdón, entendiendo que éste, cuando es verdaderamente desinteresado –al igual que el amor– «se nos concede en el instante y como una aparición desapareciente, –es decir, en el mismo momento se encuentra y se pierde otra vez.»<sup>165</sup>

No considerar la fugacidad del perdón equivaldría a ceder ante un relajamiento en el intento de su comprensión. Se trata de una fugacidad que «ahuyenta cualquier análisis», pues: «¿(...) qué asideros harían posible un discurso filosófico en esa sacudida fugitiva,

---

<sup>162</sup> *Id.*

<sup>163</sup> *Ibid*, p. 10.

<sup>164</sup> *Ibid*, pp. 10–11.

<sup>165</sup> *Ibid*, p. 11.

en ese imperceptible parpadeo de la caridad?»<sup>166</sup>. La dificultad de narrar, de describir este breve instante del perdón «puro» apenas deja lugar a la especulación filosófica. Se trata de una característica que, como se ha visto, pone de manifiesto la posibilidad del *perdón puro*. Por ello habremos de regresar, en más de una ocasión a la relación entre el *perdón* y toda una pléyade de nociones afectadas por *lo narrativo*: la *palabra*, el *secreto*, el *silencio*, principalmente (v. gr. Cfr. 6.2 *Palabra, silencio, ...perdón*).

Esta dificultad hará que Jankélévitch centre su atención, no en un *perdón absoluto*, sino en uno *perdón relativo*: «tendremos inmensamente que decir (...) sobre los sucedáneos empíricos del perdón metempírico, acerca de las formas naturales del perdón sobrenatural»<sup>167</sup>. Tanto es así que «cuanto más impuro y opaco es el perdón, mayor se presta (este) en la descripción»<sup>168</sup>. Pero hay una advertencia que Jankélévitch no tarda en apuntar, cuando afirma que «solo es realmente posible, una *filosofía apofática*»<sup>169</sup>, esto es, una «*filosofía negativa del perdón*» que nos permitirá acercarnos a tres productos de sustitución –y, por eso mismo, *impuros*– de aquel *perdón puro*: «el desgaste por el tiempo, la excusa intelectual, la liquidación» o si se quiere: la temporalidad, la intelección y la liquidación. El segundo término de esta tríada, la intelección, ya ha sido tratada al plantear la cuestión: «¿comprender es perdonar?»<sup>170</sup>, aunque volveremos sobre él más adelante. Ahora debemos centrarnos en la *temporalidad*, al plantear una relación prácticamente inmediata con la cualidad impura del hombre. En efecto, *memoria* y *conciencia* son las instancias que «contribuyen a oscurecer lo impuro duplicando todo presente con un pretérito y todo pensamiento con un pensamiento oculto»<sup>171</sup>. La constatación del *otro* acaecida por el acontecer de la falta obliga al hombre a ceder ante la impureza que le apremia, abandonando el supuesto paraíso de la pureza inmóvil:

«Un grano de polvo basta para manchar la blancura suprema, pero el polvo no existe en el aire puro, en el azul (sic) celeste del Paraíso; únicamente la iniciativa gratuita de la libertad es capaz de provocar el *clinamen* que desencadenará el proceso histórico. Falta muy poco,

---

<sup>166</sup> *Ibid*

<sup>167</sup> *Ibid*

<sup>168</sup> Op. cit., p.12.

<sup>169</sup> En relación a la temática de lo inefable, la teología negativa, también llamada teología apofática (del griego ἀποφάναι que significa «decir no», «negar»), es una vía teológica que no pretende acceder al conocimiento positivo de la naturaleza o esencia de Dios. El intelecto humano únicamente puede acceder a lo que Dios no es. Esta negación parte de aceptar la limitación cognoscitiva del hombre. Jankélévitch recurre aquí tanto al neoplatonismo de Plotino como a la filosofía patrística de Clemente de Alejandría.

<sup>170</sup> Cfr. 2.1.

<sup>171</sup> Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, op. cit., p. 42.

infinitamente poco, para que se realice la caída en el tiempo ¿De dónde vendrá este poco sino de un estremecimiento intencional, es decir, del interior? Todo cambia con el pasaje del más allá al más acá: a lo largo de la duración, posibilidades coadyuvantes secundan la tendencia de la criatura a actualizar las posibilidades, a activar la futurición, a perder su inocencia»<sup>172</sup>

Nada excluye que pueda hablarse de una purificación que se adquiere por *el mero querer hacia los otros*. Una «intención altruista» que no teme contrariarse en contacto con los impuros.

### 2.3. Lo irreversible: temporalidad, muerte y amor

La relación entre temporalidad y perdón viene dada por el carácter moral de éste<sup>173</sup>. Obligados a abandonar la cima de las nieves eternas de la pureza por la mala intención que subyace en el *otro*, en tanto que *ofensor*, despertamos de la continuidad inmanente y meramente expectante. En su lugar, «la crisis del perdón» nos sitúa ante un progreso moral que «vuelve a empezar en todo momento desde cero»<sup>174</sup>. La sacudida de la ofensa es una ocasión para comprobar que la *continuidad* ética no puede ser más que una «agotadora *continuación* del relanzamiento y la reanudación»<sup>175</sup>. Aquí, la *intención* toma protagonismo pues, de hecho:

« (...) el perdón es una intención, y esta intención se dirige como es natural hacia el otro, puesto que conduce a un pecador y que su razón de ser es absolverlo, puesto que lo mira a los ojos. ¿Tiene el tiempo desnudo una intención? Ciertamente, el tiempo está orientado; ciertamente, el tiempo va a alguna parte: el tiempo mira al futuro; pero no mira al otro, no tiene ojos para la segunda persona, y ni siquiera cuenta con ella; en este sentido el tiempo es más bien ciego»<sup>176</sup>

Existe, por consiguiente, una vinculación entre *perdón* y *tiempo* que vendrá dada, en primer lugar, por el propio carácter temporal del hombre en cuanto ser moral. En segundo término, porque el tiempo supone, junto a la conciencia moral, la condición de posibilidad del perdón mismo. El carácter de «reanudación» de la vida moral tiene que ver, en el caso del perdón, con su carácter obsequioso: el perdón es un obsequio gratuito del ofendido al

---

<sup>172</sup> *Ibid*, op. cit., p. 43.

<sup>173</sup> «El hombre, como ser moral, realiza su vocación en el tiempo; pero como ser biológico, no posee ni vocación ni intención y se conforma con devenir y envejecer: pues el envejecimiento no es intencional. Confundir evolución biológica y devenir psicológico con vida moral es, una de las formas maquiavélicas de mala voluntad.», Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., p. 59.

<sup>174</sup> *Ibid*, op. cit., p. 60.

<sup>175</sup> *Id.*

<sup>176</sup> *Ibid*, p. 53.

ofensor «que pertenece al ámbito extralegal y extrajurídico de la condición humana». Jankélévitch insiste en la extraordinaria naturaleza del perdón cuando lo relaciona con otra noción propia de la condición humana, «la equidad», comparándolas en cuanto a las semejanzas que ambas presentan tanto a nivel legal como jurídico:

«El perdón pertenece, en efecto, al ámbito extralegal, extrajurídico de nuestra existencia; como la equidad, y mucho más aún, es una obertura en la moral vallada, una especie de aureola en torno a la ley estricta: no es la equidad esa excepción bienvenida que hacemos algunas veces a la exacta justicia?»<sup>177</sup>

Tanto el perdón como la equidad escapan de los límites que de manera insistente el derecho quiere componer a su alrededor cuando persigue alcanzar una forma de «código macizo». Sin embargo, el perdón «constituye para la ley un principio de movilidad y fluidez». Gracias a esta característica del perdón, la ley –por la gracia del perdón– «se mantendrá neumática, evasiva y aproximada». Jankélévitch muestra con claridad aquella parte del perdón que se mantiene más cercana a la pureza. Aparece precisamente en forma de *límite* tras el cual resistirá ante cualquier derecho: «la sola idea de un derecho al perdón destruye el perdón». Esta faceta del perdón nos interesa doblemente. En primer lugar, porque el carácter evasivo que muestra el perdón al plantearse mínimamente su exigencia hace más comprensiva la idea de *perdón límite*. En segundo lugar, porque la descripción que Jankélévitch nos ofrece a propósito de la naturaleza compleja y enigmática del perdón resulta imprescindible para distinguir entre el plano moral y el plano penal:

«El perdón encuentra empleo cuando el agravio permanece inextinguible y la culpa irreparable, y mientras la víctima no ha sido indemnizada de su daño. No se dice del condenado que ha cumplido su tiempo de prisión y purgado su pena completamente, sin remisión ni amnistía, no se dice de ese condenado, el día de su excarcelación: sale perdonado... Sería una burla demasiado amarga. Se dice tan sólo: ha pagado. Eso es todo»<sup>178</sup>

La diferencia entre la «compensación penal de carácter conmutativo y que pertenece a la justicia correctiva y el perdón gratuito» se muestra al comprobar que el deudor moral sigue siendo deudor. El factor temporal cobra, en este sentido, es determinante:

---

<sup>177</sup> *Ibid*, p. 17.

<sup>178</sup> *Ibid*, p. 18.

«Perdonad de prisa para que podáis abreviar un castigo más, mientras dispongáis de una pena de la que poder dispensar al culpable. Si esperáis demasiado, el perdón no será más que una broma pesada»<sup>179</sup>

Pero conviene todavía una última distinción a propósito del *perdón puro* o *verdadero*. Jankélévitch hará referencia a dos formas de perdón: una más bien psicológica, otra más puramente moral». La primera aparece cuando tiene lugar un «perdonarse–a–sí–mismo», debido a que es el propio ego «lo que está en ninguna parte», y no deja de ser doloroso pues no se habrá generado ninguna situación ética, salvo aquellas posibles ofensas contra la dignidad de la persona humana. En un caso como este no nos encontramos ante un problema moral, sencillamente porque no hay una alteridad implicada. En cambio, en su forma moral puede llegar a concederse «al margen de cualquier ofensa, de cualquier afrenta personales». Aquí lo que se perdona no el daño que me hayan hecho, «sino el mal a secas; no el agravio que me ha herido, sino la injusticia que un culpable en general ha cometido». En esta ocasión sí nos encontramos ante un problema ético. ¿Por qué? Porque la culpa queda impune debido a que se ha condonado al pecador todo –o sólo parte– del castigo que merecía. Es fácil comprobar que se trata de una distinción que afecta especialmente a la relación con los demás, pues ya no se trata tan sólo de una ofensa a nuestro yo o cuando la persona insultada decide perdonar a su insultador. En cambio, cuando tratamos de «valores ofendidos» estaremos ante un perdón impersonal.

Llegados a este punto, iniciamos el recorrido por los tres «similiperdones» anunciado anteriormente. Habiendo ya renunciado a la posibilidad de un *perdón puro*, únicamente podemos centrarnos en aquellos *sucedáneos del perdón* que, según Jankélévitch, son confundidos frecuentemente con aquél. Al finalizar el análisis sobre el *perdón puro* el autor ya se estaba interrogando sobre por lo que encontraría en esta parte de la investigación: «¿Hallaremos en el desgaste temporal, tanto si borra un pecado como si atenúa una ofensa, el acontecimiento, la gratuidad y la relación con alguien?»<sup>180</sup>

El *desgaste temporal* nos vuelve a plantear el problema heraclítico del cambio. Jankélévitch pretende ir más allá del propio Heráclito al sugerir una visión entrópica que afecta al propio bañista del río: «Todo se cambió, incluido el sujeto que cambia». Este cambio que se desgasta tiene mucho que ver con el perdón, «El perdón, a este respecto,

---

<sup>179</sup> *Id.*

<sup>180</sup> *Ibid*, p. 20.

está bien dirigido en el sentido de la evolución, la cual va siempre hacia delante; el perdón se opone al rencor como el Haciendo a lo ya Hecho»<sup>181</sup>; de modo que Jankélévitch mostrará a partir de ahora de qué manera el perdón confirma «la dimensión natural del devenir y desmiente la tenaz resistencia de los hombres a ese devenir». La estrecha relación entre perdón y devenir servirá como argumento cuando se proponga el perdón como una anticipación de lo que finalmente debe ser. Por otra parte, aquí se está retomando la visión dualista en relación al tiempo de la que el perdón también es partícipe, pues «en toda temporalidad hay un anverso y un reverso, una posición y una negación»<sup>182</sup>.

El sentido del tiempo alude indefectiblemente a la memoria y, con ella, al más que probable rencor. Es la noción de *sentido* la que atraviesa cada uno de estos elementos, cosidiéndolos con el mismo hilo que interviene en el análisis del perdón:

«(...) mientras que el Aún–no se transforma en Ahora, el Ahora, *ipso facto*, se transforma en Ya–no. Mañana será Hoy y Hoy Ayer, todo ello en un solo y mismo sentido: ésa es la intención del devenir; pues el devenir irreversible tiene un *sentido* y una vocación»<sup>183</sup>

Jankélévitch quiere mostrar cómo todo aquello que vaya en el sentido del devenir –el perdón, por ejemplo– ayuda a caminar hacia adelante, todo lo contrario del efecto del rencor:

«El agresivo rencor resiste al devenir; mientras que el perdón lo favorece, al quitarle los impedimentos que lo entorpecen; nos cura de la hipertrofia rencorosa: la conciencia, una vez liquidados los viejos rencores, es semejante a un viajero sin equipaje; camina a paso ligero al encuentro de la vida»<sup>184</sup>

Esta propiedad liberadora del perdón en relación a la conciencia moral, por la que la carga pesada del rencor se transmuta en potencia generadora de horizontes positivos –decimos positivos porque, ya de entrada, otorga alivio a la persona que perdona– nos hace presente uno de los aspectos más interesantes del ámbito del perdón, favoreciendo la llegada de novedades en la vida del sujeto que perdona: «¡Hagan sitio para las novedades! El perdón

---

<sup>181</sup> *Ibid*, p. 22.

<sup>182</sup> *Id.*

<sup>183</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>184</sup> *Ibid*, p. 24.

desanuda de este modo la última traba que nos amarraba al pasado, nos arrastraba hacia atrás, nos retenía abajo»<sup>185</sup>

El perdón ayuda al devenir de la misma manera que el devenir ayuda al perdón. El rencor adquiere entonces la forma de un anacronismo que no soporta la fuerza irresistible de la futurición porque no puede resistir el ser arrastrado por ésta. Jankélévitch insistirá en diversas ocasiones en la idea de un devenir que siempre va en el sentido de la historia porque «todo el mundo se halla en el sentido de la historia, incluidos quienes parecían remontarse a contracorriente»<sup>186</sup>. Es posible que el «anacronismo –aquí el rencor sería un buen ejemplo, como hemos podido comprobar– ralentice este progreso del tiempo que es el devenir. Se trata de un elemento retrógrado que no hace sino actuar «sólo como ralentizador y causa retardadora»<sup>187</sup> pero que no puede escapar de la fuerza del tiempo «pues el tiempo es casi tan omnipotente como la muerte, el irresistible tiempo es más tenaz que las voluntades más tenaces»<sup>188</sup>. Es una carrera perdida de antemano en la que el rencoroso se hastiará de permanecer en el aborrecimiento a su ofensor mucho antes de que el devenir se canse. Es un argumento de fuerza el que utiliza aquí Jankélévitch: es la fuerza irresistible del paso del tiempo la que nos aconseja perdonar, olvidar, porque «un día u otro, a la larga, el olvido oceánico sumerge todos los rencores en su grisalla niveladora»<sup>189</sup>. Se trata de una visión estoica que Jankélévitch constata al referirse a Marco Aurelio quien lanzó «una mirada de águila en esa infinidad de la historia que aplasta las reputaciones más duraderas, esta eternidad que nihiliza las hazañas memorables»<sup>190</sup>. En definitiva, se trataría de ir en el sentido de la historia, de no querer contradecir el paso del tiempo y, en todo caso, avanzar en él hacia un destino inexorable. ¿Cuál es el mejor momento para decidir dejar atrás el rencor y optar por perdonar al ofensor? «¿Tarde o Temprano? Pues más vale Temprano que tarde, más vale incluso en seguida; y en cualquier caso lo antes posible»<sup>191</sup>. Se trata de favorecer el futuro acelerándolo, no oponiéndose a su irreversibilidad, intentando escapar de la derrota cierta frente la máquina del proceso temporal que no se detendrá ante nuestra indecisión.

---

<sup>185</sup> *Id.*

<sup>186</sup> *Ibid*, p. 24.

<sup>187</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>188</sup> *Id.*

<sup>189</sup> *Ibid*, p. 26.

<sup>190</sup> *Id.*

<sup>191</sup> *Ibid*, p. 27.

No hay nada que hacer: el determinismo al que nos aboca el paso del tiempo hace que la falta sea olvidada, sino por el propio ofendido, por las nuevas generaciones, consiguiendo que las viejas rencillas aparezcan en nuestro presente, «tan irreales como apariciones, tan inactuales como supervivencias supersticiosas, tan risibles como vestidos obsoletos de nuestras abuelas»<sup>192</sup>. En este punto, Jankélévitch parece mostrar su faceta más «humanista» al no aceptar –aunque sea provisionalmente– la identificación entre ofensa y ofensor, culpa y culpable y al afirmar que «la persona rebasa infinitamente el pecado en el que nuestro rencor quiere encerrarlo» y porque cuando nos dispongamos a encontrar al culpable, comprobaremos que ya habrá marchado. La visión heraclitiana llevada al resentimiento concluye que éste ni siquiera sabe a quién culpar: «¡acusa a quien ha dejado de existir!»<sup>193</sup>. Por otro lado, la evolución de cada individuo, también del ofensor, hace mover y recapitular la de generaciones sucesivas. El perdón borra el anacronismo, la «disonancia del rencoroso» haciendo coincidir al músico que venía retrasado con la orquesta que sigue el compás.

Pero el fantasma del rencor puede aparecer en el momento más inesperado puesto que la vida personal «es un *complexus* de líneas relativamente independientes que a veces se desarrollan cada una por su cuenta»<sup>194</sup> de modo que hacen que no aparezcamos como la mula del Papa «que guardó su coza en reserva durante siete años, y se convirtió toda ella en esa patada vengadora: el hombre no es, en general, esa mula ofendida.»<sup>195</sup>. De aquí que el rencor nos recuerde a «un grumo que el devenir no ha conseguido todavía disolver»<sup>196</sup>. El perdón puede conseguir disolver este grumo, reduciendo un resentimiento que no deja de ser un «reconocimiento al revés». Aquí, el tiempo, nuevamente el tiempo, ayudará en su cometido a un «perdón temporal». Y lo hará porque obligará a aquel que todavía vive en el pasado, por medio de *rencores*, a ponerse al día, a «marcar la misma

---

<sup>192</sup> *Ibid*, p. 28.

<sup>193</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>194</sup> *Id.*

<sup>195</sup> *Ibid*, Jankélévitch se refiere a una historia recogida i popularizada por Alphons Daudet: «Entre los innumerables dichos graciosos, proverbios o adagios con que adornan sus discursos nuestros campesinos de Provenza, no conozco ninguno más pintoresco ni extraño que éste. Junto a mi molino y quince leguas en redondo, cuando se habla de un hombre rencoroso y vengativo, suele decirse: «¡No te fíes de ese hombre, porque es como la mula del Papa, que te guarda la coza siete años! Durante mucho tiempo he estado investigando el origen de este proverbio, qué quería decir aquello de la mula pontificia y esa coza guardada siete años. Nadie ha podido informarme aquí acerca del particular», en Daudet, A., *Cartas de mi molino*; Trad. cast. F. Cabañas, Buenos Aires, La Nación, 1911.

<sup>196</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., p. 30.

hora que su época» y, en definitiva, a regular aquellos contenidos de la conciencia que habían quedado atrás. El tiempo, afirma Jankélévitch, «liquida licuando»<sup>197</sup> y al hacerlo da paso al porvenir, «fluidificando» su advenimiento, a la vez que inicia un sentido «que hace advenir al otro».

El devenir remite a un abrirse a la alteridad «del día siguiente» como resultado del advenimiento del porvenir que produce un único movimiento, junto a un gradual rechazo a los recuerdos. Asumir la novedad del porvenir hará posible «mirar continuamente más allá, como si nada hubiera ocurrido». En cambio, cuando el devenir lleva consigo recuerdos –es decir, cuando los conserva– la alteración paga el precio de verse ralentizada por la carga de un pasado, que a la vez supone su desgaste. Por este motivo la memoria es a la vez causa y posibilidad de rencor: causa porque permite el rencor que sólo podrá desanudarse por aquél. Posibilidad porque sin memoria no puede darse el perdón, pues no recordaría nada, tampoco nada hacia qué dirigir el perdón. Se trataría de una «*mens momentánea*, de una mente instantánea y desmemoriada»<sup>198</sup>. El perdón requiere de un plazo mínimo que permita pasar de la ofensa a la absolución, habiendo existido en medio un resentimiento («sentimiento sobre sentimiento, sentimiento con exponente»)<sup>199</sup>. Sin esta «contemporización» el perdón no encontraría nada que perdonar. Aquí se manifiesta la importancia del «tiempo vivido» que ha de entenderse no únicamente como innovación, pues conviene añadirle conservación para que aquélla sea propiamente «novadora» y de lugar al «devenir», es decir:

« (...) un presente siempre distinto por ser siempre el mismo, un presente continuamente diferente del pasado y sin embargo semejante a ese pasado, un presente lentamente transformado a través de mil modificaciones imperceptibles»<sup>200</sup>

Un enfoque moderadamente *dialéctico* subyace en la visión de Jankélévitch que afecta tanto a la conformación del propio devenir, donde siempre se retiene algo del pasado, como a su sentido irreversible pues, de hecho, aunque «está prohibido volver atrás, no está vedado conservar recuerdos»<sup>201</sup>. El devenir es descrito como el escenario en el que distintas opciones humanas –rencor, remordimiento, fidelidad, gratitud, esperanza– se

---

<sup>197</sup> *Ibid*, p. 31.

<sup>198</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>199</sup> *Id.*

<sup>200</sup> *Id.*

<sup>201</sup> *Ibid*, p.33.

debaten en torno a una lucha dialéctica en la que una mayor o menor presencia de los recuerdos marcará la diferencia:

«Cuando el devenir es futurición, su impulso se ralentiza con el peso de los recuerdos. Pero cuando es preterición, el patrimonio de los recuerdos es al contrario roído, mordisqueado, menguado por el impulso de una futurición novadora y locamente dispendiosa. Nuestros sentimientos lo demuestran: si el futurismo del proyecto y de la esperanza se retrasa por el apego al pasado, el apego al pasado del rencor y del remordimiento, de la fidelidad, del pesar y de la gratitud se desmorona poco a poco por efecto de la futurición: hay en el rencor algo que se aferra con saña desesperada a lo ineluctable del devenir»<sup>202</sup>

Una vez finalizada la labor del tiempo, los recuerdos son acogidos por un desgaste irreversible del que el lenguaje melancólico propio del sentimiento nostálgico será un claro exponente. Se trata de un desgaste progresivo, resultado de la combinación entre futurición y preterición y «a medio camino de la conservación sin esperanza y de la alteración sin memoria». Al no producirse instantáneamente, lo que se produce es, más bien, una «decoloración» de los recuerdos<sup>203</sup>.

Las implicaciones de esta degradación son evidentes en relación al perdón. Cuando el eco del pasado pierde intensidad, el recuerdo se vuelve impreciso y deja de ser fiel a lo recordado. Ante este debilitamiento, el rencor también irá cediendo al paso del tiempo. Si el perdón es, simultáneamente, «sobrevivencia del pasado en el presente y del aflujo incesante de novedades», la presencia del rencor en nuestro presente será cada vez menor. El perdón sucumbe ante el desgaste del tiempo al igual que los elementos del paisaje que, expuestos a la intemperie (o a las penas), se irán cicatrizando: «el tiempo erosiona las cordilleras y redondea los cantos en las playas, el tiempo que nivela cualquier aspereza y consuela cualquier pena, el tiempo lenificante y cicatrizante ¿no es acaso cantera de desgaste?»<sup>204</sup>.

El *rencor*, del que el perdón depende para su posibilidad, dependerá a su vez de dos condiciones vinculadas con la temporalidad: del recuerdo ligado al pasado y de la novedad ligada al futuro. En medio de ambos, el *rencor* padece la erosión del tiempo, la cual no se produce conforme a «degradados escalares» sino, más bien, «a tirones». Por

---

<sup>202</sup> *Id.*

<sup>203</sup> Esta imagen sugerida por Jankélévitch nos recuerda otra decoloración, la de aquellas fotografías impresas que van perdiendo su tonalidad al pasar de los años, consiguiendo mostrar no sólo el momento capturado sino, también el tiempo transcurrido.

<sup>204</sup> *Ibid*, p.35.

ese motivo decimos que el perdón no se atenúa proporcionalmente al tiempo transcurrido. Se trata de un «debilitamiento irregular y discontinuo» lo que lleva a entender que «el desafecto no es más completo hoy que ayer ni menor que mañana» pues el recuerdo «dista mucho de ser cada día más lejano y más vago». De ahí que Jankélévitch llegue a una primera conclusión en relación al desgaste temporal, al considerar que, de momento «no es más que una metáfora para fijar ideas»<sup>205</sup>, teniendo el «perdón temporal» la última palabra o, dicho de otro modo, «el perdón resulta de un disminuyendo irregular, pero fatal, de un decreciendo desigual, pero irresistible...»<sup>206</sup>. En todo este proceso el alma mostrará, frente al cuerpo, una elasticidad prácticamente infinita, especialmente cuando se trate de «un alma dolorida u ofendida»<sup>207</sup>. La futurición se verá así retardada por un pretérito que se va borrando progresivamente. Lo que nos lleva a una segunda conclusión en lo que al desgaste temporal se refiere: «el pasado no se deja abolir sin protestar». Aunque, como indica Jankélévitch, no importa, puesto que finalmente el tiempo «habrá podido más que nuestro rencor».

La «integración» será otra tipología de *desgaste temporal*. Aun tratándose de una «nihilización retardada»<sup>208</sup> es posible encontrar elementos positivos, afirma Jankélévitch.

---

<sup>205</sup> *Ibid*, p.36.

<sup>206</sup> *Id.* Obsérvese el uso recurrente de terminología musicológica por parte de Jankélévitch, no sólo como recurso para expresar mejor la idea filosófica, pues también recurre a su amplia cultura musical para ilustrar, mediante lugares comunes propios de la tradición musical, elementos que aportan fuerza al significado de su discurso. Sirva como ejemplo la siguiente expresión, en la que encontramos una alusión al famoso ballet (1915) de Manuel de Falla: «si el amor que tenemos a un espectro es un «amor brujo, el rencor sería dos veces brujo», *ibid*, p.30.

<sup>207</sup> *Ibid*, p.37. Jankélévitch se mantiene fiel a los presupuestos bergsonianos. En el libro de Bergson *La energía espiritual* encontramos la descripción que hace Bergson a propósito del cuerpo y el alma desde el punto de vista del sentido común y en relación a la citada «flexibilidad», del alma : «En resumen, al lado del cuerpo, que está confinado en el momento presente del tiempo y limitado al lugar que ocupa en el espacio, que se conduce como un autómatas y que reacciona de un modo mecánico frente a las influencias exteriores, captamos algo que se extiende mucho más allá que ese cuerpo en el espacio y que dura a través del tiempo, algo que le pide o que le impone al cuerpo movimientos no ya automáticos y previstos, sino imprevisibles y libres. Ese algo que desborda al cuerpo por todas partes y que crea actos creándose de nuevo a sí mismo es el «yo, el «alma, el «espíritu –siendo precisamente el espíritu una fuerza que puede sacar de ella misma más de lo que contiene, que puede entregar más de lo que recibe y dar más de lo que tiene–. Al menos eso es lo que creemos ver. Esa es la apariencia», en Bergson, H., *La energía espiritual*, op. cit., pp. 42–43.

<sup>208</sup> Cf., Jankélévitch, *La muerte*, Valencia, Pre-textos, 2009, p. 325. El tema de la nihilización aparece más desarrollado en el libro que Jankélévitch dedicó al tema de la muerte. En el capítulo titulado *La Nada como nihilizadora* Jankélévitch expone su visión sobre la muerte y su relación con la nihilización, aquí entendida de un modo más radical que en relación al perdón: «El Nihil mortal, la nihilización que es su operación y a la que el Nihil se reduce, el Nihil eterno o nulidad de ser que es la obra definitiva y negativa de esa

Se está refiriendo al hecho de «integrar» o «digerir» elementos del pasado, integrándolos: «el acontecimiento adventicio pasa a ser latente y se convierte, como Bergson<sup>209</sup> demostró, en elemento integrante y componente secreto de nuestro presente»<sup>210</sup>. Se estaría produciendo aquí un cierto enriquecimiento espiritual favorecido por las propiedades vitales de «la asimilación, la adaptación y la regeneración» capaces de aprovechar ingredientes adyacentes al perdón como la culpa cometida o la ofensa soportada, pues, en definitiva «¿no consiste todo el valor del arrepentimiento en que la propia culpa sirva para nuestro enriquecimiento espiritual?»<sup>211</sup>.

En este punto, Jankélévitch partirá del ejemplo que se encuentra en la *Parábola del Hijo Pródigo*:

« (...) cuando el hijo pródigo arrepentido acabado ya el circuito de aventuras y tribulaciones, ha vuelto al redil, ningún otro elemento diferencial lo separa en apariencia del hijo hogareño: y un no sé qué invisible, una complicación pneumática que es la prueba del sufrimiento y de la tentación, lo distingue para siempre; aquel que ha regresado y aquel que nunca se fue se hallan ahora en el mismo punto, pero un pasado indeleble los separa»<sup>212</sup>

---

operación, la obra irrisoria de esa irrisoria operación, todo eso forma una sola y misma Nada; y en esa Nada es el instante irrevocable el que decide desde toda la eternidad», op. cit., p. 327.

<sup>209</sup> Bergson dedica una parte de su obra a analizar los recuerdos. En relación al recuerdo del presente, y al hilo de del comentario que Jankélévitch refirió hacia su maestro, traemos el siguiente fragmento: «Toda descripción clara que se hace de un estado psicológico se hace mediante imágenes, y acabamos de decir que el recuerdo de una imagen no es una imagen. Entonces el puro recuerdo sólo podrá describirse de un modo vago, en términos metafóricos (...) el recuerdo es con respecto a la percepción, lo que la imagen percibe detrás del espejo es con respecto al objeto situado delante de aquél. El objeto se toca y se ve; actuará sobre nosotros como nosotros actuamos sobre él; está preñado de posibles acciones, es actual. La imagen es virtual y, aunque semejante al objeto, incapaz de hacer nada de lo que aquél hace. Nuestra existencia actual, a medida que se desenvuelve en el tiempo, se desdobra en una existencia virtual, en una imagen de espejo. Todo momento de nuestra vida ofrece dos aspectos: es actual y es virtual, percepción por un lado y recuerdo por otro. Se escinde al mismo tiempo que se da. O más bien, consiste en esa misma escisión, pues el instante presente, siempre en marcha, límite fugaz entre el pasado inmediato, que ya no es, y el futuro inmediato, que aún no es, se reduciría a una simple abstracción si no fuera precisamente el móvil espejo que sin cesar refleja la percepción como recuerdo», en Bergson, H., *La energía espiritual*, op. cit., p. 142.

<sup>210</sup> Jankélévitch, *Le pardon*, op. cit., p.38.

<sup>211</sup> *Id.*

<sup>212</sup> *Id.* Cfr. Lc 15,11–32. Observemos la interpretación que elaboró Joseph Ratzinger respecto a la reacción del hermano mayor: «Y he aquí que aparece el hermano mayor. Regresa a casa tras el trabajo en el campo, oye la fiesta en la casa, se entera del motivo y se enoja. Simplemente, no considera justo que a ese haragán, que ha malgastado con prostitutas toda su fortuna –el patrimonio del padre–, se le obsequie con una fiesta espléndida sin pasar antes por una prueba, sin un tiempo de penitencia. Esto se contrapone a su idea de justicia: una vida de trabajo como la suya parece insignificante frete al sucio pasado del otro. La amargura lo invade: «En tantos años como te sirvo, sin desobedecer nunca una orden tuya, a mí nunca me has dado un cabrito para tener un banquete con mis amigos (15,29). El padre trata también de complacerle y le habla con benevolencia. El hermano mayor no sabe de los avatares y andaduras más recónditos del otro, del

La cristalización de la ofensa «que resulta insensible e indolora», la «ofensa enfriada», acaba formando parte de nuestro pasado personal. El perdón –retomando la formulación dialéctica (fichteana)– se parecería, entonces «a la mediación que integra la antítesis en una síntesis superior ¿Acaso la conciliación dialéctica no es literalmente reconciliación, es decir, pacificación y cesación de cualquier beligerancia?»<sup>213</sup>. La integración se cumple con el tiempo «pues el tiempo es la dimensión natural de la mediación; la mediación es esencialmente temporal»<sup>214</sup> ya afecta tanto a los pecados propios como a los ajenos. Es imposible salvar ese plazo, pues se trata de un proceso que requiere su tiempo.

Diríase que las razones esgrimidas hasta ahora apuntarían a una justificación del desgaste temporal. Nada más lejos, pues ahora asistiremos a la contraargumentación que el propio Jankélévitch ofreció a su anterior planteamiento. Ni la futurición, ni el desgaste ni la síntesis integracionista son suficientes para justificar el perdón, de manera que no pueden ocupar su lugar. Todos ellos son planteamientos incompletos pues no tienen en cuenta más que «la mitad de la verdad»<sup>215</sup>; ninguno de ellos contempla aspectos fundamentales como que en la idea de futurición el tiempo sea visto meramente como «una sucesión irreversible y continua innovación»<sup>216</sup> o como no prever que la integración y el desgaste supongan «la persistencia de vestigios y la permanencia de recuerdos». Sin embargo, Jankélévitch niega con rotundidad que el desgaste sea una razón para perdonar. Su presencia, en todo caso, únicamente «traduce la orientación general de los procesos vitales (...) en tanto que se dirigen en el sentido de la muerte: pues la vida, en virtud de una misteriosa contradicción, sólo es vital por la muerte que la niega»<sup>217</sup>. Se da aquí una paradoja relativa a la ambigüedad temporal, pues «¡el ser se cumple tendiendo hacia el no-ser!»<sup>218</sup>. Cabe entender la paradoja desde la distinción entre un «sujeto interior a sí

---

camino que le llevó tan lejos, de su caída y de su reencuentro consigo mismo. Sólo ve la injusticia. Ya ahí se demuestra que él, en silencio, también había soñado con una libertad sin límites, que había un rescoldo interior de amargura en su obediencia, y que no conoce la gracia que supone estar en casa, la auténtica libertad que tiene como hijo», en Ratzinger, J., *Jesús de Nazaret*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008, p. 221.

<sup>213</sup> Jankélévitch, V., *Le parton*, op. cit., p. 39.

<sup>214</sup> *Id.*

<sup>215</sup> *Ibid*, op. cit., p.40.

<sup>216</sup> *Id.*

<sup>217</sup> *Id.*

<sup>218</sup> La presencia de la muerte es una constante en el pensamiento de Jankélévitch sirviéndole como marco explicativo, también del perdón. En definitiva, ambos fenómenos tienen en común su implicación en la vida humana, pues ambos están sujetos al devenir que la temporalidad obliga. El desgaste físico no se escapa de este esquema: «Hacer del devenir una vida moribunda es tener en cuenta unilateralmente sólo media verdad;

mismo» para quien «lo que ha sido vivido está aún por vivir, y ello indefinidamente», y un «sujeto sobreconsciente» poseedor de una «óptica (...) del testigo» para quien «lo ya vivido no está por vivir; lo ya vivido, vivido está»<sup>219</sup>. Es el tiempo de la senescencia, donde se nivelan y atenúan los elementos propios del sufrimiento y donde se amortiguan «las reacciones vitales del organismo» para dar paso al cansancio cada vez mayor y, «en un plazo más o menos largo, muerte inevitable»<sup>220</sup>.

Jankélévitch advierte que este desgaste temporal que invocamos para justificar el perdón no es más que una «muerte diluida al hilo de los años». Se constituye así un desgaste que tiene lugar en el tiempo «vital–mortal» que acabará siendo, en su devenir, una sucesión de pequeñas muertes que anticipa la que será más grande. En definitiva, una «mortificación» en la cual el tiempo no hace sino desarmar el rencor, a la vez que apaga la llama de la pasión, pues «el amor se pierde en las arenas»<sup>221</sup>. El proceso entrópico que aquí subyace indica que se trata de un tiempo que tiene más de «degradación» que de «maduración». Dicho proceso no habría de entenderse de la misma manera a lo largo de la vida, pues «aunque la evolución prevalece sobre la involución durante la primera parte de la vida, sólo la disolución tiene la última palabra»<sup>222</sup>. ¿Se puede entonces predicar el perdón en nombre de tal decadencia? ¿Es posible justificar el perdón en nombre de esta «miseria creatural» e infinitud? Si lo hiciéramos, sostiene Jankélévitch, se estaría equiparando el perdón con algún tipo de «flaqueza senil» o con «un abandono de la memoria y del querer». Si finalmente sólo fuera eso, estaríamos aceptando que «este olvidadizo perdón, después de todo, es más bien amnesia que amnistía, y más bien astenia o atropía que generosidad; por cuanto resulta de la anestesia y de la apatía crecientes»<sup>223</sup>.

---

es hacer del envejecimiento un proceso simple y adialéctico en el que la mortificación pone a la muerte progresivamente al desnudo (...)Perpetuamente moribunda, la vida está al mismo tiempo en perpetuo nacimiento; podríamos llamarla una progresión regresiva; parecida a un destello momentáneo, que es en lo que consiste su reducción infinitesimal, la vida es una desaparición que se aparece; o viceversa: la aparición se complica continuamente por la desaparición de la aparición; pues la aparición no aparece más que en su propia desaparición», en Jankélévitch, *La muerte*, op. cit., p. 185.

<sup>219</sup> Jankélévitch, V., *Le pardon*, op. cit., pp. 40–41.

<sup>220</sup> *Ibid*, op. cit., p.41.

<sup>221</sup> *Ibid*, p.42.

<sup>222</sup> *Id.*

<sup>223</sup> *Ibid*, p.43.

Para deshacer el problema Jankélévitch arremeterá contra el perdón cuando es entendido como lasitud, y hará hincapié en la importancia de distinguir entre un «buen olvido» y un «mal olvido»:

«Diremos: no es el hecho del olvido en sí lo importante, la cosa olvidada es lo único decisivo; todo dependería de la naturaleza del pasado que se olvida, como todo, depende del recuerdo que se rememora; según se trate de un favor o de un crimen, la calidad intencional del recuerdo cambia de arriba abajo: el olvido de una ofensa se llama perdón, pero el olvido de un favor se llama ingratitud e infidelidad, falta de seriedad y de profundidad, frivolidad y ligereza culpable, cuando no puro y simple egoísmo; y recíprocamente, la buena memoria del crimen se llama rencor, cuando la buena memoria del favor se llama reconocimiento; el olvido del crimen y el recuerdo del favor son ambos un bien, al igual que el olvido del favor y el recuerdo del crimen son ambos un mal. El olvido, como apertura y disponibilidad con miras al porvenir, debe distinguirse de un olvido que es negligencia dolorosa y desafecto mortal; y la distancia entre esos dos olvidos es tan grande como la distancia entre desinteresamiento y desinterés»<sup>224</sup>

La distinción y la «disimetría irracional» entre los dos tipos de olvido están relacionadas con la «virtud transfiguradora del verdadero perdón», la cual, nada tiene que ver con la «temporalidad». Será precisamente en el cruce (Jankélévitch se referirá a este cruce mediante la palabra «quiasma») entre «crimen» y «amor», lo que formará «la esencia del perdón». Aparece aquí una huella decisiva que nos acerca un poco más a la clave explicativa que venimos buscando desde el inicio de nuestra investigación. Al referirnos al perdón como aquel fenómeno en el que se había devuelto «bien por mal» nos preguntábamos cómo era esto posible. Jankélévitch sugiere el cruce entre rencor y gratitud como explicación plausible del origen del perdón, puesto que:

« (...) si la intención del rencor es devolver el mal por el mal y la intención de la gratitud devolver bien por bien, cabría considerar el perdón como un vuelco radical de la ingratitud, es decir, como la verdadera gracia del derecho; porque si la ingratitud devuelve en cierto modo el mal por el bien, el perdón, muy al contrario, devuelve el bien por el mal; el perdón va más allá de la justicia conmutativa, mientras que la ingratitud se queda más acá»<sup>225</sup>

El perdón nada tiene que ver con la «naturalidad del tiempo» si bien queda afectado por él.

Recapitulemos: ni el olvidadizo, en quien resbala la ofensa sin que deje rastro alguno y no sabe qué debe perdonar; ni el rencoroso, a quien se le ha atragantado el recuerdo de la ofensa y sabe a *quién* y *qué* debe perdonar, pero no quiere; ni tampoco aquel que traga y

---

<sup>224</sup> *Ibid*, pp. 43–44.

<sup>225</sup> *Ibid*, op. cit., p.44.

digiere la ofensa, teniendo «el estómago de goma» y no peca ni por exceso ni por defecto de memoria. No, ninguno de estos «similiperdones» equivale a perdonar. Pues, incluso en el último caso, donde comprobábamos que «digerir no es perdonar», encontramos a un «egoísta (que) conoce el arte de sacar partido de los insultos que recibe, y torna los agravios y las humillaciones en lecciones saludables»<sup>226</sup>. De aquí que no siempre el «poner la otra mejilla»<sup>227</sup> implique necesariamente un amor hacia los hombres, que sería la actitud propia del hombre generoso. Bien pudiera tratarse de alguien que pretende «ejercer su voluntad y su resistencia a la tentación vindicativa, agilizar sus facultades de adaptación, diversificar la síntesis, integrar alimentos especialmente indigestos dentro de una totalidad cada vez más rica». En tales circunstancias, tal vez sería más propio hablar de un hombre «hábil» y «voraz» al que «por poco le haríamos un favor abofeteándolo»<sup>228</sup>. Estaríamos, por tanto, ante un caso de «avaricia espiritual»<sup>229</sup> que pretende anexionarse y captar todo lo que pueda, sin ofrecer una apertura al otro. «¿Es eso perdonar? No», declara Jankélévitch. La verdadera integración pasaría, en todo caso, por «integrar la unilateralidad de la tesis y de la contratesis en una <sup>230</sup>síntesis superior que las digiera ambas: eso significa que ambas partes han hecho concesiones durante la negociación». En todo caso, estaríamos ante una digestión dificultosa que, por medio de la habituación haría «como si» la injuria fuera nula pero «no hace que nunca haya sucedido», por lo que, de hecho, el dolor de la humillación sigue estando ahí, aunque ahora sea invisible. El recuerdo y el rencor han dado paso al «resabio» y, en definitiva, han provocado que el perdón se convierta en algo «demasiado complejo» y con demasiadas «restricciones mentales» para conseguir ser un «perdón liso y llano». Este resultado era de esperar, desde el momento en que la síntesis tiene como función «justamente integrar los sobrentendidos y los *transrencores* dentro de una totalidad en fusión»<sup>231</sup>. Son los peligros que conlleva pretender perdonar cuando todavía se está llevando a cuentas algo que forma parte de la ofensa, pues aún existe un «rencor subterráneo», que no ha sido completamente abolido. Incluso tratándose de una pequeña dosis diluida en el «océano Pacífico», Jankélévitch se

---

<sup>226</sup> *Ibid*, op. cit., p.45.

<sup>227</sup> «Pero yo os digo: No resistáis a quien os haga algún daño. Al contrario, si alguien te pega en la mejilla derecha, ofrécele también la otra», en Mt 5,39–40.

<sup>228</sup> Jankélévitch, V., *Le pardon*, op. cit., p. 45.

<sup>229</sup> San Francisco de Sales, *Obras completas* (Vives, 1872), t. IV, pp. 230–231 y 277–278 (citado por Jankélévitch).

<sup>230</sup> Jankélévitch, J, *El perdón*, op. cit, p.46.

<sup>231</sup> *Ibid*, op. cit., p.47.

pregunta si acaso «tal vez sea ésta, veinte años después de la ofensa, la proporción de rencor contenida en nuestro presente, la proporción de resentimiento contenida en nuestros sentimientos»<sup>232</sup>. A este tipo de rencor que no puede detectarse ni ubicarse en la complejidad del presente, a este resentimiento es a lo que, en general, los hombres llaman «perdón», aun no siendo más que una sustitución por la que un «rencor agresivo» se ha tornado en «lejano resentimiento».

La temática de la *muerte* ya había aparecido más arriba: al abordar la *conciencia irónica*, por su relación con *lo serio*<sup>233</sup>. También había aparecido al tratar la *pureza*<sup>234</sup>. Precisemos que nos interesa especialmente *lo irreversible* de la muerte, por su vinculación con el perdón. Advirtamos ya que Jankélévitch distingue claramente entre *irreversibilidad* y *muerte*, pues hablar de irreversibilidad empírica no equivale a hablar de muerte. De hecho, la noción de muerte tampoco supone, de suyo, envejecimiento. En otras, palabras, devenir no implica necesariamente una tendencia hacia el «no-ser». Observemos de qué manera Jankélévitch va más allá de la angustia del tiempo que huye para centrarse en «la sorpresa de lo imprevisible»<sup>235</sup>. La idea de irreversibilidad lleva implícita otra, la de «renovación inagotable» o, si se prefiere, de un nuevo comienzo continuado. El envejecimiento, en cambio, implica siempre lo irreversible, aunque dicha irreversibilidad no suponga siempre una senilidad que va a más. Por lo tanto, la irreversibilidad en sí misma no sería angustiosa si esta fuese infinita, pues de serlo, implicaría el acceso a «posibilidades siempre nuevas en cada ocasión perdida»<sup>236</sup>. Cabe concluir, entonces, que es la *finitud* de la irreversibilidad lo que la hace angustiosa.

Ser conscientes de nuestra finitud nos hace ver nuestro tiempo vital como una «carrera de duración limitada». Esta característica de la irreversibilidad del «devenir vivido» llega a su máxima expresión en el momento fulminante de la muerte, al sellar su carácter irreparable. De nuevo, la presencia del otro –incluida su muerte– sirve como recordatorio

---

<sup>232</sup> *Id.* La expresión «veinte años después de la ofensa» es, probablemente, una cantidad aproximada que, en cualquier caso remite a los crímenes cometidos unos veintidós años antes de la publicación de *Le pardon* (1967), es decir, a finales de la Segunda Guerra Mundial (1939–1945). La misma expresión volverá a aparecer en *Lo imprescriptible ¿Perdonar? Con honor y dignidad*: «Así, un crimen inexpiable hasta mayo de 1965 deja de serlo a partir de junio: como por encanto... Y de ese modo el olvido oficial o legal empieza a medianoche», en Jankélévitch, V., *Lo imprescriptible ¿Perdonar? Con honor y dignidad*, Barcelona, Muchnik Editores, 1987., p. 19.

<sup>233</sup> Cfr. 1.2. *Buena conciencia, gozosa*.

<sup>234</sup> Cfr. 2.2. *Lo puro y lo impuro. La constatación del otro*.

<sup>235</sup> Jankélévitch, V., *La muerte*, op. cit., p. 292.

<sup>236</sup> *Id.*

de la irreversibilidad del tiempo cotidiano, siendo determinante para que el hombre «se tome el tiempo en serio». De hecho, la conciencia del tiempo que huye, recordada por la presencia de la muerte, supone un límite que condiciona –que, más bien, debería condicionar– la acción del hombre. Trasladado a la experiencia del perdón, la conciencia de una finitud irreversible e inevitable, ya sea nuestra o de los demás, acabará por condicionar la *toma de decisión moral* en relación a la *posibilidad* o *imposibilidad* de su concesión. Aun así, el límite que es la *muerte* no marca sino uno de los extremos. El *amor*, partícipe de la condición humana muestra también su carácter irreversible. Sin llegar a ser simétrico –ni disimétrico– a la muerte<sup>237</sup>, el amor plantea con la muerte un *tête-à-tête* en el que el deber del ser, el amor, acaba sucumbiendo ante la última palabra que es la muerte. Antes de esto,

« (...) mientras esperamos poder decidir cómo *se realiza* (sic) el amor en la muerte, recordemos al menos que el amor mismo *desemboca* en la muerte, ¡ya que se puede morir de amor! Loca y paradójicamente, el amor mismo tiende hacia su propio no-ser. Más fuerte al principio y a fin de cuentas más débil: así es el amor; es el tiempo irreversible de la vida el que hace estallar la contradicción indivisible del vencedor-vencido y que muestra (sin explicarlo) cómo la cuchilla del destino corta en pleno ímpetu la esperanza de un destino infinito»<sup>238</sup>

La vinculación entre *muerte* y *amor* nos ha llevado al tercer término relacionado con la *irreversibilidad*, permitiendo mostrar la estrecha relación que mantienen todos ellos con el *perdón*. Si bien el *amor* coincide con el *perdón* en lo relativo al carácter irreversible<sup>239</sup> su relación va más allá, hasta el punto de haber sido confundido en ocasiones con él. ¿Hasta qué punto es lícita dicha confusión?

«Jesús (...) no dice a María de Magdala: *Si* (sic) prometes no pecar más te perdonaré... Sino que *primero* perdona (...), tus pecados quedarán perdonados<sup>240</sup>, y el perdón incondicional da luego a María fuerzas para levantarse. Para perdonar el perdón no ponía condiciones, no hacía reservas, no exigía promesas ni garantías. La garantía la crea más bien el acto de perdonar. ¿Y antes de perdonar, aún querría el perdón garantías? Como en las palabras de Pascal, Primero y Después están invertidos. Perdonando es como se absuelve al culpable: suponiendo el problema resuelto. El perdón perdona al culpable aunque sea culpable, porque

---

<sup>237</sup> « (...) simetría y disimetría son, efectivamente, estructuras espaciales, y estas estructuras no tendrían sentido más que si el principio y el fin se dieran a la vez». Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, op. cit. pp.106–107.

<sup>238</sup> *Ibid*, p. 106.

<sup>239</sup> «El puro amor no lo es sino durante un instante, es decir por fuera de toda duración: el instante de antes todavía era impuro; un segundo después volverá a serlo». Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, op. cit., p. 116.

<sup>240</sup> Lucas, 7, 48.

precisamente es culpable, porque en el fondo y en el último análisis, tal vez es inocente. ¡Todo ello contradictoriamente y a la vez! En definitiva, el perdón perdona porque perdona, y de nuevo en esto se asemeja al amor: pues también el amor ama porque ama»<sup>241</sup>

En la coincidencia de ser una «razón sin razones», amor y perdón hacen emerger lo más puro del hombre. Si «el amor se adelanta al ser»<sup>242</sup> es porque el porvenir se anuncia con su llegada. El perdón difiere del amor en que aquél carece de la «ilusión del amante». Respecto a la irreversibilidad, el amor es capaz de llevar al extremo las consecuencias de la paradoja de M. Roannez: «las razones se me ocurren después»<sup>243</sup>. Se trata de un carácter irreversible que supone, como el perdón, una «apertura hacia el otro» en el que la *comprensión* puede aparecer en forma de indulgencia. Jankélévitch relaciona *comprensión* con *benevolencia*, entendiendo ésta como una propensión hacia la que aquélla tiende al evitar condenar inmediatamente. Su referencia a la predicación de Tolstoi, como también a las vidas del héroe o del santo sirven para ejemplificar lo que Bergson ya planteaba en *Las dos fuentes de la moral y la religión*: que estos ejemplos son los auténticamente liberadores y persuasivos, pues únicamente ellos nos invitan a imitar, no con palabras, sino en actos.

No podemos hablar de equivalencia total entre los términos amor y perdón, aunque aparezcan próximos en su carácter comprensivo. Por un lado –como ya vimos al referirnos a *lo inefable* del perdón– comprender y perdonar no son lo mismo, pues «si se puede perdonar sin comprender, también se puede comprender sin perdonar: lo cual prueba que comprender es una cosa y perdonar otra»<sup>244</sup>. Por otro, cabe entender que el amor –el *amor por otro*– es el único «movimiento vitalmente interesado y apasionadamente comprometido» capaz de proporcionarnos «el miligramo más, la impulsión suplementaria sin la cual la intelección nunca desembocaría en la efectividad; sólo el amor posee fuerza para decidarnos al sacrificio de nuestras quejas; el sacrificio de amor propio únicamente es fácil cuando se hace por amor por alguien»<sup>245</sup>. Comparado con el *amor sui*, el *amor por otro* es incomparablemente más dinámico. Si, como vimos, *perdonar no es comprender*, cabría preguntarse si el amor capaz de ofrecer el sacrificio del compromiso sea tal vez un medio de conocimiento. A este respecto, Jankélévitch no

---

<sup>241</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit. p.196.

<sup>242</sup> Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, op. cit., p. 182.

<sup>243</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit. p.195.

<sup>244</sup> *Ibid*, p. 116.

<sup>245</sup> *Ibid*, p. 120.

duda en situar el amor del lado de la ignorancia pues, a diferencia del sabio, «el amante no sabe nada del amado; en el sentido en que el zoólogo conoce la estructura de los celentéreos»<sup>246</sup>. Y más vale –nos confirma– pues «cuanto menos informado esté, menos se desalentará...». A partir de aquí, de la ignorancia a la parcialidad no habrá más que un paso, llegando a favorecer la aparición de prevenciones y prejuicios pasionales, siendo posible concluir que «más bien el odio es lo que vuelve lúcidos a los hombres...» aunque bien es cierto que esta lucidez aportada por el odio poco tiene que ver con la clarividencia. La «luz cruda» del odio carece de la unidad necesaria que proporcionaría la intuición. El malvado sólo conoce «chismes, anécdotas y sucesos» que no le proporcionará más que «polvo de apuntes, lluvia de flechillas». El amante posee, en cambio, una «docta ignorancia» que le hace saber «sin saber que sabe». En un orden similar, «perdonar es comprender un poco»<sup>247</sup>. Entendemos que «la comprensión nos prepara a veces a amar y a perdonar», favoreciendo la indulgencia. Ésta, cuando se da, supone una inobservancia del carácter anfibológico de las intenciones, pues «ultrapasa la seriedad de la intermediaridad; no se queda a medio camino entre el blanco y el negro, a igual distancia de la pureza y de la irremediable impureza: se apresura a blanquear completamente la gris intención»<sup>248</sup>. Se trata de un proceso donde acontece un cambio: del *prejuicio de antipatía* se pasa al *prejuicio de simpatía*, sustituyendo la *unilateralidad del rencor* por la *unilateralidad del favor*, invirtiendo los términos y una parcialidad por otra. En relación al perdón, se asiste a una renuncia irreversible por parte del indulgente que comprende la ofensa. Una renuncia que consiste en abandonar el *punto de vista unilateral del ego* por el *punto de vista omnilateral del otro*, o lo que es lo mismo, «un punto de vista racionalmente corregido», es decir, «desrazonable» y «desigualado»: «la justicia, evaporándose en amor injusto y desrazonable, desiguala la igualdad en beneficio del pecador; ¿no se ha vuelto el pecador objeto de una predilección paradójica, escandalosamente preferente?»<sup>249</sup>. Ante semejante desproporción, Jankélévitch irá fijando el extremo desde el que iniciar una propuesta hiperbólica de la noción de perdón;

---

<sup>246</sup> *Id.*

<sup>247</sup> La relación entre *perdón* y *conocimiento* es un leitmotiv en nuestra investigación. Una relación que muestra distintas facetas o rangos de proximidad entre ambos conceptos. En esta ocasión Jankélévitch se afana de delimitar, de manera más bien intuitiva, aquello que les diferencia: «Claro que el perdón (...) es más bien gesto drástico que relación cognoscitiva, y más bien ofrenda que agradecimiento; más bien sacrificio y decisión heroica que saber discursivo; el perdón es un acto de valentía y una generosa propuesta de paz», *ibid*, p. 121.

<sup>248</sup> *Ibid*, p.125.

<sup>249</sup> *Id.*

aquella en la que la conciencia moral se preocupa por comprender la existencia de un nuevo límite del perdón: «lo imperdonable».

### 3. *EL PERDÓN Y LO IMPERDONABLE*

Una vez identificada la injusta desproporción que supondría un *perdón puro*, el pensamiento de Vladimir Jankélévitch transitará por una visión hiperbólica del perdón. Indagar acerca de la dificultad o imposibilidad de lograr dicho *perdón puro* supondrá, por un lado, comprender la naturaleza límite del perdón desde el lado del ofendido. Por otro, asistir al límite mismo de lo perdonable, es decir, allí donde empiece «lo imperdonable»; una búsqueda que abarcará los dos extremos de la membrana de ese *órgano-obstáculo* llamado *perdón*. Será, por tanto, una aproximación desde ambos lados del perdón que ha de permitir, a su vez, una mejor comprensión del último de los «similiperdones», la *liquidación*. Cabe esperar que, tras alcanzar dicha comprensión, emerja el ámbito de «lo imperdonable» por el que quedarían nuevamente implicados tanto el ofensor como el ofendido, situados ya frente a frente, separados tanto por la ofensa cometida/recibida. Sin embargo, debemos empezar a considerar, en la *escena del perdón*, la presencia del *sobreviviente* como alguien que merece comparecer en la escena por su relación de *fidelidad* a la víctima. Es evidente que esta novedad aportará mayor complejidad y dificultad al análisis, especialmente en la pregunta acerca del a *quién* y *qué* se ha de perdonar. Esta dificultad será nuevamente abordada más adelante (cfr. 6.1 Lógica espectral, herencia y duelo). En este punto de la investigación, acompañamos el planteamiento de Jankélévitch, por el que el *sobreviviente* (él mismo) tendrá la posibilidad y la responsabilidad de decidir sobre el perdón que haya o no de concederse.

Comprobar cómo la imposibilidad de un *perdón puro* o *loco perdón* equivaldrá a constatar la enorme profundidad de un abismo: aquél que se abre entre la ofensa cometida – especialmente cuando no hay arrepentimiento– y la posibilidad de un perdón incondicional, precisamente porque no se ha pedido perdón y tampoco ha habido

arrepentimiento. Una constatación que nos situará ante el concepto más acabado de *perdón* en Jankélévitch<sup>250</sup>.

### 3.1. De la imposibilidad de un *perdón puro*

Acabamos de ver cómo la comprensión de la ofensa propiciaba el *perdón* en un movimiento característico de la anfibológica condición humana. A diferencia del *puro amor*, desinteresado e irreversible, aquél «que jamás vuelve a poner sobre el tapete su sacrificio»<sup>251</sup>, dando lugar a una «paz perpetua» donde los sucedáneos del *perdón* – *temporalidad*, *intelección* y *liquidación*– no logran alcanzar un auténtico «corazón del *perdón*». Es decir, no consiguen transponer «el odio en amor»<sup>252</sup>. De aquí se sigue que ninguno de estos tres «similiperdones» pueda llegar a considerarse «*perdón puro*» *stricto sensu*. Habíamos concluido que «la temporalidad no puede nihilizar el hecho de haber hecho»<sup>253</sup>; la excusa intelectual, por su parte, aquella que se da mediante la comprensión, sólo es capaz de excusar «ciertos actos cuidadosamente escogidos»<sup>254</sup>. Por último, la liquidación, de la que nos ocuparemos con mayor profundidad a continuación, supone, para Jankélévitch, el ejemplo más mediocre de estos sucedáneos del *perdón*:

«Por efecto del tiempo, el pecado advenido resultaba prácticamente indiscernible de un acontecimiento inadvenido. Gracias a la *intelección* comprendíamos que el pecado advenido, al menos en la forma inculpada, no había advenido de hecho nunca. El *perdón*, declara al pecado nulo y sin valor aunque lo sepa advenido, y mal que le pese. La *liquidación* lisa y llana es un *perdón* sin sacrificio, una excusa sin lucidez»<sup>255</sup>.

*Liquidar* equivale entonces «a pasar por encima de la culpa» mientras no se guarda rencor al culpable, considerando que nunca hubo agravio. Se trata de un «similiperdón» propio «del hombre apresurado, nervioso, impaciente» que pretende «acelerar hasta el infinito el interminable proceso»<sup>256</sup>. La noción de *límite* del *perdón* queda aquí nuevamente

---

<sup>250</sup> Probablemente el punto de mayor discrepancia con otras filosofías del *perdón*, especialmente con la propuesta por Jacques Derrida.

<sup>251</sup> *Ibid*, p. 142.

<sup>252</sup> *Ibid*, p. 135.

<sup>253</sup> *Ibid*, p. 60.

<sup>254</sup> *Ibid*, p. 131. Aunque la *intelección* pueda suponer un mayor esfuerzo racional esto «no implica verdadero *perdón* en mayor medida que el olvido temporal».

<sup>255</sup> *Ibid*, p. 135.

<sup>256</sup> *Ibid*, p. 136.

implicada desde el momento en que la liquidación lo hace alcanzar *de repente*, adelantándose al desgaste del recuerdo «sin tener que esperar hasta el final de los siglos»<sup>257</sup>.

Estas prisas hacen de la liquidación un «gesto expeditivo» y «poco filosófico» aunque, paradójicamente, puede representar «la aurora de una renovación»<sup>258</sup>. Jankélévitch insiste –como ya habíamos mostrado al tratar la cuestión de *la ironía*– que semejante «acelerando final» propio de la liquidación es lo opuesto a una actitud filosófica, pues aquí «se dan la gratuidad y la instantaneidad, pero no la relación con el otro, tan característica del perdón»<sup>259</sup>. Se alcanza, eso sí, un mero «vivir en paz»<sup>260</sup> que sin embargo no llega a considerar la idea de «compañero». En vez de esto encontramos una hoguera en la que son quemados «los archivos de la memoria y la fidelidad»<sup>261</sup> lo cual demuestra la poca intención de «regalar nada a nadie». En una situación como la descrita, el ofendido parece decir: «¡Al diablo la ofensa y el rencor!, ¡que no se hable más de ello, sobre todo que no se hable más!»<sup>262</sup>. Prevalece en aquí el «acto frívolo» por parte de quien considera la ofensa como un malentendido; de ninguna manera puede decirse que se trata de un «acto de amor» hacia quien nos ha ofendido. La liquidación consiste, más bien, en eliminar cualquier «estorbo». Cabe inferir, por tanto, que aquí no se está produciendo «acto positivo» alguno ni mucho menos un «acto de perdón». Jankélévitch vuelve a reiterar que «la filosofía del fuera estorbos es una caricatura del perdón»<sup>263</sup> pues no es sino un gesto demasiado ligero que hace caso omiso a la injusticia cometida, renunciando de antemano a la verdad y dimitiendo de su derecho. No hay gesto moral allí donde precisamente acontece un «abandono precipitado» de las dificultades inherentes a cualquier valoración de tipo moral. Nada que ver, por tanto, con la «indulgencia fundada» pues ella sí posee un significado moral siendo, además, el resultado de una reflexión. Jankélévitch, en otro ejercicio *eisegético*, recurre, al ejemplo bíblico:

---

<sup>257</sup> *Ibid*, p. 137.

<sup>258</sup> *Ibid*, p. 138.

<sup>259</sup> *Id.*

<sup>260</sup> La cuestión será tratada ampliamente por Paul Ricœur quien, como veremos, indagará acerca de las condiciones de posibilidad de una «memoria feliz». Por otra parte, la importancia de la memoria en relación a la temática del perdón será lugar común entre Jankélévitch, Derrida y Ricœur, si bien sus planteamientos no serán necesariamente idénticos.

<sup>261</sup> *Id.*

<sup>262</sup> *Ibid*, p. 139.

<sup>263</sup> *Id.*

«Dice la escritura: No juzguéis; y Cristo, con imperceptible ironía, reta a quien se crea puro a que arroje la primera piedra contra aquel a quien considera impuro; pero dentro de esta indulgencia cabe un mundo de pensamientos: la humildad, la vuelta sobre sí mismo, la compasión por la miseria de la condición humana en general, el prejuicio de que todos somos más o menos culpables, y que por consiguiente nadie tiene derecho a erigirse en juez de nadie. El relativismo moral que dice: cada cual con su verdad, y finge creer que nada tiene importancia, implica toda una filosofía de valores»<sup>264</sup>

Ya hemos visto en otra parte<sup>265</sup> cómo el relativismo moral llega a suponer una excusa desde donde la perversidad puede salir a escena. Ante esta posibilidad, Jankélévitch abogará por el *rencor* como solución más propiamente filosófica pues «contribuye a salvar de la adiaforía las jerarquías y distinciones morales»<sup>266</sup>. Surge entonces una doble necesidad inviolable: no renunciar al recuerdo y permanecer en *fidelidad* para con la víctima ofendida. En definitiva, se trata de ser riguroso y respetuoso con la dignidad humana. Detener así el proceso de liquidación quedará plenamente justificado porque equivaldrá a salvaguardar «todo aquello que diferencia a los hombres de las ostras y de las medusas»<sup>267</sup>. Un *tempo* adecuado, en definitiva, pues aquello que se persigue tiene que ver con no permitir la aceleración de lo que no ha de ser acelerado, ya que «una fiebre curada demasiado deprisa es una fiebre mal curada»<sup>268</sup>. Se pretende deshacer el equívoco y mostrar que el indulgente que no fundamenta su excusa no es sino un «negligente» que no puede ir más allá de una ficción de cara a la galería. «Liquidar es fingir perdonar» por lo que tiene de apariencia conforme, una *mímica* que no garantiza que de las ascuas de la hoguera no hagan renacer un odio tal vez apagado con demasiadas prisas. Bien mirado, es una *cuestión de garantías* pues «¿Quién nos dice que al día siguiente de su reconciliación chapucera no lamentará su odio sacrificado?»<sup>269</sup>. No se trata, por tanto, de buscar la posición más cómoda o placentera, pues de hecho «el rencor representa la actitud más difícil, inconfortable e ingrata»<sup>270</sup>. Un criterio de seriedad y profundidad fundamenta esta elección. No es suficiente una «apariencia conforme» al perdón en la que la conformidad sea sólo exterior:

«Así como el simildeber imita la apariencia del deber, así como la similiaridad imita a la auténtica caridad en sus manifestaciones externas, la pantomima y las limosnas, así la

---

<sup>264</sup> *Ibid*, p. 140.

<sup>265</sup> Cfr. 1.1. *Mala conciencia, falsedad y perversidad*.

<sup>266</sup> *Ibid*, p. 141.

<sup>267</sup> *Id.*

<sup>268</sup> *Id.*

<sup>269</sup> *Ibid*, p. 142.

<sup>270</sup> *Ibid*, p. 141.

liquidación imita al perdón en cuanto es *imitable* (sic), es decir, visible y negativo: una mímica, conductas, el gesto de absolver, los archivos del rencor entregados al fuego, los expedientes reducidos a cenizas»<sup>271</sup>

Todavía no hemos encontrado el *corazón* o *núcleo* del *perdón*. Si en las «fogatas» de la liquidación –al igual que en la *temporalidad* y en la *excusa intelectual*– no encontramos dicho «corazón del perdón» será necesario retomar la vía del «perdón límite». Jankélévitch plantea una aparente contradicción que se deshace al recordar su anhelo por alcanzar el límite de lo pensable; negar la posibilidad de un *perdón puro* no ha de ser óbice para seguir intentando una aproximación a la «cima puntual del perdón»: el *acumen veniae*. Su acceso será simultáneamente próximo y lejano, considerando que nos estamos acercando a «los confines escatológicos de lo irracional»<sup>272</sup>. A pesar de todo, la alusión al perdón sigue siendo pertinente, pues se trata del último recurso, que siempre estará latente:

« (...) cuando un crimen no puede ser justificado ni explicado ni siquiera comprendido, cuando habiéndose comprendido todo lo que podía comprenderse, la atrocidad de ese crimen y la evidencia abrumadora de esa responsabilidad saltan a la vista de todos, cuando la atrocidad no tiene circunstancias atenuantes ni excusas de ningún género, cuando cualquier esperanza de regeneración debe ser abandonada, entonces lo único que puede hacerse es perdonar: es supremo recurso y gracia última; es en última instancia, todo lo que queda por hacer»<sup>273</sup>

La distinción entre «inexcusable» y «perdón» conduce a la noción de *acumen veniae*, «loco perdón», precisamente porque sin su aparición «la injusta hipérbole del perdón no sería tan necesaria». Jankélévitch insiste con vehemencia acerca del carácter «injusto» del *acumen veniae*, por lo que tiene de «desigualdad» o «desproporción» ya que el esfuerzo necesario para alcanzarlo –en el caso de que fuera posible– sería de tal magnitud que acabaría rompiendo las reglas de la racionalidad. La diferencia con otras opciones es abismal, pues cualquiera de ellas, en comparación, no es más que una «formalidad» o «protocolo vacío». Una vez situado ante el abismo, Jankélévitch aprecia semejanzas entre *perdonar* y *creer* al entender que las «razones de perdonar» son apenas más admisibles que las «razones de creer»<sup>274</sup>. Simultáneamente, al hablar de «razones de perdonar»

---

<sup>271</sup> *Ibid*, p. 142.

<sup>272</sup> *Ibid*, p. 143.

<sup>273</sup> *Id.*

<sup>274</sup> Jankélévitch compara esta visión del «loco perdón», con la fe según Pascal: «fe que es paradójica y que cree a despecho de lo absurdo: se nos pide creer en lo indemostrable porque, justamente, resulta imposible de demostrar: si la religión fuera demostrable, y si las pruebas del cristianismo fueran convincentes, y si la existencia de Dios fuera manifiesta, el desvarío de la fe no sería más necesario que el desvarío del perdón»,

emerge el concepto de *órgano–obstáculo* al considerar que «si perdonamos es porque no tenemos razones; y si tenemos razones, compete la excusa, no el perdón. Las razones del perdón suprimen la razón de ser del perdón»<sup>275</sup>.

La mera aproximación al núcleo del perdón nos permite intuir el carácter paradójico e incluso irracional del mismo. En las proximidades de la membrana que separa al ofendido del ofensor también es posible entrever cómo –situados ahora en el punto de vista del culpable– «el derecho al perdón es una contradicción y un sinsentido apenas menos absurdo que la idea de un derecho a la gracia»<sup>276</sup>. Puede ocurrir que con motivo de la ofensa «acabemos amando a quienes perdonamos» cuando «un hombre defraudado por la malevolencia del compañero halla en su propio infortunio una oportunidad de apasionarse»<sup>277</sup>. Como vimos, la gratuidad del perdón lleva inevitablemente a ponerlo en relación con el amor, aunque no sean lo mismo ni tampoco uno haga aparecer al otro, necesariamente. A modo de conclusión provisional, cabría subrayar que «la gracia del perdón (...) es más bien la gracia de la caridad en general»<sup>278</sup>.

Si el *perdón puro* es un *perdón límite*, dicho límite es *hiperbólico*. Su imposibilidad, por tanto, será una *imposibilidad asintótica*<sup>279</sup> desde el momento que no es posible alcanzar

---

*Ibid*, pp. 143–144. Pascal expresa su pensamiento desde la distinción entre fe y razón: «La fe es un don de Dios. No creáis que decimos que es un don de razonamiento. Las demás religiones no dicen eso de su fe; sólo daban el razonamiento para alcanzarla, que sin embargo no conduce a la fe.», en Pascal, B., *Pensamientos*, Barcelona, Planeta, 1986, p. 123.

<sup>275</sup> *Ibid*, p. 144.

<sup>276</sup> *Id.* La antropología de Jankélévitch se funda constantemente en el carácter paradójico del ser humano, llegando a ser su rasgo más distintivo. Es en la relación con «el otro», cuando este carácter tiene la oportunidad de manifestarse en toda su extensión. Aún siendo ésta una descripción por lo demás frecuente en distintas antropologías filosóficas, la peculiaridad de la visión de Jankélévitch radica en la fundamentación plenamente natural de dicho carácter paradójico. Es la propia naturaleza la que ofrece tal situación paradójica. En el hombre se verá reflejado con ocasión del perdón así como en cualquier situación que suponga cierto gesto altruista: «Las tendencias altruistas que nos impulsan a sacrificarnos por el prójimo son naturales y, paradójicamente, ese impulso natural se alza contra la naturaleza misma (...) El altruismo verdadero surge como una punta fina entre un egoísmo latente que es la complacencia en la abnegación, por una parte, y la entrega total al prójimo para ganarse su reconocimiento, por otra. Se puede definir ese altruismo verdadero a partir de una voluntad antecedente, inmediata, expresa, que no tiene otro fin que la felicidad del prójimo. Además, podrá desear su propia nada, pero esto no es más que una voluntad consecuente, que no es esencial. Esta voluntad consecuente procede del hecho de que la voluntad del hombre no está *ajustada*, pues «el hombre siempre quiere más de lo que quería antes», en Vladimir Jankélévitch, *Curso de filosofía moral*, op. cit. pp. 97–98.

<sup>277</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., p. 144.

<sup>278</sup> *Id.*

<sup>279</sup> La palabra asíntota deriva del gr: ἀσύμπτωτος *asýmptōtos*, «aquello que no cae; en donde a– posee un valor privativo (= no), mientras que sym–*ptōtos* connota a aquello que «cae o «cae junto (a algo). Se suele

un punto de tangencia. En su recorrido es posible hallar «tres casos transicionales que nos encaminarán hasta el límite hiperbólico del perdón puro»<sup>280</sup>, a saber: un *perdón probabilista*, un *perdón redentor* y, por último, un reguero de *casos híbridos* o mezclas. El primero de ellos, el *perdón probabilista*, no es sino un ejemplo de «apuesta razonable» por la que el perdonador decide avanzarse entendiendo que tal vez «la caridad de hoy puede convertirse en la justicia de mañana»<sup>281</sup>. Si aquí todavía no es posible hablar de «gracia» es porque existen «razones». Perdonar se convierte así en un mero «dar crédito» a un supuesto «inocente» aunque tenga toda la apariencia de un «culpable». El siguiente tipo de perdón transicional, el *perdón redentor*, se caracteriza por implicar una «voluntad transformadora» hacia el ofensor o culpable. Consiste en una «pretensión de influir en el culpable con la fuerza de su proyección únicamente»<sup>282</sup>. Aparecen aquí ingredientes propios de una *esperanza militante*, y no de un mero *esperar perezoso*. No es si no un *acto de confianza* por el que se pretende purificar al culpable, pues hay motivos suficientes para dudar de su propia pureza desde el momento que su afán no es propiamente perdonar, sino, precisamente, *purificar*. ¿Supone ello un problema? Jankélévitch se apresura a decir que «ningún mal hay en ello: la esperanza de enmendar a un hermano es una esperanza honrosa, una esperanza desinteresada, una esperanza nada mercenaria donde buscaríamos en vano un átomo de interés propio»<sup>283</sup>; asistimos, sin embargo, a una *peligrosa imprudencia*, pues «quien abre las cárceles y cancela deudas a todos sus pensionistas corre un riesgo: ¿es un riesgo bello? Se pueden salvar muchas almas, y también se puede poner en peligro a todos los ciudadanos»<sup>284</sup>. Añadamos, junto al *riesgo*, la *impureza*. La confianza en este *perdón redentor* o *conversor* no es sino un *cálculo de largo alcance* por el que se espera la recuperación del hombre perdido, mediante una apuesta en la *perfectibilidad humana*. Jankélévitch hablará de

---

dar la definición de asíntota a una curva que «no se encuentran nunca. Esta interpretación intuitiva está plasmada por Apolonio de Perga, en su conocido tratado Sobre las secciones cónicas, para referirse a una recta que no interseca a una rama de una hipérbola. Asíntota. (s.f.). En Wikipedia. Recuperado el 8 de julio de 2017 de <https://es.wikipedia.org/wiki/As%C3%ADntota>

<sup>280</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, *Ibid*, pp. 144–145.

<sup>281</sup> *Ibid*, p. 145. Jankélévitch alude nuevamente a la fe de Pascal, quien «se dirige a los descreídos en el lenguaje utilitario y probabilista de la apuesta: incapaz de convencerlos con argumentos convincentes, trata de persuadirlos por el cálculo de posibilidades; los inclina hacia el más allá valiéndose de un razonamiento arriesgado y simplemente plausible que, habida cuenta del margen de incertidumbre, sólo autoriza conjeturas verosímiles».

<sup>282</sup> *Ibid*, p. 149.

<sup>283</sup> *Id.*

<sup>284</sup> *Ibid*, p. 150.

*concupiscencia espiritual* al referirse a este *perdón-regalo* «destinado a presionar a los malvados»<sup>285</sup>. Se hablará así de una «fuerza suave», propia de la caridad, frente a la «violencia bárbara». En cualquier caso, un tipo de estrategia como también lo sería la *no-resistencia al mal*:

«Perdonar, es suponer el problema resuelto para resolverlo después, suponer al culpable inocente para volverlo en efecto inocente por la propia suposición, y para ello adelantar temerariamente al culpable con una suerte de sugestión anticipada. El magnánimo saldrá al encuentro del culpable. El perdón como una libertad libertadora, induce en el otro un movimiento redentor»<sup>286</sup>

Un «perdón táctico» que no podemos calificar como «gesto gratuito» pues él mismo «gracia al culpable para inducirlo a gratitud»<sup>287</sup>. El tercer tipo de perdón transicional se refiere a ciertos *casos híbridos* en los que la excusa<sup>288</sup> y el perdón aparecen simultáneamente, de manera que *circunstancias atenuantes* reforzaran la *decisión gratuita* de absolver al culpable. Dichas *formas mixtas* no pueden ser perdón puro y desinteresado desde el momento en que «un miligramo de motivación razonable venga a justificarlo»<sup>289</sup>. En esto el perdón se asemeja al amor y también a la confianza, pues «un pequeñísimo recelo basta para nihilizar la confianza sin límites»<sup>290</sup>. También aquí, la necesidad de justificar lo inmotivado hace que el hombre generoso se aferre a la más mínima circunstancia atenuante para defender su decisión. Es fácil observar cómo la misma imposibilidad de un *perdón puro* puede dar pie a cierta *causalidad retrospectiva*:

« (...) el perdón impulsivo se autoconcede después una etiología explicativa y motivos razonables de indulgencia: halla retrospectivamente las razones para excusar lo que estaba dispuesto a perdonar sin razón. Pues ningún ser pensante confiesa a gusto una decisión inmotivada e indeliberada, ni renuncia al ejercicio del razonamiento...»<sup>291</sup>

Del mismo modo que al tratar la buena conciencia del filósofo no hallábamos rastro alguno del origen del perdón, nuevamente podemos advertir cómo perdón y razonamiento

---

<sup>285</sup> *Id.*

<sup>286</sup> *Ibid.*, pp. 151–152.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>288</sup> Jankélévitch señala que no hay que confundir estos casos con la especulación del primer género (cfr. p. 152).

<sup>289</sup> *Id.*

<sup>290</sup> *Id.*

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 153.

mantienen una extraña y alejada relación. En este caso, la imposibilidad de aquél se compensa con la necesidad de éste.

La imposibilidad de un *perdón puro* nos lleva otra al callejón sin salida de la *conciencia*; en este caso, la dificultad de su comprensión vendrá dada, en gran medida, por el epíteto «*puro*». En esto se asemeja a otras instancias igualmente próximas a la pureza:

«Hemos de repetir acerca del perdón puro, venia pura, lo que se aplica tanto al puro amor entrevisto y enfocado por Fenelón, a la pura desesperación del remordimiento puro, a la percepción pura (sic) de Bergson y finalmente a la inocencia purísima: el perdón puro es un acontecimiento que tal vez no ha ocurrido nunca en la historia del hombre; el perdón puro es un límite apenas psicológico, un estado agudo apenas vivido; la cima puntual del perdón, *acumen veniae*, es apenas existente o, lo que viene a ser lo mismo, ¡casi inexistente!»<sup>292</sup>

La conciencia misma acaba por excluir la posibilidad de *lo puro*, por medio de la autoconciencia. Al contemplar su propia imagen reflejada en la miríada de espejos sucumbe en la reflexión sobre ella misma, tomándose como un objeto, lo cual supone un movimiento egoísta que contrarresta cualquier *inercia amante*, dejando al perdón afectado, limitado:

«Así como la pesantez del egoísmo sujeta hacia atrás los actos centrífugos de la intención amante, así una especie de torpeza fatal condena al perdón más desinteresado a perder su inocencia; el desdecirse, al refluir hacia el ego, nos desvía hacia el Otro que teníamos en la mira: el amor heterocéntrico ya no es sino una filautía; y si un prejuicio de vanidad, de amor propio o de amor mercenario cruza nuestra mente, la graciosa eferencia del perdón se recoge sobre sí misma»<sup>293</sup>

La imposibilidad del *perdón puro* se relaciona con la dificultad intrínseca del hombre, incapaz de permanecer más que en un «encuentro–relámpago» con la inocencia pura allí, «en las cumbres vertiginosas, en la cima afilada del perdón o del amor» pues «harían falta prodigios para mantenerse en ella...»<sup>294</sup>. En la naturaleza asintótica del perdón límite – que tiende hacia el *perdón puro*– «cabe sin duda la tangencia instantánea. ¡La tangencia, no el tacto!»<sup>295</sup>. Un «roce» si se quiere, «con la punta de los dedos» y que dura apenas un instante, pues «aquello que dura un instante, no dura; y a pesar de todo, aquello que dura un instante, tampoco es poco»<sup>296</sup>. De hecho, Jankélévitch llegará a afirmar que «la cima

---

<sup>292</sup> *Ibid*, pp. 153–154.

<sup>293</sup> *Ibid*, p. 154.

<sup>294</sup> *Ibid*, p. 157.

<sup>295</sup> *Ibid*, p. 156.

<sup>296</sup> *Ibid*, pp. 156–157. Jankélévitch recurre aquí a la figura del *je–ne–sais–quoi*, ya mencionada, al referirse a la «tangencia instantánea» del perdón: «Llamémoslo el *no–sé–qué*. El *no–sé–qué*, que es apenas algo por

del alma se afila en el perdón»<sup>297</sup> aunque sólo sea durante un instante. Esto hace que el perdón puro no sea sino un «ideal normativo» más que un «estado» propiamente dicho. La cima desde donde resplandece el perdón inalcanzable –aunque concebible– señalaría el deber del hombre al proporcionar un criterio desde el que distinguir *lo puro* de *lo impuro*, a la vez que orientaría los esfuerzos y daría un sentido a la caridad. Una «chispa fugitiva», «brevísima» y que, no obstante, llega a existir.

### 3.2. *Lo imprescriptible o de la fidelidad a las víctimas*

La preocupación de Jankélévitch por remarcar la «disimetría irracional» entre ofensor y ofendido le lleva a advertir sobre la injusticia que representa la exigencia externa de un perdón cuando éste no ha sido concedido, lo que daría lugar a una gran *inequidad* y a una enorme desigualdad respecto al sufrimiento padecido entre uno y otro: «en el perdón, el culpable no es aquel que perdona, sino aquel a quien se perdona; y ese culpable no siempre está tan desesperado: el hombre que otorga la gracia suele estarlo mucho más, aunque nada tenga que reprocharse»<sup>298</sup>.

La singularidad del perdón, su excepcionalidad, hace que no sea posible plantearlo salvo en contadas ocasiones, pues «el perdón no concierne a los impecables; el perdón está reservado para la categoría privilegiada de los perseguidores»<sup>299</sup>. ¿Podríamos hablar de un perdón posible? Sería, en todo caso, un perdón excepcional, como también lo fue la ofensa cometida<sup>300</sup>.

---

su reverso y casi algo por el anverso, el *no-sé-qué* es aquí el acontecimiento reducido a su pura advenida; el *no-sé-qué* es el surgimiento o centelleo del relámpago reducido al hecho de advenir, es decir, a la fulguración misma».

<sup>297</sup> *Ibid*, p. 155.

<sup>298</sup> *Ibid*, p. 163.

<sup>299</sup> *Ibid*, p. 167.

<sup>300</sup> Recordemos una vez más las palabras con las que Jankélévitch se refiere a la parte ofendida al inicio de *Le pardon*: «cierta categoría de humillados y de ofendidos», (op. cit., p. 7) en clara alusión a las víctimas del Holocausto. Como puede deducirse del planteamiento expuesto hasta ahora, nuestra tarea consiste básicamente en alcanzar una descripción que muestre el perdón a partir de una centralidad que nos permita atender a cierta «periferia irradiada». Esto supone una doble tipología de acercamiento: *intensivo*, en cuanto a la aproximación máxima al fenómeno del perdón, a su naturaleza, sus características, peculiaridades e intersticios y *extensivo*, en lo que atañe a sus relaciones con otros elementos de la *condición humana*, que

En su escrito de 1971, *Pardoner?*, Jankélévitch denunciará aquellos posicionamientos que a su entender relajaron la estimación de dicha excepcionalidad. Entre los motivos de este relajamiento no duda en identificar posturas *antisionistas*: «El antisionismo es el antisemitismo justificado, finalmente al alcance de todos. Es el permiso de ser democráticamente antisemita<sup>301</sup>. ¿Y si los judíos fueran ellos mismos nazis? Sería maravilloso. Ya no haría falta quejarse; habrían merecido su suerte. Es así como nuestros contemporáneos descargan su preocupación»<sup>302</sup>. Habían transcurrido apenas cuatro años

---

que se encontrarían abordados en el pensamiento de cada autor. Entre estos elementos, hay dos que destacan de una manera especial: el *tiempo* y el *mal*, siendo su presencia, en mayor o menor medida, una constante a lo largo de toda la investigación. Prestar una mayor atención a la interrelación entre el *tiempo*, el *mal* y el *perdón*, ha de permitirnos un mejor acercamiento a cada uno de ellos, y no únicamente a la noción central de esta investigación. De entrada, la cuestión del *mal*, nos parece más accesible, pues ya ha sido señalada como partícipe de un cierto núcleo *bien-mal* en el vórtice del perdón. En relación a los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial el *mal* aparece como interrogante; pero también como constatación, o evidencia. El objeto de nuestra investigación nos permite entrever su sombra planeando, proyectándose como el detonante de un acontecimiento que dará paso al *perdón*, pues el *mal* también es un *órgano-obstáculo* para el *perdón*. Se trata de un esquema que aparece, una y otra vez. En este sentido, Auschwitz representa el mejor, por más cruel y doloroso, exponente de dicha sombra: «Por un lado Bir Hakeim y las barricadas de París; por otro...algo indescriptible, vergonzoso y aterrador, algo de lo que desviar el pensamiento porque no hay palabra humana que se atreva a describir...Las bandas tocaban el Schubert mientras se colgaban a los detenidos...Se almacenaba el cabello de las mujeres...Se embargaban los dientes de oro de los cadáveres. Esto indecible que vacilamos en nombrar se llama Auschwitz». El *mal* y el *tiempo* aparecen a la vez, aportando una complejidad que será posteriormente traspasada a la dificultad intrínseca del *perdón*, constituyéndolo y condicionándolo. Por lo que se refiere a la noción de *tiempo*, veremos cómo su relación con el *perdón* será central pues mediante el perdón se anudan o desanudan en el presente consecuencias de acciones pasadas, afectando al futuro. Como ya se visto, mediante la práctica del *perdón* –aun no siendo un *perdón puro*–, el hombre podrá, por ejemplo, anticiparse a los efectos de aquél. La *periferia irradiada* a que nos referíamos se irá produciendo a través de las interdependencias temporales entre *pasado*, *presente* y *futuro*.

<sup>301</sup> Acerca de esta cuestión Hannah Arendt entendió que el acontecimiento histórico que supuso el Holocausto fue un motivo para hacer retroceder un cierto antisemitismo imperante en la Alemania posterior a la Segunda Guerra Mundial: «Gracias a Hitler, el antisemitismo está desacreditado, quizá no para siempre, pero sí por el momento, y ello se debe, no a que repentinamente los judíos se hayan ganado las simpatías del mundo, sino a que la mayoría ha comprendido, tal como dijo Ben Gurión, que «en nuestros tiempos, el antisemitismo puede abocarnos al uso de la cámara de gas y a las fábricas de jabón», en Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, p.11. En un sentido parecido también se expresó el propio Jankélévitch en su ensayo de 1957, *El judaísmo, problema interior*: «Es uno de los rasgos propios del antisemitismo el querer encerrar al judío en su estrechez judía, el no definirlo más que por esta cualidad, que sin embargo reivindicamos. ¿Cómo es que los antisemitas, que después de todo abundan en nuestro sentido acorralándonos en el judaísmo, desconocen tan profundamente la esencia del judaísmo? ¿Deberían ser nuestros mejores amigos! En este sentido Hitler sería un benefactor del pueblo judío: ¡ha permitido a un gran número de nosotros tomar conciencia de su judaísmo! Y, los antisemitas son profundamente, sutilmente, maquiavélicamente, digamos diabólicamente antisemitas, en el sentido de que nos niegan el rasgo esencial del espíritu judío que es el de no ser solamente judío, sino ser otro además de sí» en Jankélévitch, V., *Fuentes*, op. cit., p. 53.

<sup>302</sup> Jankélévitch, V., *Lo imprescriptible ¿Perdonar? Con honor y dignidad*, op. cit., pp. 21-22. Jacques Derrida se referirá a este texto de Vladimir Jankélévitch en los siguientes términos: «Lo central del

de la publicación de *Le pardon* cuando Jankélévitch escribe este otro texto, en el que vuelve a poner de manifiesto la dificultad del perdón y la facilidad del olvido. Junto a ellos, la injusta desproporción que recae en los *sobrevivientes* quienes, del lado de los ofendidos, se mantienen fieles a su dolor y su memoria frente al problema que acecha, en forma de *límite legal-temporal* que tiende a difuminar la diferencia entre *ofendidos que no han perdonado y rencorosos*: «es legítimo culpar a un criminal durante veinte años, pero a partir del vigésimo primer año, los que no han perdonado quedan excluidos y entran en la categoría de rencorosos. Veinte años: este es el plazo. Y esta es la primera vez que los más indiferentes se dan cuenta en toda su plenitud del horror del desastre: sí, tardó veinte años en darse cuenta de las dimensiones gigantescas»<sup>303</sup>.

El tiempo no puede desgastar los efectos de la ofensa. Más aún, las consecuencias «no aparecen a primera vista, pero se desarrollan con el tiempo y continúan creciendo». A partir de términos como «lo innombrable», «lo inamovible» y «lo aterrador», en relación a las atrocidades cometidas en los campos de exterminio nazis, emerge «lo imprescriptible»<sup>304</sup>. Jankélévitch se refiere al Holocausto en términos de «secreto vergonzoso» que atañe al hombre moderno, el cual ha generado un «remordimiento invisible». Invisible, por ser un crimen «demasiado pesado», tras el que cabría esperar una «responsabilidad demasiado seria». Una invisibilidad, además, que ha venido favorecida por multitud de coartadas, que han permitido «pensar en otra cosa». Su

---

argumento en *Lo imprescriptible*, y en la parte titulada *¿Perdonar?*, es que la singularidad de la Shoá alcanza las dimensiones de lo inexpiable. para lo inexpiable no habría perdón posible, según Jankélévitch, ni siquiera perdón que tuviera un sentido, que produjera un sentido. Porque el axioma común o dominante de la tradición, finalmente, y a mi modo de ver el más problemático, es que el perdón debe tener sentido. Y ese sentido debería determinarse sobre la base de salvación, de reconciliación, de redención, de expiación, diría incluso de sacrificio. Para Jankélévitch, desde el momento en que ya no se puede punir al criminal con una ‘punición proporcional a su crimen’ y que, el ‘castigo deviene casi indiferente’, uno se encuentra con ‘lo inexpiable’ –dice también ‘lo irreparable’ (...) De lo inexpiable a lo irreparable, Jankélévitch deduce lo imperdonable. Y lo imperdonable, según él, no se perdona. Este encadenamiento no me parece evidente», en Derrida, J., *El siglo y el perdón*, op. cit., pp. 7–39. Edición digital de Derrida en castellano. Fijémonos en que cuando Derrida indica que «el perdón debe tener sentido» está haciendo una afirmación que Jankélévitch tal vez no compartiría, según los criterios que le permitían distinguir entre *perdón puro* y *semiliperdones*.

<sup>303</sup> Op. cit., p. 17.

<sup>304</sup> Jankélévitch evoca imágenes de Auschwitz para describir la magnitud de la catástrofe: «Las orquestas interpretaban a Schubert mientras los presos estaban colgados. El pelo de las mujeres... Los dientes de oro fueron quitados de los cadáveres. Esta cosa indescriptible, cuyo nombre uno duda en pronunciar, se llama Auschwitz. Es en este lugar maldito donde se han celebrado las monstruosas orgías del odio, como dice Claudel. Los hombres de nuestra generación a veces sienten un secreto pesado e inevitable que los separa de sus hijos. ¿Cómo les dirán la verdad?», op. cit., pp. 18–19.

intención es volver a ocuparse del asunto, aún más, «traerlos de vuelta a esta preocupación»<sup>305</sup>. La cuestión del *límite* vuelve a aparecer porque la excepcionalidad de los crímenes ya supone, en sí misma, un *traspasar de límites*. Entre estos, Jankélévitch señalará aquellos «criterios legales usualmente aplicables a los delitos comunes» como criterios que dejarían de ser aplicables. En relación directa con el perdón, estaría la no-prescripción de dichos crímenes. Otra muestra de la excepcionalidad de dichos crímenes vendría dada por la imposibilidad de considerarlos exclusivamente como un asunto interno de Alemania, de manera que éstos no pueden ser «sus asuntos», pues «este asunto es asunto de todas las naciones pisoteadas». Así, la excepcionalidad vendrá dada:

« (...) por su enormidad, su increíble sadismo... Pero sobre todo son, en el sentido propio de la palabra, crímenes contra la humanidad, es decir, crímenes contra la esencia humana o, si se prefiere, contra la «hominidad» del hombre en general»<sup>306</sup>

Son crímenes contra la esencia humana, pues son crímenes racistas y, por ende, «un ataque al hombre como hombre», es decir, no contra un hombre comunista, francmasón o «enemigo ideológico». Jankélévitch niega con rotundidad: «¡No! El racista apunta a la *ipseidad* del ser, es decir, al humano de cada hombre»<sup>307</sup>. Los judíos sufrieron persecución no por sus opiniones o su fe, pues más bien «era la existencia misma la que se les negaba». Una *negación* que, por extensión, alcanzará al propio Estado de Israel cuando se le conceda el derecho a existir, como si de «una concesión inmensa, un don gratuito» se tratase. Sin embargo, se trata de un «derecho elemental y vital que todo hombre debe respetar en cualquier otro hombre». Cuando se trata de un judío no cabe avergonzarse:

«Con un judío, uno puede permitirse todo. Cuando se trata de un judío, el ser no es evidente por sí mismo. Los enemigos de Israel no «reconocen» la existencia de Israel: Israel es transparente, inexistente. No negociamos, no dialogamos con el que no existe. Ahora no es evidente que un judío debe existir: un judío debe siempre justificarse, disculparse por vivir y respirar»<sup>308</sup>

La supresión de la existencia no pasa únicamente por los crematorios, en los que «una raza maldita» es eliminada, pues

« (...) los sádicos que hacían jabón con los cadáveres de los deportados no buscaban aumentar la producción ni mejorar el rendimiento. El colonialista, cuando explota a los nativos, es sobre todo un hombre de negocios en busca de mano de obra barata por la plusvalía, y utiliza

---

<sup>305</sup> *Ibid*, p. 20.

<sup>306</sup> *Ibid*, pp. 21–22.

<sup>307</sup> *Id.*

<sup>308</sup> *Ibid*, pp. 22–23.

el ganado humano como instrumento de trabajo. Pero el judío no es para el alemán un mero «instrumento de trabajo», sino que es también la materia prima misma»<sup>309</sup>

El «crimen metafísico» cometido contra el pueblo judío se origina, no tanto en el acto «despreciable» que supone como en la malicia y el envilecimiento que supone degradar hasta la nihilización. Se trata de un «insulto infinito» y «puramente gratuito» que manifiesta, para Jankélévitch, un afán «sagrado y sobrenatural». La idea del pueblo judío como pueblo «deicida» y como pueblo culpable del pecado original estaba grabada en el inconsciente colectivo del pueblo alemán de tal manera que llegó a encargarse de su aniquilación. En definitiva, se trataba de la aniquilación de un pueblo que ya había sido «reprobado». No era necesario otro motivo. Era un paso previo que ya había sido dado. De ahí que se tratara de negar «la esencia del hombre como hombre»<sup>310</sup> ¿Puede la moral absolver un acto así? «Cuando un acto niega la esencia del hombre como hombre, la prescripción que tiende a absolverlo en nombre de la moral contradice la moral misma»<sup>311</sup>. De hecho, «¿no es contradictorio e incluso absurdo invocar el perdón aquí? Olvidar este gigantesco crimen contra la humanidad sería un nuevo crimen contra el género humano»<sup>312</sup>.

Jankélévitch ya había indagado en su libro de 1963, *Curso de filosofía moral*, acerca de los resortes que permiten contrarrestar la nihilización y el olvido. Halló en el concepto de *fidelidad* la mejor arma contra éste:

«El hombre que olvida hace el juego a las fuerzas materiales y ciegas del tiempo, se puede decir que mata a un muerto por segunda vez. La fidelidad va, pues, en sentido contrario al olvido y permite escapar a la momentaneidad (...) La fidelidad es el esfuerzo de salvamento para hacer revivir el pasado, y proporciona un buen ejemplo de la actitud que el hombre puede tener hacia el pasado. Es meritoria en la medida en que no quiere capitalizar el pasado, sino que quiere resucitarlo; no es un simple rechazo pasivo, sino que implica una participación para revivir lo ya vivido. Se puede decir que remonta a contracorriente el olvido, mientras que todo nos lleva hacia el futuro»<sup>313</sup>

Un esfuerzo, la *fidelidad*, que debe enfrentarse a «el tiempo que atenúa todas las cosas» para que no borre «la colosal hecatombe». Esta fidelidad traducida, en fin, a un marco

---

<sup>309</sup> *Ibid*, pp. 23–24.

<sup>310</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>311</sup> *Id.*

<sup>312</sup> *Id.*

<sup>313</sup> Jankélévitch, V. *Curso de filosofía moral*, op. cit., p. 182.

moral–legal, se materializó finalmente en el voto del Parlamento francés el año 1964<sup>314</sup>, según el cual los crímenes contra la humanidad habían de ser considerados como *imprescriptibles*<sup>315</sup>, es decir, no pueden ser prescritos. Dicho de otro modo: «el tiempo no tiene dominio sobre ellos»<sup>316</sup>. Más aún, «como crimen a escala mundial, la evidencia no desaparece con el tiempo, sino que, por el contrario, se multiplica»<sup>317</sup>. La *fidelidad* se antepone al *perdón* si la gravedad de la falta traspasa cierto *limite*: cuando la diferencia entre el crimen cometido y la ofensa recibida es tal que la distancia entre ofendido y ofensor se seguirá ampliando de manera hiperbólica e indefinida. El perdón, en estas condiciones, se hará imposible, pues la fuga hacia el otro extremo ha traspasado –ha roto– algunas membranas que parecían infranqueables: el *ser del hombre*, el *tiempo*, pero también la *justicia*. Jankélévitch verá moralmente necesario oponerse, en la medida de lo posible, a esta desproporción. La fidelidad a las víctimas (o «fidelidad a los suyos») supondrá, en relación al perdón, que éste únicamente podrá invocarse –aunque no llegue a concederse– cuando la justicia esté presente y sea posible impartirla. Mientras tanto, se hará presentes un «trabajo de duelo», permitiendo mantener la memoria de las víctimas. Observemos que aquí se está describiendo la visión de un *perdón condicionado y simétrico*, que se planteará únicamente cuando concurra una justicia garante de la proporción y la compensación, capaz de adaptarse a la desproporción que supone el acto injusto de la ofensa, de reconocer su alcance y de limitar la impunidad del ofensor cuando la condición humana ya ha sido dañada. Una concepción de la justicia que impida la indiferencia, la hipocresía y la posibilidad de una prescripción anticipada. Jankélévitch toma como modelo a seguir el juicio a Adolf Eichmann: «uno está tentado a decir, en toda conciencia: los israelíes tenían razón al tomar a Eichmann y juzgarlo»<sup>318</sup>. Es la

---

<sup>314</sup> Loi n° 64–1326 du 26 décembre 1964 tendant à constater l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité (1). Article unique. Les crimes contre l'humanité, tels qu'ils sont définis par la résolution des Nations Unies du 13 février 1946, prenant acte de la définition des crimes contre l'humanité, telle qu'elle figure dans la charte du tribunal international du 8 août 1945, sont imprescriptibles par leur nature. La présente loi sera exécutée comme loi de l'Etat. Discussion et adoption le 17 décembre 1964. <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000684761>

<sup>315</sup> En este punto, Jankélévitch considera que el Parlamento francés no hace sino enunciar una «imposibilidad a priori».

<sup>316</sup> Jankélévitch, V., *Lo imprescriptible ¿Perdonar? Con honor y dignidad*, op. cit., p. 26.

<sup>317</sup> *Id.*

<sup>318</sup> *Id.* Jankélévitch se lamenta cuando lo compara con el caso de Heinz Lammerding (Dortmund, 27 de agosto de 1905 – Bad Tölz, 13 de enero de 1971, militar alemán y miembro de las Waffen–SS que comandó la 2.ª División SS «Das Reich», durante la Segunda Guerra Mundial. Como oficial al mando de la División «Das Reich», fue responsable de las masacres de Tulle y Oradour–sur–Glane (fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/Heinz\\_Lammerding](https://es.wikipedia.org/wiki/Heinz_Lammerding)). El comentario de Jankélévitch hará referencia, por

inmensidad de los crímenes cometidos la que hace empequeñecer «todas las normas jurídicas que invocarse puedan contra ese rapto que pueden ser invocadas contra este secuestro –la soberanía de Argentina, el derecho de gentes, etc.»<sup>319</sup>. Antes que el *perdón*, la *fidelidad*, nos dice Jankélévitch y, para ello, una justicia capaz de sobrepasar los límites que han servido de cobijo a la *malevolencia*. Aquí será clave el papel que desempeñe el testigo fiel<sup>320</sup> hacia las víctimas. Un papel que debería ir más allá de una mera visita o recuerdo a los escenarios del horror<sup>321</sup>.

### 3.3. La paradoja de la moral y la cuestión de la sobrevivencia

---

tanto, a un acontecimiento –el fallecimiento del general Lammerding– que se había producido el mismo año de la publicación de *L'imprescriptible*, 1971: «¡Ah! si hubiera habido en Francia un comando de luchadores de la resistencia para expulsar al general Lammerding, el verdugo de Oradour, y para evitar que muriera también en su cama, rodeado del afecto de su familia», *Id.*

<sup>319</sup> Jankélévitch, *Lo imprescriptible ¿Perdonar? Con honor y dignidad*, op. cit., p. 29.

<sup>320</sup> En el mismo sentido, pero partiendo del concepto de lealtad, es posible encontrar propuestas que apunten hacia la posibilidad de un encuentro restaurativo entre ofensores y víctimas. V. gr.: «Entendiendo la lealtad como compromiso adoptado hacia uno mismo, otro ser o entidad, como emoción de vínculo indefinido, más allá de la presencia física y la permanencia de la relación, es fácil aceptar el poder de movilización de esta emoción; la lealtad «mueve montañas. La lealtad ha sido un motivo muy poderoso para participar en el diálogo restaurativo: «lo hago porque sé que a él le hubiera encantado. Quien hace esta afirmación conoce los valores de quien ya no está, y es capaz de discernir acerca de la valoración que el ausente hubiera hecho de su iniciativa. Esta coherencia que transmite quien participa en el encuentro le permite afrontarlo desde una gran serenidad y calma, más allá de los reveses políticos y las dificultades de diversa naturaleza de las que ha estado salpicado el proceso», en Francisco Lozano Espina, en Pascual, E. (coord.), *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos entre víctimas y ex miembros de ETA*, Maliaño, Sal Terrae, 2013, p. 84. Ante esta posibilidad surge un posible dilema: ¿es posible «no perdonar», en nombre de las víctimas? ¿la fidelidad (o lealtad) puede pasar por un «perdonar en su nombre», porque, tal vez «a él le hubiera gustado»?; pues ¿hasta qué punto el no hacerlo supondría ser «infidel» a la víctima?

<sup>321</sup> Jankélévitch cita al periodista y premio Pulitzer A. M. Rosenthal cuando se dispone a describir el escenario del horror: «Lo que posiblemente hubiera de más atroz en Brzezinka (Auschwitz) era que el sol era más brillante y cálido, que las filas de álamos eran exquisitas a los ojos y que cerca de la entrada los niños jugaban en la hierba. Si brillaba el sol, si se oían risas de jóvenes, si la naturaleza era luminosa y verde, ello no podía deberse, al parecer, más que a alguna prodigiosa anomalía como las que tienen lugar en las pesadillas. Hubiera sido apropiado que la hierba estuviera seca y que el sol no brillara nunca, porque Brzezinka era una inenarrable lugar de terror. Y, sin embargo, cada día, de todas partes del globo llegan visitantes a Brzezinka, probablemente el centro turístico más siniestro del mundo. Vienen por muchas razones, para constatar que verdaderamente eso fue posible, para no olvidar, para rendir honores a los muertos mirando simplemente el lugar de su sufrimiento... Nada nuevo puede decirse sobre Auschwitz. Salvo que uno siente la obligación de testimoniar; se tiene la impresión de que no es posible haber visitado Auschwitz y alejarse sin decir nada, sin una línea escrita; sería, parece, una grave falta de cortesía hacia quienes ahí murieron», cita extraída del artículo de A. M. Rosenthal *No news from Auschwitz*, en Jankélévitch, V., *Lo imprescriptible ¿Perdonar? Con honor y dignidad*, op. cit., pp. 29–30.

La imposibilidad de un *perdón puro* no hará que un *perdón impuro*, aun siendo *posible* esté exento de dificultades. De hecho, para Jankélévitch no hay diferencia en lo que se refiere al peligro contra el que también conviene resguardarse: un «aniquilamiento infinito de la humildad»<sup>322</sup>. Una tendencia asintótica hacia un límite que no se podrá alcanzar hace que la existencia moral del hombre sea «desconcertante e inconsistente, decepcionante tanto como evasiva (...) se contradice a sí misma hasta el infinito»<sup>323</sup>, dando lugar a contradicción que deriva precisamente del *carácter paradójico* de la moral humana. La influencia de Bergson se hace de nuevo evidente. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, distingue entre dos morales, una inmutable y otra, caracterizada por presentar empuje y movilidad. Entre una y otra, Bergson reconoce que existe «toda la distancia que hay entre el reposo y el movimiento»<sup>324</sup>. Junto a esta distinción, identificará una dificultad que se vincula ya se vincula con el carácter paradójico de la moral:

« (...) la primera moral es relativamente fácil de formular, pero no la segunda. Nuestra inteligencia y nuestro lenguaje, en efecto, se refieren a cosas, pero les es menos fácil representar transiciones y progresos. La moral del Evangelio es esencialmente la del alma abierta: ¿no se ha subrayado, con razón, que roza la paradoja y aún la contradicción en los más precisos de sus mandamientos? Si la riqueza es un mal, ¿no perjudicamos a los pobres dándoles cuanto poseemos? Si quien ha recibido una bofetada pone la otra mejilla, ¿en qué queda la justicia, sin la cual, no puede haber caridad? Pero la paradoja desaparece, la contradicción se desvanece, si consideramos la intención de estas máximas, que es la de inducir un estado de espíritu»<sup>325</sup>

Esta visión contradictoria que, sobre la moral humana, Jankélévitch recogerá de Bergson, influirá en su concepción del perdón. En su último libro, *La paradoja de la moral* (1981), Jankélévitch llegará a afirmar que «existe en el fuero íntimo de la vida moral una contradicción secreta que la rutina de la continuidad y de la intermediaridad cotidiana rara vez permite que aflore, pero que brota de tarde en tarde en el incandescente momento cumbre de las situaciones trágicas»<sup>326</sup>. La formulación de dicha *contradicción secreta* queda expuesta mediante un doble axioma: «*vivir para ti, vivir para ti hasta morir* incluida la muerte (sic)»<sup>327</sup>. Es plausible anticipar –en el sacrificio que aquí se detalla– que este axioma pueda vincularse al perdón. El propio Jankélévitch habla en términos de

---

<sup>322</sup> Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, op. cit., p. 248.

<sup>323</sup> *Ibid*, p. 250.

<sup>324</sup> Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, op. cit., p. 68.

<sup>325</sup> *Ibid*, pp. 68–69.

<sup>326</sup> Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, op. cit., p. 55.

<sup>327</sup> *Id.*

«sacrificio hiperbólico» y de «*ultimátum* irracional» al referirse al «momento cumbre» que tanto se parece a la «cima puntual del perdón». Se presenta de inmediato otro término imprescindible en el pensamiento de Jankélévitch: el *hápax*<sup>328</sup>. Experiencias como el amor o la inminencia de la muerte serían otros ejemplos de *hápax*, referido a experiencias que sólo ocurren una vez. Destaquemos el carácter «irracional» de la experiencia, pues «la preferibilidad incondicional del otro no puede justificarse racionalmente»<sup>329</sup>, para regresar, a continuación, a la *conciencia-de-sí*, pues fue allí donde se dio la «comprensión moral». Jankélévitch es muy explícito en cuanto al sacrificio que supone alcanzar esta comprensión. En el epígrafe que lleva por título «*Con los ojos abiertos. La pérdida de la inocencia es el precio que la caña pensante debe pagar como rescate de su dignidad*»<sup>330</sup>, da buena cuenta de lo que supone alcanzar una conciencia pensante, la cual surge a partir del «acto de *tomar conciencia*». Acaso «¿(...) puede el ser pensante impedirse a sí mismo tomar conciencia? Para ello haría falta que se volviera niño»<sup>331</sup>. Se trata de imposibilidad va más allá, llegando a generar una «supraconciencia», es decir, una «conciencia de esta conciencia», un «pensamiento de este pensamiento», por el que «tampoco permanece demasiado tiempo ingenua», pues tiene «fino el oído» y «está dotada de memoria». Estamos ante una «conciencia pensante» que no pasará por alto la injusticia, es decir, la «denegación de justicia» y menos aun cuando «oye decir y susurrar que todo el mundo tiene derechos, y esta verdad filantrópica no cae en saco roto». La «conciencia pensante» reivindica para sí estos derechos. A cambio, la inocencia –a la que Jankélévitch también se referirá como «candor»– habrá desaparecido. Recordemos la facilidad con que la *pureza* se tornaba impura, al surgir un «imperceptible pliegue» que le hacía alejarse de cualquier simplicidad: el pliegue de la «reflexión consciente». Es la *conciencia / órgano-obstáculo* que «bizquea hacia su propia imagen y se mira con el rabillo del ojo interpretar la comedia de su propia vida». La misma conciencia que reclama para sí el respeto que proviene de una «nobleza universal» a la que también pertenece. De ahí que el perdón se

---

<sup>328</sup> Sirva como ejemplo la siguiente cita: «cada persona es, en efecto, única e insustituible, y la pérdida de uno de esos insustituibles no se compensa mejor veinte años después de su desaparición que el día mismo; la situación es la misma sea cual sea el momento del tiempo: el vacío (al menos ese vacío) no se colmará, el «hápax (al menos en su incomparable haecidad) no será sustituido. La muerte de lo insustituible debería, pues, dejarnos inconsolables», en Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., p. 61. Nótese que el planteamiento de Jankélévitch estaría apuntando a un estado indefinido de «trabajo de duelo». Más adelante veremos las implicaciones que correspondan a la imposibilidad del perdón (cfr. 10. *El trabajo del duelo como duelo del perdón*).

<sup>329</sup> *Ibid*, p. 56.

<sup>330</sup> *Ibid*, pp. 238–241.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 240.

se debata tras la toma de conciencia de la «catástrofe». Jankélévitch habla en términos de «secreto vergonzoso» –pues «conciencia» y «vergüenza» suelen ir de la mano y la aparición de ambas supone el fin de la «inocencia», haciéndoe especialmente imposible ante el «irrepentimiento»:

«¡El perdón! ¿Pero es que acaso alguna vez nos pidieron perdón? Sólo la aflicción y el desamparo del culpable darían sentido y razón de ser al perdón (...). No, el perdón no está hecho para los puercos y sus puercas. El perdón murió en los campos de la muerte»<sup>332</sup>.

La tarea de los *sobrevivientes* habrá de consistir en no dejar de hablar de lo ocurrido, aunque ello canse a «los no implicados»:

«Cuando se ha matado, en nombre de los principios, a seis millones de seres humanos, es de esperar, ¿no es cierto?, que los sobrevivientes hablen de ellos durante un tiempo, por mucho que irriten o cansen a los demás; muchos años hacen falta aún para que nos repongamos de nuestro estupor, para que el misterio de este odio demencial quede enteramente dilucidado»<sup>333</sup>

Jankélévitch insiste en otorgar «ese rol magnánimo del perdón» a las víctimas merecedoras, a su vez, de una caridad que permita «tener en cuenta sus heridas»<sup>334</sup>. Junto a esto, la necesidad de un *no-olvido* parece inminente, pues la desmesura de lo ocurrido lo hace irrenunciable. Esta «tragedia más grande de los tiempos modernos» se ha «escurrido tan rápido y casi sin dejar rastros, de la memoria de los hombres... ¡Tantas lágrimas y para llegar a esto!...»<sup>335</sup>.

Los sobrevivientes han de ocuparse, por tanto, de no olvidar y de hablar pues no se ha hablado lo suficiente de lo ocurrido<sup>336</sup>. La conciencia moral y la acción moral consistirán, precisamente, en *no-olvidar* y en *hablar*. Para Jankélévitch, en eso consiste la *fidelidad a las víctimas*, en tener una *mala conciencia* despojada de inocencia que permita ver allí donde la *buena conciencia* aparece olvidadiza, ciega y muda. ¿Acaso es una tarea que

---

<sup>332</sup> Jankélévitch, V., *Lo imprescriptible*, op. cit., p. 52.

<sup>333</sup> *Ibid*, p. 58.

<sup>334</sup> *Ibid*, p. 56. No es difícil apreciar, aplicando las propias tesis de Jankélévitch, cómo la inocencia se ha vuelto inestable a causa de la conciencia. Recordemos el carácter anfibológico del ser humano y la estructura del *órgano-obstáculo*, pues también son observables aquí. Al abordar la cuestión de la caridad: «el contradictorio egoísta penetra profundamente en la textura íntima de la intención moral, no sólo porque la condiciona, sino porque toma prestado su rostro y la limita hasta confundirla; la caridad hipócrita toma la máscara de la verdadera caridad y, al final, se hace indiscernible», en Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, op. cit., p. 252.

<sup>335</sup> Jankélévitch, V., *Lo imprescriptible*, op. cit., pp. 58–59.

<sup>336</sup> «De hecho, ¿se ha hablado alguna vez? No temamos decirlo: hoy es la primera vez que se habla», *id*.

concierna únicamente a los sobrevivientes? El caso de Beate Klarsfeld representará para Vladimir Jankélévitch un ejemplo de valentía y responsabilidad, pues entendió que aquellos crímenes sí le concernían<sup>337</sup>. Pero aun tratándose de un caso encomiable, no deja de ser un ejemplo prácticamente aislado que dista mucho de la petición de *perdón colectivo* que nunca llegó a producirse. Por ello se hace necesario y urgente iniciar una «protesta contra la amnistía moral»<sup>338</sup> por parte de quien prefiere *sentir el horror* «insuperable horror ante lo sucedido, horror ante los fanáticos que lo perpetraron, los amorfos que lo aceptaron, los indiferentes que ya lo han olvidado»<sup>339</sup>. Se trata de una elección consciente y de una renuncia «con el corazón», ante las reparaciones alemanas que en su día fueron ofrecidas: «vuestros marcos nos horrorizan, y más aún esa intención tan alemana de ofrecérmolos. No, los negocios no son todo»<sup>340</sup>. La opción moral que escoge Jankélévitch, y que enuncia desde un «nosotros» colectivo, es bien clara: «como uno no puede ser amigo de todo el mundo, escogemos irritar a los amantes de las ‘hermandades’ franco–alemanas antes que herir a los sobrevivientes del infierno»<sup>341</sup>. Una renuncia al *olvido* y que supone una defensa de la *memoria* como alternativa a un perdón, nunca solicitado y, por eso mismo, imposible de ser concedido: «¡El perdón! ¿Pero es que acaso alguna vez nos pidieron perdón?».

---

<sup>337</sup> Beate Klarsfeld (de soltera Beate Auguste Künzel; 13 de febrero de 1939, Berlín) es una famosa 'cazadora' de criminales de guerra nacionalsocialistas que escaparon tras la II Guerra Mundial. Junto a su marido, Serge Klarsfeld, realizó numerosas campañas de búsqueda, acoso, desprestigio y denuncia contra exnazis que no habían sido condenados por sus crímenes, tanto en Europa como en países de América del Sur, logrando que posteriormente fueran 'cazados' (apresados), juzgados y condenados. Ha denunciado también la pasada militancia nazi de otros importantes políticos y funcionarios europeos. [https://es.wikipedia.org/wiki/Beate\\_Klarsfeld](https://es.wikipedia.org/wiki/Beate_Klarsfeld) (30/07/2019). Jankélévitch ve en el caso de Beate Klarsfeld el ejemplo de lo que debería ser una «mala conciencia», para el pueblo alemán: «Beate Klarsfeld es, ella sola, la conciencia de un país inconsciente», o «Beate Klarsfeld no ha juzgado que esos crímenes no le concernieran», en Jankélévitch, V., «Beate Klarsfeld o la gran oportunidad del perdón, 1971, texto incluido en la recopilación de textos inéditos bajo el título *El espíritu de resistencia. Textos inéditos 1493–1983*, Barcelona, Alpha Decay, 2019, pp. 180–181.

<sup>338</sup> Jankélévitch, V., *Lo imprescriptible*, op. cit., p. 64.

<sup>339</sup> *Id.*

<sup>340</sup> *Ibid* p. 61.

<sup>341</sup> *Id.*

Segunda parte:  
JACQUES DERRIDA  
Y  
EL PERDÓN PURO

#### 4. LA PARADOJA DEL PERDÓN Y EL PROBLEMA DEL PERDÓN COLECTIVO

Jacques Derrida retomará la cuestión del perdón allí donde Vladimir Jankélévitch la había dejado, esto es, desde su «imposibilidad»<sup>342</sup>. Sin embargo, lo hará afrontando la imposibilidad misma del perdón, su existencia, como condición para que un perdón auténtico sea posible:

«Para abordar ahora el concepto mismo de perdón, la lógica y el sentido común concuerdan por una vez con la paradoja: es preciso, me parece, partir del hecho de que, sí, existe lo imperdonable. ¿No es en verdad lo único a perdonar? ¿Lo único que invoca el perdón? Si sólo se estuviera dispuesto a perdonar lo que parece perdonable, lo que la Iglesia llama el “pecado venial”, entonces la idea misma de perdón se desvanecería. Si hay algo a perdonar, sería lo que en lenguaje religioso se llama el pecado mortal, lo peor, el crimen o el daño imperdonable. De allí la aporía que se puede describir en su formalidad seca e implacable, sin piedad: el perdón perdona sólo lo imperdonable. No se puede o no se debería perdonar, no hay perdón, si lo hay, más que ahí donde existe lo imperdonable. Vale decir que el perdón debe presentarse como lo imposible mismo. Sólo puede ser posible si es imposible»<sup>343</sup>

El interés de Derrida por el perdón debe entenderse como parte de un interés más amplio hacia determinada «experiencia de lo imposible» en la que se podrían incluir otros conceptos o nociones tales como: el *don*, el *secreto*, el *testimonio*, la *hospitalidad*, la *excusa*, el *juramento*, o el *perjurio*<sup>344</sup>. Junto al tema de la «imposibilidad» aparecerá el de la «incondicionalidad» dando lugar a una suerte de asociación entre ambos, produciendo así un nuevo concepto, la «condición de imposibilidad»<sup>345</sup>, en clara alusión a la consabida

---

<sup>342</sup> Derrida sintetiza como sigue el planteamiento de Jankélévitch respecto al perdón y que hemos abordado en la primera parte: «Jankélévitch sabe bien que el perdón no es, o que, sobre todo, no debe convertirse en olvido; en el impulso de una generosa demostración polémica, y desde el temor horrorizado ante el riesgo de un perdón que terminaría por entrañar un olvido, Jankélévitch dice “no” al perdón alegando que no hay que olvidar. Nos habla, a fin de cuentas, de un deber de no-perdón en nombre de las víctimas. El perdón es imposible. Y no es necesario. No hace falta perdonar. Hace falta no perdonar», en Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, Madrid, Avarigani, 2016, p. 23.

<sup>343</sup> Derrida, J., *El siglo y el perdón*, op. cit., p. 5.

<sup>344</sup> Cfr. Derrida, J., *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Trotta, Madrid, 2003, p.257.

<sup>345</sup> «Tal y como intento mostrar en otro lugar más concretamente, menos formalmente pero de forma más consecuente, esto nos obliga a pensar lo posible (la posibilidad del perdón, pero también del don, de la hospitalidad; y la lista no está cerrada, por definición, es la de todos los incondicionales) como lo imposible mismo. Si lo posible «es aquí lo im- posible, si –como a menudo me he arriesgado a decirlo en unos temas distintos pero de manera, por consiguiente, relativamente formalizable –la “condición de posibilidad” es

«condición de posibilidad» tan frecuente en de la tradición filosófica a partir de Kant<sup>346</sup>. Pero todavía encontramos otro interés más profundo, que ya había sido anunciado más arriba<sup>347</sup>: determinar la distinción entre el *quién* y el *qué* respecto al perdón, propiciando de esta guisa el «enredo», utilizando la expresión de Derrida:

«Una de las formulaciones económicas de ese enredo, la tomaré prestada (para pedir perdón o presentar disculpas) al seminario que estoy dando en este momento sobre el perdón, la excusa y el perjurio. Es la siguiente, en toda su desnudez y aparentemente muy simple: *no se perdona más que lo imperdonable*. Si se perdona sólo lo que ya es perdonable, no se perdona nada. Desde ese momento, el perdón no es *posible, como tal*, más que allí donde, ante lo imperdonable, parece por lo tanto *imposible*»<sup>348</sup>

Junto a la aporía de la *posibilidad/imposibilidad* del perdón habrá que considerar otras dos: la que se refiere a su *condicionalidad/incondicionalidad* y la relativa al *quién* y al *qué* presentes en el acto perdonar. Las conclusiones que alcanzará Derrida respecto a estas cuestiones darán lugar a una posición discrepante (discrepancia asincrónica) en la concepción teórica del perdón respecto a los planteamientos de Vladimir Jankélévitch. Una de las primeras diferencias entre ambas concepciones será la negativa, por parte de Derrida, a considerar que el *perdón* pueda tener un carácter *colectivo*, como así reclamaba Jankélévitch. También habrá coincidencias, especialmente aquéllas vinculadas al carácter aporético de la noción de perdón, como por ejemplo el intento de que éste sea abordado desde un punto de vista meramente racional. Optamos, también aquí, por vincular la propuesta del autor acerca de su concepto de perdón con otras partes de su «corpus teórico», a la espera de entrever la consistencia episemológica entre esta noción y el discurso al cual pertenece, incluso yendo más allá, cuando esto sea posible, es decir, atendiendo a la influencia o influencias principales de otros autores si así se detectan.

---

una “condición de imposibilidad”, entonces ¿cómo hay que re–pensar el pensamiento de lo posible, el que nos llega del fondo de nuestra tradición (Aristóteles, Leibniz, Kant, Bergson, etc., Heidegger también cuya utilización de las palabras “*mögen*” y “*Vermögen*”, especialmente en la *Carta sobre el humanismo*, merecerían aquí un tratamiento aparte, etc.)?», *Ibid*, p. 256.

<sup>346</sup> «Los juicios sintéticos a priori son así posibles cuando relacionamos las condiciones formales de la intuición a priori, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de esta última síntesis en una apercepción trascendental con un posible conocimiento empírico en general. Entonces afirmamos: las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético a priori», en Kant, I., *Crítica de la razón pura*; Tr. P. Rivas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 196.

<sup>347</sup> Cfr. 3. *El perdón y lo imperdonable*

<sup>348</sup> Derrida, J., *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, op. cit, *Id*.

Empecemos por acudir a la relación entre dos términos, *don* y *perdón*, dada la importancia que el primero tiene en la obra de Derrida. Entre ambos será posible hallar varias «aporías análogas» ante las cuales, advierte, no conviene ceder, aunque tampoco pasarlas por alto. El objetivo será más bien «articularlas de manera conjunta», hasta donde sea posible y pertinente hacerlo. Son afinidades relacionadas principalmente con la *incondicionalidad*, con el *movimiento de la temporalización* y con la *hospitalidad*. Estos términos, frecuentes en la obra derridiana, encuentran en la temática del *perdón* buena ocasión para ser pensados; aunque aquello que tengan en común también esté relacionado con la palabra *experiencia* y con una característica problemática: no presentarse nunca «como tales». Afinidades que, en ningún caso, agotan la relación entre ambos términos. Entre *perdón* y *don* también emergerá el sentimiento de *culpabilidad* por no haber dado lo suficiente, o incluso, tener que pedir perdón por lo que se da, y que puede derivar en «petición de reconocimiento, un veneno, un arma, una afirmación de soberanía, incluso de omnipotencia»<sup>349</sup>. Aquí ya se observa cierta «lógica del dar–tomar», tema también recurrente en la obra de Derrida. Por lo tanto, parece que «siempre (que) se es culpable, uno tiene que hacerse perdonar siempre con respecto al don»<sup>350</sup>, estableciéndose de esta manera un «vínculo verbal» entre *perdón* y *don*, que se hace especialmente presente en las lenguas latinas, también en inglés y en lengua alemana pero no así en griego<sup>351</sup>. El análisis lingüístico permite, además, encontrar un vínculo en los distintos usos de la palabra «perdón», siendo posible distinguir entre los «usos corrientes, cotidianos y superficiales» de aquellos «graves, pesados e intensos»<sup>352</sup>. Se van abriendo así otros problemas de distinta índole (semántica, de la pragmática de los actos de habla, de comportamiento pre– o ultralingüístico, principalmente), hasta llegar a cuestionarse si existe un único concepto de perdón:

«Hay, desde luego, un vínculo entre todos los usos de la palabra «perdón», entre los corrientes, cotidianos y superficiales, de una parte (cuando digo perdón, por ejemplo, en el momento en el que debo pasar delante de alguien al salir del ascensor, y los usos graves, pensados, intensos. Este vínculo entre todos estos tipos de uso, enmarcados en situaciones harto diferentes, constituirá uno de nuestros problemas, un problema que es a la vez

---

<sup>349</sup> *Ibid*, p. 13.

<sup>350</sup> *Id.*

<sup>351</sup> Esto supone una «enorme y delicada cuestión», según Derrida, pues entonces habría que preguntarse «sobre la presencia o la ausencia del perdón en sentido estricto en la cultura de la Antigua Grecia», *Ibid*, p. 14.

<sup>352</sup> *Ibid*, p. 15.

semántico (¿hay un concepto de perdón, uno sólo?) y que es también un problema de la pragmática de los actos de habla»<sup>353</sup>

Sobre la cuestión de la *univocidad del perdón* volveremos más adelante. De momento, a tenor de lo planteado al inicio de este segundo apartado en relación a la discrepancia entre Jankélévitch y Derrida, creemos que hay motivos suficientes para seguir indagando acerca de esta problemática. De hecho, Derrida cree que es posible «consagrar un discurso a la cuestión del perdón» y esto supone acercarse al perdón en tanto que «problema teórico abordable desde un horizonte del saber»<sup>354</sup>. Después de aceptar esta posibilidad, inmediatamente nos advierte que en el horizonte aparece la cuestión del *perdón colectivo*, pues acaso «¿es posible pedir o conceder el perdón a alguien que no sea otro singular, por un daño o un crimen singular?» y, junto a esto, acaso «¿se puede, se tiene derecho, es conforme al sentido del perdón solicitar perdón a más de uno, a un grupo, a una colectividad, a una comunidad?»<sup>355</sup>. Negar la posibilidad de un *perdón colectivo* —a diferencia de Jankélévitch— nos lleva a preguntarnos acerca de la posibilidad de un *perdón individual* que a su vez sea *puro*, pues la renuncia a aceptarlo desde un punto de vista teórico por parte de Jankélévitch podía obedecer —o coincidir— con una negativa a concederlo, si bien es cierto que muy probablemente no se daban las *condiciones*: no había arrepentimiento, no se había solicitado y, lo más importante, se trataba de una ofensa *im-perdonable*, pues atentaba contra la «hominidad» de las víctimas; de ahí que hayamos optado por emplear el término *perdón imposible* con el objeto de recoger de manera sintética la propuesta del pensador de Bourges.

El objetivo, en este momento, será dilucidar el concepto de *perdón puro* en el pensamiento de Derrida prosiguiendo el análisis desde donde Jankélévitch lo había considerado imposible, es decir, a partir de la problemática de *lo imperdonable*. Un *perdón puro* que no podrá ser *colectivo*, tal y como Jankélévitch esperaba. Para demostrar esta imposibilidad, asumiremos con Derrida tres objetivos: En primer lugar, identificarnos la presencia de cierta *cultura* o *discurso del perdón* ampliamente extendido, hasta el punto de considerarlo «mundializado». Derrida interpretará esta situación como un *síntoma* muy extendido y de naturaleza *geopolítica* pero que no equivaldrá, necesariamente, a una mayor presencia de un perdón efectivo. En este punto

---

<sup>353</sup> *Id.*

<sup>354</sup> *Ibid*, p. 16.

<sup>355</sup> *Ibid*, p. 19.

y para tratar de alcanzar el sentido de la palabra «perdón» en el texto derridiano será necesario recordar, brevemente, los rasgos *deconstructivos* de su discurso. En segundo lugar, abordaremos la propuesta derridiana del perdón asimétrico e incondicional<sup>356</sup>, confrontándolo con el *perdón condicional y simétrico*, que ofrecen tanto el pensamiento de Vladimir Jankélévitch, como el de Hannah Arendt. Por último, interpretaremos aquél *síntoma* de la «mundialización del perdón» como una *urgencia de la memoria* que Derrida vinculará con cierta *problemática de la excepción* –la *excepcionalidad del perdón*, ya se ha dicho, es una excepcionalidad más, entre otras– en relación a los *crímenes contra la humanidad*, pero también vinculada a cierta *escenificación del castigo legal* –mediante la *pena de muerte*– por parte del Estado. Una *problemática de la excepción* que, adentrándose en una visión «jurídico–estatal» o «jurídico–política» nos llevará a repensar la *crueledad* y su *archivo*.

#### 4.1. Mundialización y dilucidación del perdón

En su obra de 1993, *Espectros de Marx*, Derrida ya anunciaba que «en un tiempo del mundo, hoy día, en estos tiempos, un nuevo orden mundial, intenta estabilizar un desarreglo nuevo, necesariamente nuevo, instalando una forma de hegemonía sin precedentes»<sup>357</sup>. De igual manera que ese nuevo orden mundial, que en el texto de 1995

---

<sup>356</sup> Élisabeth Roudinesco preguntaba en los siguientes términos a Jacques Derrida acerca de las razones para «perdonar lo imperdonable»: «É.R.: La fórmula de la ‘fidelidad infiel’ o del ‘duelo logrado como duelo imposible’ recuerda bien el carácter doble de la melancolía: es la fuente de la creatividad y de la destrucción a la vez. Pero también pienso en lo que dice del perdón. ¿Por qué hay que ‘perdonar lo imperdonable’ al que no pide perdón? J.D.: No dije que hay perdonar lo imperdonable, propuse analizar el concepto de perdón que heredamos. También es una cuestión de herencia. Aquí la herencia es judía, cristiana e islámica a la vez, con una fuerte reminiscencia cristiana. Dos lógicas contradictorias se disputan esa herencia. La que prevalece impone una condición: el perdón solo tiene sentido cuando el criminal pide perdón. El culpable reconoce su falta, ya está en el camino del arrepentimiento y de la transformación de sí. Ya es de algún modo otro. En este caso, el perdón se da a cambio [sic] del arrepentimiento y la transformación. Es un perdón a condición. La segunda lógica, también presente pero menos representada, hasta ‘excepcional’ (y hace justicia a la excepcionalidad esencial del perdón), es la de un perdón gratuito e incondicional: perdono entonces cualquiera que sea la actitud del culpable, aunque este no pida perdón, aunque no se arrepienta. Lo perdono en cuanto culpable, ahora, actualmente culpable, lo (la) perdono en cuanto es culpable, o aunque siga siéndolo. Estas dos lógicas son concurrentes, contradictorias, pero ambas activas en el discurso de nuestra herencia. Una es predominante, lo he dicho, la segunda más discreta, poco o nada visible». En Derrida, J.; Roudinesco, É., *Y mañana, qué...*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 175.

<sup>357</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 63.

se ocupaba del «dogmatismo capitalista» surgido tras la caída del muro de Berlín, también es posible asistir a otro proceso «globalizador»: el de la «mundialización del perdón».

Derrida apostará, en todo caso, y a diferencia de Vladimir Jankélévitch, por una «escena del perdón» «entre dos», es decir, «a solas», sin mediación, por lo que un *perdón colectivo*, a saber, «solicitado colectivamente, en nombre de una comunidad, de una Iglesia, de una institución, de una corporación, a un conjunto de víctimas anónimas que en ocasiones están muertas, o a sus representantes, descendientes o supervivientes» carecería de «sentido» o «autenticidad», por cuanto no se habría producido en aquella «soledad compartida entre dos», necesaria para mantener la «extraña» experiencia del perdón en algo heterogéneo al ámbito del derecho en particular y al de la institución–Estado en general. Una «escena del perdón» que, por lo demás, «solo debería permitirse cuando parte de la propia víctima»<sup>358</sup>. Se da aquí un nuevo motivo de fuerte discrepancia con Jankélévitch, pues Derrida no espera –ni ve necesario– que esta escena parta de una situación de arrepentimiento o de una petición de perdón por parte del ofensor.

En cuanto a la «mundialización de las escenas de perdón» Derrida opina que se dan en el momento presente de manera más abrumadora que en cualquier otro momento de la historia. Derrida insiste en esta idea: «las cosas nunca fueron tan visibles como hoy en el espacio mundial (...). La lógica espectral lo invade todo, por todas partes donde se cruzan, es decir, por todas partes, el trabajo del duelo y la *tekhne* de la imagen»<sup>359</sup>. ¿Podría relacionarse esta «visibilidad» con cierta «escenificación del castigo», dada la naturaleza *excepcional* de ambas?

Junto a la necesidad de un «perdón a solas» aparecerá de inmediato aquella otra necesidad perentoria, según la cual dicho perdón habría de ser solicitado. Como hemos visto más arriba, Jankélévitch añadiría que «él *esperaba* (sic), como otros, que se pidiera perdón, lo que implica que el perdón debe ser pedido, que pide ser pedido»<sup>360</sup>. Derrida puntualizará que no es tan importante que la palabra sea «dicha» como que sea «significada». Como es bien sabido Derrida considera que la tradición «logo–céntrica» ha dado por hecho que el *signo* siempre remite a otra cosa que no es él. Una característica importante de su obra consistirá precisamente en constatar y denunciar esta situación, indicando a su vez que,

---

<sup>358</sup> Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 38.

<sup>359</sup> Derrida, J.; Roudinesco, É., *Y mañana qué...*, op. cit. p. 173.

<sup>360</sup> *Ibid*, p. 41.

al menos hasta Wittgenstein, la significación ha estado concebida como un «hecho no lingüístico». Su propuesta pasará, en cambio, por considerar la lengua no como *representación* y sí como articulación, al entender que ni el pensamiento se materializa en signos ni estos signos reciben una carga de significación. Ante la «tiranía de la referencia» cabrá entender que la significación queda integrada dentro del signo mismo. Y, so pena de alejarnos de esta premisa derridiana, vemos necesario acudir a las descripciones de *conciencia* y *trascendencia* que subyacen en la filosofía de Derrida. Una necesidad que viene justificada por la relevancia de ambos términos en relación al perdón, como ya se advirtió en la primera parte, cuando iniciamos la comprensión del perdón a partir de la descripción de la *conciencia moral*, llevada a cabo por Jankélévitch. Nos planteamos si es posible acceder al concepto derridiano de perdón a partir del análisis fenomenológico de la conciencia que el autor argelino. Partiremos de una obra de juventud, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (1954)<sup>361</sup>, cuyo planteamiento inicial ya nos sitúa ante un paisaje conocido. Cuando más arriba subrayábamos la influencia de Bergson en el pensamiento de Jankélévitch asistíamos a una situación en la que viejos problemas eran vistos desde una perspectiva nueva: el *vitalismo*. Derrida se centrará en la objeción que Husserl mantuvo hacia el planteamiento kantiano por el que *teoría del conocimiento* y *psicología* quedaban separadas. De hecho, Derrida nos indicará que esta oposición a Kant «nos ofrece la clave del supuesto psicologismo por el que Husserl habría iniciado su itinerario filosófico»<sup>362</sup>. El «rechazo radical» al formalismo trascendental kantiano, que Husserl no abandonará, le llevó a considerar «la conciencia trascendental» a partir de la «conciencia lógica y formal», si bien ello no significa necesariamente que hubiera seguido un logicismo –en la línea de Natorp, por ejemplo–. De hecho, «el punto de partida de Husserl no podía ser formal o abstracto. En el psicologismo del joven Husserl debemos ver algo más que una aberración y comprenderlo en su continuidad con la filosofía de la génesis que reaparecerá más tarde. Como afirma Derrida, la confianza de Husserl hacia el punto de vista psicogenético viene

---

<sup>361</sup> A pesar de haber sido escrito entre 1953 y 1954, no fue publicado hasta 1990. Tal y como J. Bassas expone en la presentación en castellano «En esta obra de juventud, Derrida presenta el verdadero programa de su filosofía y de su escritura», en Derrida, J., *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Salamanca, Sígueme, 2015.

<sup>362</sup> Derrida, J., *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, op. cit., p. 64. El propósito del psicologismo, aceptado como es sabido en un primer momento por parte de Husserl, será precisamente «volver a ese sujeto trascendental como a una originariedad absoluta».

acompañada de una ruptura explícita con el idealismo formal»<sup>363</sup>; «conciencia trascendental» e «intencionalidad» serán conceptos a los que Husserl no llegará de manera inmediata, recogiendo en el proceso cierta influencia de Brentano, si bien su desvelamiento radical será muy lento.

Por lo que se refiere al concepto de *trascendencia* –que aquí nos interesa por su proximidad a la noción de *perdón*–, en el pensamiento de Derrida se relaciona con el «programa emancipador». Mediante él, pretende dar respuesta a la siguiente pregunta: «¿cómo liberar todo tipo de discurso de los rasgos que le convierten en subalterno?» Se tratará, por supuesto, de liberar al discurso de todo elemento de trascendencia. La *deconstrucción* planteada por su pensamiento consistirá precisamente en analizar la tradición metafísica a partir de la crítica a la concepción metafísica del lenguaje. Frente a la entronización filosófica de la palabra –ya iniciada por Platón– y que supone aceptar cierta armonía preestablecida entre *razón* y *realidad*, Derrida infiltrará el concepto de *Différance* para contaminar la relación entre las ideas y la realidad. De ahí que tanto su pensamiento como su obra haya que entenderla siempre en clave semántica. Derrida iniciará su acercamiento al perdón a partir de la constatación y posterior crítica a este fenómeno, el cual recibirá distintos nombres («mundialización», «mundialatinización»... «universalización del perdón»). Junto a este proceso «expansivo» concurre otro, paralelamente, que consiste en cierto desgaste del concepto mismo de perdón. Frente a este desgaste o disolución, Derrida abogará por un «perdón puro», aparentemente *imposible*, «loco» en la medida que se asemeja al teorizado en su momento por Jankélévitch<sup>364</sup> y por él mismo inmediatamente descartado. Para Derrida, en cambio, este «perdón puro» será el único perdón posible, aquél que merecerá recibir tal nombre y que no deberá confundirse bajo ningún concepto con las expresiones más frecuentes de aquella *universalización* del perdón: la *mundialización* y la *mundialatinización* del perdón. Cabría preguntarse entonces: ¿si no son una expresión de perdón, a qué obedecen tales manifestaciones, cada vez más extendidas? Derrida advierte que la «proliferación de estas escenas de arrepentimiento y de perdón invocado» son el síntoma de una *urgencia*

---

<sup>363</sup> *Ibid*, p. 68. Derrida destaca la importancia que esto supuso en el desarrollo de la *filosofía de la génesis* por parte de Husserl: «Resulta significativo que Husserl, desde el principio, no haya seguido el logicismo de Natorp. El punto de partida de Husserl no podía ser formal o abstracto. En el psicologismo del joven Husserl debemos ver más que una aberración y comprenderlo en su continuidad con la filosofía de la génesis que reaparecerá más tarde».

<sup>364</sup> Cfr. Capítulo 3 en Jankélévitch, V., *Le pardon*, op. cit.

*universal de la memoria*»<sup>365</sup>, un síntoma que en su obra dará pie a repensar lo político al hilo de temas cercanos como son la *herencia*, la *amistad*, la *reciprocidad*, la *incondicionalidad* y la *hospitalidad*. Junto al «espacio teatral» en que se juega *de manera más o menos sincera* «el gran perdón», se distinguen dos rasgos del perdón que serán, respectivamente, una necesidad y un problema. Una necesidad por cuanto un «perdón puro» siempre debería permanecer heterogéneo al orden jurídico-político. Es evidente que esta necesidad impide algo así como un «perdón colectivo». Derrida relacionará entonces este rasgo con el segundo de carácter problemático o aporético, al preguntarse si es posible pedir (o conceder) perdón «a alguien que no sea otro singular, por un daño o por un crimen singular»<sup>366</sup>. Precisamente este hecho, la «soledad compartida entre dos», a la que aludíamos anteriormente, invalidaría cualquier perdón solicitado de manera colectiva<sup>367</sup>. Pese a todo, Derrida apreciará en las referidas escenificaciones colectivas de arrepentimiento aspectos positivos, al indicar que «responde(n) felizmente, a un buen movimiento»<sup>368</sup>. Pero a pesar de este matiz positivo, la *ceremonia de la culpabilidad* conlleva, paradójicamente, la *imposibilidad* del perdón mismo:

«He ahí toda una humanidad sacudida por un movimiento que pretende ser unánime, he ahí un género humano que pretendería acusarse repentinamente, y públicamente, y espectacularmente, de todos los crímenes efectivamente cometidos por él mismo contra él mismo, contra la humanidad. Porque si comenzáramos a acusarnos, pidiendo perdón, de todos los crímenes del pasado contra la humanidad, no quedaría ni un inocente sobre la Tierra –y por lo tanto nadie en posición de ser juez o árbitro–. Todos somos herederos, al menos, de personas o acontecimientos marcados, de modo esencial, interior, imborrable, por crímenes contra la humanidad»<sup>369</sup>

Se trata de una tendencia de carácter universal; una «mundialización» del perdón que surge a partir de distintos ingredientes, entre los que destacan la cultura «abrahámica»<sup>370</sup>

---

<sup>365</sup> Derrida, J., *El siglo y el perdón*, op. cit., p. 2.

<sup>366</sup> Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 19.

<sup>367</sup> Derrida enumera los siguientes ejemplos: «en nombre de una comunidad, de una Iglesia, de una institución, de una corporación, a un conjunto de víctimas anónimas que en ocasiones están muertas, o a sus representantes, descendientes o supervivientes», *id.*

<sup>368</sup> Derrida, J., *El siglo y el perdón*, op. cit., p. 3.

<sup>369</sup> *Id.* En otro lugar Derrida expondrá la relación entre «crímenes contra la humanidad y «dignidad humana»: «Cuando se habla de la inhumanidad de aquellos que cometen crímenes contra la humanidad, se habla de aquellos que todavía pertenecen lo suficiente a la especie humana (...) como para ser culpables de crímenes contra la humanidad, para degradarse y mostrarse indignos del nombre de hombre y de la dignidad humana», en Derrida, J., *La bestia y el soberano*, Volumen II, Manantial, Buenos Aires, 2011, pp. 185–186.

<sup>370</sup> Derrida era consciente de la dificultad que suponía tratar el tema del perdón desde un punto de vista filosófico debido a la vertiente religiosa del término. Sin embargo, el alcance y la «actualidad» del tema a nivel mundial eran, a su entender, razones de peso para considerar toda su dificultad y la magnitud de sus

y un humanismo filosófico que habrían dado pie a un *cosmopolitismo* bien reconocible, en los que Derrida reconocerá influencias de carácter estoico, de un cristianismo primitivo, especialmente de San Pablo y, muy especialmente, una vez acabada la Segunda Guerra Mundial, de la aparición del concepto *crímenes contra la humanidad*. De hecho, el proceso –o «convulsión»– se asemejaría a «una inmensa escena de confesión en curso, por ende una convulsión–conversión–confesión virtualmente cristiana, un proceso de cristianización que ya no necesita de la Iglesia cristiana»<sup>371</sup>. Más aún, cuando esto ocurre en culturas cuyo origen no es europeo, ni, por así decirlo, de tradición bíblica, puede hablarse, además, de «mundialatinización» por la presencia efectiva de elementos de la «cristiandad romana». Son escenas que tienden a presentar el perdón como algo cada vez más *normal* o *normativo*. Derrida insistirá en esta idea: el perdón «debería permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica»<sup>372</sup>.

#### 4.2. *Perdón simétrico y condicional vs perdón asimétrico e incondicional*

En 1999 se publicó una entrevista bajo el título *Le siècle et le pardon* que Jacques Derrida había concedido a Michel Wiervioka. En ella, Derrida daba buena cuenta de lo expuesto en un seminario que, sobre el perdón y el arrepentimiento, llevaba tres años impartiendo en la *École des hautes études en sciences*. A pesar de mostrar importantes discrepancias respecto a la propuesta de Jankélévitch –tanto la que había ofrecido en *Le pardon* (1967)

---

implicaciones: «Se puede entender la reticencia de algunos ante el carácter propiamente religioso de la noción de perdón. Antes de intentar tratar esta cuestión, es preciso no obstante tener en cuenta el siguiente hecho geopolítico: hoy en día las escenas de perdón se multiplican sobre la superficie de la tierra; algunos jefes de Estado piden perdón a una población o a otros Estados en Europa y en el mundo entero. Hay que preguntarse qué es lo que significa esa generalización de la «escena del perdón», noción que, una vez se le ha reconocido su valor religioso, no deja de ser extremadamente equívoca. Dicha generalización significa que el valor religioso, digamos bíblico, judeo–cristiano e islámico del perdón, está marcando el conjunto del espacio geopolítico más allá de las instancias propiamente estatales», en *Justicia y perdón* entrevista a Jacques Derrida realizada por Antoine Spire, en *Revista Espacio Laical* 3/2012 <http://espaciolaical.org/contens/31/1216.pdf> (30/12/2019), p. 12.

<sup>371</sup> Derrida, J, *El siglo y el perdón*, op. cit., p. 4.

<sup>372</sup> *Ibid*, op. cit., p. 5. Semejante carácter excepcional y extraordinario recuerda el concepto ya citado, *hápax*, propuesto por Jankélévitch.

como, más tarde, en *L'imprescriptible* (1971)–, lo cierto es que aquella visión del «loco perdón» (*irracional, gratuito, inmotivado e inexigible*) planteada por Jankélévitch<sup>373</sup> distaba poco de la que el propio Derrida expresará como *perdón incondicional y aneconómico*:

«Porque si digo, tal como lo pienso, que el perdón es loco, y que debe seguir siendo una locura de lo imposible, no es ciertamente para excluirlo o descalificarlo. Es tal vez incluso lo único que arrije, que sorprenda, como una revolución, el curso ordinario de la historia, de la política y del derecho»<sup>374</sup>.

Más allá de esta coincidencia, Derrida no dudará en señalar la contradicción que, a su entender, subsistía tanto en *Le pardon* como –y, sobre todo– en *L'imprescriptible*, cuando Jankélévitch no admita la posibilidad de un *perdón incondicional*, es decir, un perdón que pudiera concederse incluso a quien no lo pidiera. Derrida, en cambio, discreparaá abiertamente de un perdón que parta de cualquier condición o exigencia previa para llegar ser concedido por parte del *ofendido*, v. gr. *arrepentimiento, petición de perdón*, por parte del *ofensor* pues ello supondría aceptar que se estaría perdonando a alguien que ya no es aquel «culpable irrepentido». De aquí la necesidad de distinguir entre «quién» es perdonado y «qué» se perdona<sup>375</sup>.

Según lo expuesto más arriba, cuando Derrida abordaba estas cuestiones se estaba asistiendo a un momento en que la presencia del término «perdón» empezaba a aparecer con asiduidad en la escena geopolítica internacional. Por este motivo, Derrida se propuso elucidar hasta qué punto dichas expresiones públicas podían considerarse *actos de perdón*, procurando evitar así cualquier posible confusión: «porque siempre se trata de negociaciones más o menos declaradas, de transacciones calculadas»<sup>376</sup>. No cabe confundir, por tanto, el perdón con una posible terapia de la *reconciliación*, como tampoco es conveniente confundirlo con la *amnistía*. Subyace en todo este debate la cuestión que ya había planteado el propio Jankélévitch y que treinta y dos años más tarde recuperaba Derrida: «la 'escena del perdón', ¿es una confrontación personal o bien apela a alguna mediación institucional?»<sup>377</sup>. En torno a este debate volveremos en el siguiente apartado,

---

<sup>373</sup> Cfr. punto 3.2. *Lo imprescriptible o de la fidelidad a las víctimas*

<sup>374</sup> Derrida, J, *El siglo y el perdón*, op. cit., p. 10.

<sup>375</sup> Será ésta una cuestión donde prácticamente no habrá coincidencia entre los planteamientos de Jankélévitch, Derrida y Ricœur.

<sup>376</sup> Derrida, J, *El siglo y el perdón*, op. cit., p. 10.

<sup>377</sup> *Ibid*, p. 12.

cuando indagemos acerca de la imposibilidad del perdón colectivo y de su relación con el papel mediador de las instituciones. No obstante, antes de proseguir, conviene aclarar cuál será la posición de Derrida a este respecto:

«Desde el momento en que interviene un tercero se puede a lo sumo hablar de amnistía, de reconciliación, de reparación, etc. Pero ciertamente no de perdón puro, en sentido estricto»<sup>378</sup>

Por lo pronto, la cuestión que ahora nos ocupa, la de si el *perdón individual* requiere de arrepentimiento previo por parte del ofensor, supone *de facto*, ocuparse de cierto *núcleo aporético del perdón*. Insistimos en subrayar que la no coincidencia entre Jankélévitch y Derrida sobre esta supone tanto un reto para la reflexión filosófica como un nuevo indicio revelador del carácter problemático del perdón.

Cabe preguntarse si quizá estaremos asistiendo a dos conceptos diferentes que se disputan un mismo término: *perdón*. Por un lado, el propuesto por Vladimir Jankélévitch (y ciertamente coincidente con la postura de Hannah Arendt). Por el otro, aquél particularmente heredado de la tradición abrahámica, recogido y reivindicado por Jacques Derrida. ¿Cabrían aquí otras alternativas? Creemos que sí, tal vez aquella que consistiera en aceptar que en ambos casos se estaría hablando de perdón, si bien se da una diferencia de grado en cuanto al arrepentimiento, siendo éste una condición más o menos exigible ¿Podría el primero ser considerado propiamente «perdón»? En ese caso, ¿el propuesto por Derrida acaso no sería uno de los ejemplos de «semilperdón» expuestos por Jankélévitch en *Le pardon*<sup>379</sup>, o más bien sería todo lo contrario?

Como se ha dicho, Vladimir Jankélévitch y Hannah Arendt coincidirán al observar una simetría necesaria entre *perdón* y *castigo*. De esta *necesidad*, Jankélévitch deducirá la *imposibilidad del perdón puro*. He aquí el argumento principal aportado por Jankélévitch: «no se puede castigar al criminal con un castigo proporcionado al crimen: porque al lado del infinito todas las magnitudes finitas tienden a igualarse; de modo que el castigo se vuelve casi indiferente; lo sucedido es, al pie de la letra, *inexpiable* [sic]»<sup>380</sup>; Hannah Arendt, por su parte, afirmará que «la alternativa al perdón, aunque en modo alguno lo

---

<sup>378</sup> *Idem*.

<sup>379</sup> Una primera intención nos llevaría a intentar resolver semejante nudo gordiano mediante una separación de ambas propuestas, quedando pendiente de asignar el término adecuado a cada una de ellas.

<sup>380</sup> Jankélévitch, V., *Lo imprescriptible*, op. cit., p. 31.

opuesto, es el castigo, y ambos tienen en común que intentan finalizar algo que sin interferencia proseguiría inacabablemente»<sup>381</sup> de ahí que en la esfera de los asuntos públicos «los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que no pueden perdonar»<sup>382</sup>. Es fácil advertir la coincidencia presente en ambos planteamientos. Para Derrida, en cambio, dicha coincidencia será un motivo más para discrepar de ambos autores acerca de qué sea el perdón:

«Jankélévitch parece, pues, suponer, como tantos otros, como Hannah Arendt, por ejemplo, que el perdón, en tanto que cosa *humana* –insisto sobre este rasgo antropológico absolutamente decisivo, porque siempre se tratará de saber si el perdón es una cosa humana o no–, siempre es el correlato de la posibilidad de castigar; no de vengarse, por supuesto, que es otra cosa y para la que el perdón es extraño (...) pero sí de castigar»<sup>383</sup>

Como vemos, a pesar de no compartir la idea de un perdón simétrico, Derrida reconoce que es un planteamiento defendido por distintos autores, entre los que destaca a Jankélévitch y Arendt. No obstante, Derrida insistirá tanto en mostrar la *contradicción* implícita en el *perdón simétrico*, como en apostar por un *perdón asimétrico* (o disimétrico) e *incondicional*. La cuestión no es menor si tenemos en cuenta que aquí está en juego la *posibilidad/imposibilidad* del perdón mismo. ¿De dónde parte Derrida para realizar su propuesta? En primera instancia, de la misma *tradición abrahámica*, dado que es posible identificar sin demasiada dificultad elementos característicos en su obra, de tal manera que acaban influyendo en el desarrollo de su pensamiento al hilo de temas adyacentes, en este caso el perdón. Pero esta influencia se estará perfilada por la notable influencia de Friedrich Nietzsche, de lo cual nos ocuparemos en el apartado 5.1 *Amistad, olvido animal y superación de la venganza*. Para acabar de identificar las influencias encontradas en la propuesta de *perdón puro* será necesario aproximarse al concepto de *hospitalidad*, como veremos en el apartado 5.3 *Hospitalidad y acogida*, como ejemplo de *incondicionalidad*, y *disimetría* constantando la notable influencia de la obra de Emmanuel Levinas<sup>384</sup> en su pensamiento. He aquí dos ejemplos de cómo Derrida recoge e integra estas influencias:

---

<sup>381</sup> Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 260.

<sup>382</sup> *Id.*

<sup>383</sup> Derrida J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit. p. 30.

<sup>384</sup> La influencia de Emmanuel Levinas es clave para entender el pensamiento de Jacques Derrida, especialmente en temas como la hospitalidad, del que nos ocuparemos, por su carácter incondicional, en el apartado 5.3. Baste recoger aquí, por el momento, alguna reflexión de Derrida a propósito de dicha influencia y su reconocimiento: «una de esas poderosas, singulares, poco frecuentes provocaciones que, en

« (...) “disimetría”: esta mirada me ve sin que yo la vea verme. Conoce mi propio secreto allí donde yo mismo no lo veo y donde el cóncete a ti mismo parece anticipar lo filosófico en el engaño de la reflexividad, en la denegación de un secreto que siempre es *para mí*, es decir, *para el otro: para mí* que jamás veré allí nada, y por tanto solamente *para el otro* a quien se le entrega un secreto en la “disimetría”»<sup>385</sup>

La idea del *otro* lleva implícita la de *singularidad* y ésta se relaciona con una *regla de la excepción universal* que ya anuncia un *secreto*. Derrida afirma que si esto fuera un juego, sería necesario «mantenerlo a salvo e indemne, como un juego que es preciso salvar, entre el hombre y Dios»<sup>386</sup>, pues dicho juego «abre el espacio o la esperanza de la salvación». La noción de perdón no será ajena a este planteamiento, pues ya incorpora cierto elemento disimétrico por el que la *alteridad* cobra protagonismo. Se trata de una disimetría que coincide con el inicio de «mi responsabilidad»: «Dios me mira y yo no lo veo, y con esta mirada que me contempla se inicia mi responsabilidad»<sup>387</sup>. Se trata de una «relación con lo radicalmente otro» que conlleva una «disimetría absoluta» desde la que Dios «ve el secreto en el mí». La importancia de la mirada de Dios (que es *testigo absoluto* pero que también es el *otro*) viene acompañada de una *economía general del sacrificio* que ya implica *renuncia* y de la que parte la responsabilidad del deber absoluto. El ejemplo de la renuncia de Abraham en el *Evangelio de Mateo* es paradigmático respecto a la presencia de una «economía del cielo», posible siempre que se sacrifique la «economía terrena». Se trata de algo que hay que «aprender de memoria» sin llegar a saber *su* sentido, pues «Dios pide en efecto que se dé sin saber, sin calcular, sin dar por descontado, sin esperar; porque se debe dar sin contar, y es esto lo que conduce más allá del sentido». Todo ello tiene lugar en el corazón –pues no hay que comprender– siendo el mejor emplazamiento para salvar el verdadero tesoro. ¿Tal vez la *comprensión del perdón* deba ser considerada en los mismos términos?

La *incondicionalidad*, por su parte, se relaciona con la ley moral que, según Kant, «dicta la violencia ejercida en la coerción referida a una mismo (*Selbstzwang*) y a los propios

---

la historia, desde hace más de dos mil años, habrán marcado de forma imborrable el espacio y el cuerpo de aquello que es más o menos, en todo caso, otra cosa que un simple diálogo entre el pensamiento judío y los que son otros que él, las filosofías de ascendencia griega o, dentro de la tradición de un cierto «heme aquí, los otros monoteísmos abrahámicos», en Derrida J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1998, p. 22.

<sup>385</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 90.

<sup>386</sup> *Id.*

<sup>387</sup> *Ibid*, p. 89.

deseos, intereses, afectos o pulsiones»<sup>388</sup>. Observamos, también aquí, la presencia del *sacrificio* que, en el caso del perdón incondicional, se suma a su aspecto asimétrico. Sin embargo, aquello que verdaderamente está en juego al abordar la cuestión de la *condicionalidad/incondicionalidad* del perdón es su *pureza*:

« (...) tendremos que preguntarnos en más de una ocasión si es verdad que un perdón, para ser concedido o acaso simplemente considerado, tiene que ser solicitado, y ello sobre el fondo de una confesión y de un arrepentimiento. No va de suyo, y podría incluso tener que excluirse como la primera falta de quien concede el perdón; si concedo el perdón a expensas de la confesión del otro, de que comience a redimirse, a transfigurar su falta, a disociarse él mismo para pedirme perdón, entonces mi perdón comienza a dejarse contaminar por un cálculo que lo corrompe»<sup>389</sup>

Regresemos ahora a la contradicción identificada por Derrida en los planteamientos de Jankélévitch. A nuestro parecer, si bien es evidente que Jankélévitch utiliza distinto «tono» en sus obras *Le pardon* y *L'imprescriptible* no estaría incurriendo necesariamente en contradicción. La desviación, el «cambio» en el que según Derrida incurre Jankélévitch, no sería tal a tenor de lo que éste indica en el último capítulo de *Le pardon*: «Final: Lo imperdonable: más desdichados que malvados, más malvados que desdichados». Allí, tras insistir en que «no existe nada imperdonable», que el perdón «puede todo», o que «el perdón no conoce la imposibilidad»<sup>390</sup>, será muy explícito cuando plantee que «no hemos nombrado todavía la primera condición sin la cual el perdón carecería de sentido. Esta condición elemental es el desamparo y el insomnio y la derelicción del culpable»<sup>391</sup>. Se trata de una condición que no depende del «perdonador», si bien «representa aquello sin lo cual la problemática completa del perdón resulta una simple payasada»<sup>392</sup>. Se asiste aquí a un reparto de roles: al criminal le corresponde situarse junto al remordimiento y la desesperación; a la víctima, junto al perdón. Y estas funciones no son intercambiables. Sólo así el perdón tiene sentido. Vladimir Jankélévitch ya anticipa lo que más tarde será un argumento central en *L'imprescriptible*: «el perdón no se destina a las buenas conciencias satisfechas ni a los culpables arrepentidos que duermen bien y digieren bien; cuando el culpable está gordo, bien alimentado, próspero, enriquecido por el milagro

---

<sup>388</sup> *Ibid*, p. 91.

<sup>389</sup> *Ibid*, p. 62.

<sup>390</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit. pp. 209-210.

<sup>391</sup> *Ibid*, p. 210.

<sup>392</sup> *Id.*

económico, el perdón es una siniestra broma»<sup>393</sup>. Aunque, más adelante, Jankélévitch se refiere a que esta conclusión no es sino el fruto de una comprensión que ha devenido con anterioridad al perdón mismo: «quizá haya que apresurarse a perdonar antes de comprender, por miedo a no poder hacerlo cuando hayamos comprendido: ¡pues a veces se comprende demasiado!»<sup>394</sup>. Conviene entonces que la comprensión no preceda al perdón o que al menos dicha comprensión deje de ser analítica para convertirse en una «entrevisión intuitiva y repentina que nos descubre en el momento la irreductible simplicidad cualitativa de la mala intención y el misterio indivisible de la libertad»<sup>395</sup>. Esto es de suma importancia, pues nos muestra nuevamente aquel cierto carácter «irracional» al que aludíamos anteriormente y que también ha aparecido cuando nos referíamos, con Derrida, al *corazón* como el *lugar* del perdón. Se trata de una comprensión que, en última instancia consigue entrever que, finalmente, los malvados «son más necios que malvados»; más aún, «pues son todavía más desdichados que malvados». Y es, precisamente, en el abuso que el malvado hace de su «libre e infinito poder», donde el ser humano muestra su condición miserable. El hombre que perdona encontrándose en esta experiencia comprensiva lo hace absteniéndose «de renegar de su similitud esencial con el culpable». Jankélévitch se resiste a aceptar esa fraternidad con el malvado al advertir que «no hay, en efecto, nada que comprender en el misterio de la maldad gratuita, sino que el malvado es malvado»<sup>396</sup>. La aparente oscilación constante entre la *posibilidad/imposibilidad* del perdón a los malvados, entre el perdón y lo imperdonable no es sino la muestra más evidente de que «el debate del perdón y lo imperdonable nunca tendrá fin»<sup>397</sup>, pues si el amor de los hombres es, de entre todos, el más sagrado, la indiferencia hacia los crímenes que atentan «contra la hominidad del hombre» es, de entre todas, la más sacrílega de las culpas. ¿Quedaría así parcialmente explicada la habitual ausencia del perdón en la tradición filosófica no teológica? Tal vez la naturaleza pre-comprensiva del perdón ahuyenta su análisis filosófico. En cualquier caso, de nuevo volvemos a constatar el *carácter aporético* del *perdón* al intentar comprender su naturaleza.

---

<sup>393</sup> *Ibid*, pp. 210-211.

<sup>394</sup> ¿No será acaso esto mismo lo que le sucede a Jankélévitch?

<sup>395</sup> Jankélévitch, V., *El perdón*, op. cit., p. 214.

<sup>396</sup> *Ibid*, p. 216.

<sup>397</sup> *Ibid*, p. 217.

Hannah Arendt, por su parte, planteará el perdón desde la *acción*, que junto a la *labor* y el *trabajo* conforman la *vida activa*, condición de la *vida contemplativa* pero tradicionalmente olvidada por la reflexión filosófica. La *acción* se relaciona con la iniciativa y la natalidad y supone un momento en que el sujeto hace su aparición en el mundo, mostrando su singularidad. Puede decirse que mediante la *acción* el sujeto es visto por los demás hombres como un actor, cuya identidad narrativa puede ser juzgada por los espectadores. De ahí la fragilidad de la *acción* dentro de la *vida activa* la cual se deriva de dos rasgos que le son propios: la *irreversibilidad* –pues las acciones no se pueden deshacer– y el *carácter impredecible* – al surgir de la libertad y quedar fuera de control en el marco de las relaciones humanas, llegando a ser un proceso sin fin. Tales características permiten explicar su olvido por parte de la filosofía, que optó por centrarse en la *vida contemplativa*, sorteando de algún modo la fragilidad propia de la *acción*. Una fragilidad que supone una alta potencialidad en los asuntos humanos. Por la parte que nos ocupa, optamos por incorporar la reflexión de Hannah Arendt como posible explicación de la escasa presencia del perdón en el discurso filosófico. Efectivamente, el *perdón* y la *promesa* son facultades que se forman desde la misma *acción* y suponen sendos remedios para la *irreversibilidad* y el *carácter impredecible* de un proceso iniciado:

«La posible redención del predicamento de irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo– es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas»<sup>398</sup>

Para Arendt el perdón empieza con Jesús de Nazaret según aparece descrito en el Evangelio de Lucas. La palabra y la acción allí recogidas son el claro ejemplo de una facultad como el *perdonar*, capaz de desatar la acción. Arendt verá en la facultad de perdonar una vía que permite un «actuar responsable en tiempos de oscuridad». Su planteamiento ubica las facultades de *perdonar* y *hacer promesas* entre las condiciones de posibilidad de un «espacio público», es decir, dependientes de una pluralidad. A partir de aquí, y especialmente en relación al perdón, surgen dos cuestiones: ¿sería posible hallar la experiencia del perdón en los sistemas totalitarios, tan profusamente estudiados por Arendt, donde ese «espacio público» ha sido extraído, aplastado? Parece inevitable atender al perdón desde una perspectiva de memoria histórica. Tomemos como ejemplo

---

<sup>398</sup> Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 256.

al propio Vladimir Jankélévitch, cuando afirma: «el perdón murió en los campos de la muerte». Para que el fenómeno histórico tan singular que supone la Shoá sea susceptible de perdón, para que llegue a plantearse su *posibilidad/imposibilidad*, en primer lugar es imprescindible preservar la *memoria* de lo ocurrido. El olvido del acontecimiento histórico anularía tal posibilidad, de ahí que la *memoria* pueda considerarse, a su vez, *órgano–obstáculo* del perdón. Mediante el recuerdo de la ofensa la posibilidad del perdón permanece intacta, sin que esto signifique que obligatoriamente éste llegue a concederse. Tanto Jankélévitch como Derrida darán habida cuenta de la contradicción:

«Aplaudir los hornos crematorios: ¿sería acaso también una “opinión”? De todos modos, mi opinión es al menos una opinión como las demás... Y por añadidura, es una opinión desde ya oficial, en virtud de una votación unánime del Parlamento francés. Tratándose de una opinión que no contraría las buenas costumbres, la elabora aquí y la justifico. En un estudio filosófico acerca del *Perdón* que publiqué en otro sitio, la respuesta a la pregunta *¿Hay que perdonar?* pareciera contradecir a la que doy aquí. El desgarrón que media entre el absoluto de la ley del amor y el absoluto de la libertad malvada no puede ser del todo roto. No he tratado de reconciliar lo irracional del mal con lo todopoderoso del amor. El perdón es tan fuerte como el mal, pero el mal es tan fuerte como el perdón»<sup>399</sup>

---

<sup>399</sup> Jankélévitch, V., *Lo imprescriptible ¿Perdonar? Con honor y dignidad*, op. cit., pp.16–17. Ya al inicio de la introducción señalábamos *el mal*, como uno de los polos que intervienen en aquel vórtice con que nos representamos el perdón. Su análisis queda supeditado a las distintas formas en que éste aparezca en el planteamiento de cada autor. Tal vez al final del recorrido estaremos en disposición de encarar una cierta aproximación conceptual, a modo de síntesis. De manera análoga a la noción de *tiempo*, nuestra aproximación a la noción de perdón nos habrá servido para comprobar su utilidad como posible clave interpretativa de la condición humana. En relación a la aparente discrepancia entre el mensaje de *Le Pardon* y *L'Imprescriptible*, Derrida tratará de explicar la supuesta contradicción interna en el pensamiento de Jankélévitch en los siguientes términos: «Jankélévitch tenía alguna conciencia de ello. Sabía que se dejaba arrastrar, de manera culpable, por la cólera y la indignación, aun cuando esta cólera cobrara el aspecto de una cólera del justo», en Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit. p. 27. Reproduciendo, también, unas palabras de Jankélévitch que así lo demostrarían: «He escrito dos obras sobre el perdón: una muy simple, muy agresiva, muy panfletaria que lleva por título: *¿Perdonar?* [y que citábamos hace un instante (sic.)] y la otra, *El Perdón*, que es un libro de filosofía donde estudio el perdón e sí mismo, desde el punto de vista de la ética cristiana y judía. Extraigo una ética que podría calificarse de hiperbólica (el subrayado es del propio Derrida) para la que el perdón es el mandamiento supremo; y, por otra parte, el mal se aparece siempre más allá. El perdón es más fuerte que el mal y el mal es más fuerte que el perdón. No puedo salir de ahí. Es una especie de oscilación que en filosofía tildaríamos de dialéctica y que me parece infinita. Creo en la inmensidad del perdón, en su sobrenaturalidad, creo haberlo dicho suficientemente, quizá peligrosamente y, por otra parte, creo en la maldad», *Ibid*, nota al pie: «Citado por A. Gouhier, en un artículo sobre «El tiempo de lo imperdonable y el tiempo del perdón según Jankélévitch», publicado en las actas de un destacado coloquio consagrado al perdón, en Michel Perrin (éd.), *Le Point théologique. Le Pardon, Actas del coloquio organizado por el Centro Historia de las Ideas* (Centre Histoire des Idées), Université de Picardie, Paris, Beauchesne, 1987 [NdEO].

En segundo lugar, surge la cuestión de la posibilidad de un perdón ligado a la política. Desde el momento en que tanto Arendt como Jankélévitch vinculan el perdón a lo «colectivo» o a la «pluralidad», la discrepancia respecto a la propuesta derridiana es más que evidente. Arendt afirma que tanto el *perdón* como la *facultad de hacer promesas* son «facultades que dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo»<sup>400</sup>.

*Condicionalidad vs incondicionalidad del perdón y dimensión política del perdón vs perdón entre dos* serán alternativas que permiten describir la discrepancia entre las propuestas de Jankélévitch/Arendt y Derrida. Ambas, suponen concepciones del perdón que difieren en aspectos sustanciales confirmando así el *carácter aporético del perdón* que venimos advirtiendo. La elección de Derrida consistirá en apostar por una suerte de *ética hiperbólica*, capaz de «conceder el perdón allí donde no es pedido ni merecido, incluso con respecto a lo peor del mal radical»<sup>401</sup>

#### 4.3. *La dimensión política del perdón: escenificación del castigo e imposibilidad del perdón colectivo*

Se ha puesto de manifiesto que la *posibilidad de castigar* será el criterio y la condición que permita hablar de perdón aun cuando éste finalmente sea imposible, debido a la naturaleza *imperdonable* de la ofensa. Sin ánimo de resolver inmediatamente la discrepancia que a este respecto se produce entre las posiciones de Jankélévitch/Arendt y Derrida iniciamos una reflexión acerca de de la naturaleza del castigo, especialmente cuando este alcance la *pena de muerte*, como expresión máxima de condena que un Estado-nación puede ejecutar. Nos interesa de manera especial así la *teatralidad* o *escenificación* que acompaña todo el proceso con el objeto de calibrar su relación con el *perdón*, considerando indistintamente su carácter *individual* o *colectivo*. Para ello necesitaremos abordar, con Derrida, el *recurso de gracia*, en tanto que concepto próximo al perdón.

---

<sup>400</sup> *Ibid*, p. 257.

<sup>401</sup> Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 28.

Derrida establece una relación directa entre las «luchas en curso» a favor de la abolición universal de la pena de muerte y el fenómeno, ya mencionado, de «mundialización del perdón». Ambas cuestiones tienen lugar en aquellos Estados–nación de cultura abrahámica, aunque, como ya se ha dicho, no únicamente en ellos<sup>402</sup>. Derrida suscitará la distinción entre «asesinato» y «pena de muerte», haciendo hincapié en el carácter ilegal del primer término, frente a la legalidad del segundo. La simetría y la posibilidad del castigo están presentes en la distinción, pues «no habría contradicción en *proscribir* (sic) una mientras se *prescribe* la otra, en decir “No matarás” en el sentido de “No asesinarás” y en decir después, en ordenar que a cualquiera que asesine se le castigue con la pena de muerte»<sup>403</sup>. En referencia al sexto mandamiento, cabe decir que la obligación/prohibición se refiere únicamente al primero, es decir al «no matarás»<sup>404</sup>. Son, por tanto, «dos formas de dar muerte» que afectan, también de manera distinta, a la cuestión del perdón. Se trata de una sutil diferencia si se quiere, pero que será fundamental para entender aquellas visiones históricas en las que el Estado, de quien el ciudadano recibe de alguna manera su vida tendrá derecho sobre la misma. La vida, así entendida, no es sino un «don condicional del Estado»<sup>405</sup>. Ante esta visión aparecen en tropel cuestiones relacionadas con la violencia teológico–política vinculada a la historia abrahámica, como aquel

---

<sup>402</sup> El texto del que partimos es la transcripción de un seminario que Derrida impartió, primero en la Escuela de hautes études en sciences sociales de París (1999) y pocos meses después en la Universidad de Nueva York (2000–2001). El fragmento que analizaremos pertenece a la sesión que impartió el día 08/12/1999 (por lo tanto, en París) y forma parte de un conjunto de seminarios que inició en 1997 y 1998 con el título *El perjurio y el perdón* y que a su vez pertenece a un conjunto más amplio, *Cuestiones de responsabilidad*, iniciado en 1989 y finalizado en 2003, su último año de docencia. Así justificaba Derrida su interés por la pena de muerte y la relación que observaba en relación al perdón: “La problemática introducida con este título (...) a lo largo de los dos últimos años nos ha conducido a privilegiar esta vez la gran cuestión de la pena de muerte. Era necesario en la medida en que la pena así llamada capital pone en juego, en la inminencia de la sanción irreversible, con lo que parece que se considera lo imperdonable, los conceptos de soberanía (del Estado o del Jefe del Estado –derecho de vida y de muerte sobre el ciudadano–) derecho de gracia, etc.», en Derrida J., *Seminario La pena de muerte*, vol. I [1999–2000], Madrid, La Oficina, 2017, p. 10.

<sup>403</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>404</sup> En otro lugar donde también hablará de «asesinato», Derrida dejará ver la influencia recibida de Levinas cuando se refiera al «Otro» en relación a la violencia y el poder: «Palabra y mirada, el rostro no está, pues, en el mundo, puesto que abre y excede la totalidad. Por eso marca el límite de todo poder, de toda violencia, y el origen de toda ética. En un sentido, el asesinato se dirige siempre al mismo rostro, pero para fallar siempre el intento. «El Otro es el único ser al que puedo querer matar, pero el único también que me manda: «no matarás, y que limita absolutamente mi poder. No oponiéndome otra fuerza en el mundo, sino hablándome y mirándome desde otro origen del mundo, desde lo que ningún poder finito podría oprimir», en Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2012, pp.140–141.

<sup>405</sup> Derrida J., *Seminario La pena de muerte*, vol. I [1999–2000], op. cit. p. 26 (nota al pie nº 24).

«andamiaje»<sup>406</sup> en el que la soberanía y la posibilidad de castigar del Estado mediante la pena de muerte toman protagonismo. Y, a partir de aquí, una «lógica de la excepción», pues la pena de muerte es y ha sido excepcional y por lo tanto el «derecho de gracia» que la acompaña, también. Progresivamente se irá describiendo el escenario histórico de la crueldad del Estado y de la soberanía, dando pie a otras cuestiones muy próximas, pues: ¿dónde empieza el Estado?, ¿qué es la crueldad?, ¿qué la excepción?, de las que Derrida se ocupará extensamente. Añadamos otras: ¿hasta qué punto es posible mantener separados los conceptos de «Shoá» y «pena de muerte»? ¿Qué separa a ambos conceptos, claves, por lo demás, en relación a sus respectivas nociones de perdón? ¿Acaso cabe entender el Holocausto como un conjunto de ejecuciones masivas propiciadas por el Estado nazi alemán? ¿Qué hace que el *perdón* sea (o, cuanto menos, «parezca») *imposible* en este caso? La respuesta, ya se ha dicho, fue pronunciada por el propio Jankélévitch: la ofensa no era una ofensa cualquiera, pues se trataba de *crímenes contra la humanidad*.

Derrida justifica el abordaje de la *pena de muerte* en un análisis sobre el *perdón* al afirmar que, donde se da la *pena de muerte* es porque allí la sociedad ha entendido que ha tenido lugar *lo imperdonable*:

«Por una primerísima razón que parece ser obvia. Aunque durante los años anteriores hemos insistido mucho en el hecho de que el perdón, a diferencia del perjurio, era ajeno al espacio jurídico, heterogéneo a la lógica penal (a pesar de ciertas complicaciones estructurales y esenciales, como por ejemplo el derecho de gracia que fundamentaba el derecho a través de la excepción soberana que dejaba registrada en este último, no vuelvo sobre esto), pues bien, a pesar de esta heterogeneidad radical entre la semántica del perdón y la semántica del derecho y de la justicia penal, no podemos dejar de considerar la pena de muerte (en cuanto dispositivo legal, en cuanto sanción penal administrada por el Estado en el orden de un Estado de derecho, atributos mediante los cuales la pena de muerte *pretende* (sic.) ser, lo repito con insistencia, *pretende* ser algo muy diferente, en su concepto, en su objetivo, en su alegación, algo muy diferente a un asesinato, a un crimen o a un dar muerte en general), pues bien, no podemos dejar de pensar que la pena de muerte, allí donde pone fin irremediabilmente, con la vida del acusado, a cualquier perspectiva de revisión, de reparación o de redención, incluso de arrepentimiento, al menos en la tierra y para un ser vivo, la pena de muerte significa que el crimen que así se castiga nunca dejará de ser, en la tierra de los hombres y en las sociedades humanas, im-perdonable»<sup>407</sup>

En este fragmento no sólo se muestra una imposibilidad, la del «perdón colectivo»; sino que además se afirma que hay *crímenes imperdonables*, si bien, siguiendo a Derrida, es posible que sean los únicos que deberían ser *perdonados*, mediante un *perdón puro*. A

---

<sup>406</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>407</sup> *Ibid*, op. cit., pp. 49–50.

partir de aquí, parece apropiado inferir que la *pena de muerte* –debido al carácter *excepcional* de su aplicación y posterior ejecución– viene a señalar que ahí ha tenido lugar lo «imperdonable» o lo «inexpiable». ¿Qué ocurre entonces con el perdón? Según esta lógica de la ejecución todavía queda una alternativa: «el perdón, el poder de perdonar se le devuelve a Dios. Perdón, Señor»<sup>408</sup>

Dos conceptos, «excepcionalidad» y «crueldad» han aparecido en este contexto. Del primero, ya mencionado, añadiremos que se trata de una característica de la que participan tanto la pena de muerte como el perdón. De hecho, Derrida optará por situar la *problemática de la excepción* como «la articulación más fiable»<sup>409</sup> entre ambos.

La separación entre «pena de muerte» y «crueldad» vendrá dada por la intervención de un tercero, el Estado, para quien la pena capital no es sino un «concepto jurídico» y, racional, frío, despojado de «emoción», capaz de garantizar la presencia «de una razón jurídica que se eleve por encima de las partes, del interés particular y de la pasión, del *pathos*, de lo patológico, del afecto individual»<sup>410</sup>. Dicho «ritual de ejecución» nos sitúa ante una escenificación del castigo que poco se asemeja al concepto de «asesinato»<sup>411</sup> o «crimen». La necesidad de una institución de tipo *jurídico-legal* que conlleva la *pena de muerte* nos acerca al concepto de «archivo»; esta tipología de condena (cualquier tipología, de hecho) apela a una «racionalidad estatal», a cierto «orden» o «derecho estatal»...en definitiva, a una «máquina del Estado» necesaria para garantizar el cumplimiento de la ley, así como su registro. El *perdón*, en cambio, con su carácter de excepción absoluta, es siempre «un perdón fuera de la ley, siempre heterogéneo al orden, a la norma; a la regla o al cálculo, a la regla del cálculo, tanto cálculo económico como cálculo jurídico»<sup>412</sup>, pues debería ser *excepcional* todo perdón *digno de ese nombre*: «he

---

<sup>408</sup> *Ibid*, p. 50. En relación a la «crueldad» hay matizar que se trata de una «crueldad de la ejecución». Por otro lado, conviene puntualizar que cuando Derrida atiende la cuestión de la «pena de muerte», lo hace desde un planteamiento abolicionista, si bien, precisamente por ello, no se mostrará especialmente condescendiente con el abolicionismo.

<sup>409</sup> *Ibid*, p. 51.

<sup>410</sup> *Id.*

<sup>411</sup> En otra parte Derrida afirmará: «La prohibición “no matarás” confirma que descendemos de una generación de asesinos», en Derrida, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 2010, nota al pie nº 17, p. 143 (nota al pie nº 17).

<sup>412</sup> *Id.*

aquí, en resumidas cuentas, la ley del perdón». En cambio, la *pena de muerte* implica un *logos* «supuestamente general o universal», capaz de elevarse por encima de las partes.

Regresemos a la cuestión de la crueldad<sup>413</sup> y de la violencia en relación al Estado. Nos interesa seguir indagando acerca de la problematización radical que subyace en esta cuestión. Cuando confrotamos los planteamientos de Jankélévitch y Derrida en relación al perdón nos preguntábamos si era posible comparar la *pena de muerte* con la violencia exterminadora de la «solución final» dado que, aparentemente, se dan suficientes elementos coincidentes como para plantear el cotejo: *violencia del derecho, violencia jurídico-simbólica, soberanía, autoridad, legitimidad*. Sin embargo, en este punto, tanto Derrida como Jankélévitch se opondrán a la analogía. Por un lado, Derrida se pregunta «¿se puede condenar a muerte a una instancia en cierto modo anónima, sin nombre patronímico individual, se puede condenar a muerte a una cultura, a una institución, a una nación, a un grupo, a una etnia?»<sup>414</sup> Las condiciones de posibilidad, variarán si nos referimos a la «pena de muerte» o a un «genocidio», pues «para que haya condena a muerte y no solamente muerte, crimen, asesinato o no asistencia a X en peligro, es necesario al menos, *en principio*, que haya, *al menos*, justamente una justicia, un derecho, un simulacro al menos, una escena de juicio». Únicamente cuando tales circunstancias no están presentes será lícito hablar de «genocidio» o muerte de una instancia colectiva o anónima (lengua, institución, cultura, comunidad) no depende pues (...) de una lógica o del concepto de condena a muerte»<sup>415</sup>. La cuestión de la *instancia colectiva* aparece inmediatamente al comparar estos dos escenarios, como diferencia importante entre ambos. Es evidente que el rasgo más destacable, aquello que distingue «substancialmente» uno de otro es la cuestión jurídico-legal, presente en la *pena de muerte* pero ausente en el *genocidio*. Y en otra parte: «*Stricto sensu*, la pena de muerte no tiene nada que ver con la Shoá. Ahí nunca hubo ninguna pretensión de cualquier legalidad, ni siquiera de un simulacro de legalidad. No hubo ni juicio, ni culpable, ni acusación, ni

---

<sup>413</sup> Derrida distinguirá dos tipos de crueldad: «la crueldad como violencia sangrante, violencia que hace correr la sangre (cruor), la crueldad como sufrimiento infligido sin derramamiento de sangre, y la crueldad como malignidad, como voluntad de hacer sufrir por hacer sufrir, como goce obtenido con el sufrimiento del otro, con el sufrimiento calculado, con la tortura organizada», *Ibid*, p. 114.

<sup>414</sup> Derrida, J., *Seminario La pena de muerte*, op. cit., p. 214.

<sup>415</sup> *Id.*

defensa. Las ejecuciones masivas (exterminio o genocidio) requieren otras categorías que las de la pena de muerte»<sup>416</sup>.

Jankélévitch optará por comparar el genocidio judío, al que denominó «obra maestra del odio»<sup>417</sup> con aquellas «violencias anónimas y de alguna manera impersonales de la guerra, que aplastan sin distinción a los desgraciados civiles indefensos, no elegían sus víctimas como lo hacía el sadismo refinado de los alemanes; para decirlo con propiedad, eran atrocidades sin intención»<sup>418</sup>; como «tampoco se puede comparar el exterminio de los judíos con las matanzas que los déspotas sanguinarios de todos los tiempos organizaron para deshacerse de sus enemigos (...) Nada en común tiene con esos deplorables excesos que tan frecuentemente son las secuelas de las revoluciones (...) El exterminio de los judíos es radicalmente otra cosa»<sup>419</sup>

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos la conveniencia de seguir indagando acerca de la relación entre *pena de muerte* y *perdón*. Podemos encontrar, al menos, tres razones. En primer lugar, porque, el análisis que ofrece Derrida acerca de la «pena capital» sigue siendo pertinente dado que su comparación con los «crímenes contra la humanidad» nos obliga a transitar nociones como autoridad, violencia, derecho, poder y justicia, también vinculados al concepto de perdón. En segundo lugar, porque existe una relación directa entre «pena de muerte» y «petición de perdón colectivo» que se inscribe en el fenómeno que vimos más arriba conocido como «mundialización del perdón». Por último, por su relación con el concepto de *recurso de gracia*, que abordaremos más adelante.

Respecto a la primera razón, el texto de Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad* (1994) supone una buena aproximación, especialmente cuando se detiene en un texto de Walter Benjamin de 1921 titulado *Para una crítica de la violencia (Zur Kritik der Gewalt)*, según el cual «el derecho es inseparable de la violencia, inmediata o mediata, presente o representada»<sup>420</sup>. Benjamin hablará incluso de una «naturalización de la violencia», es decir, de una visión según la cual la violencia (*Gewalt*) sería un «producto

---

<sup>416</sup> Derrida, J., Roudinesco, É., *Y mañana, qué...*, op. cit., pp. 167–168.

<sup>417</sup> Jankélévitch, V., *Lo imprescriptible. ¿Perdonar? Con honor y dignidad*, op. cit., p. 43.

<sup>418</sup> *Id.*

<sup>419</sup> *Id.*

<sup>420</sup> La deconstrucción del texto de W. Benjamin se encuentra en Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 119.

natural», cuyo origen estaría vinculado al «iusnaturalismo»<sup>421</sup>. Benjamin, señala Derrida, reclama un cuestionamiento crítico de los medios que tampoco encuentra en la «tradición del derecho positivo», opuesto justamente al iusnaturalismo:

« (...) las dos tradiciones girarían en el mismo círculo de presupuestos dogmáticos. Y no hay ninguna solución a la antinomia cuando surge una contradicción entre fines justos y medios justificados. El derecho positivo sería ciego a la incondicionalidad de los fines, el derecho natural a la condicionalidad de los medios»<sup>422</sup>

La cuestión de la legitimación, en relación a la violencia y al derecho que la sustenta, el monopolio por parte del Estado en ejercerla, favorece la comisión de actos de crueldad por parte de éste, pero también limita o impide la posibilidad de un cuestionamiento social de dicha violencia. Derrida considera que, en general

« (...) el derecho europeo tiende a prohibir la violencia individual y a condenarla en tanto que amenaza no tal o cual ley, sino el orden jurídico mismo. De ahí el interés del derecho, pues hay un interés del derecho en establecerse y conservarse a sí mismo, o en representar el interés que justamente él representa»<sup>423</sup>

La violencia, por tanto, no es exterior al orden del derecho, más bien puede entenderse como la posibilidad desde la que el derecho se ejerce –así como cabe entender el derecho como ejercicio de la violencia–. Una situación que se habría dado especialmente en aquellos momentos conocidos como «fundadores de derecho o de Estado». Según Derrida, «esos momentos, suponiendo que se los pueda aislar, son momentos terroríficos (...) a causa de los sufrimientos, los crímenes, las torturas que raramente dejan de acompañarlos, pero también porque son en sí mismos, y en su violencia misma, ininterpretables o indescifrables. Es lo que llamo lo “místico”»<sup>424</sup>. Un carácter «indescifrable» que, entendemos, continúa hasta lograr la comprensión de los crímenes contra la humanidad cometidos en nombre del Estado, de su fundación, de su

---

<sup>421</sup> Walter Benjamin identifica en la violencia una capacidad para instaurar derecho: «Y, si es lícito extraer de la violencia bélica, como violencia originaria y prototípica, conclusiones aplicables a toda violencia con fines naturales, existe, por lo tanto, implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica (...)Ello explica la mencionada tendencia del derecho moderno a limitar toda violencia, incluso aquella dirigida a fines naturales, por lo menos a la persona aislada como sujeto jurídico. En el gran delincuente esta violencia se le aparece como la amenaza de fundar nuevo derecho, frente a la cual (y aunque sea impotente) el pueblo se estremece todavía hoy, en los casos de importancia, como en los tiempos míticos», en Benjamin, W., *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 96.

<sup>422</sup> Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, op. cit., p. 85.

<sup>423</sup> *Ibid*, pp. 85-86.

<sup>424</sup> Op. cit., p. 92.

supervivencia. ¿Podría una dificultad comprensiva ahuyentar la posibilidad del *perdón colectivo* hacia dichos crímenes?

Cierto «carácter espectral» del Estado emerge ante la imposibilidad de distinguir entre «las dos violencias (fundadora y conservadora)»<sup>425</sup>, favoreciendo la aparición de una serie de problemas «relativamente modernos» afectados por esa «doble violencia». Entre otros, Derrida menciona la *huelga general*, el *servicio militar obligatorio*, la *policía moderna* y la *abolición de la pena de muerte*, principalmente. En todos ellos es posible apreciar la presencia de una «violencia legal», es decir, al servicio del Estado y de sus «fines legales», algo que coincide con la noción de «amenaza», pues «el derecho es a la vez amenazante y está amenazado por él mismo»; de ahí que la posibilidad de la *pena de muerte* suponga la manifestación plena de un «orden del derecho» cuya abolición supondría «desautorizar el principio mismo del derecho»<sup>426</sup>. Derrida entenderá que la propia noción de «derecho humano» implica necesariamente no renunciar a la contemplación de la *pena de muerte* inscrita en él. Sólo así sería «un derecho digno de la dignidad humana», pues la idea de derecho ya implica que «algo vale más que la vida y que por lo tanto la vida no debe ser sagrada en cuanto tal, debe poder ser sacrificada para que haya derecho»<sup>427</sup>. Es fácil advertir que en esta idea de *sacrificio* –compartida, según Derrida, por Kant, Hegel, Bataille y Blanchot– se alcanza un carácter *hiperbólico* en el *genocidio judío*, la «solución final», cuya naturaleza será «im-perdonable», precisamente porque no tendrá en cuenta la dignidad humana: «no hay derecho que no sea o no implique un derecho a la muerte»<sup>428</sup>. Pero lo imperdonable no acontece únicamente cuando existe un crimen que ha de ser castigado con *pena de muerte* –por ser éste, como vimos, «im-perdonable»–, pues también puede acontecer cuando la *crueledad*<sup>429</sup> aparece en la escena de la ejecución. El estudio de Derrida asimismo se centrará en sentencias a muerte, históricas y paradigmáticas, como las de Sócrates, Jesús, Hallaj y Juana de Arco<sup>430</sup>, a la vez que fija

---

<sup>425</sup> «En el curso de una meditación sobre el destino, que pasa también por un análisis de la policía, de la pena de muerte, de la institución parlamentaria, Benjamin Ilegará, a distinguir entre justicia divina y justicia humana, entre la violencia divina que destruye el derecho y la violencia mítica que funda el derecho», op. cit., p. 104.

<sup>426</sup> Op. cit., p. 105.

<sup>427</sup> Derrida, J., *Seminario La pena de muerte*, op. cit., p. 107.

<sup>428</sup> *Ibid*, p. 108.

<sup>429</sup> Derrida se pregunta «¿Qué es la crueldad: la sangre o el mal por el mal? *Ibid*. p. 92.

<sup>430</sup> «Los cuatro –decía– tienen un mensaje teológico y político, otro mensaje. Y, complicación suplementaria, en ese otro mensaje, en la historia así abierta y ya escandida, nos volveremos a encontrar con lo esencial de toda la historia cultural, política, jurídica, religiosa de la pena de muerte, nos lo

su atención en los Estados Unidos de América como aquél último país occidental (de tradición cristiana) en que la pena de muerte se aplica de manera masiva.

La figura de Sócrates ya había aparecido con ocasión de la *conciencia irónica* (cfr. 1.2. *Buena conciencia, gozosa*). Recordemos que «se le acusa de herejía o de blasfemia, de sacrilegio o de heterodoxia: se equivoca de dioses, se equivoca o equivoca a los demás, especialmente a los jóvenes, con respecto a los dioses»<sup>431</sup>. Se trata por tanto de una imputación de carácter religioso, y quien se hace cargo de llevarla a término es un «poder de Estado en cuanto soberano», algo que le permite manifestarse sobre la vida y la muerte del ciudadano. El poder que afecta a Sócrates es un poder que está presente incluso en aquellos Estados–nación que ya abolieron la pena de muerte pero que no abolieron el «derecho a matar», por ejemplo, en la guerra.

Abordamos ahora la segunda de las razones que justificaría trazar un vínculo entre «pena de muerte» y «petición de perdón colectivo». Derrida plantea aquí la fuerza de un «gesto» –de un «gesto cristiano» si se prefiere– aquel que tuvo como protagonista a S. S. Juan Pablo II, el 11 de marzo de 2000:

«Sería frívolo, por lo tanto, en un seminario sobre la pena de muerte que solo es la continuación lógica de un seminario sobre el perdón, y el perjurio a lo largo del cual, los dos últimos años, hice alusión repetidas veces a los actos de arrepentimiento de la Iglesia y al arrepentimiento anunciado por el Santo Padre con respecto a la Inquisición, sería frívolo hoy no – ¿me atreveré a decir? – mencionar el acontecimiento a la vez inaudito e infinitamente previsible que, hace tres días, vio a un Papa moribundo, con temblores pero sin temor, a un Papa, el Santo Padre, que, en medio de un temblor parkinsoniano, se atreve a comprometer toda la historia de la Iglesia católica, la totalidad de su historia, dos mil años de cristianismo, en un acto de arrepentimiento sin precedentes, ni en la historia de la Iglesia, ni en ninguna historia religiosa, ni en ninguna historia sin más (con la excepción del gesto de Pablo VI que, en 1963, había pedido perdón por la división de las Iglesias)»<sup>432</sup>

Derrida enmarca este gesto dentro del fenómeno de la «mundialización del perdón». Asimismo nos recuerda que cuando este gesto se produce «el Papa ya había formulado

---

volveremos a encontrar a ambos lados, tanto del lado de los que, muy pronto, y después de otra forma bien distinta, en la modernidad, lucharon contra la pena de muerte, como el lado de los que mantuvieron el principio de esta, a veces solamente el principio pero a veces también su puesta en escena más cruel», *ibid* p. 35.

<sup>431</sup> *Ibid*, p. 18.

<sup>432</sup> *Op. cit.*, pp. 207–208. Tal vez resulte oportuno recordar aquí aquellas palabras que Derrida escribió en *Dar la muerte*, donde parece anticipar la fuerza del gesto protagonizado por S.S. Juan Pablo II: «La religión es responsabilidad o no es nada en absoluto. Su historia no tiene sentido más que cuando se da el paso a la responsabilidad», en Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 14.

unas noventa y cuatro peticiones de perdón (por los judíos, las cruzadas, la Inquisición, las conversiones forzadas, Galileo, etc.)»<sup>433</sup>, siendo posible identificar tres características en común: en primer lugar, se trata de un gesto de índole *teológico-político*, en el que se compromete a la Iglesia, y al Estado que es dicha Iglesia; en segundo lugar, se trata de un gesto inscrito en una religión que se autodenomina «religión del perdón» y que entiende esto como una «singularidad» que se funda «en una lectura de los Evangelios», más concretamente de la Pasión, es decir, «de la muerte de Dios, del hijo de Dios, de Dios Padre hecho hombre para el sacrificio y perdón de los pecados»<sup>434</sup> lo que convierte al gesto, a la vez, en un «desastre sin fondo « y en una nueva «esperanza de salvación para cierto cristianismo»; y en tercer lugar, se trata de un gesto «inaudito», «interruptor», «rompedor», «liberador», «tan audaz», según Derrida, «que quizá solamente un moribundo, un Papa moribundo, un Estado moribundo, una Iglesia moribunda pueden permitirse»<sup>435</sup>. Sin embargo, Derrida considera que todavía es posible encontrar algunas limitaciones en este gesto, precisamente respecto a la Shoá<sup>436</sup> y la pena de muerte, sobre las cuales el Vaticano ha guardado simplemente silencio, o no ha condenado formalmente.

Derrida considera que todas las caracterizaciones del gesto que se han mencionado no hacen sino testimoniar cierta «deconstrucción del cristianismo» vinculadas con el gesto de «pedir perdón» o, si se quiere con «pasar por la prueba del perdón»<sup>437</sup>. Al considerar esta petición concreta de perdón como una expresión de «perdón colectivo», aparece de nuevo un aspecto aporético del perdón pues ¿qué fue de aquella «soledad compartida entre dos en la «escena del perdón»<sup>438</sup>. Existe, recordemos, cierta «escena del perdón»

---

<sup>433</sup> Derrida, J., *Seminario La pena de muerte*, op. cit., p. 208.

<sup>434</sup> *Id.* Al parecer, durante esta sesión del Seminario sobre la pena de muerte, Derrida añadió: «El perdón no tiene ningún sentido fuera de esta historia del hijo y de la muerte del hijo de Dios hecho hombre y que sacrifica a su hijo para redimir los pecados de los hombres» (n. de e. fr.)

<sup>435</sup> *Ibid* p. 209.

<sup>436</sup> Recordemos la protesta –de hecho, más bien el reproche no exento de ironía– que Vladimir Jankélévitch expresaba en *L'imprescriptible*: « (...) puesto que nada se puede contra las fábricas de la muerte alemana, por lo menos protestemos, y con todas nuestras fuerzas y mientras aún estamos a tiempo, contra las torturas. Así evitamos la desesperación. Afortunadamente los nuevos perseguidos ya no están solos, porque los demócratas del mundo entero se unen a su causa. Y los judíos, en cambio, estaban solos. Absolutamente solos. Esta punzante soledad, este abandono absoluto no es el lado menos espantoso del calvario. Todavía no existían las “Naciones Unidas”, todavía no había solidaridad internacional. La prensa estaba muda. La Iglesia silenciosa. Tampoco ella tenía nada que decir. Roosevelt sabía, pero callaba, para no desmoralizar a los boys», op. cit., p. 59.

<sup>437</sup> *Id.*

<sup>438</sup> Este es el obstáculo principal que hallará Derrida para negar la posibilidad de un «perdón colectivo», pues «en cierto modo, parece que el perdón no puede pedirse o concederse si no es «”a solas”, cara a cara, si

que implica necesariamente una «soledad compartida entre dos», sin más. De aquí se siguen dos conclusiones inmediatas. La primera, y que nos permite comentar el ejemplo de la petición de perdón por parte de S. S. Juan Pablo II nos lleva a entender, según Derrida, que carecería de «sentido o de autenticidad (...) todo perdón solicitado colectivamente, en nombre de una comunidad, de una Iglesia, de una institución, de una corporación, a un conjunto de víctimas anónimas que en ocasiones estás muertas, o a sus representantes, descendientes o supervivientes»<sup>439</sup>. La segunda conclusión nos lleva a entender el perdón como una «experiencia extraña» al derecho, siendo ajeno a todo espacio jurídico. No obstante, habría una excepción –de nuevo, la «excepcionalidad» del perdón– al referirnos al «derecho de gracia». Si es «excepcional» se debe a que se sitúa «por encima de las leyes», siendo su origen «teológico-político» y porque «supone la excepción de lo jurídico-político *en el interior* de lo jurídico político (...) como siempre, esta excepción y esta interrupción soberana fundamentan aquello con respecto a lo cual se excluyen o se exceptúan»<sup>440</sup>. Tal es la «lógica de la excepción» de la cual el perdón participa. Volveremos sobre este punto más adelante (cfr. apartado 6.1 *Lógica espectral, herencia y duelo*) pero antes necesitaremos indagar acerca de la naturaleza *incondicional* del perdón que Derrida preconiza.

## 5. HACIA UN MODELO DE PERDÓN INCONDICIONAL: PUNTOS DE PARTIDA

Derrida hará referencia a la «paradoja del perdón» según la cual, porque existe lo imperdonable el perdón tiene sentido, Como ya vimos al referirnos a la «mundialización del perdón», (cfr. 4.1 *Mundialización y dilucidación del perdón*), esta «proliferación de escenas de arrepentimiento y de perdón» referida por Derrida también pueden entenderse como un síntoma que apunta hacia una «urgencia universal de la memoria», capaz de

---

puedo decirlo así, sin mediación, entre aquel que ha cometido el mal irreparable o irreversible y aquel o aquella que lo ha sufrido, y que es el único o la única que puede escucharla, aceptar la solicitud del perdón, concederlo o rechazarlo», en Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 19.

<sup>439</sup> *Id.*

<sup>440</sup> *Ibid*, p. 37.

conformar cierta «geopolítica del perdón» en la que el concepto de «crímenes contra la humanidad» sigue estando bien presente. Un «espacio teatral» en el que «se juega – sinceramente o no– el gran perdón; la gran escena de arrepentimiento que nos ocupa»<sup>441</sup>. Una escena que, por otra parte, no está exenta de un carácter paradójico, pues no habría que pasar por alto el hecho de que «todos los Estados–nación nacen y se fundan en la violencia»<sup>442</sup>. Esto debería suponer una tarea para la memoria dado que la propia fundación del Estado–nación tiene como objeto ocultar este origen violento, de un modo que «tiende por esencia a organizar la amnesia, a veces bajo la celebración y la sublimación de los grandes comienzos»<sup>443</sup>. Junto a la «fundación» de los Estado–nación aparece también la cuestión de la «soberanía» y es aquí donde la posibilidad de un «perdón incondicional» vuelve a desvanecerse: «con lo que sueño, aquello que intento pensar como la pureza de un perdón digno de ese nombre, sería un perdón sin poder: incondicional, pero sin soberanía»<sup>444</sup>. Para alcanzar un hipotético «perdón puro» no bastaría con renunciar al carácter «colectivo» del mismo, ya que sería igualmente necesario abandonar cualquier resquicio de soberanía, pues no hay que olvidar que – siguiendo a Schmitt– «es soberano aquel que decide acerca de la situación excepcional»<sup>445</sup>. Estaríamos ante una circularidad de la que sería difícil escapar. En efecto, a la imposibilidad de un «perdón colectivo» que hemos visto más arriba, habría que añadir la problemática del «archivo», para ser más exactos, la problemática del «mal de archivo» asociada al poder político:

«Los desastres que marcan este fin de milenio son también archivos del mal; disimulados o destruidos, prohibidos, desviados, reprimidos. Su tratamiento es a la vez masivo y refinado en el transcurso de guerras civiles o internacionales, de manipulaciones privadas o secretas. Nunca se renuncia, es el inconsciente mismo, a apropiarse de un poder sobre el documento, sobre su posesión, su retención o su interpretación. ¿Mas a quién compete en última instancia la autoridad sobre la institución del archivo? ¿Cómo responder de las relaciones entre el memorándum, el indicio, la prueba y el testimonio? Pensemos en los debates acerca de todos los revisionismos. Pensemos en los seísmos de la historiografía, en las conmociones técnicas a lo largo de la constitución y el tratamiento de tantos «dossiers»»<sup>446</sup>

---

<sup>441</sup> Derrida, J., *El siglo y el perdón*, op. cit., p. 3.

<sup>442</sup> *Ibid*, p.23.

<sup>443</sup> *Id.*

<sup>444</sup> *Ibid*, p. 24.

<sup>445</sup> Citado por Derrida, J., en *Seminario La pena de muerte*, op. cit., p. 81.

<sup>446</sup> La relación entre el *mal de archivo* y el *mal radical* remite a una posible comprensión del perdón en la esfera de lo teológico–político, pues «el mal de archivo está rozando el mal radical», en Derrida, J., *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, [Trad. de Paco Vidarte], Edición digital de Derrida en castellano.

La cuestión del «archivo» por parte del poder político entra en abierta contradicción con la posibilidad de un «perdón puro». Pero lo que aquí nos interesa de manera principal es el papel determinante que juega la «memoria» en relación al «archivo» y su implicación en la posibilidad/imposibilidad del perdón. Como ya vimos al abordar la cuestión de la memoria en la primera parte de esta investigación, memoria y conciencia son las instancias que «contribuyen a oscurecer lo impuro duplicando todo presente con un pretérito y todo pensamiento con un pensamiento oculto». Sin memoria no hay posibilidad de perdón, pues la desmemoria o el olvido, lo harían imposible como ya advertía Jankélévitch, de ahí que opte por mantenerse fiel a las víctimas, conservando así la memoria de lo acontecido. ¿Qué hay que conservar?, ¿qué recuerdos? Para Jankélévitch, ya se ha dicho, será todo aquello que permita «la toma de conciencia», que impida el «borrón y cuenta nueva»<sup>447</sup> ante «la monstruosa obra maestra del odio»<sup>448</sup>.

La crueldad y la violencia se muestran como ejemplos de lo que Derrida da en llamar «hostilidad», cuyo origen no es otro que el «mal de soberanía», que tiene en los Estados–nación su expresión más acabada de «condicionalidad». Del otro lado, se está postulando una «incondicionalidad» que encuentra en la exigencia crítica de la razón –exigencia «deconstructiva (sic) de la razón» –pues se trata, en definitiva, de un «racionalismo incondicional» el cual, precisamente por ser incondicional, no renuncia nunca «a suspender de una forma argumentada, discutida, racional, todas las condiciones, las hipótesis, las convenciones y las presuposiciones; a criticar incondicionalmente todas las condicionalidades, incluidas las que fundan todavía la idea crítica». Se está intuyendo una «experiencia de lo im–posible» pero también de lo «im–previsible» que nos interesa por ser una característica común al perdón; pero también por pertenecer a una pléyade de conceptos que comparten tal común denominador. Más allá de este contexto *aporético* observamos cómo se va dibujando un problema distinto: una disociación entre un ámbito, que podríamos llamar de la «fidelidad» en relación a las víctimas que requiere, como hemos visto en el apartado dedicado a Vladimir Jankélévitch, de una «sobrevivencia» y de una «hospitalidad». Disociación en la que –entendermos– se está decidiendo la posibilidad de un «perdón incondicional». Pero todavía será necesario remontarse más

---

(Conferencia pronunciada en Londres el 5 de junio de 1994 en un coloquio internacional titulado: *Memory: The Question of Archives*), p. 12.

<sup>447</sup> Jankélévitch V., *Lo imprescriptible*, op. cit., p. 51.

<sup>448</sup> *Ibid*, p. 43.

arriba o más atrás, hasta alcanzar el origen de la «ofensa» que haya determinado la situación de «hostilidad». Nos referimos a la noción de «amistad», contemplada ahora desde una dimensión política de donde acabará emergiendo –¿paradójicamente?– una «hostilidad», como consecuencia de la «ofensa» al amigo. Desde este momento, una pregunta acompañará nuestra reflexión, pues ¿se perdona igual al amigo que al enemigo? Y, junto a ésta, otra: ¿perdonar al enemigo, sería equivalente a perderlo?, más aún: ¿hasta qué punto perder al enemigo supone perder *lo político*? En el desarrollo de estas cuestiones se irán definiendo aquellos conceptos nucleares que, según proponemos, participan en el modelo de «perdón incondicional» que Derrida postula: *amistad/enemistad, justicia, fragilidad, sacrificio y hospitalidad*. Nos disponemos, por tanto, a realizar una aproximación teórica a dichos conceptos, considerando distintas obras de Derrida, con el objeto de ir dibujando el contorno de este *perdón incondicional* o *puro* al que se refiere el autor.

### 5.1. Amistad, olvido animal y superación de la venganza

La luz que ilumina la amistad «verdadera y perfecta» tiene que ver con la escasez. La otra amistad, siguiendo la distinción que Derrida recoge de Cicerón en *Políticas de la amistad*<sup>449</sup>, aquella «vulgar y ordinaria», aun teniendo también «su encanto y sus ventajas» no alcanza el «valor de herencia ejemplar», ni «hace más resplandecientes las cosas felices o logradas» de la primera. Se trata, pues, de una amistad capaz de «proyectar la esperanza más allá de la vida»<sup>450</sup>. Si la verdadera amistad tiene esa capacidad es porque en ella el amigo se considera «nuestra propia imagen ideal». Así lo observamos y así nos observa; es decir: «amistosamente». Esta «ejemplaridad» del amigo desemboca, indica Derrida, en una *lógica ciceroniana* caracterizada por la «posibilidad de un discurso *post mortem*»:

«Pues aquel que tiene ante sus ojos a un amigo verdadero tiene ante sí algo así como su propia imagen ideal (*tamquam exemplar aliquod inteutur sui*). Desde ese momento los ausentes se hacen presentes, los pobres ricos, los débiles fuertes (*et imbecilli valent*) y, lo que es más difícil de decir, los muertos están vivos (*mortui vivunt*); hasta este punto inspiran estima,

---

<sup>449</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 19.

<sup>450</sup> *Ibid*, p. 20.

recuerdos, pesar, a sus amigos. Así, unos parecen haber encontrado la felicidad en la muerte (*ex quo illorum beata mors videtur*), y otros, en una vida digna de elogios (*vita laudabilis*)»<sup>451</sup>

Reaparece aquí la cuestión de la *memoria*, que en esta ocasión obedece a cierta promesa anticipada en una temporalidad abierta: una «cita anticipada de alguna oración fúnebre»<sup>452</sup>. *Amistad, mortalidad, memoria, testamento*, temas todos ellos conectados con lo que Derrida da en llamar «familiaridades». ¿Hasta qué punto será posible vincular esta temática a la cuestión de la «fidelidad» enunciada por Jankélévitch en relación a la noción de perdón?

Para encontrar respuestas a la pregunta acerca de *qué* es el amigo (o *quién* es), Derrida acudirá a Aristóteles, pensador para quien *amistad, conocimiento, muerte, pero también supervivencia* se dan conjuntamente. De todo ello, Derrida destacará el aspecto «disimétrico» que Aristóteles atribuye a la «amancia», al constatar que se trata de una actividad (como también lo es el «perdonar») que «prevalece sobre la pasividad». Como el Estagirita, Derrida también destacará que «a la amistad le conviene amar antes que ser amado»<sup>453</sup> y observará –y entendemos que tiene razones para hacerlo– que el contexto en que se realiza esta afirmación tiene que ver con la *justicia* pero también con la *política*.

El carácter aporético de la amistad aparece, también aquí, como plausible síntoma de una cercanía al perdón pues, precisamente, no habrá mayor acto político que aquel que consista «en crear (en producir, en hacer, etc.) la mayor amistad posible». Si el ser-amigo consiste en «amar *antes* (sic) de ser amado»<sup>454</sup>, a continuación puede afirmarse que es posible ser amado y no saberlo, pero que es imposible amar sin saberlo. Es fácil observar cómo la cuestión de la *conciencia* aparece nuevamente como también lo hace la *fidelidad* ¿De qué manera? La vida y el aliento (el alma) están del lado del amante, siempre. El ser-amado puede «estar sin vida» o, como dirá Derrida, «pertenecer al reino de lo no-viviente»<sup>455</sup>. Pero se puede seguir amando al que ha muerto, de manera que podría hablarse aquí de cierta «philía hiperbólica» digna de admiración, pues aquellos que siguen amando a sus muertos «conocen sin ser conocidos» llevando así la «philía» al límite. El *límite*, otra vez, pero también la *sobrevivencia*, que aparece al darse un «amar lo inanimado». Se trata, como es fácil comprobar, de una situación *disimétrica* que requiere

---

<sup>451</sup> *Ibid*, p. 21. Cicerón, *Laelius de Amicitia*, Bosch, Barcelona (citado por el autor en nota al pie nº 2).

<sup>452</sup> *Id.*

<sup>453</sup> *Ibid*, p. 24. Derrida recoge la cita de la *Ética a Eudemo* 1234b, 18–20.

<sup>454</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>455</sup> *Ibid*, p. 27.

de un *tiempo*, el tiempo del «sobrevivir», pues «no hay amigo sin el tiempo» que ofrezca la oportunidad de poner a prueba «la fidelidad, la fe, la confianza, la creencia». Toda amistad requiere al fin y al cabo de confianza y esta, a su vez, necesita de cierta «cronología» que lleve más allá del momento presente, permitiendo una «memoria» que perviva en el *amigo-sobreviviente*.

*Muerte*, pues, pero también *memoria* y *testamento*, términos todos ellos que apuntan al pasado, en el que la «ofensa» que viene del pasado parece salir al encuentro, dando lugar a un escenario político en el que la noción de perdón aparece en forma *espectral*<sup>456</sup>.

De la «amistad» a la «hostilidad» causada por la ofensa solo cabe esperar que la memoria del *amigo-sobreviviente* no permita que la ofensa caiga en el olvido. Tal vez sea esta la única condición indispensable para pensar en un perdón que pueda ser concedido o negado, ya sea *incondicional* o no, pues «la ofensa misma se abre con la necesidad de tener que *contar* uno a sus amigos, de contar a los otros, en la economía de los suyos, allí donde cualquier otro es completamente otro»<sup>457</sup>.

La «fraternidad universal» y la «comunidad de amigos» son esenciales para que haya democracia, afirma Derrida, pues solo entonces se da un «respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible»; ambas condiciones son «trágicamente irreconciliables» de tal manera que de ellas emergerá el «deseo político»<sup>458</sup> como una vía para atender al binomio *amigo/enemigo*, llegando a un límite en que sea necesario suponer que «hace falta el enemigo» o, incluso, que «hay que amar a los enemigos»<sup>459</sup>, aseveración bastante cercana a la noción de *perdón*.

---

<sup>456</sup> Siguiendo la noción de «espectro», o «fantasma» sugerida por Derrida en su obra de 1995 *Espectros de Marx*, puede entenderse que tanto la amistad como el perdón participan de algún modo de la misma, precisamente por la relación que ambos términos mantienen con la memoria, la herencia y una justicia que todavía no se ha dado: «El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre la vida y la muerte. Ni en la vida ni en la muerte solas (sic). Lo que sucede entre dos, entre todos los «dos que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la intervención de algún fantasma. Entonces habría que saber de espíritus. Incluso, y sobre todo si eso, lo espectral, no es. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia, ni esencia ni existencia, no está nunca presenta como tal. El tiempo del «aprender a vivir, un tiempo sin presente rector, vendría a ser esto, y el exordio nos arrastra a ello: aprender a vivir con los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje, en el comercio sin comercio con y de los fantasmas. A vivir de otra manera. Y mejor. No mejor: más justamente. Pero con ellos. No hay ser—con el otro, no hay socius sin este con—ahí que hace al ser—con en general más significativo que nunca. Y ese ser—con los espectros también sería, no solamente pero sí también, una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones», en Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 12.

<sup>457</sup> *Ibid*, p. 40.

<sup>458</sup> No nos resistimos a ver en esta idea el concepto de «órgano-obstáculo», tratado más arriba.

<sup>459</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 50.

De momento, al menos, sin pretensión de igualar *amistad* y *perdón* –puesto que Derrida no lo hace directamente en ningún momento– nos conformamos con mostrar aquellos paralelismos entre ambos términos; ciertas semejanzas estructurales amén de compartir una misma constelación conceptual. Entendemos que es posible hablar, como hace Derrida, de la amistad como de una «verdad loca», refiriéndose así al «justo nombre de la amistad»<sup>460</sup>. Se trata de una terminología análoga al «loco perdón» o «acumen veniae» empleada por Jankélévitch en su libro de 1967. Derrida apostará de manera decidida por defender un perdón de esta naturaleza.

Regresamos al binomio *amigo/enemigo* y a la posibilidad de «lo político» que le acompaña, derivada de cierta «sabiduría testamentaria» afín. En relación a la «amistad», Derrida cita y engloba a pensadores como Aristóteles, Montaigne, Plutarco, Gracián, Florián y Nietzsche. De este último, escoge el siguiente pasaje extraído de *Humano, demasiado humano*, concretamente en el capítulo De los amigos<sup>461</sup> para ilustrar la relación entre *locura* y *amistad*:

«Quizá entonces llegará también la hora feliz, un día en que exclame:  
“¡Amigos, no hay amigos!”, exclamó el sabio moribundo.  
“¡Enemigos, no hay enemigos!”, exclamo yo, el loco viviente”»

La «amistad» y la «enemistad» se muestran aquí con una proximidad inusual; una cercanía que cabría entenderla más bien como una posibilidad (o riesgo) permanente de invertir los términos, si consideramos que «desde el momento en que la amistad se habla, se invierte»<sup>462</sup>, dando lugar a una confesión que se ha producido en el momento en que dejó de guardar silencio sobre ella misma, mostrando el carácter ambiguo de la verdad que envuelve, oculta o protege a la amistad. La amistad ha de resistir el vértigo de su propio abismo, el de la ilusión que la funda. Acontece aquí un «suelo incierto» sobre el que la amistad se aguanta, resistiendo, pues es mejor «guardar silencio» antes que perderla. Un silencio no cambiará aquella realidad silenciada: «¡Amigos, no hay amigos!», permitiendo entender la amistad como un «acuerdo tácito» en el que los amigos aparecen más bien como «disociados, aislados, singularizados, constituidos en alteridades

---

<sup>460</sup> Cfr. título del apartado nº 3 de *Políticas de la amistad*: «Esta “verdad” loca: el justo nombre de la amistad», op. cit., p. 67.

<sup>461</sup> Nietzsche, F, «De los amigos», en *Humano, demasiado humano* 376, (citado por el autor en *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 68, nota al pie nº3).

<sup>462</sup> *Ibid* p.71.

monádicas»<sup>463</sup>, mostrando, en definitiva dos «solitarios» antes que dos «solidarios» cuya alianza consiste en «callarse juntos» –si bien, cada uno por su lado– frente al *abismo*. De aquí se deriva una «política de la amistad» que rápidamente se transforma en una «política de la separación». En esta separación se da un «entre» que se concreta en un «entre amigos», surgido del silencio de éstos, por el que es posible entrever «la risa», pero también «la muerte»:

«El silencio entre amigos no se da sin la risa, y ésta enseña los dientes, como la muerte. Cuanto peor es, mejor. Hacer reír, *machen/lachen*, hacer el mal y reír del mal, hacer reír del mal. Entre amigos, No reírse del mal, sino hacerse reír del mal. Entre amigos»<sup>464</sup>

El mal aparece entre amigos, se nos dice. En este surgir la cuestión del mal –que implícitamente vinculamos a la «mala conciencia»– recordamos también aquella fina membrana que hacía de *límite* y separación, pero que también mantenía unido, la posibilidad del *bien* con la posibilidad del *mal*. Y recordemos que la posibilidad del *mal* y la ofensa que alberga, puede también ser una ocasión para el perdón. Comprobamos de nuevo que ambos términos se muestran *contiguos* sugiriendo, tal vez, aquel carácter «anfibiológico» al que se refería Jankélévitch.

Volviendo a Nietzsche, conviene recordar que en *Humano, demasiado humano* aparecen los personajes del *sabio* y del *loco*. Entre ambos se establecerá un *simulacro* en el que «mentira, máscara y disimulación» estarán bien presentes. Cuando el *sabio* se hace pasar por *loco*, lo hará con vistas a no ofender «para no hacer daño con su maldad»<sup>465</sup>. Se trata, pues, de un  *fingimiento*, que le permite no mostrar su verdadera *naturaleza*: la frialdad. Es por *amistad* que el sabio se disfraza de loco en el texto de Nietzsche, haciendo que ésta se muestre como *enemistad*. Lo hace, insiste Derrida, para no *ofender* a los otros, pues «los ama lo suficiente como para no querer hacerles todo el daño que quiere para ellos. Los ama demasiado para eso (sic)»<sup>466</sup>. Aunque su disfraz es un disfraz «filantrópico», seguimos estando ante un *fingimiento*. Al fin y al cabo, es por *amistad* que disfraza su *amistad* como *enemistad*.

Derrida vuelve a referirse a la *amistad* en la obra de Nietzsche al citar la *La gaya ciencia*, en el momento en que el rey dice, refiriéndose al filósofo: Pero «¿cómo –dice el rey–, ¿es

---

<sup>463</sup> *Ibid*, p.73.

<sup>464</sup> *Ibid*, p 74.

<sup>465</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 79.

<sup>466</sup> *Id.*

que no tiene amigos?». Derrida considera que con ello, Nietzsche está valorando la *independencia*, la *autodeterminación* y la *libertad* del filósofo. No obstante:

« (...) habría honrado más su humanidad si hubiese sabido triunfar sobre su orgullosa autodeterminación, sobre su propia libertad subjetiva, si hubiese sabido aceptar el don y la dependencia (...) esta ley del otro que nos asigna la amistad, sentimiento todavía más sublime que la libertad o la autosuficiencia de un sujeto»<sup>467</sup>

Hay una «lógica del don» que también aparece al acercarnos a la noción de *amistad*. Derrida verá en ello un motivo para que dicha noción quede sustraída a su interpretación filosófica. ¿Cabe esperar que la noción de *perdón* sufra la misma suerte por su cercanía al *don*? Una sustracción que puede interpretarse como una proximidad a *lo irracional*, a la *locura*, desde el momento en que «esta locura viva que invierte, pervierte o convierte el (buen) sentido, hace que un contrario pase al otro, y sabe bien a su manera en qué los mejores amigos son los mejores enemigos? Los peores, en consecuencia»<sup>468</sup>. Recordemos ahora la pregunta que planteábamos al final del anterior apartado: ¿se perdona antes a un amigo o a un enemigo? A la luz de estas últimas reflexiones, podría entenderse que sería preferible que un enemigo jamás haya sido previamente un amigo nuestro. Más aún: por amor a la amistad la enemistad puede necesitarse cuando aquélla se desvanece, llegando al extremo de plantear una «fidelidad del enemigo» que Derrida vincula con aquel carácter *espectral* de la amistad al que ya habíamos aludido:

«¿Última fidelidad a una especie de espectro de la amistad perdida? Enemigo vivo, el amigo seguiría estando hoy más presente, y seguiría siendo más fiel, en suma, que bajo los rasgos engañosos, en la figura o el simulacro del amigo infiel. Habría más amistad atenta, más atención singular y preferencia, en la tensión del odio. El enemigo es entonces mi mejor amigo. Me odia en nombre de la amistad, de una amistad inconsciente o sublime. La amistad, una amistad superior, regresa con él. Habría una fidelidad del enemigo»<sup>469</sup>

Es posible advertir cómo el *espectro de la amistad* atraviesa toda la escena, imbuído por el *respeto*, la *fidelidad* y la *consideración* que subyace entre los dos enemigos (¿antesala

---

<sup>467</sup> *Ibid*, p. 82.

<sup>468</sup> *Id.* Esta «irracionalidad» se asimila a «desproporción», de la misma manera que lo «racional», tiende a relacionarse con la «proporción». Derrida habla en la descripción que Nietzsche ofrece sobre la «buena amistad griega»: «La «buena amistad supone la desproporción. Exige una cierta ruptura de reciprocidad o de igualdad, la interrupción también de toda fusión o confusión entre tú y yo. Significa al mismo tiempo un divorcio con el amor, aunque sea el amor de sí», en Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 81.

<sup>469</sup> *Ibid*, p. 91.

de un *perdón futuro posible*?). Asimismo, se vislumbra el planteamiento nietzscheano de la *moral de señores* en la que el *rencor* brilla por su ausencia, de manera contraria a la *moral de esclavos*, caracterizada por el *resentimiento*<sup>470</sup>. Derrida verá en este planteamiento consecuencias políticas: la posibilidad de un «mundo nuevo»; aquél en el que sea posible una «nueva *justicia* (sic)», en el que «filósofos de un mundo nuevo (pues hay más de uno)» vayan a la búsqueda de una justicia «que rompiera finalmente con la equivalencia pura y simple, con esta equivalencia del derecho y de la venganza, de la justicia como principio de equivalencia (el derecho) y ley del talión (sic), equivalencia entre lo justo o lo equitativo (*gerecht*) y lo vengado (*gerächt*)»<sup>471</sup>. La noción de *perdón* es sugerida o, si se prefiere, interpelada, de manera implícita. Más aun, la versión del perdón que aquí se sugiere coincidiría abiertamente con la expuesta por Derrida; aquél perdón «disimétrico», «puro» o «loco». ¿Irracional?

Un carácter *spectral* ha salido al encuentro: tras el binomio *amigo/enemigo* se oculta la relación entre un «nosotros» y un «vosotros» que implica, a su vez, un carácter *político*. Entender la necesidad mutua que se da entre estos términos nos lleva a entender que el *enemigo* es *necesario* porque su pérdida no implicaría «un progreso, una reconciliación, la apertura de una era de paz o de fraternidad humana»<sup>472</sup>, antes bien, supondría algo mucho peor, pues la pérdida de un *enemigo fiable*, es decir, *identificable*, podría tener consecuencias inimaginables. En palabras de Derrida:

« (...) una violencia inaudita, el mal de una maldad sin medida y sin fondo, un desencadenamiento inconmensurable en sus formas inéditas, y monstruosas, una violencia en relación con lo cual lo que se llama hostilidad, guerra, conflicto, enemistad, crueldad, odio incluso, reencontrarían entornos tranquilizadores y finalmente apaciguadores, puesto que *identificables*»<sup>473</sup>

El *enemigo* tiene una cara conocida, es un *prójimo*, a fin de cuentas, con quien se comparte una historia común en que la *hostilidad* se hace tan necesaria como inevitable y, en cualquier caso, preferible a su ausencia, pues la alternativa aparece como algo no deseable. Si cabe alguna posibilidad para el perdón éste todavía podrá darse en esta

---

<sup>470</sup> Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, (trad. cast. Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1991, pp. 42-43.

<sup>471</sup> *Ibid*, p. 83.

<sup>472</sup> *Ibid*, p. 101.

<sup>473</sup> *Id.*

cercanía *entre* el *amigo* y el *enemigo*. Más allá de este espacio se abre el abismo del mal por el mal; ¿tal vez de lo *imperdonable*? El espacio de lo *político*, será el único espacio capaz de acoger esta posibilidad/oportunidad del *perdón*. Atender a las características de dicha *hostilidad* puede suponer, todavía, seguir el rastro de lo *posible*; un paso necesario para alcanzar una noción de perdón –la que nos ofrece Derrida– que ya se adivina *disimétrica* y *hospitalaria*. La posibilidad de este espacio de lo *político* nacido de la *hostilidad*, perdió a partir de la Segunda Guerra Mundial una de las características, el *cara-a-cara*:

«El *frente*, escenario de la Primera Guerra Mundial, le da su figura histórica a este *polemos* que aproxima a los enemigos como cónyuges en la extrema cercanía del cara a cara. Esta exaltación singular y turbadora del frente deja quizá presentir otro duelo, la pérdida del frente durante y, sobre todo, después de la Segunda Guerra Mundial, una desaparición de este enfrentamiento que permitía *identificar* (sic) al enemigo e, incluso sobre todo, *identificarse con* el enemigo. Después de la Segunda Guerra Mundial (...) se pierde la figura del enemigo, se pierde la guerra y quizá, a partir de ahí, la posibilidad misma de lo político»<sup>474</sup>

¿Hasta qué punto semejante *pérdida* del enemigo en la Segunda Guerra Mundial pudo estar relacionada con la aparición de lo *imperdonable*?

La influencia de Nietzsche en el pensamiento de Derrida alcanza a ser de naturaleza estructural pues, de algún modo, Derrida «quiere jugar el juego que Nietzsche le ha enseñado y perderse en un laberinto de simulacros y huellas<sup>475</sup>. Junto al abordaje de la noción de *amistad*, proponemos ahora un breve acercamiento a la noción de *perdón* desde un punto de vista propiamente nietzscheano para identificar posteriormente su presencia, junto a otros ingredientes, en la propuesta derridiana de perdón<sup>476</sup>. Empecemos por reconocer que la visión que Nietzsche tiene sobre perdón es, en general, poco conocida o sólo conocida superficialmente. Esto puede deberse a distintos factores, entre los que podemos destacar dos, principalmente: por un lado, la ya anunciada escasa literatura

---

<sup>474</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 27.

<sup>475</sup> Tomamos aquí la feliz expresión de Luis Enrique de Santiago Guervós, en *Hermenéutica y Deconstrucción. Divergencias y coincidencias ¿Un problema de lenguaje?*, Autores: Luis Enrique de Santiago Guervós: Contrastes: Revista internacional de filosofía, ISSN 1136-4076, ISSN-e 2659-921X, N°. Extra 4, 1999 (Ejemplar dedicado a: Estética y hermenéutica), págs. 229-248

<sup>476</sup> Seguiremos en buena medida el análisis ofrecido por la Dra. Vanessa Lemm, quien afirma: «Entre las reflexiones éticas contemporáneas, el trabajo reciente de Derrida sobre el perdón y la amistad resulta ser el más afín a la crítica de Nietzsche a la moral cristiana», en Lemm, V., *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010, p. 159.

filosófica sobre el perdón y, junto a esto, la crítica de Nietzsche a la propuesta cristiana de perdón, cuestión que, en primera instancia podría estar propiciando cierta inclinación a situarlo en las antípodas de cualquier propuesta que incluyera el perdón. Puede afirmarse que Nietzsche ofrece una «noción positiva de perdón entendida como práctica de la donación»<sup>477</sup> a partir de una crítica a la práctica cristiana del perdón. La crítica de Nietzsche se fundamenta en dos razones: en primer lugar, porque dicha práctica «no puede quebrar el ciclo de la venganza», al no redimir el pasado, sino más bien provocando «sentimiento de resentimiento, odio y venganza hacia el pasado»; porque tampoco puede donar<sup>478</sup>. Se trata de una imposibilidad que se deriva de negar «el rol productivo de la animalidad del ser humano en la constitución de formas sociales y políticas»<sup>479</sup>, en particular de negar o ignorar lo que Nietzsche llama «olvido animal», necesario para conseguir interrumpir el ciclo de la venganza propio de la moral de esclavos, siendo indispensable para llegar a establecer una relación con el otro que se fundamente en la donación. El «olvido animal» debe entenderse aquí como «virtud animal»<sup>480</sup> más que como «virtud humana». La crítica de Nietzsche a la práctica cristiana del perdón tendría que ver con la dependencia de instituciones como la Iglesia Cristiana y el estado–nación moderno que reclamarían una exclusividad en la concesión de perdón. Esto supondrá la supeditación del perdón a un tercero institucional, de manera que el perdón cristiano no redimiría sin esa obligada intercesión ni al individuo ni a la comunidad. Nietzsche sospecha<sup>481</sup> que esta reclamación por parte de la Iglesia Cristiana y del Estado–nación

---

<sup>477</sup> Lemm, V., *Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida*, artículo basado en una ponencia presentada en el Coloquio Franco-Chileno en las Ciencias Sociales ‘El reconocimiento: entre relación social y conflicto social’, enero de 2007, Santiago de Chile.

<sup>478</sup> *Ibid*, p. 964.

<sup>479</sup> *Ibid*, p. 945.

<sup>480</sup> Milan Kundera describió la situación en que Nietzsche discrimina la virtud animal frente a la humana, a partir del suceso que marcó un antes y un después en la salud del autor prusiano: «Sigo teniendo ante mis ojos a Teresa, sentada en un tocón, acariciando la cabeza de Karenin y pensando en la debacle de la humanidad. En ese momento recuerdo otra imagen: Nietzsche sale de su hotel en Turín. Ve frente a él un caballo y al cochero que lo castiga con el látigo. Nietzsche va hacia el caballo y, ante los ojos del cochero, se abraza a su cuello y llora. Esto sucedió en 1889, cuando Nietzsche se había alejado ya de la gente. Dicho de otro modo: fue precisamente entonces cuando apareció su enfermedad mental. Pero precisamente por eso me parece que su gesto tiene un sentido más amplio. Nietzsche fue a pedirle disculpas al caballo por Descartes. Su locura (es decir, su ruptura con la humanidad) empieza en el momento en que llora por el caballo», en Kundera, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 1985, p. 292.

<sup>481</sup> Como es bien sabido, Paul Ricœur considerará a Nietzsche un «maestro de la sospecha», junto a Marx y Freud: «Una teoría de la interpretación tendría entonces que dar cuenta no sólo de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación, una como recolección del sentido, la otra como reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia, sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas

moderno en realidad esconde un deseo de dominio y control, tanto a nivel individual como comunitario. Derrida coincidirá con este planteamiento al afirmar que «lo que a menudo convierte al ‘te perdono’ en algo insoportable u odioso, ‘incluso oscuro’ es que ‘suele estar dirigido desde arriba hacia abajo’»<sup>482</sup>. Nietzsche lo expresa mediante la moraleja *De la picadura de la víbora* en *Así habló Zaratustra*:

«No me gusta vuestra fría justicia; y desde los ojos de vuestros jueces me miran siempre el verdugo y su fría cuchilla. Decidme, ¿dónde se encuentra la justicia que sea amor con ojos clarividentes? ¡Inventad, pues, el amor que soporta no sólo todos los castigos, sino también todas las culpas! ¡Inventad, pues, la justicia que absuelve a todos, excepto a los que juzgan!»<sup>483</sup>

La crítica de Nietzsche apunta a la ausencia de donación en el perdón cristiano, lo que en la práctica supondría, a su entender, un *no-perdón*. Posteriormente, en *La genealogía de la moral* Nietzsche ahondará en esta crítica<sup>484</sup>, al afirmar que determinadas instituciones se habrían ocupado de la crianza de este «animal social y civilizado» que es el hombre, siendo un proceso que iría contra la «animalidad del ser humano», más concretamente contra el «olvido animal», transformando el «animal humano» en un «animal social y civilizado». La reivindicación del *olvido animal* por parte de Nietzsche pasará, como se ha dicho, por reivindicar la *moral del señor* frente a la *moral del esclavo*, siendo el *noble* el único capaz de realizar una *superación de la venganza* mediante la recuperación del *olvido animal*. Se trata de una «perspectiva artística» sobre el sufrimiento, distinta a la

---

dos grandes "escuelas" de la interpretación en "teorías" diferentes y aun ajenas entre sí. Esto es aún más cierto, sin duda, en la escuela de la sospecha que en la de la reminiscencia. La dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud», en *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1990, p. 32.

<sup>482</sup> Derrida, J., *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, (London: Routledge, 2001), p. 59, citado por Lemm, V., *Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida*, op. cit., p.966.

<sup>483</sup> Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, (trad. cast. Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1991, p. 109.

<sup>484</sup> «Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa* (sic), ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, -a saber, en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraça, sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario “yo quiero”, “yo haré” y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte», en Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, (trad. cast. Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1991, p. 66.

«perspectiva del pasado», incapaz de olvidar. El *noble* es el que «no puede tomar por mucho tiempo en serio a su enemigo, los propios contratiempos, las propias fechorías»<sup>485</sup>, mostrándose así una naturaleza que se caracteriza por una «sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar»<sup>486</sup>.

Derrida converge con el planteamiento nietzscheano cuando afirma que *don* y *perdón* dependen tanto de la *memoria* como del *olvido*. El *recuerdo* será necesario para poder perdonar, pues su opuesto, el *olvido*, precisamente impediría el perdón. Sin embargo, la *aporía* vuelve a aparecer con la memoria, pudiendo llegar a dificultar el perdón –*mal de archivo*–, dado que sin olvido no puede haber donación. El carácter *aporético* del perdón que en esta ocasión se concreta en la pregunta «¿cómo es posible desear olvidar, desear no retener o conservar?»<sup>487</sup>. La concurrencia entre Nietzsche y Derrida en este punto también se revelará en la identificación de un «olvido civilizatorio», institucionalizado, que dará lugar a un *perdón* que no es genuino (*puro*), sino más bien un «simulacro, del ritual automático, la hipocresía, el cálculo o la mímica»<sup>488</sup> que cuya máxima pretensión no es otra que alcanzar una «buena conciencia» individual o comunitaria. Estaríamos ante un rasgo propio del Estado–nación moderno, mediante el cual habría desarrollado una capacidad para «organizar la amnesia», síntoma inequívoco del origen violento de su fundación (cfr. 4.3). De ahí que ambos autores acaben proponiendo un perdón que vaya «más allá»: ««más allá de la instancia jurídico–política», «más allá del estado–nación» o, en términos de Nietzsche, «más allá del bien y del mal»<sup>489</sup>.

---

<sup>485</sup> Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., I:10, citado por Lemm, V., op. cit., p. 969. Nietzsche se refiere a Mirabeau, como ejemplo paradigmático de lo propuesto: «tal es el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar (un buen ejemplo de esto en el mundo es Mirabeau, que no tenía memoria para los insultos ni para las villanías que se cometían con él, y que no podía perdonar por la única razón de que olvidaba). Un hombre así se sacude de un sólo golpe muchos gusanos que en otros, en cambio, anidan subterráneamente», *id.* Honoré Gabriel Riqueti, Conde de Mirabeau (1749-1791) «fue hijo del célebre fisiócrata Victor Riqueti, Marqués de Mirabeau. Honoré Gabriel es considerado el orador más célebre de la historia de Francia. Jugó un papel importantísimo en los primeros años de la Revolución. Presidió el Club de los Jacobinos, fue miembro del Comité de los Cinco encargado de recibir los proyectos de la Constitución, redactor –junto con Sieyès– nada más y nada menos que de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, actade defunción del Antiguo Régimen, y fue elegido Presidente de la Asamblea Nacional el mismo año en el que le sobrevino la muerte. Consta que su influencia en la Asamblea fue tan alta que prácticamente todas sus propuestas fueron admitidas. Perseguido por adulterio, estuvo preso en distintas cárceles», en Moraleja, A. y Simancas, M., *La figura de Mirabeau en Ortega y Nietzsche*, 2005, [https://www.larramendi.es/es/catalogo\\_imagenes/grupo.do?path=1036951](https://www.larramendi.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1036951)

<sup>486</sup> *Id.*

<sup>487</sup> Derrida, J., *Given Time: I. Counterfeit Money*, pp. 17-18, citado por Lemm V., op. cit., p. 971.

<sup>488</sup> Derrida, J., *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, op. cit., p.44, citado por Lemm V., op. cit. P.972.

<sup>489</sup> Lemm, V., *Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida*, op. cit., p. 972.

Finalmente, la noción positiva de perdón ofrecida por Nietzsche y recogida por Derrida partirá de una «economía de donación más allá de todo cálculo», ejemplarizada en la caída del héroe trágico, cuyo principal objetivo es caer ante un «enemigo grandioso»<sup>490</sup>, superando no sólo cualquier deseo de venganza sino, incluso, cualquier deseo de dominio, suponiendo una liberación para ambas partes.

## 5.2. *Fragilidad, sacrificio y secreto*

Economía del sacrificio: amar a los enemigos. La «disimetría irracional» anunciada más arriba supone atender a cierta *economía del sacrificio* frente a aquella *economía del intercambio* o *simétrica* basada en la simple reciprocidad. El término que está en juego entre ambas opciones no es otro que el de *justicia*; pero no el de una justicia cualquiera o *terrenal*, sino más bien el de aquélla que se eleva por encima de «escribas y fariseos, de los hombres apegados a la letra»<sup>491</sup> distinta, por tanto, a la que presentan los «hombres del espíritu». Un término –justicia– que no esconde su carácter *aporético* (cfr. *Fuerza de Ley*, op. cit., p.39) y que se contrapone al término «derecho» al situarse éste más bien al lado cálculo. La diferencia entre ambos estará directamente relacionada con la noción de *perdón incondicional* que propone Derrida y será aparentemente dispar respecto a la concepción del perdón ofrecida por Jankélévitch. Precisamente la relación que se pueda establecer entre *justicia*, *derecho* y *perdón* permitirá entender el carácter disimétrico del perdón, tal y como lo entiende Jacques Derrida. Para hacerlo, necesitará también apelar al concepto de *perjurio*, pues «hay perjurio a partir del momento, en que en el cara–a–cara, hay más de dos, desde el momento en que surge la cuestión de la justicia y del derecho (...) a partir del momento en que hay *derecho* y tres»<sup>492</sup>.

---

<sup>490</sup> «El principal objetivo del héroe trágico es el de caer ante un enemigo grandioso. Para el héroe la victoria en su propio descenso o caída (Untergang) como transición (Übergang) hacia algo que excede al propio héroe. El deseo de perecer en olvido de sí y de no convertirse en la medida de todas las cosas es lo que refleja la fuerza de donar del héroe (...) La relación íntima entre el olvido animal y el donar se halla reflejada además en la figura del artista y genio de la cultura, que crea y se entrega a un completo olvido de sí. El ejemplo del genio de la cultura es de particular interés para Nietzsche porque muestra que la donación, además de constituir una superación del deseo de dominar a otros, libera simultáneamente tanto al que dona como al que recibe», *Ibid*, p. 977.

<sup>491</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 96.

<sup>492</sup> Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 61.

En otra entrevista realizada a Derrida con anterioridad a la expuesta en 4.2., y que fue transmitida por televisión el 17 de septiembre de 1998, éste reflexionaba a propósito del perdón y la justicia, pero también sobre el perjurio y la reconciliación en Sudáfrica. Ese mismo verano, tras un encuentro con Nelson Mandela, había podido comprobar cómo se vivía el debate que había acompañado al trabajo de la *TRC (Truth and Reconciliation Commission)* desde 1995 y que estaba presidida por el obispo Desmond Tutu. En dicha entrevista, Derrida dio buena cuenta de su punto de vista sobre el perdón a partir de la experiencia sudafricana: el perdón sólo será posible «si se da lo imperdonable; porque, en justicia, lo prescriptible implica asimismo la existencia de crímenes imprescriptibles»<sup>493</sup>. Derrida hará hincapié en el carácter «a la vez ejemplar y problemático» de esta Comisión, debido a las acusaciones de cristianización recibidas por monseñor Tutu, al inscribir un valor como el perdón en el proceso de amnistía, de manera que todo un país se vio inmerso en este proceso a la vez que estaba siendo también criticado desde distintos sectores. Es importante indicar que aquella comisión no tenía una competencia propiamente judicial, de manera que los tribunales de justicia ordinarios seguían haciendo su trabajo paralelamente. La dificultad y complejidad en que se inscribía el trabajo de esta comisión tenía que ver no sólo con la *ambigüedad*<sup>494</sup> ligada a la violencia y a la crueldad que se había vivido en Sudáfrica, sino también con la *verdad*, la *memoria* de dicha verdad y su *archivo*. Además, la reconstrucción de los hechos violentos también podía suponer un riesgo de trauma y frustración a las víctimas y/o a los sobrevivientes, de la cual no necesariamente iba a derivarse una «conciencia moral» en el/los ofensor/es<sup>495</sup>.

---

<sup>493</sup> Derrida, J., *Justicia y perdón*, op. cit., p. 12.

<sup>494</sup> «Una de las ambigüedades más interesantes de esta misión asignada a la comisión es que las violencias moderadas son únicamente violencias asociadas (...) a unos objetivos políticos. Naturalmente, esa precisión permite a muchos perpetrators (sic), como se dice allí, a muchos autores de esas violencias, recurrir al pretexto de que se trataba de una guerra política tanto por parte de los negros como por parte de los blancos o del ANC, que ellos actuaban por una causa, y es precisamente en nombre de ese carácter político como algunos se defienden ante esa acusación. Ese complejo proceso nos obliga a preguntarnos lo que es un crimen político en ese contexto», en Derrida, J., *Justicia y perdón*, op. cit., p. 13.

<sup>495</sup> A la pregunta planteada por Antoine Spire a Jacques Derrida: «¿Esa comisión Tutu no está finalmente obligada, para justificar su acción, a creer que la revelación de la verdad ante el tribunal va a conseguir necesariamente que nazca una conciencia moral en el autor de las violencias?», la respuesta de DERRIDA apunta claramente a una función restauradora de este proceso: «J.D.: –La esperanza de Tutu es que, sin preocuparse por la sanción, el mero establecimiento público de la verdad, el hecho de que sea archivado, hecho público, consignado, satisfará a las víctimas. Mantiene que las víctimas tratan de saber lo que ocurrió sin voluntad de exigir venganza, y que el conocimiento de la verdad contribuirá a que se emprenda ese proceso de curación de reconciliación», en Derrida, J., *Justicia y perdón*, op. cit. p. 13.

Esta experiencia y su reflexión posterior permiten acercarse de la relación que pueda darse entre *perdón* y *justicia*. Para ello, Derrida distinguirá dos momentos o etapas en el proceso que pretendía alcanzar un estado de *amnistía* y *reconciliación* en Sudáfrica y que también serían aplicables a otros procesos similares, asegura. En primer lugar hay que establecer la verdad y, en segundo lugar, hacer justicia. A partir de aquí, cabe preguntarse: ¿qué lugar ocupa el perdón en todo este proceso de *amnistía* y *reconciliación*?, pues habrá que contar con la más que posible frustración, inevitable, así como con el dolor que supone revivir las experiencias por parte de los testimonios. Derrida afirmará de manera directa que sin ese proceso de amnistía el país no hubiera podido sobrevivir. Además, entenderá que, aunque no cabe confundir *perdón* y *justicia*, es necesario entender que ambos son necesarios para que se produzca la amnistía:

«El perdón no hace justicia, eso es indudable, no sustituye a la justicia: el valor del perdón es de distinta naturaleza al valor de juicio jurídico. Evidentemente a menudo hay una contaminación entre la lógica del perdón y la lógica judicial y Tutu afirma que la amnistía será concedida a condición de que los criminales reconozcan sus faltas públicamente: a condición de que se trasformen y tomen otros derroteros. Tutu intenta convertir el arrepentimiento en la condición de la amnistía»<sup>496</sup>

Nótese cómo en este caso «justicia» y «perdón» no aparecen como nociones equivalentes, aunque sí próximas. Ambas nacen de una necesidad de las víctimas, sobre todo, de su *fragilidad* y vulnerabilidad. Derrida insiste y reivindica dicha fragilidad: «la fragilidad del perdón es constitutiva de la experiencia del perdón. Trato de llegar al punto en que, si hay perdón, ha de ser secreto, reservado, improbable y, por consiguiente, frágil»<sup>497</sup>. Es apreciable cómo se asiste a una «condicionalidad» relativa al «arrepentimiento» propuesta por monseñor Tutu. Observemos que se trata de una «condicionalidad» que no va más allá de la «asunción de faltas», por así decirlo. Se trata, más bien, de un «punto de inflexión» necesario. ¿Hay aquí una petición de perdón *stricto sensu*? Parece evidente que el mayor esfuerzo y *sacrificio* sigue recayendo del lado de las víctimas, pues aunque pudiera darse un cierto perdón a partir de estas señales de arrepentimiento, sin duda estaríamos ante una situación claramente *disimétrica*.

Para entender con mayor claridad las características de este *perdón disimétrico* que propone Derrida, necesitamos regresar a aquella *economía del sacrificio*. Por medio de la

---

<sup>496</sup> *Ibid*, p. 14.

<sup>497</sup> *Ibid*, p. 16.

exégesis Derrida acude a la imagen de la luz que obtiene del texto bíblico para explicar en qué consiste esta idea: «la fuente de luz viene del corazón, de dentro: del espíritu y no del mundo»<sup>498</sup>. Si la luz está en la *interioridad*, se hace imposible tener un secreto, de manera que no es posible ocultar nada a la mirada, como sí puede ocurrir con la luz del mundo exterior, capaz de disimular u ocultar objetos. Por lo tanto, la *economía del sacrificio* es, también, una *economía del secreto*, posible gracias a una «interioridad absolutamente heterogénea fuera de la objetividad». Veremos más adelante cómo esta característica acompañará al concepto de «perdón puro». De momento, baste con entender que la *economía del sacrificio* se relaciona con esta «fotología», por utilizar la terminología que emplea Derrida. Otro rasgo será la ruptura con toda simetría asociada al «cuerpo sensible». Los ejemplos aquí provienen del Evangelio de Mateo<sup>499</sup>: el *ojo*, la *mano*, habrán de ser arrancados o cortados, pues «conviene más perder uno de tus miembros y no que todo el cuerpo se vaya a la gehena<sup>500</sup>». El *sacrificio* consiste en aceptar la pérdida, en romper el intercambio y la reciprocidad. Esto es posible por la existencia de una *subjetividad* que acepta cierta economía en la que hay un *pago*, pero que va más allá al no aceptar el mero *salario* o *comercio*. La simetría queda interrumpida en el mismo momento en que es ofrecida la otra mejilla, consiguiendo romper aquella forma de «circulación rencorosa que es la represalia, la venganza, el golpe por golpe»<sup>501</sup>. Se produce entonces una «bondad que se olvida de sí», una nueva *lógica* que «enseña el amor a los enemigos». Frente a la enseñanza de Cristo, Derrida citará de nuevo a Carl Schmitt para precisar que dicha enseñanza es de carácter *moral* o *psicológico*, tal vez *metafísico*, pero nunca *político*. Aceptar lo contrario supondría negar la posibilidad de «lo político» mismo, en la que el concepto de «enemigo (*hostis*) determinable» no conlleva necesariamente que se odie a éste. Derrida señala, además –confrontando ahora las propuestas de Carl Schmitt y Jan Patočka– que de aquí surge el problema de la «política cristiana» que en la modernidad habría derivado en un ámbito «teológico–político» ciertamente secularizado. Tras estos rasgos se encuentra una acepción del concepto de *justicia* según el cual es preciso «no hacerse notar», pues no hay que esperar «reconocimiento» si éste se entiende como «salario calculable» que ha de permanecer en secreto. Un *cálculo infinito* viene a relevar al *cálculo finito* propiamente simétrico. Es

---

<sup>498</sup> *Id.*

<sup>499</sup> Mt. 5, 27–30.

<sup>500</sup> Infierno o purgatorio judío, lugar de purificación para el malvado.

<sup>501</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 99.

evidente que la noción de *perdón incondicional* participa necesariamente de esta *economía del sacrificio*, al suponer, también aquí, una *lógica del secreto* y de la *renuncia*. Derrida se pregunta si sería posible entender otra manera de pensar a Dios, que no fuera necesariamente idéntica a la representada por la tradición *judeo-cristiana-islámica*:

« (...) pensar a Dios y el nombre de Dios sin esa representación o esa estereotipia idolátrica –y decir entonces: Dios es el nombre de la posibilidad para mí de guardar un secreto que es visible en el interior pero no en el exterior–»<sup>502</sup>

Un *orden de la mirada*<sup>503</sup> habría sido instaurado, de manera que hay una mirada que me ve pero a la que yo no puedo ver cómo me ve. Es conveniente aclarar que el tipo de conocimiento que se desprende de esta estructura disimétrica del sacrificio es radicalmente distinto del «conócete a ti mismo». La «disimetría irracional» se da, precisamente, en el momento en que mi secreto ya no lo es para el otro; en cambio, «como denegación de secreto, la filosofía se instalaría en el desconocimiento de lo que hay que saber, a saber, que hay un secreto y que es inconmensurable con el saber»<sup>504</sup>. Una reflexión que nos invita de nuevo a situar la noción de *perdón* en el ámbito de lo inconmensurable. Aceptar esta limitación supone, para la filosofía, renunciar a comprender desde un punto de vista *racional* el «corazón» del perdón. Como veremos más adelante (cfr. 6.3.) la alternativa pasará por aceptar el carácter «loco» del *perdón puro*. Sin embargo, esta posibilidad abre un nuevo interrogante desde un punto de vista *antropológico* pues, caso de confirmarse el cariz *irracional* de un *perdón puro posible* ¿estaremos ante a una versión más *humana* de lo que somos o quizá más *trascendental*? En cualquier caso, a medida que avanzamos, cada vez parece más indudable la progresiva merma de asideros *racionales* que envuelven el *perdón*. Por ello, antes de ceder ante la dificultad de seguir intentando una comprensión del perdón desde un punto de vista filosófico (es decir, *racional*), creemos que todavía es posible volver sobre ciertos aspectos que el concepto de *enemigo*, en tanto que causante de la ofensa o daño, lleva

---

<sup>502</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., pp. 103–104.

<sup>503</sup> En relación a la dimensión cognitiva de la mirada, Josep M. Esquirol ofrece un propuesta en la que «mirada atenta», y «humildad», aparecen vinculadas: «La relación entre mirada atenta y humildad tiene bastante de circular (...), se ha planteado el cómo la mirada atenta hacia las personas y las cosas (el mundo) era la mejor manera de contrarrestar el egoísmo (la mejor terapia contra este). Ahora, debemos mostrar cómo la mirada atenta hacia uno mismo lleva a la conciencia de la finitud y a la humildad que, sin duda son las mejores terapias contra el orgullo y la arrogancia, formas de autoenaltrecimiento», en Esquirol, J.M., *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 153–154.

<sup>504</sup> *Ibid*, op. cit., p. 90.

implícitos. Como ya se ha dicho, Derrida se refiere a Schmitt en relación a la necesaria *hostilidad*<sup>505</sup> que da paso a *lo político*. Schmitt abogará por distinguir entre *inimicus* y *hostis*, si bien, para Derrida, esta distinción es difícil de sostener:

«Cuando Jesús dice: Habéis oído que se dijo «amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo», se refiere en particular, al menos en la primera parte de la frase (“amarás a tu prójimo”) y no en la segunda (“odiarás a tu enemigo”), al Levítico. Allí se dice en efecto: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Pero, por una parte, la venganza ya ha sido condenada en el Levítico, donde no se dice “odiarás a tu enemigo”. Por otra parte, puesto que determina al prójimo como congénere, como miembro del mismo pueblo (*'amith*), está ya en la esfera de lo político, en el sentido schmittiano. Parece difícil de mantener en la esfera de lo privado la eventual oposición del prójimo y del enemigo. El pasaje del Levítico desarrolla un cierto concepto de la justicia»<sup>506</sup>

Derrida recuerda que cuando Dios habló a Moisés, le prohibió de manera expresa la venganza: «No odiarás a tu hermano dentro de tu corazón, deberás corregir a tu prójimo y no incurrir en pecado por su causa. *No te vengarás* (sic), ni guardarás rencor hacia los hijos de tu pueblo, sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo: ¡Yo soy Yahvé! (...)»<sup>507</sup>. Pero hay que ir todavía más allá en esta *economía del sacrificio* que es, asimismo, una *economía del secreto*, pues si sólo nos atenemos a amar a quienes nos aman, si únicamente se dan «simetría», «mutualidad» y «reciprocidad», no estaremos dando nada. Se hará necesario, entonces, ir «más allá de la percepción de lo que es debido», llegando a «dar sin contar» y, finalmente, «amar a aquellos que no os aman». Sólo se podrá hablar propiamente de una «economía infinita y disimétrica del sacrificio»<sup>508</sup>. En relación al *sacrificio* y al *secreto*, nos preguntamos: ¿tienen límite? Y si fuera así, ¿estaría dicho límite relacionado con la presencia de un *tercero*? ¿Hasta qué punto la imposibilidad de permanecer en la figura de un *cara-a-cara* sería, a su vez, la imposibilidad de un *perdón individual*? Resolver estas cuestiones nos lleva a atender la noción de *archivo* –noción por otro lado bien presente en el pensamiento de Derrida– en la que quedan reunidas ambas nociones: *sacrificio* y al *secreto*. Con ello, inevitablemente, regresamos a la problemática del perdón desde su relación con el poder político.

Derrida parte de la teoría psicoanalítica freudiana para acercarse a la noción de *archivo*. En su escrito *Mal de archivo* ya nos advierte del «deber» del psicoanálisis para con esta

---

<sup>505</sup> «Lo veremos: la hostilidad absoluta sería entonces la cosa de la filosofía, su causa misma» en Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 157

<sup>506</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 100.

<sup>507</sup> *Id.*

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 102.

cuestión: «el psicoanálisis debería llamar a una revolución al menos potencial en la problemática del archivo»<sup>509</sup>. Esta advertencia surge «ya que una gran cuestión judía atraviesa el psicoanálisis»<sup>510</sup>. La referencia o acusación al psicoanálisis en tanto que «ciencia judía» («antes, durante y después del nazismo», recordará Derrida) estará directamente relacionada con el deber antes anunciado:

«Con Freud, sin Freud, a veces contra el *Mal de archivo* recuerda sin duda a un síntoma, un sufrimiento una pasión: el archivo del mal, mas también aquello que arruina, deporta o arrastra incluso el principio de archivo, a saber, el mal radical. Se alza entonces infinita, fuera de proporción, siempre pendiente, pudiéndole el (mal de) archivo, la espera sin horizonte de espera, la impaciencia absoluta de un deseo de memoria»<sup>511</sup>

«Mal» («mal radical», incluso) y «memoria» aparecen de nuevo en el entorno de la cuestión, como indicios que apuntan al vórtice del perdón. La «memoria» guarda una estrecha relación –por ser su opuesto– con el «olvido», el cual, siguiendo a Jankélévitch, no cabe confundir con el perdón, de tal manera que su presencia puede suponer una posibilidad para el perdón. ¿Hasta qué punto? ¿Acaso un *exceso de memoria* no equivaldría a negar la posibilidad del perdón? En la primera parte vimos cómo Jankélévitch priorizaba la «fidelidad a las víctimas» frente a la posibilidad de otorgar un perdón. Recordemos también que para que ello fuera posible los *sobrevivientes* habían de ocuparse de «no olvidar» o, si se prefiere, de «recordar», de «hablar». La intervención de la memoria (tanto *individual* como *colectiva*) se mostraba entonces imprescindible y el concepto de *archivo de la memoria* era considerado algo fundamental que no debía destruirse, pues hacerlo significaría dar paso a la *liquidación* (cfr. 3.1 *De la imposibilidad de un perdón puro*), y no al *perdón*. Derrida, por su parte, en un intento por preservar el *frágil perdón incondicional* verá en el *archivo* elementos de una «violencia arcónica» que siempre es ejercida desde una instancia de poder. En él se da un *reunir* y un *guardar* que *unifican* llegando a «una heterogeneidad o un *secreto* (sic) que viniera a separar (*secernere*), compartimentar, de modo absoluto»<sup>512</sup>. De aquí que la función que Derrida atribuye al psicoanálisis en relación al *archivo* tendrá que ver con la *deconstrucción* de la historia del derecho que aparecería en la obra de Freud *Der Mann Moses und die*

---

<sup>509</sup> Derrida, J., *Mal de archivo*, op. cit., p. 2.

<sup>510</sup> *Id.*

<sup>511</sup> *Id.*

<sup>512</sup> *Ibid*, p. 4.

*monotheistische Religion*<sup>513</sup>. La lectura que hace Derrida de esta obra en *Mal de archivo* le llevará a considerar lo que da en llamar *poder de consignación*, es decir, aquel poder encargado de coordinar en un solo *corpus* el *principio arcóntico* que permita institucionalizar los «límites *declarados* infranqueables, ya se trate del derecho de las familias o del Estado, de las relaciones entre lo secreto y lo no-secreto, o, lo que es lo mismo, entre lo privado y lo público (...)»<sup>514</sup>. Evidentemente, señala Derrida, en modo alguno se trata de una *función arcóntica* limitada a un aspecto «topo-nomológico». Su labor consiste, fundamentalmente, en *reunir los signos* pero también en interpretarlos (función *hermenéutica*, por tanto) de manera sincrónica articulando una *configuración ideal*, es decir, unitaria. Puede hablarse, entonces, de una *violencia del archivo* que unifica, sí, pero que sobretodo *justifica* el mal:

«No nos gusta, señala Freud, que se nos recuerde la innegable existencia de un mal que parece contradecir la soberana bondad de Dios. Mas si este Diablo –otro nombre propio para la pulsión de tres nombres– parece entonces, a los ojos de los cristianos, para la Christian Science (en inglés en el texto), inconciliable con Dios, resulta que también puede disculpar a Dios: el mal por el mal, el mal diabólico, la existencia del Diablo puede servir de excusa (Entschuldigung) a Dios, ya que le es exterior; ángel anárquico y disidente, en rebelión contra él, del mismo modo que, y he aquí el rasgo polémico de la analogía, el Judío puede jugar el papel análogo de alivio o de descongestión económica (die selbe ökonomisch entlastende Rolle) que le asigna el mundo del ideal ario. Dicho de otro modo, la destrucción radical puede aún ser reinvestida en otra lógica diferente, en el inagotable recurso economista de un archivo que capitaliza todo, incluso lo que lo arruina o contesta su poder radicalmente: el mal radical puede servir todavía, la destrucción infinita puede ser reinvestida en una teodicea, el Diablo puede también justificar –y ése sería el destino del Judío en el ideal ario»<sup>515</sup>

Derrida, siguiendo la terminología freudiana, denominará *pulsión de archivo* a este *mal de archivo*, que supone un «deseo de archivo» que no se daría sin la amenaza de la «pulsión de muerte», es decir, sin la amenaza de la «finitud» pero también de la «agresión» y la destrucción». Se trata de una amenaza «infinita» que sobrepasa las «condiciones espacio-temporales de conservación». El alcance de esta situación tiene consecuencias que Derrida relaciona con la «dimensión ético-política», pues

---

<sup>513</sup> *Moisés y la religión monoteísta* (Sigmund, F., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam, Allert de Lange, ed., 1939) es una obra formada por tres ensayos, escritos entre 1934 y 1938, siendo su último libro publicado en vida, al fallecer pocos meses después, con 82 años, refugiado en Londres tras huir Viena debido la anexión de Austria por los nazis. Existe edición en castellano: Sigmund, F., *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Alianza, 2015.

<sup>514</sup> Derrida, J., *Mal de archivo*, op. cit., p. 4.

<sup>515</sup> *Ibid*, pp. 8–9.

propiamente, «no hay un mal de archivo, un límite o un sufrimiento de la memoria entre otros: al implicar lo in-finito, el mar de archivo está rozando el mal radical»<sup>516</sup>.

La memoria, en su abuso, se relaciona con el perdón desde el lado de la ofensa, llegando a ser su causa. Más aún: pudiendo llegar a causar un mal cuasi «imperdonable». La aporía es evidente si recordamos que para perdonar hay que recordar, es decir, conservar en la memoria, pues el olvido y perdón no son la misma cosa y si se da aquél, éste será imposible<sup>517</sup>. El *secreto* aparece entonces como un camino intermedio entre el recuerdo y el olvido. Su «fuerza» radica en que permite situar el perdón en el *cara-a-cara*, impidiendo el acceso a un *tercero* que irremediamente situaría el proceso del perdón en un ámbito ético-político, donde el *derecho*, y no cierto tipo de *justicia* que vaya más allá del *cálculo*, estarían presentes. La imposibilidad de un *perdón colectivo*, o al menos, su dificultad, hacen de este *secreto* una ocasión para el perdón *individual*, pues permite «conservar» el pasado sin esperar un reconocimiento y sin producir un *archivo*. Llegados a este punto, observamos cómo el *sacrificio* por parte del ofendido no ha desaparecido, en todo caso, habrá aumentado haciendo aún más evidente la «*disimetría irracional*». ¿Estamos ante una ocasión para el perdón *puro*? De momento podemos apreciar que se trataría de un perdón *frágil* (como el hombre mismo) pues requiere de *sacrificio* y *secreto*. La *irracionalidad* intrínseca aquí presente nos compele a profundizar todavía más en la estructura de este *cara-a-cara*, sin la presencia de un *tercero*. Al hacerlo, la *relación con el otro* centrará nuestra reflexión a la vez que nos situará ante la siguiente característica propia del perdón puro que sugiere Derrida: la *incondicionalidad*. Con ello pretendemos aproximarnos al concepto de *hospitalidad* por ser éste un ejemplo paradigmático de *relación incondicional*. Como es bien sabido, Derrida recoge este concepto del pensamiento de Emmanuel Levinas, en quien reconocerá una *herencia*:

«Cada vez que leo o releo a Emmanuel Levinas quedo deslumbrado de gratitud y de admiración, deslumbrado por esa necesidad que no es una coacción sino una fuerza muy suave que obliga, y que obliga a no doblegar de otro modo el espacio del pensamiento en su respeto del otro, sino a llegar hasta esa otra curva heteronómica que nos remite a lo radicalmente otro (es decir, a la justicia)»<sup>518</sup>

---

<sup>516</sup> *Ibid* p. 12.

<sup>517</sup> Como veremos más adelante (cfr. 8.1), se hará necesario volver sobre la cuestión de la memoria.

<sup>518</sup> Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, op. cit., p. 19. La admiración que Jacques Derrida profesa a Emmanuel Levinas en esta breve obra van más allá del mero homenaje al maestro fallecido: «No puedo, ni tampoco querría, tratar de decir aquí unas palabras que estén a la altura de la obra de Emmanuel Levinas. De lo grande que es ni siquiera se ven ya sus bordes. Y habría que empezar por

### 5.3. Hospitalidad y acogida

Para adentrarnos en la noción de *incondicionalidad* en tanto que característica hallable en el perdón partiremos principalmente de los siguientes textos: *Adiós a Emmanuel Levinas* y *Palabra de acogida* de Jacques Derrida así como de *Totalidad en Infinito* de Emmanuel Levinas. En las citadas obras de Derrida encontramos –aparte de la noción ya explicitada de *hospitalidad*– la presencia de otras nociones próximas al perdón, como son *acogida*, *amistad*, *mirada*, *duelo*, *intencionalidad*, *herencia*, *rostro*, *espectralidad*, principalmente, que nos ayudaran a comprender con mayor profundidad cómo se presenta el *carácter incondicional* en el concepto de *hospitalidad* para, posteriormente, ver de qué manera dicho concepto también se muestra en la noción de *perdón incondicional* o *puro*<sup>519</sup>.

---

volver a aprender de él y de *Totalidad en infinito*, por ejemplo, a pensar lo que es una «obra –y la fecundidad. Luego se puede prever con toda confianza que en ello se emplearás siglos de lectura. Mucho más allá de Francia y de Europa –ya tenemos mil signos de ello todos los días–, a través de tantas obras y tantas lenguas, de tantas traducciones, de tantos cursos y seminarios, de tantos coloquios, etc., la repercusión de dicho pensamiento habrá cambiado el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, y el de la reflexión sobre (sic) la filosofía, sobre lo que la orienta hacia la ética, hacia otro pensamiento de la ética, de la responsabilidad, de la justicia, del Estado, etc., hacia otro pensamiento del otro, hacia un pensamiento más nuevo que tantas novedades, porque se orienta hacia la anterioridad absoluta del rostro del otro», *Ibid*, pp. 13–14.

<sup>519</sup> Nos preguntarnos si la *incondicionalidad* de un perdón que se supone «puro» también sería directamente atribuible a la hospitalidad. En otras palabras, ¿cabe hablar en algún contexto de «hospitalidad pura»? Derrida asimila «hospitalidad pura», a «hospitalidad», sin más: «Cuando uno se opone a una política restrictiva respecto de los «sin papeles, por ejemplo, no se trata de pedirle al Estado que abra las fronteras a todo el que llegue ni que practique una hospitalidad incondicional que correría el riesgo de tener efectos perverso (aunque esto sea conforme con la idea de hospitalidad pura, es decir, de la hospitalidad misma). Simplemente se le pide al Estado que cambie la ley y, sobre todo, su ejecución, no cediendo ni a fantasmas de seguridad, ni a la demagogia, ni al electoralismo», en Derrida, J. *Papel máquina. La cinta de la máquina de escribir y otras respuestas.*, op. cit., p. 299. En otro lugar, refiriéndose a la expresión «Delito de hospitalidad», Derrida identifica «hospitalidad pura» como «hospitalidad incondicional»: «Delito de hospitalidad fue una cita (...) Una familia bretona había albergado, por amistad, a amigos vascos en situación ilegal. Pero según la ley (...), el legislador puede perseguir a gente que, aunque fuera a título personal y privado, recibe en su casa, a su mesa bajo su techo, a personas en situación ilegal. En este caso se trataba de vascos. Esa expresión me había parecido, digamos, impactante. De golpe, porque también fue un golpe, la oferta de hospitalidad era asociada a un acto de delincuencia (...) La hospitalidad pura o incondicional supone que no se invitó al recién llegado allí donde yo sigo siendo dueño en mi casa y donde yo controlo mi casa, mi territorio, mi lengua, allí donde él (según las reglas de la hospitalidad condicional, por el contrario) debería someterse de algún modo a las reglas en uso en el lugar que lo recibe. La hospitalidad pura consiste en dejar su casa abierta al recién llegado imprevisto, que puede ser un intruso, hasta un intruso peligroso, capaz eventualmente de hacer daño», en Derrida, J.; Roudinesco, É., *Y mañana, qué...*, op. cit., p. 69.

Nos hallamos situados en el *cara-a-cara*, donde es posible vislumbrar el *rostro* de quien es *radicalmente* otro; el perdón que postula Derrida todavía puede darse en los términos de un *perdón puro* o *incondicional*, sobre todo porque no hay la presencia de un *tercero*. Las fronteras entre *amigo* y *enemigo* parecen desdibujarse y la posibilidad del perdón podría abrirse bien sea ante un *amigo* o ante un *enemigo*. Siguiendo la descripción de Levinas, lo *infinito* aparece ante nosotros en la *finitud* del *otro*. En este proceso asistimos, a su vez, a la llamada *hospitalidad*, que viene a producirse cuando se da la *acogida del rostro*, sin hacer distinción al tipo de relación que se esté dando entre *el Mismo* y *lo Otro*. Sabemos, por Levinas, que el rostro «debe sustraerse a toda tematización» de manera que aquí procedería asumir la irreductibilidad que Levinas plantea, al advertir que esta situación se da tanto en el *rostro* como en la *hospitalidad*, pues ambos comparten la misma resistencia a ser tematizados. Reconocemos en esta aparente limitación una nueva ocasión para el perdón, pues: ¿acaso no puede entenderse esta dificultad como un signo de la afinidad o cercanía entre *hospitalidad* y *perdón*?

Volviendo a la situación del *cara-a-cara*, procede preguntarse si la situación de *hospitalidad* sigue siendo válida al darse entre *enemigos* o, si se prefiere, entre *ofendido* y *ofensor*. Incluso cuando nos encontramos en una situación de clara *hostilidad*, la presencia del *otro* se hace evidente, mediante su *rostro*. Con respecto al *perdón*, este fenómeno no es menor, pues supone entender que hasta

« (...) el peor torturador atestigua, si no lo salva, eso mismo que él destruye, en él o en el otro, a saber, el rostro. Lo quiera o no, lo sepa o no, la hostilidad testimonia asimismo la hospitalidad: separación radical, relación con el otro, intencionalidad, conciencia-de, atención a la palabra o acogida del rostro»<sup>520</sup>.

Derrida, reconoce que llegar a comprender algo acerca de la *hospitalidad* requiere, previamente, alcanzar una *fenomenología de la intencionalidad*; también una *mirada* pero, sobre todo, una *responsabilidad ilimitada* «que desborda y que precede a mi libertad, la de un sí incondicionado»<sup>521</sup>. Como es fácil observar, la idea de *incondicionalidad* va de suyo, asociada a la de *desbordamiento*. A su vez, dicho *desbordamiento* sugiere y recuerda aquella «*disimetría irracional*». Ya hemos visto que se trata de una característica *disimétrica* que anuncia –o anticipa– la posibilidad de un perdón que también sea *disimétrico*, cuando no, *loco*. Seguir este planteamiento lleva a

---

<sup>520</sup> *Ibid*, pp. 71–72.

<sup>521</sup> Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, op. cit., p. 13.

reconocer la importancia del *otro* en el sentido de reconocer la *responsabilidad para con el otro* que se encuentra (v. gr.) en la siguiente afirmación: «soy responsable del otro en cuanto que es mortal»<sup>522</sup>. Los planteamientos son aparentemente distintos a los esgrimidos por Vladimir Jankélévitch en la primera parte. Creemos que esta afirmación puede hacerse abiertamente si comparamos ambos planteamientos en relación al *otro* siendo «*otro*» aquel que nos ha ofendido o que ha causado daños a mí mismo o a víctimas que me son cercanas y con las que me identifico. La *fidelidad* implica necesariamente ese tipo de reconocimiento y creemos poder afirmar que Levinas (y Derrida, con él) estaría dispuesto a aceptar esta idea. Cabría preguntarse qué ocurre si intentamos comprender esta *acogida al otro* –la *acogida del rostro*– si aceptamos que *el Mismo* y *lo Otro* se encuentran en partes distintas de cierta *ecuación del perdón*<sup>523</sup>, donde la *ofensa* y el *perjurio* estarían bien presentes. ¿Qué ocurriría si tuviéramos que aceptar que el *perjurio* también se da en la experiencia de *fidelidad* que tiene que ver con la *justicia*, tal como sostiene Jankélévitch? Derrida entenderá que tal *fidelidad* habría de considerarse como un *juramento por adelantado e incondicional* y, por ello mismo, entrañaría una ocasión tanto para la *ofensa* como para el *perjurio*:

« (...) si el *cara-a-cara* con lo único compromete la ética infinita de mi responsabilidad para con el otro en una especie de *juramento por adelantado*, de respeto o de fidelidad incondicional, entonces, el surgimiento ineluctable del tercero, y con él de la justicia, rubrica un primer perjurio. Silencioso, pasivo, doloroso pero indefectible, un perjurio semejante no es accidental y secundario, es tan originario como la experiencia del rostro. La justicia comenzaría con ese perjurio»<sup>524</sup>

Nuevamente un *tercero*, llámese éste *totalidad*, o bien *ontología*, *derecho*, *político* o *Estado*; en cualquier caso, siempre «pendiente de perjurio cuasi–trascendental u originario, más aún, pre–originario»<sup>525</sup>. Derrida acepta y asume que esta situación supone un «mal irreprimible» o incluso una «perversión radical». Más aún: inmediatamente reconoce que «la mala voluntad no puede estar ausente de ello» pues cierta «perversibilidad» es, además, «la condición del Bien, de la Justicia, del Amor, de la Fe, etc. Y de la perfectibilidad»<sup>526</sup>. Ante esta posibilidad espectral, Derrida se refiere, de algún modo, a «el umbral que separa la perversibilidad de la perversión». Llevado al ámbito de

---

<sup>522</sup> *Ibid*, nota nº 30, p. 26.

<sup>523</sup> Traemos a colación el término «ecuación del perdón» que en la obra de Ricœur *La memoria, la historia, el olvido*, que será ampliamente abordada en la tercera parte.

<sup>524</sup> Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida.*, op. cit., p. 52,

<sup>525</sup> *Ibid*, p. 53.

<sup>526</sup> *Ibid*, p. 54.

la *hospitalidad*, implica aceptar que «es necesario todo esto, es necesaria esta posible hospitalidad con lo peor para que la buena hospitalidad tenga su oportunidad de dejar venir al otro, el *sí* del otro no menos que el *sí* al otro»<sup>527</sup>.

La *hospitalidad* y la *acogida* aparecen como ejemplo de *incondicionalidad* precisamente porque *acogida* y *rectitud ética* se encuentran «ligadas» en este «pensamiento de la acogida». La relación entre «hospitalidad» y «acogida», pero también entre «recogimiento» y «acogida» darán lugar a una descripción por parte de Levinas, en que «la intimidad de la casa» o «el *en-casa*» se muestran como lugares de la «interioridad reunida», donde la figura de la *Mujer*<sup>528</sup> o de la *casa* sirven para plasmar este pensamiento. En la escena así conformada aparece un elemento ya conocido: el *secreto*. Si en el apartado anterior (cfr. 5.2 *Fragilidad, sacrificio y secreto*) relacionábamos su presencia con la posibilidad de un *perdón entre dos*, donde todavía era posible el *cara-a-cara*, sin la presencia de un *tercero*, ahora dicha noción se nos presenta como característica del *lenguaje silencioso de la hospitalidad*. Pero se trata de un *secreto* y de un *silencio* que habría de entenderse como ocultación a la luz, algo que Levinas vincula a *lo femenino*, pues este es un «modo de ser que consiste en substraerse a la luz, una huida hacia la luz, una manera de existir en el ocultarse del pudor»<sup>529</sup>.

Tal vez el *perdón*, al igual que la *hospitalidad*, no debería tematizarse, desde el momento en que el *secreto* o la *ocultación* a la luz puedan ser desvelados. (cfr. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, p. 69).

Emmanuel Levinas abordará la noción de *perdón* en relación a la *temporalidad*, por el «recomenzar del instante» que éste supone, lo que le permite mostrar su carácter paradójico: «la paradoja del perdón de la falta remite al perdón como constituyendo el tiempo mismo»<sup>530</sup>. Se trata de una descripción del perdón que nos resulta familiar, pues

---

<sup>527</sup> *Id.*

<sup>528</sup> Derrida (siguiendo a Levinas) previene ante cualquier posible malentendido: «¿Es necesario elegir aquí entre dos lecturas incompatibles, entre una hipérbole androcéntrica y una hipérbole feminista? ¿Y hay lugar para semejante elección en una ética?, ¿y en la justicia?, ¿en el derecho?, ¿en la política? Nada es menos seguro», *Ibid*, p. 65.

<sup>529</sup> *Ibid*, p. 61.

<sup>530</sup> Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 319. Emmanuel Levinas propone un modelo de perdón que se centra en la «felicidad de la reconciliación». Por lo demás, la distinción que ofrece Levinas entre «perdón», y «olvido», lo acerca –anticipándose varios años– simultáneamente a la propuesta de Jankélévitch, por un lado, y por otro se asemeja, anticipándose, a la noción de «memoria feliz», que esgrimirá Paul Ricœur: «El perdón, en su sentido inmediato, se vincula con el fenómeno moral de la falta;

implica «tiempo», «ofensa», «falta», «memoria», «olvido»..., nociones todas ellas que acuden en tropel para dibujar el instante del perdón. Nos interesa especialmente el *carácter incondicional* que se deriva del pensamiento de Levinas, así como su influencia en la propuesta derridiana de perdón. En este sentido, Levinas se referirá a la *santidad del otro* viene como explicación de la presencia de este *carácter incondicional*. Una *santidad*, la de la persona, que es «más santa que una tierra, incluso cuando la tierra es Tierra Santa» pues «comparada con una persona ofendida, esta tierra –santa y prometida– no es sino desnudez y desierto, un montón de bosques y de piedras»<sup>531</sup>.

Volviendo a la noción de *hospitalidad*, Derrida reconoce de entrada que el uso de dicho término le preocupa, e incluso le inquieta, pues puede entenderse como un «atrevimiento a dar la bienvenida», una insinuación, quizás, de que «uno se apropia así de un lugar para *acoger* al otro o, peor, *que acoge* en él al otro para apropiarse un lugar y hablar entonces el lenguaje de la hospitalidad»<sup>532</sup>. Junto a *hospitalidad*, Derrida se propone reflexionar, a su vez, sobre la noción de *acogida*, en los términos en que ésta es suscrita por Levinas, es decir, en clara relación con la *hospitalidad*. Al abrigo de ambos cabe entender y apreciar la posibilidad de una *enseñanza*, la del *Otro*, pues mediante el discurso se da un «*acoger* (...) su expresión en la que desborda en todo momento la idea que de él pudiera llevar consigo un pensamiento»<sup>533</sup>; y, frente a ellos, oponer esta *enseñanza* a aquella *mayéutica* pues una y otra no coinciden y porque la *enseñanza* «viene siempre del exterior y me aporta más de lo que contengo». Se trata de una visión claramente distinta al método

---

la paradoja del perdón consiste en la retro–acción y, desde el punto de vista del tiempo vulgar, representa una inversión del orden natural de las cosas: la reversibilidad del tiempo. Comporta ésta varios aspectos. El perdón se refiere al instante transcurrido; permite al sujeto, que se había comprometido en alguna forma en un instante ya transcurrido, ser como si ese instante no hubiera transcurrido, ser como si el sujeto no se hubiera comprometido como lo hizo. El perdón, que es activo en un sentido más activo que el olvido –que no concierne a la realidad del acontecimiento olvidado–, obra sobre el pasado, repite de alguna manera el acontecimiento purificándolo. Pero además, el olvido anula las relaciones con el pasado, mientras que el perdón conserva el pasado perdonado en el presente purificado. El ser perdonado no es el ser inocente. La diferencia no permite colocar la inocencia por encima del perdón: permite distinguir en el perdón un plus de felicidad –la extraña felicidad de la reconciliación, la *felix culpa*; dato de experiencia corriente de que ya no nos asombramos».

<sup>531</sup> Citado por Derrida en *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, op. cit, p. 14. El texto original pertenece al prefacio de Levinas al libro de M. Zarader *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1986, pp. 12–13.

<sup>532</sup> Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, op. cit. p. 33.

<sup>533</sup> *Ibid*, p. 36.

mayéutico practicado por Sócrates<sup>534</sup> siendo, como es bien sabido, un claro referente para gran parte de la tradición filosófica occidental. Se abre aquí la posibilidad de hablar sobre una «ética de la hospitalidad» e incluso de un «derecho o una política de la hospitalidad», siguiendo la tradición inaugurada por Kant en relación a la *Paz perpetua*<sup>535</sup>. Con todo ello, Derrida pretende averiguar si es siquiera posible pensar en términos de «fundar un derecho y una política, más allá de la morada familiar, en un espacio social, nacional, estatal o estado–nacional»<sup>536</sup>. Obsérvese de qué manera este propósito que Derrida plantea sigue los derroteros que nos han traído hasta aquí. Lo que se pretende es vislumbrar un tipo de relación con el *Otro* que se caracterice por la «disimetría irracional» y la *incondicionalidad*, pero que a su vez suponga una relación que alcance «lo político» partiendo de «lo ético». ¿Cómo será esto posible sin desvelar el *secreto* o la *ocultación* a la luz necesarios en el *cara–a–cara* del *perdón incondicional*?

La relación entre «Mismo» y «Otro» será una relación de *hospitalidad*. Cuando Derrida aborda este planteamiento lo hace reconociendo la evidente originalidad e importancia de la obra de Levinas<sup>537</sup>, precisamente por no tratarse de un término central en *Totalidad e*

---

<sup>534</sup> Derrida llegará a comparar la práctica socrática con el pensamiento de Emmanuel Levinas, al advertir que «ese maestro [Levinas] no separó nunca su enseñanza de un pensamiento insólito y difícil sobre la enseñanza –de la enseñanza magistral en la figura de la acogida, precisamente, de una acogida donde la ética interrumpe la tradición filosófica del alumbramiento y desbarata la artimaña del maestro cuando simula retirarse detrás de la figura de la comadrona», *Ibid*, p. 35.

<sup>535</sup> En el *Tercer artículo definitivo para la Paz Perpetua*, bajo el epígrafe que lleva por título «El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de una *hospitalidad general*», Kant inaugura el abordaje teórico de este concepto, desde una posición *iusnaturalista* y pragmática: «En este artículo se trata (...) de *derecho* y no de filantropía, y *hospitalidad* significa aquí el / derecho de un extranjero a no ser tratado con hostilidad por el hecho de llegar al territorio de otro. Este otro puede no admitirlo si eso puede hacerse sin la destrucción de aquél, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su lugar, el otro no puede acogerle hostilmente. Esta pretensión no se basa en un *derecho de hospitalidad* (para lo que sería preciso un contrato especial y generoso por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo), sino de un *derecho de visita*, derecho a ofrecerse como compañía que corresponde a todos los hombres, en virtud del derecho a poseer en común la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden dispersarse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, sino que al final tienen que tolerarse los unos junto a los otros, sin que nadie tenga originariamente más derecho que los demás a estar en un lugar determinado de la tierra», en Kant, I., *La paz perpetua*, Madrid, Alianza, 2016, pp. 98-99.

<sup>536</sup> Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, op. cit., p. 38.

<sup>537</sup> «¿Ya nos hemos percatado de ello? Aunque la palabra no sea frecuente ni subrayada, *Totalidad e Infinito* nos lega un inmenso tratado de la hospitalidad (sic)», *ibid*, p. 39. la palabra «acogida», tiene un tratamiento distinto, aunque Derrida insiste en otorgar una igual importancia (cuando no mayor) a ambos términos: «Si la palabra «hospitalidad» se encuentra raramente, la palabra «acogida», es sin lugar a dudas una de las más frecuentes y determinantes en *Totalidad en Infinito*. Este hecho podría verificarse, a mi entender, por más que todavía no haya sido señalado como tal. Operatorio más que temático, aquel concepto opera en todo lugar, precisamente para nombrar el primer gesto en dirección al otro», *ibid*, p. 43.

*Infinito*. Una de las características de la *hospitalidad* será su resistencia a ser tematizada o conceptualizada (esto nos advierte de su proximidad al núcleo del perdón). Seguir su rastro conceptual pasará por aceptar la relación que se establece entre *hospitalidad* y *acogida*. Una relación que siempre tendrá que ver con aquel *desbordamiento* y un «recibir de Otro más allá de la capacidad del Yo...». Para Derrida, el planteamiento de Levinas apunta hacia una evidente «disimetría» en la que la noción de *hospitalidad* queda incluida:

«Este *recibir*, palabra aquí subrayada y propuesta como sinónimo de *acoger*, sólo recibe en la medida, una medida desmesurada, en que recibe más allá de la capacidad del yo. Esta desproporción disimétrica marcará más adelante, llegaremos a ello, la ley de la hospitalidad»<sup>538</sup>

El acercamiento que está realizando Derrida le lleva a descubrir<sup>539</sup> que la *hospitalidad* en tanto que *receptividad* ha de vincularse con la *razón* misma. Conviene poner de relieve las consecuencias que esta concepción supone, pues cuestiona toda una «línea de la tradición filosófica» que siempre ha entendido la «receptividad» desde el punto de vista de la «pasividad», cuando no de la «sensibilidad», en oposición a la «racionalidad». Es decir, «la razón misma es un *recibir*» en tanto que recibe la idea de «infinito». A su vez, también supone aceptar que «la acogida es racional». Abordar al «Otro» no supone pasividad y, mucho menos una «abdicación de la razón». ¿Sigue siendo compatible esta conclusión con la posibilidad de un *perdón incondicional* o *loco perdón*?

El *carácter racional* de la acogida puede resultar inesperado o sorprendente, probablemente porque se esperaba que el *desbordamiento* fuera el reflejo de un acto irracional. Tengamos presente que «la idea de lo infinito en lo finito» que plantea Levinas, a pesar de su dificultad comprensiva, no supone un planteamiento de índole irracional. De hecho, podría afirmarse que está tan presente la «lógica» como la «intencionalidad». La *hospitalidad* dará acceso a la *intencionalidad*, siempre que se renuncie a su tematización. De aquí se sigue no una *ontología*, sino una *metafísica* («metafísica del rostro») redefinida por Levinas, en el sentido de «ética» o «filosofía primera». Derrida

---

<sup>538</sup> *Id.*

<sup>539</sup> En este punto. Derrida declara que se trata de una «proposición insólita» el hecho de relacionar hospitalidad y razón: «en el mismo párrafo, proposición insólita, la razón misma es interpretada (sic) como esa receptividad hospitalaria», *Id.*

intentará describir –saliéndose «abruptamente» del lenguaje propio de Levinas– de qué manera *hospitalidad e infinito* están relacionados:

« (...) la hospitalidad, o es infinita o no es; está en concordancia con la acogida de la idea de infinito, por consiguiente, de lo incondicional, pudiéndose decir a partir de su apertura (...), que «la moral no es una rama de la filosofía, sino la rama primera»<sup>540</sup>

Se trata de una novedad que puede ser entendida como una oportunidad, pues revisar el estatuto de la «moral» en el sentido que Levinas plantea y que Derrida recoge, puede tener consecuencias en el ámbito de los fenómenos interpersonales que fácilmente den acceso a la noción de perdón. ¿Tal vez podría entenderse la dificultad de tematizar el perdón como una advertencia de dicha oportunidad?

*Hospitalidad y perdón* comparten, en definitiva, un carácter *incondicional*, aunque también comparten otro rasgo: una *naturaleza esquiva*, una resistencia ante la propia tematización que fácilmente bosqueja la idea de *secreto*. Todo ello nos invita a plantear que el *perdón* bien pudiera ser pensado bajo la misma premisa que la *hospitalidad*, siempre que se acepte que «el perdón, o es infinito o no es». De ahí que las semejanzas mostradas entre ambas nociones, *hospitalidad y perdón*, no debieran entenderse únicamente como meras «coincidencias». El sentido hacia el que apuntan ambas nociones, la dimensión «desbordante» que manifiestan, incluso su *carácter aporético y enigmático*, serían algunos indicios destacables. Pero si en algo coinciden *hospitalidad y perdón* es en su capacidad de *transcender* mediante una *potencia o fuerza*.

Derrida hablará de una «lógica de lo posible–imposible» de la que participan tanto la *hospitalidad* como el *perdón*. Una lógica «apenas pensable, casi indecible»<sup>541</sup> que nos aproxima a un «orden mesiánico». Si bien, en este punto, Levinas no alude directamente al *perdón*, podríamos admitir que los tres conceptos hacia los que orienta su interpretación –y que serán rigurosamente observados por Derrida–: *fraternidad, humanidad y hospitalidad* suponen un trasfondo muy favorable para su inclusión dentro de este «orden mesiánico»:

---

<sup>540</sup> *Ibid*, p. 69.

<sup>541</sup> *Ibid*, p. 96.

«Fraternidad –pero ¿qué significa? ¿no es según la Biblia sinónimo de humanidad? –y hospitalidad: ¿no son más fuertes que el horror de un hombre para con el otro que le niega en su alteridad?, ¿no evocan ya un recuerdo de la «palabra de Dios?»<sup>542</sup>

La *memoria*, como testimonio ineludible y necesario frente al riesgo siempre presente del «olvido inhospitalario de la trascendencia del Otro»<sup>543</sup>. La paradoja podría hacerse insoportable si recuperamos la necesaria «invisibilidad» hacia el exterior –«visible» al interior– requerida por el secreto en que el perdón puro pueda producirse (cfr. 4.2 *Fragilidad, sacrificio y secreto*). No cabe confundir «secreto» con «olvido», por lo que, si bien se da una coincidencia en cuanto a la «invisibilidad», la diferencia radica en el «quién». De esta manera, la presencia de un *tercero* puede suponer una visibilidad que en realidad anula debido a su ocultación. De ahí que el *perdón*, si se quiere *puro*, deba darse en el *cara-a-cara*:

«Lo político disimula porque pone a la vista. Oculta lo que saca a la luz. Al poner a la vista el rostro, al arrastrarlo o atraerlo hacia el espacio de la fenomenalidad pública, lo hace por ello mismo invisible. La visibilidad hace invisible su invisibilidad (...). Pero ésta no es la única manera de disimular exhibiéndola, la invisibilidad del rostro. La violencia de lo político maltrata de nuevo el rostro haciendo desaparecer su unicidad en una generalidad. Estas dos violencias son en el fondo la misma»<sup>544</sup>

*Perdón y refugio* tienen algo en común, desde el momento en que ambos aportan paz y descanso. Derrida alude al término *ciudad-refugio* allí donde el texto de Levinas se identifica con la ciudad de Jerusalén, para referirse a la *indulgencia* y al *perdón* que son ofrecidos al *extranjero*, pues Dios «ama al extranjero» y lo hace desmesuradamente, es decir, no esperando reciprocidad y donde la simetría queda interrumpida, pues Dios «no tiene ni que darme ni que perdonarme»<sup>545</sup> y sin embargo lo hace.

Siguiendo la metáfora de la *ciudad-refugio* es posible ver a Jerusalén como la ciudad que muestra su «figura femenina» que aquí se relaciona con la *hospitalidad*, pues el *ser femenino* «sería la acogida hospitalaria por excelencia, lo acogedor por excelencia, lo acogedor en sí»<sup>546</sup>. La presencia del *tercero* no se hace esperar, como *interrupción*, debido

---

<sup>542</sup> Levinas, E., *À l'heure des nations*, pp. 112–113, citado por Derrida en *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, op. cit., p. 94.

<sup>543</sup> *Ibid*, p. 124.

<sup>544</sup> *Ibid*, p. 126.

<sup>545</sup> *Ibid*, p. 133.

<sup>546</sup> *Ibid*, p. 136. Como puede deducirse, «acogida» y «perdón», son aquí tratados de manera prácticamente sinónima, por dos motivos. En primer lugar, porque tanto Levinas como Derrida proponen esta identificación de manera recurrente. En segundo lugar, porque el discurso desarrollado acerca de la

a una «responsabilidad rehén del aquí–y–ahora», la vigilancia extrema de la «justicia» hace que la relación del *cara–a–cara* quede interrumpida. Bien mirado, no se trata de una *mala intención* sino más bien de una «exigencia de la justicia como derecho» que hace que la *ciudad–refugio* vaya «más allá de la noble lección de la ciudad–refugio, de su indulgencia y de su perdón»<sup>547</sup>. Derrida insiste –leyendo a Levinas– que la presencia del tercero es, de hecho, «ineluctable en el rostro»<sup>548</sup>, por lo que nada puede hacerse ante la revelación del tercero en el rostro del otro, sea este huésped o rehén de la ciudad–refugio. Todo sujeto es traspasado por esta «exigencia de la justicia como derecho»<sup>549</sup>.

¿Quién busca refugio? El *asesino* parece aquí una respuesta plausible; cabría preguntarse, no obstante, si el asesinato ha sido *voluntario* o *involuntario*. De entrada, podría parecer que el *asesino involuntario* tuviera mayor *derecho* (aunque más bien se trataría de un «contra–derecho», según Derrida) a esperar refugio ante la ira de quien le persigue: el *vengador de sangre*. En cambio, este mandato que proviene de la Torá y que Levinas, según nos indica Derrida, elogia, alcanza un punto de refinamiento tal que, llegado el caso, será capaz de «transformar su asilo en exilio –y la hospitalidad en castigo»<sup>550</sup>. No en vano, aunque se trate de un «asesinato objetivo o involuntario» no por ello habrá de ser totalmente disculpado, pues también es nuestra responsabilidad el prestar atención y el ser prudentes. De ahí que, «no hay tanta discontinuidad entre el asesinato voluntario y el asesinato involuntario» siendo posible afirmar que, de hecho, «no habría más que una sola raza de asesinos». Cuando se produce la *acogida*, es la *alteridad del otro* la que se acoge, sin detenerse a identificar aquellos «predicados reales» que le son particularmente propios, lo que produce un «aura espectral» en el rostro del otro; la *hospitalidad* requiere, por tanto, de *espectralidad*:

«Es preciso, pues, más allá de una percepción, recibir al otro corriendo el riesgo siempre inquietante, extrañamente inquietante, inquietante como lo extranjero (*unheimlich*), de la hospitalidad ofrecida al huésped como *ghost* o *Geist* o *Gast*. No hay hospitalidad sin esta apuesta de espectralidad»<sup>551</sup>

---

«acogida», permite ser tomado por un discurso relativo al «perdón», allí donde esta noción no dispone de un discurso propio. Creemos que se trata de una licencia oportuna, pues permite atisbar un pensamiento que en ocasiones únicamente se encuentra de manera latente.

<sup>547</sup> *Ibid*, p. 129.

<sup>548</sup> *Ibid*, p. 130.

<sup>549</sup> *Ibid*, p. 139.

<sup>550</sup> *Ibid*, p. 138.

<sup>551</sup> *Ibid*, p. 141.

Conviene insistir en que «la espectralidad no es que sea igual a nada, excede y por tanto deconstruye todas las oposiciones ontológicas, el ser y la nada, la vida y la muerte», de manera que «puede dar, ordenar y perdonar, puede además no hacerlo, como Dios más allá de la esencia»<sup>552</sup>.

Que esta *ciudad-refugio* no sea más que un mandato o una promesa no impide tener presentes los elementos que acabamos de exponer. Será necesario permanecer bien atentos ante la posibilidad de proporcionar un refugio a las dos partes del *cara-a-cara*, (*asesino-ofensor* y *sobreviviente*, respectivamente) si con ello tal vez se está brindando una oportunidad a la experiencia *incondicional*, llámese *hospitalidad* o *perdón* puro. Más aún si con ello se pretende evitar el *mal de archivo*, donde un *tercero* estaría imposibilitando el encuentro entre dos.

## 6. PERDONAR LO IMPERDONABLE

¿Dónde encontrar un refugio para la memoria desde donde lo político no ejerza su violencia invisibilizadora mediante el *mal de archivo*? De existir ese lugar tal vez debería permanecer en *secreto*, cumpliendo así una de las condiciones de un *perdón puro* entre dos. Un *secreto* que impida el acceso a la violencia que impone el tercero en tanto que «presente vivo», desquiciándolo, es decir, desajustándolo. Un desajuste que tiene que ver con la pregunta sobre el futuro «¿dónde mañana?»<sup>553</sup> y que requiere, necesariamente, de un «principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*». Derrida se está refiriendo aquí a la figura del *fantasma*: «ciertos *otros* que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni en nosotros ni fuera de nosotros»<sup>554</sup>. Hace falta, señala, una *responsabilidad* y una *justicia* para con «aquellos que *no están ahí*»<sup>555</sup>.

---

<sup>552</sup> *Id.*

<sup>553</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 13.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>555</sup> Es decir, para «aquellos que no están ya o no están todavía presentes y vivos», *ibid.*, p. 13. En otro lugar, Derrida hará referencia a la necesidad de un «pensamiento justo» en relación a la exhortación lanzada por Adorno, según la cual no se podría «escribir más poesía después de Auschwitz»: «No solamente se puede escribir –dirá Derrida– ese es un hecho, sino que quizá hay que escribir. No para «integrar», la Shoá, para hacer o terminar su «duelo», para conservarla o cultivar su memoria, sino para conceder un pensamiento justo a lo que allí ocurrió, y que permanece sin nombre ni concepto, única como otras tragedias únicas (...).

Llevado a la escena de un *perdón puro* entre dos la figura del *fantasma* o elemento *espectral* se antoja no sólo necesaria sino probablemente inevitable, al permitir que la experiencia del perdón sea una experiencia más justa ¿tal vez más *pura*? Recordemos que el elemento *espectral* ya había aparecido con anterioridad, advirtiéndolo anticipadamente, por así decirlo, la escena que reúne a los protagonistas del *cara-a-cara*<sup>556</sup>. Una duda aparece de inmediato pues ¿qué ocurriría si la *lógica espectral* no fuera patrimonio exclusivo de las víctimas?; ¿hasta qué punto la «experiencia fantasmática» (necesaria, inevitable) puede suponer una «violencia fantasmática» capaz de anular la posibilidad del *perdón puro*? Se hace necesario indagar acerca de la naturaleza de la *lógica espectral* aquí mencionada, así como de su relación con el *perdón entre dos*, hasta llegar a vislumbrar una «*política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones» que permita el acceso a un *perdón puro*, alejado del tercero que impone un *mal de archivo*<sup>557</sup> y a la vez compatible con una memoria que se mantenga *fiel* a la víctima, asumiendo, por justicia, su presencia *espectral*.

### 6.1. *Lógica espectral, herencia y duelo*

---

Yo llamo pensamiento justo un pensamiento que se ejercita, a partir de ahí, a partir de esa singularidad sin norma ni concepto, en algo así como una justicia. Una justicia por inventar. ¿Cómo conservar algo que sin embargo no se puede ni conservar, ni asimilar, ni interiorizar, ni clasificar? Paradoja de la fidelidad al otro: tomar en sí, conservar, recibir al muy otro sin que ese muy otro se disuelva ni se identifique consigo en el sí. Luego de Auschwitz, recomenzar a pensar, comenzar a escribir de otra manera, más que no volver a escribir, lo que sería absurdo y bordearía la peor traición», en Derrida, J.; Roudinesco, É., *Y mañana, qué...*, op. cit. pp. 149-150.

<sup>556</sup> La influencia de Emmanuel Levinas en el pensamiento de Jacques Derrida (y como veremos, en el de Paul Ricœur) se hace presente en el uso de esta expresión: *cara-a-cara*. Así definía su sentido en *Totalidad e infinito*, dentro de la Sección Primera, *Mismo y Otro*: «La noción de rostro, a la que vamos a recurrir a todo lo largo de esta obra, abre otras perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* ('dotación de sentido', una expresión típica de Edmund Husserl y, luego, de toda la escuela fenomenológica y de la hermenéutica. Nota del t.) y así, independiente de mi iniciativa y mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente respecto al ser; una exterioridad que no apela ni al poder ni a la posesión; una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo y que, sin embargo, preserva al yo que acoge. Permite, en fin, describir la noción de lo inmediato. La filosofía de lo inmediato no se realiza ni en el idealismo berkelyano ni en la ontología moderna. Decir que el *ente* no se des-vela más que en la apertura del ser es decir que nunca estamos con el ente como tal, directamente. Lo inmediato es la interpelación y, si cabe decirlo así, lo imperativo del lenguaje. La idea de contacto no representa el modo original de lo inmediato. El contacto es ya tematización y referencia a un horizonte. Lo inmediato es el cara a cara», en Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., pp. 49-40.

<sup>557</sup> *Ibid*, p. 12.

Estamos ante una escena ya conocida. El «sobre-viviente» que puede perdonar (o que preferirá no hacerlo, según Jankélévitch), y el «ofensor», hacia quien haya de dirigirse el perdón, caso de darse. ¿No hay nadie/nada más? ¿Y el recuerdo de la víctima –su *espectro* o *fantasma*, si se quiere– a cuya fidelidad, recordemos, Jankélévitch otorgaba prioridad frente a la posibilidad de perdón? Derrida alude a una *lógica espectral* en relación al perdón, pues éste, caso de darse, siempre sería en representación de otro, «porque estamos condenados a perdonar siempre (abusivamente, entonces) en nombre de otro»<sup>558</sup>. La *fidelidad* también aparece en su análisis sobre el perdón. Una *fidelidad* que se mantiene en el tiempo, que va más allá del tiempo del «presente vivo» y que permite recordar y a la vez anticipar de manera paradójica<sup>559</sup>. Podría afirmarse, no sin razón, que el *perdón entre dos*, el *cara-a-cara*, ha vuelto a invalidarse por la presencia de un tercero, impidiendo con ello la posibilidad de alcanzar un *perdón puro*. Derrida se apresura a explicar que consiste en algo diferente, al tratarse de una intervención necesaria:

«Lo que sucede entre dos, entre todos los «dos» que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la *intervención* de algún fantasma. Entonces, habría que saber de espiritismo. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, *no es*. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, *no está nunca presente como tal*»<sup>560</sup>

El elemento espectral se relaciona con la «experiencia de la herencia». Se trata de una experiencia propia de un ser finito como es el hombre y es, a su vez, condición para que éste se sienta responsable, dado que «el concepto de responsabilidad no tiene el menor sentido fuera de una experiencia de la herencia». Se está sugiriendo una *lógica del espectro* o *lógica espectral* que, según Derrida «habría que poner en sustitución de una *lógica ontológica* de la presencia, de la ausencia o de la re-presentación, puesto que es más fuerte que esta»<sup>561</sup>.

Si bien las alusiones a los elementos que componen esta *lógica espectral* aparecen en el pensamiento del autor con anterioridad a su obra de 1995 *Espectros de Marx*, será aquí donde dicha temática cobre mayor importancia. La relación que puede encontrarse entre la *lógica espectral* (en ocasiones, incluso, *ley del fantasma*) y el *perdón* tendrá que ver

---

<sup>558</sup> Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 70.

<sup>559</sup> «El compromiso de la amistad toma tiempo, da tiempo porque lleva más allá del instante presente, y guarda la memoria al igual que anticipa. Da y toma tiempo porque sobrevive al presente vivo», en Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 32.

<sup>560</sup> *Id.*

<sup>561</sup> Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, op. cit., p. 70.

con aquellas intersecciones en las que también aparecen otras nociones, como *herencia*, *trabajo del duelo* y *tiempo* especialmente en relación a la Shoá, aunque no de manera exclusiva:

«Pero me pregunto si una comunidad que se reúne o se recoge para pensar lo que hay que pensar y para concentrarse en esa cosa sin nombre que se ha denominado solución final no debe en primera instancia mostrarse hospitalaria con la ley del fantasma, con la experiencia espectral y con la memoria del fantasma, esto es, con la memoria de aquello que no está ni muerto ni vivo, de aquello que, más que muerto y más que vivo, es solo un superviviente, hospitalaria con la ley de la memoria más imperiosa, aunque se trate de la memoria más borrada, de la más borrrable y que, por eso mismo, es la más exigente»<sup>562</sup>

Responsabilidad y herencia van ligadas de una doble manera, y esto afecta al perdón desde el momento en que aquél que perdona se ve interpelado tanto por los que le precedieron como por las generaciones venideras, de manera que «uno es responsable ante lo que lo precede pero también ante lo venidero, y que por tanto está delante de uno. Delante dos veces, delante de lo que debe de una vez por todas, el heredero está doblemente endeudado»<sup>563</sup>. Este «doble endeudamiento» obliga como tal y hace necesaria una mirada hacia el pasado y otra hacia el futuro, siendo el presente el lugar desde donde se va a perdonar. Tratándose de Derrida, dicha mirada tendrá que ver, además, con el lenguaje y su interpretación; en este sentido la temática de la *lógica espectral* no será una excepción. Más aún: dicha *lógica espectral* se mostrará especialmente adecuada para abordar la comprensión, no exenta de dificultades, del encuentro entre dos que daría lugar al *perdón puro*. Un claro ejemplo se encuentra en el texto ya citado *Nombre de pila de Benjamin* (capítulo II de *Fuerza de ley*) donde, recordemos, Derrida cuestionaba el ensayo de Walter Benjamin *Kritik der Gewalt (Para una crítica de la violencia)*<sup>564</sup>. La interpretación sobre el lenguaje del mal que aquí aparece –esto es, sobre el origen y la experiencia del mismo– parte de una *lógica espectral*

---

<sup>562</sup> *Id.*

<sup>563</sup> Derrida, J.; Rouidinesco, É., *Y mañana, qué...*, op. cit., p. 14.

<sup>564</sup> Se trata de unos prolegómenos que iban a servir como introducción a la segunda parte del texto y que fueron leídos el 26 de abril de 1990, dando apertura al coloquio que tuvo lugar en la Universidad de California, sobre *El nazismo y la «solución final»*. *Los límites de la representación*. Derrida se propone criticar un texto de Benjamin: «[Prolegómenos. Con razón o sin ella, me ha parecido que quizás no sería completamente inapropiado cuestionar un texto de Walter Benjamin, concretamente un ensayo escrito en 1921 y titulado *Zur Kritik der Gewalt (Para una crítica de la violencia)*, en la apertura de un encuentro como este (...) me he decidido a proponerles una lectura un poco arriesgada de este texto de Benjamin, por varias razones que parecen entrecruzarse aquí», en Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, op. cit., p. 69.

en relación a la *violencia* que afectó a las víctimas, pero poniendo el énfasis en el *carácter espectral* de la violencia de Estado, y no en el de las víctimas:

«La lógica profunda de este ensayo lleva a cabo una interpretación del lenguaje –del origen y de la experiencia del lenguaje– según el cual el mal, es decir, la potencia letal, le viene al lenguaje por la vía, precisamente, de la *representación*, es decir, a través de la dimensión *representativa, mediadora, y, técnica, utilitaria, semiótica, informativa*, otras tantas potencias que arrastran al lenguaje y lo hacen caer e ir a parar lejos o fuera de su destino original que fue la apelación, la nominación, la donación o la llamada de la presencia en el nombre. Nos preguntamos cómo se articula este pensamiento del nombre con la obsesión y la lógica del espectro»<sup>565</sup>

Aun tratándose de una aparición fantasmática que participa, por tanto, de la *lógica espectral* antes anunciada, su presencia y su relación con el lenguaje invita a pensar que el *perdón puro* puede verse impedido por la palabra. Volveremos más adelante sobre esta cuestión (cfr. 6.2 *Palabra, silencio, ...perdón*), cuando intentemos relacionar el *perdón* con la necesidad del *silencio*. Por ahora, insistamos en revisar la *lógica espectral* desde la perspectiva de la justicia y el tiempo. Derrida se refiere al «momento espectral», como aquel «momento que ya no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual, ahora, presente futuro)»<sup>566</sup>. No hay que olvidar que el «sobreviviente» está presente en la «escena del perdón» y que, según afirma Derrida, «hay *espíritu*. Espíritus. Y es preciso contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son más de uno: *el más de uno*»<sup>567</sup>. La dificultad inherente a la *lógica espectral* que propone Derrida requiere considerar algún dispositivo que permita, por así decirlo, «calibrar» la potencialidad presente en el encuentro *cara-a-cara*. Una manera adecuada puede ser utilizar algún tipo de «topología» que nos ayude a situar la posición de los espectros; una «topología del duelo» parecería la más idónea dado que serviría para fijar la atención en el *espectro-víctima*, obviando o no considerando la aparición de otros como en el ejemplo de *Kritik der Gewalt*. A este respecto, Derrida utilizará la expresión «descorrer el cerrojo»

---

<sup>565</sup> *Id.*, p. 69.

<sup>566</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 14. Derrida también resaltaba la capacidad de reunión propia del espectro: «Mantener unido lo que no se mantiene unido, y la disparidad misma, la misma disparidad — volveremos constantemente a ello como a la espectralidad del espectro— es algo que sólo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente dis-yunto, sin conjunción asegurada. No un tiempo de juntas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un *dys* de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin juntura asegurada ni conjunción determinable. Lo que vale lo que aquí se dice del tiempo vale también (...) para la historia (...): “*The time is out of joint*”, el tiempo está desarticulado, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, desquiciado, a la vez que desarreglado y loco», *ibid*, p. 31.

<sup>567</sup> *Id.*

en *Espectros de Marx*, para referirse a cierta «polito–lógica del trauma»<sup>568</sup> que dé paso a un «trabajo del duelo», dado que «el duelo va siempre después de un trauma». Se pretende mostrar que «el trabajo de duelo no es un trabajo cualquiera»<sup>569</sup>. Surge aquí una *justicia* que nace del «respeto mismo de aquel que *no está*, no está ya o no está aún vivo, *presentemente vivo*». Derrida se referirá a la aparición de esta *justicia* mediante una palabra inventada por él mismo: «inyunción».

Al referirnos a la *lógica espectral* necesitamos recuperar aquellas nociones que ya sabemos cercanas al *perdón*, como por ejemplo *memoria* o *fidelidad* y que a su vez participan de esta lógica. En su libro de 1986, *Memorias para Paul de Man*, Derrida abordará la temática del *trabajo de duelo* a partir de la obra, la vida y el fallecimiento del conocido crítico literario belga, amigo del pensador francés. Una reflexión que parte de la siguiente tesis: «no puede haber duelo verdadero»<sup>570</sup>. En línea con el pensamiento sobre la amistad que posteriormente desarrollará en otras obras –v.gr. *Políticas de la amistad*–, Derrida tantea los límites de la *memoria del otro que hay en mí* en relación al pasado, el presente y el futuro. Al hacerlo no sólo se mantendrá fiel a esta idea de su amigo fallecido<sup>571</sup> sino que situará el fallo o *finitud* de la *memoria* como «la apertura misma de la diferencia», pues se estará refiriendo a una memoria que no necesariamente estará orientada al pasado, antes bien, estaremos ante una memoria que «permanece con huellas»; *huellas* que pertenecen a «un pasado que nunca ha sido presente»<sup>572</sup>. Más aún – a partir del pensamiento de Paul de Man– podría afirmarse en un sentido alegórico lo siguiente:

«Si un pasado literalmente no existe, tampoco existe la muerte, sólo el duelo, y esa otra alegoría, incluyendo todas las figuras de muerte con que poblamos el presente, las cuales inscribimos (entre nosotros, los vivientes) en cada huella (también llamadas “supervivencias”)»<sup>573</sup>

Si bien la reflexión acerca de la «huella» y su relación con la vida y la muerte ya aparecían en escritos anteriores de Derrida<sup>574</sup>, será en el texto dedicado a Paul de Man donde, a

---

<sup>568</sup> *Ibid*, p. 114.

<sup>569</sup> *Id.*

<sup>570</sup> Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 2008, p.40.

<sup>571</sup> « (...) se podría decir que para Paul de Man, gran pensador y teórico de la memoria, hay solo memoria en rigor, el pasado no existe. Nunca habrá existido en el presente, nunca habrá sido presente, como dice Mallarmé del presente mismo: “un présent n’exist pas”», *Ibid*, p. 69.

<sup>572</sup> *Id.*

<sup>573</sup> *Id.*

<sup>574</sup> Un ejemplo de lo que decimos se encuentra en *La escritura y la diferencia*: «Indudablemente la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la diferencia. Pero hay que tener cuidado con esa formulación: no hay vida primero presente, que a continuación llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la diferencia. Esta constituye la esencia de la vida. Más bien, como la diferencia no es una esencia, como

partir de la *memoria* y el *tiempo* donde se desarrollen más ampliamente, afectando a la relación entre la idea de *duelo* y la noción de *perdón*. Siguiendo la lógica del autor belga, el perdón sobre ofensas pasadas no tendría razón de ser puesto que dicho pasado ya no existiría y, por lo tanto, no habría nada que perdonar de lo acontecido anteriormente. En todo caso, sería el «sobreviviente» quien guardaría la memoria, «preservándola» en tanto que «alegato de esta presunta presencia anterior». La expresión «en memoria de...» vendría a referirse a una «sobrevivencia» más allá del presente, dándose así un «valor de herencia» tal y como es conocido en el presente. ¿Qué ocurre entonces cuando esta *herencia* tiene que ver con crímenes cometidos en un pasado que ya no existe? ¿En qué lugar deja esta situación al «sobreviviente» que ha de habérselas con las *señales* o *espectros*, dado que estos siguen una lógica diferente a la *lógica ontológica*? En la *lógica espectral* conviene saber que existen «varios tiempos del espectro», de tal manera que no es fácil saber si «(re)apareciendo, da testimonio de un ser vivo pasado o de un ser vivo futuro»<sup>575</sup>, siendo esto lo propio del *espectro*. Pero existe un riesgo aún mayor: querer apropiarse del *espectro* a sabiendas que ello es imposible. De ahí que sea necesario tener presente que «la herencia de los espíritus del pasado consiste, como siempre, en tomar prestado»<sup>576</sup>.

La herencia habrá de consistir en ser «fielmente infiel» a la víctima ¿Cómo? ¿Tal vez mediante un uso responsable del *perdón*? Recordemos que existe un vínculo entre *herencia* y *responsabilidad* sobre el que Derrida no dejará de insistir. La importancia de este vínculo puede ser un signo que anticipe la posibilidad del *perdón* (o su contrario, es decir, su *imposibilidad*). Se produce aquí una encrucijada: el sobreviviente que hereda debe poder elegir *qué hacer*, pues en eso consiste precisamente la tarea de heredar, algo propio de un ser finito como es el ser humano:

«Si la herencia nos asigna tareas contradictorias (recibir y sin embargo escoger, acoger lo que viene antes que nosotros y sin embargo reinterpretándolo, etc.), es porque da fe de nuestra finitud. Únicamente un ser finito hereda, y su finitud lo *obliga*. Lo obliga a recibir lo que es más grande y más viejo y más poderoso y más duradero que él. Pero la misma finitud obliga a escoger, a preferir, a sacrificar, a excluir, a dejar caer. Justamente para responder al llamado que lo precedió, para responderle y para responder de él, tanto en su nombre como en el del

---

no es nada, no es tampoco la vida, si el ser se determina como *ousía*, presencia, esencia/existencia, sustancia o sujeto. Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Esa es la única condición para poder decir que la vida es la muerte», en Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 280.

<sup>575</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 115.

<sup>576</sup> *Ibid*, p. 126.

otro. El concepto de responsabilidad no tiene el menor sentido fuera de una experiencia de la herencia»<sup>577</sup>

Una encrucijada que vuelve a mostrar el *carácter aporético* del *perdón*, pues ¿de qué va a depender que el *sobreviviente* escoja entre perdonar o no hacerlo? ¿Va a optar por perdonar únicamente si observa que hay arrepentimiento por parte del ofensor? ¿O va a preferir perdonar aunque dicho perdón no se haya sido ni tan siquiera solicitado, es decir, sin que haya habido *confesión* ni *arrepentimiento*?

Fijémonos en la importancia que cobra la «palabra» en esta situación. Su *presencia* o *ausencia* serán determinantes a la hora de escoger. Una palabra: «desde el momento en que alguien pronuncia la palabra ¡perdón! –forma performativa del perdón como acto de habla–, ¿no da comienzo una reapropiación? ¿Un proceso de duelo, de redención, de cálculo transfigurador (...)?»<sup>578</sup>

Esto nos conduce a otra reflexión acerca de la *palabra* y de su relación con el *perdón*, en tanto que *condición de posibilidad/imposibilidad* del mismo. Su análisis podría ser una ocasión para pensar el perdón como aquello «propio del hombre». Este nuevo planteamiento reviste un doble interés: en primer lugar, nos va a permitir explorar un aspecto del perdón que puede ser clave para comprender su naturaleza; posteriormente y en contraposición a la *palabra*, la posibilidad de explorar la relación entre *silencio* y *perdón*, quizá como mejor vía para acceder a los aspectos menos racionales –o, cuando menos, *extra-verbales*– del perdón.

## 6.2. Palabra, silencio, ...perdón

Recordemos que el pensamiento y la obra de Jacques Derrida nacen como crítica al *logocentrismo*, a partir del cual propone y desarrolla una travesía deconstructiva, poniendo de manifiesto el *problema del lenguaje*<sup>579</sup>. La relación que se establece entre la *palabra* (o la ausencia de esta) y el perdón muestran ciertos interrogantes que Derrida expone:

---

<sup>577</sup> Derrida, J.; Rouidinesco, É., *Y mañana, qué...*, op. cit., p. 13.

<sup>578</sup> Derrida, J.; *Perdonar, lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 42.

<sup>579</sup> «El problema del lenguaje, cualquiera que sea lo que se piense al respecto, nunca fue por cierto un problema entre otros», en Derrida, J., *De la gramatología*, <https://roxanarodriguezortiz.files.wordpress.com/2011/04/DERRIDA-de-la-gramatologia.pdf>, p. 5.

«¿El perdón debe pasar por las palabras o debe traspasar las palabras? ¿Debe pasar por las palabras–verbos o traspasar estas palabras–verbos? ¿Sólo podemos perdonar o pedir perdón hablando, compartiendo la lengua del otro, es decir, identificándose suficientemente con el otro e identificándose a riesgo de convertir el perdón en algo posible e imposible al mismo tiempo?»<sup>580</sup>.

Dado que apunta directamente a la condición de posibilidad del perdón mismo, bien podemos suponer que la *presencia/ausencia* de la *palabra* ha de ser cuestión relevante ya sea desde el punto de vista del *ofensor*, de la *víctima* o del *sobreviviente*. Conviene atender, entonces, a la relación que pueda establecerse entre la *palabra* y/o el *silencio* con un *perdón* que pueda considerarse «puro».

Plantear la relación entre la *palabra* y el *perdón* nos lleva a pensar en dos implicaciones de manera inmediata: por un lado, parece evidente que la palabra puede llegar a ser una ocasión para la *ofensa* –piénsese en el insulto o impropio que pretende menoscabar la dignidad de alguien, hiriéndolo– siendo entonces una ocasión para la *ofensa*. Por otro, cabría preguntarse si su presencia es necesaria para que la concesión del *perdón* se produzca, de aquí que sea plausible otorgar al *silencio* esa misma capacidad. Además, aunque puede entenderse en los mismos términos que la *palabra*, en general tiende a considerarse que el *silencio* tal vez no alcance a ser tan ofensivo como la palabra<sup>581</sup>; más aún, no parece imposible pensar en un silencio capaz de perdonar o, si se prefiere, que forme parte de una experiencia de *perdón puro*. Si la necesidad de un *cara–a–cara* sugiere como condición la ausencia de un tercero<sup>582</sup>, la posibilidad de un diálogo en el *cara–a–cara* tal vez pueda suponer una dificultad de otro orden, más bien vinculado al carácter limitante y excluyente de la *palabra*. Por otro lado, tal vez sería más fácil vincular

---

<sup>580</sup> Derrida, J.; *Perdonar, lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 65.

<sup>581</sup> En coherencia con su crítica al logocentrismo, Derrida llega a elogiar el *silencio* en más de una ocasión. Sirva como ejemplo de lo que decimos: «Unido al menosprecio por la escritura, el elogio del alcance de la voz es entonces común a Rousseau y a Lévi-Strauss. Sin embargo Rousseau desconfía, en textos que ahora debemos leer, también de la ilusión del habla plena y presente, de la ilusión de presencia dentro de un habla que se cree transparente e inocente. Hacia el elogio del silencio es entonces como se relega el mito de la presencia plena arrancada a la diferencia y a la violencia del verbo. Siempre, de una cierta manera, la «fuerza pública ha comenzado ya a “suplir a la persuasión”», en Derrida, J., *De la gramatología*, op. cit., p. 116.

<sup>582</sup> Derrida insiste en esta necesidad; una condición necesaria, para que el *perdón incondicional* o *puro* (Nota bene: el *oxímoron*) tanga una oportunidad, toda vez que se plantea si dicha condición puede llegar a darse: «La cuestión del perdón en sí misma solo debería surgir en el tú-a-tú o en el cara-a-cara entre la víctima y el culpable, jamás por un tercero para un tercero. ¿Es posible? ¿Semejante tú-a-tú, un encuentro cara-a-cara, es posible?», en Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., pp. 38-39.

el *silencio* con el *secreto*, como indicábamos más arriba. Otro aspecto a tener en cuenta es el riesgo o amenaza constante que supone el *mal de archivo* en la *escena del perdón*, riesgo que la palabra hablada –y evidentemente, escrita– conlleva. Como ya indicaba Jankélévitch, «unas gotas de rencor» son suficientes para impedir el acto del perdón. Aunque nada garantice que el rencor deje de aparecer en una situación en la que el *silencio* presida el *cara-a-cara*, todo indica que la presencia de la palabra podría favorecer su presencia. Cuando la *escena del perdón* se produce de manera fáctica, la presencia del *silencio* puede suponer un elemento que ayude en el proceso<sup>583</sup> que culmina en un *perdón puro*. El *silencio* parece favorecer la ocasión –aunque no lo garantice– para que de algún modo cierto tipo de *pureza* esté presente. *Silencio, pureza y perdón* se muestran, por así decirlo, alineados, auxiliándose mutuamente. Respecto a una «pureza aparentemente intrínseca al silencio», Derrida seguirá una vez más a Levinas cuando reconozca la *profundidad* anterior a la *palabra*:

«Antes del nombre, antes del verbo, desde el fondo de la llamada o del saludo silencioso, llega a la nominación para llamar al nombre por el nombre. Sin un nombre, sin un verbo, pegada al silencio, A–Dios concuerda con el rostro»<sup>584</sup>

El *silencio* presente en el *cara-a-cara* también puede significar *vergüenza* o *pudor*, elementos próximos al *arrepentimiento* aunque no lo impliquen necesariamente. Derrida nos plantea el sentimiento de *vergüenza* que surge en otra escena imaginaria: aquella que tiene lugar cuando se produce la desnudez del hombre frente a un animal que (nos) mira. Se trata de una experiencia que, partiendo del mismo límite (o «frontera») que ya implica el *pudor*, ayuda al hombre a saber «*quién soy*», mostrando la distancia entre el animal y el «hombre prometedor», en el sentido de *hacedor de promesas* (¿en *silencio*?):

«Al pasar las fronteras o los fines del hombre, voy al animal y me rindo a él: al animal en sí, al animal en mí y al animal que adolece de sí mismo, a ese hombre del que Nietzsche decía poco más o menos, no recuerdo dónde, que era un animal todavía indeterminado, un

---

<sup>583</sup> Al hablar de *silencio* en relación al *perdón* se hace difícil discernir entre *silencio exterior* y *silencio interior*. Su presencia parece indispensable para que el *cara-a-cara* siga adelante. Sirva como ejemplo para lo que decimos: «El silencio nos permite distanciarnos de las urgencias de un «yo con pretensiones de dominarlo todo, nos ayuda a discernir cuándo estamos reaccionando a lo nuestro o a lo suyo; posibilita objetivar la realidad y no caer en las trampas que nos hacemos, en lo que estamos ocultando, evadiendo o justificando. La introspección y el silencio interior nos ayudan a ser atentos observadores de lo que nos rodea, del lenguaje verbal de las personas y, sobre todo, del no verbal, de lo que dicen y de lo que callan, de lo que expresan y de lo que sienten en el hondón de su ser», en Francisco Lozano Espina, en Pascual, E. (coord.), *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos entre víctimas y ex miembros de ETA*, op. cit., p. 175.

<sup>584</sup> Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, op. cit., p. 151.

animal a falta de sí mismo. Nietzsche dice también, en la *Genealogía de la moral* (...) que el hombre es un animal prometedor. Lo que Nietzsche entiende por ello, subrayando esas palabras, es un animal que puede prometer (*das versprechen darf*). La naturaleza se habría tomado como tarea criar, domesticar, “disciplinar” (*heranzüchten*) a ese animal de promesas»<sup>585</sup>

¿Qué decir del animal? «¿Qué animal? El otro»<sup>586</sup>. Se produce aquí una incomodidad que puede servirnos para comprender mejor ese difícil (o extraño) encuentro que supone el *cara-a-cara*. «¿Por qué esta dificultad?» se pregunta Derrida. La explicación tiene ver con el *pudor* y la *vergüenza*, pero especialmente –afirma– con el *bien* y el *mal*. En la escena, el gato es el animal escogido para pensar sobre esta problemática. Se tiene, por tanto, «el punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato»<sup>587</sup>. Y es que tal vez sea necesario tener en cuenta esa mirada para intentar comprender la naturaleza del encuentro *cara-a-cara*, donde no se da la presencia de un *tercero*, condición necesaria para que se dé un *perdón* puro, y donde la proximidad sin intermediarios permite mostrar, desde la desnudez, la pureza del encuentro. Se trata de *mirar al otro*, mirando su mirada. Derrida, partiendo nuevamente del autor de *Totalidad e Infinito*, insiste: «Para mirar la mirada del otro, dice Levinas, se debe olvidar el color de sus ojos, ver la mirada, el rostro que ve antes que los ojos visibles del otro»<sup>588</sup>. Fijémonos en cómo la ausencia de la *palabra* no impide que la situación muestre una fuerza innegable. Trasladada a la «escena del perdón», aquél *radicalmente otro* puede entenderse como el *ofensor*, de quién el *sobreviviente* no sabe bien qué esperar, al menos inicialmente. Se trata, reconoce Derrida, de una escena ciertamente ambigua, donde la ausencia de la palabra permite entrever cierta *irracionalidad* o *pasión*:

«(...) verse visto desnudo bajo una mirada cuyo fondo permanece sin fondo, a la vez inocente y cruel quizás, quizá sensible e impasible, buena y mala, ininterpretable, ilegible, indecible, abisal y secreta: radicalmente otra, lo radicalmente otro que es cualquier otro pero ahí donde,

---

<sup>585</sup> Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 17

<sup>586</sup> *Id.* La cuestión de la mirada que sustituye a la palabra, cuando ésta se torna difícil o imposible, supone una presentación de ambas partes en el cara-a-cara: «antes incluso de verme o saberme visto desnudo. Yo le soy presentado antes incluso de presentarme. No hay desnudez más que en esta pasividad, en esta exposición involuntaria de sí. La desnudez no se despoja más que en una exposición de frente, cara a cara», *Ibid*, p. 27.

<sup>587</sup> *Ibid*, p. 26.

<sup>588</sup> *Ibid*, p. 27.

en su proximidad insostenible, no me siento todavía con ningún derecho ni con ningún título para llamarlo mi prójimo o menos aún mi hermano»<sup>589</sup>

Una mirada que permite ver los «ojos del rostro» como paso previo a la *interpelación*. Todo ello sin mediar *palabra*, lo que hace suponer su posible carácter limitante. La *palabra*, y más específicamente el *nombre*, pueden ser una herida o trauma desde el momento en que se anuncia un «*presentimiento de duelo*» que tendría como origen la «pasividad del ser–nombrado» dado que «aquel que recibe un nombre se siente mortal o moribundo, precisamente porque el nombre querría salvarlo, llamarlo y asegurar su supervivencia»<sup>590</sup>. Por esta razón, si se pretende vencer el *olvido* y honrar así su *memoria*, tal vez el nombre más importante aquí, el que conviene no olvidar, el que «hay que» pronunciar sea el de la *víctima*.

El *silencio* sigue mostrándose necesario, más acorde con un *cara–a–cara* que pretenda alcanzar un *perdón puro*. Estamos ante una incipiente comprobación que tendrá consecuencias más allá del *perdón entre hombres*; Derrida llega a plantear la relación entre *silencio* y *perdón* en los siguientes términos: «¿debemos negar la experiencia del perdón a cualquiera que no hable? O, por el contrario, hacer del silencio el elemento mismo del perdón, si es que lo hubiere?»<sup>591</sup>. La pregunta apunta a dos derivadas de suma importancia: la primera tiene que ver con «la cuestión del animal y de lo que pretendía ser lo propio del hombre»; la segunda planteará si «¿el perdón es lo propio del hombre o lo propio de Dios?»<sup>592</sup>. En ambos casos, la ausencia de la *palabra* en relación a la experiencia de un *perdón puro* permite pensar en estas posibilidades. En relación a la primera, Derrida sostiene que «sería muy imprudente denegar a toda animalidad el acceso a formas de socialidad en las que estén implicados de manera fuertemente diferenciada la culpabilidad y, por consiguiente, los procedimientos de reparación, incluso de la gracia solicitada o concedida»<sup>593</sup>. A partir de aquí, la cuestión de «lo propio del hombre», su exclusividad respecto a lo anterior, puede quedar en entredicho, como sugiere Derrida. La *no–desnudez* del animal (pues el animal «no está desnudo porque está desnudo. No tiene el sentimiento de su desnudez») y el *perdón* ya no serían exclusivos del hombre. De

---

<sup>589</sup> *Id.*

<sup>590</sup> *Ibid*, p. 37. La relación entre «nombre» y «duelo» viene marcada por el presentimiento que anuncia: «Duelo sentido, pues se trata –me parece–, como en toda denominación, del anuncio de una muerte por venir según la supervivencia del espectro, la longevidad que sobrevive al portador del nombre», *Ibid*, p. 36.

<sup>591</sup> Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 65.

<sup>592</sup> *Id.*

<sup>593</sup> *Id.*

hecho la misma palabra «animal» puede llevar a confusión pues generaliza en exceso y estaría negando aquello que, según Derrida, «sabemos cada vez mejor», a saber, que «algunos animales manifiestan tanto aquello que puede interpretarse como el acto de la guerra, la acusación agresiva, como la culpabilidad, la vergüenza, el disgusto, el arrepentimiento, la inquietud frente al castigo, etc.»<sup>594</sup>. Derrida reconoce que esto no es atribuible a todos los animales y que no siempre se da (tampoco en el hombre). Existe, además, algo que puede llamarse la «animalidad del hombre» y que le recuerda su origen y parentesco con aquellos otros «animales»; «¿tal vez el perdón tenga su origen a partir de esta «esfera animal» que incluye al hombre o más bien sería parte de «lo propio del hombre»?

Gradualmente nos aproximamos al *núcleo aporético* del perdón, donde sospechamos se encuentra el elemento o momento *irracional* implícito en el acto de *perdón puro*, es decir, alejado de un «cálculo». Si recordamos ahora aquella «cima puntual del perdón» a la que aludía Jankélévitch comprobamos que se trata de una descripción bastante acertada y como veremos más adelante, la propuesta derridiana de *perdón puro* así lo ratificará.

La *palabra* hablada, es decir, aquella que anula el *silencio*, se muestra inadecuada para alcanzar el perdón pero también para referirse a su concepto. Derrida muestra aquí coherencia al primar la superación de un pensamiento *logocéntrico* mediante la «relación con el otro» antes que intentar definir el concepto, cuando asegura que «nunca he encontrado ningún concepto que quepa en una palabra. ¿Hay que sorprenderse de esto?»<sup>595</sup>.

Asistimos a una «encrucijada» entre el binomio *palabra/silencio* y un *perdón puro posible*. Por un lado, la *palabra* aparece a la vez como riesgo que se cierne ante la posibilidad de un *perdón puro*, aunque sin duda también parece inevitable, siendo por ello una «condición desastrosa» para el perdón. Por otro, un *silencio* que facilita la mirada pero que un su versión hiperbólica estaría limitando o impidiendo la palabra mínima necesaria entre *ofensor* y *ofendido* que facilitaría la presencia del *olvido*. Se requiere, por tanto, de alguna instancia intermedia, por así decirlo, entre la *palabra* y el *silencio* que permita respetar la memoria del amigo y que a la vez no suponga un obstáculo para

---

<sup>594</sup> *Id.*

<sup>595</sup> «Ha habido alguna vez algún concepto que sea verdaderamente nombrable? Quiero decir ¿nombrable con un solo nombre o con una sola palabra? El concepto exige siempre frases, discursos, trabajo y proceso: texto en suma», en Derrida, J., *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, op. cit., p. 262.

alcanzar un mínimo diálogo con el *ofensor* como podría ser la presencia de un *tercero*, impidiendo o limitando la experiencia del *perdón*. Una instancia que debería garantizar, obviamente, algún tipo de reserva o intimidad que ahuyentase la intromisión de un *tercero*. ¿Podría tratarse, tal vez, de aquella instancia llamada «voz del otro» o «voz del amigo» distinta, por tanto, de la «voz interior» y que Derrida encuentra en *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger?<sup>596</sup> No es una voz amistosa aunque tampoco es una voz neutra. Se trataría de una instancia adecuada si no fuera porque finalmente implica la *palabra*: «la voz del amigo no se reduce al fonema o al fenómeno acústico, no se confunde con el ruido percibido por un oído animal o un órgano de la audición. Es una voz esencialmente comprensible, posibilidad de palabra o de discurso»<sup>597</sup>, lo cual puede suponer, como ya se ha visto, cierto inconveniente para que un *perdón puro* tuviera lugar. Tratándose de un escenario en que aquél *radicalmente otro* está presente, tal vez mantener la heterogeneidad para con él, de manera que sea necesario no hablar para mantener el *secreto*, sea la única condición válida. Se llegaría, después de la *palabra*, al *silencio* y, tras él, como presagio del *perdón*, a otra experiencia que podemos llamar *temblor* o *estremecimiento*, que lleva implícito un *guardar silencio*, apropiado presagio de un *perdón puro*.

En el capítulo 3 de su obra de 1999 *Dar la muerte*, titulado «A quién dar (saber no saber)» Derrida parte del texto de Søren Kierkegaard *Temor y temblor* para indagar acerca del misterio y experiencia del sacrificio que Dios pide a Abraham tal y como aparece en Génesis XXII<sup>598</sup>. En dicho pasaje se pone de manifiesto que «un *secreto* siempre hace

---

<sup>596</sup> Derrida insiste en que dicha voz no representa la «amistad en general»: «Pero aquello sobre lo que no quiero dejar de insistir (...) es que este amigo singular que todo *Dasein* porta y escucha *bei sich* no representa la amistad en general así como tampoco es necesariamente amistoso. Ante todo esta voz no es amistosa porque sea la del amigo, de alguien, de otro *Dasein* que responde a la pregunta «¿quién?. Lo que lo define no es, pues, una cualidad, el carácter amistoso, sino una pertenencia, la «voz del amigo» en Derrida, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, op. cit., p. 355.

<sup>597</sup> *Id.*

<sup>598</sup> Reproducimos aquí casi todo el capítulo 2, a excepción de «Los hijos de Nahor»:

1 Después de algún tiempo, Dios puso a prueba la fe de Abraham. Lo llamó por su nombre, y él contestó:  
–Aquí estoy.

2 Dios le dijo:

–Toma a Isaac, tu único hijo, al que tanto amas, y véte a la tierra de Moria. Una vez allá, ofrécelo en Holocausto sobre el cerro que yo te señalaré.

3 Al día siguiente, muy temprano, Abraham se levantó y ensilló su asno; cortó leña para el Holocausto y se fue al lugar que Dios le había dicho, junto con su hijo Isaac y dos de sus siervos. 4 Al tercer día, Abraham alcanzó a ver el lugar desde lejos. 5 Entonces dijo a sus siervos:

–Quedaos aquí con el asno. El muchacho y yo seguiremos adelante, adoraremos a Dios, y luego regresaremos.

temblar»<sup>599</sup>, de manera que el cuerpo anticipa, mediante la sintomatología<sup>600</sup> del *temblor* que algo va a ocurrir. Cuando el *ver* y el *saber* han fracasado el *temblor* se muestra como «una experiencia del secreto o del misterio». Es una experiencia enigmática que se relaciona con Dios, precisamente con el *mysterium tremendum*:

« (...) el don del amor infinito, la disimetría entre la mirada divina que me ve y yo mismo que no veo aquello mismo que me mira, la muerte dada y soportada de lo irremplazable, la desproporción entre el don infinito y mi finitud, la responsabilidad como culpabilidad, el pecado, la salvación el arrepentimiento y el sacrificio»<sup>601</sup>

Como vimos más arriba, (cfr. 5.2 *Fragilidad, sacrificio y secreto*) en la proximidad del *perdón puro* la experiencia del *secreto* y el *sacrificio* aparecen de manera casi inevitable. El texto de Kierkegaard citado por Derrida sirve aquí como ejemplo de aquella *economía del sacrificio* que ya había aparecido al abordar el carácter disimétrico de la *hospitalidad*

---

6 Abraham tomó la leña para el Holocausto y la puso sobre los hombros de Isaac; luego tomó el cuchillo y el fuego, y se fueron los dos juntos. 7 Poco después Isaac dijo a Abraham:

–¡Padre!

–¿Qué quieres, hijo? –le contestó Abraham.

–Mira –dijo Isaac–, tenemos la leña y el fuego, pero ¿dónde está el cordero para el Holocausto?

8 –Dios nos proveerá de un cordero para el Holocausto, hijito –respondió su padre.

Y siguieron caminando juntos. 9 Cuando llegaron al lugar que Dios le había dicho, Abraham construyó un altar y preparó la leña; luego ató a su hijo Isaac y lo puso en el altar, sobre la leña; 10 pero en el momento de tomar el cuchillo para sacrificar a su hijo, 11 el ángel del Señor le llamó desde el cielo:

– ¡Abraham! ¡Abraham!

–Aquí estoy –contestó él.f

12 El ángel le dijo:

–No hagas ningún daño al muchacho, porque ya sé que tienes temor de Dios, pues no te negaste a darme tu único hijo.

13 Abraham miró con atención y vio un carnero que estaba enredado por los cuernos entre las ramas de un arbusto; entonces fue, tomó el carnero y lo ofreció en Holocausto en lugar de su hijo.g 14 Después Abraham puso por nombre a aquel lugar: «El Señor provee de lo necesario.», Por eso todavía se dice: «En el cerro, el Señor provee de lo necesario.»

15 El ángel del Señor llamó a Abraham desde el cielo por segunda vez, 16 y le dijo:

–El Señor ha dicho: ‘Puesto que has hecho esto y no me has negado a tu único hijo, juro por mí mismo 17 que te bendeciré mucho. Haré que tu descendencia sea tan numerosa como las estrellas del cielo y como la arena que hay a la orilla del mar. Además, ellos siempre vencerán a sus enemigos,i 18 y todas las naciones del mundo serán bendecidas por medio de ellos,j porque me has obedecido.’

19 Abraham regresó al lugar donde se habían quedado sus siervos. Después se fueron todos juntos a Beerseba, donde Abraham se quedó a vivir.», en Biblija.net

<https://www.biblija.net/biblija.cgi?biblia=biblia&m=Gn+22&id22=1&pos=0&set=13&l=es>

<sup>599</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 57.

<sup>600</sup> Derrida compara el temblor con las lágrimas, y sugiere que «sería pues necesario abrir nuevas vías en el pensamiento del cuerpo, sin disociar los registros del discurso (el pensamiento, la filosofía, las ciencias biogénético-psicoanalíticas, la filo- y la ontogénesis) para acercarnos algún día a aquello que hace temblar o hace llorar», *Ibid*, op. cit., p. 58.

<sup>601</sup> *Ibid*, p. 59.

y la *acogida* en Levinas. Ahora, con ocasión del *perdón*, de su *secreto*, la presencia de esta *economía del sacrificio* anticipa la proximidad de una experiencia que no será meramente *incondicional* sino que irá más allá, alejándose hiperbólicamente de todo cálculo, incluido el de índole ética, esto es, *filosófica*<sup>602</sup> y, por ende, *racional*. De este modo, el *temor* y el *temblor* se dan «porque ya estamos en manos de Dios»<sup>603</sup>. Aquello que acompaña toda la escena es sin duda el *secreto*; el *sacrificio* que supone perdonar podría compararse al *sacrificio* que se da cuando Dios pide a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac. De manera análoga a quien se encuentra en la disyuntiva de perdonar o de no hacerlo, Abraham es a la vez libre y responsable aunque desconoce la voluntad y las decisiones de Dios. Y, sin embargo, decide seguir adelante con el *sacrificio* a pesar del esfuerzo y dolor que esto le suponen<sup>604</sup>. En un acto que ya anticipa el *perdón puro*, tiene lugar un momento importante del *sacrificio*, que consistirá en aceptar que la *palabra* (o si se prefiere, el *habla*) no esté presente sin con ello se comparte el *secreto*, haciéndose *comprensible* también a los demás, permitiendo la entrada de un *tercero*. Kierkegaard describe esta situación al referirse a Abraham:

«Es incapaz de hablar porque no habla una lengua humana. Aun cuando conociese todas las lenguas de la tierra, aun cuando las comprendiesen también los seres que ama, aun así no podría hablar. Abraham habla un lenguaje divino, *habla en lenguas*»<sup>605</sup>

---

<sup>602</sup> «La estética permitía el silencio al Particular, es más, se lo exigía, si éste al callar podía salvar a alguien. Esto prueba suficientemente que Abraham no se está moviendo dentro del ámbito de la estética. No calla en modo alguno para salvar a Isaac, y el contenido de su misión, es decir, el sacrificar a Isaac por Dios y por sí mismo, resulta además un escándalo para la estética; esta puede comprender sin dificultad que yo quiera sacrificarme a mí mismo, pero no que sacrifique a otro por mí. El héroe estético guardaba silencio. Sin embargo, la ética lo condenó porque calló en virtud de su particularidad accidental. Fue una previsión humana lo que le indujo al silencio, y eso no se lo puede perdonar la ética, pues todo conocimiento humano de tal especie es ilusorio; la ética exige un movimiento infinito, reclama la manifestación. El héroe estético puede, por lo tanto, hablar, pero se niega a hacerlo. El auténtico héroe trágico se sacrifica a sí mismo, junto a todo lo que posee, por lo general; todos sus actos y cada uno de sus movimientos pertenecen a lo general: se manifiesta, y en esa manifestación es el hijo bienamado de la ética. Este modo de obrar no conviene a Abraham, que no hace nada en favor de lo general y permanece oculto», en Kierkegaard, S., *Crainte et tremblement* en Œuvres Complètes, t. V., trad. franc. de P.H. Tisseau y E.M. Jaquet- Tisseau, L'Orante, 1972, p. 199 (trad. cast. de V. Simón Merchán, Madrid, Tecnos, 1987, p. 96).

<sup>603</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 59.

<sup>604</sup> «Tememos y temblamos porque ya estamos en las manos de Dios, siendo libres sin embargo para trabajar, pero en sus manos y bajo la mirada de Dios a quien no vemos y cuya voluntad y decisiones por venir no conocemos, ni tampoco sus razones para querer esto o aquello, nuestra vida o nuestra muerte, nuestra perdición o nuestra salvación», *Id.*

<sup>605</sup> Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, op. cit., p. 97.

Derrida se detiene en esta parte de la historia de Abraham –a partir del texto de Kierkegaard– porque le interesa resaltar el aspecto de *secreto* que aparece en el relato bíblico. El *secreto* permite aquí garantizar la heterogeneidad para con el *otro*, empezando por Dios mismo –aquel *radicalmente otro*– de quien no cabe esperar explicación o justificación alguna de sus actos, pues «Dios no da sus razones». De manera análoga, de un *perdón* verdaderamente *incondicional*, es decir, *puro*, tampoco cabe esperar explicación o justificación, dado que entonces «si el otro compartiese con nosotros sus razones explicándonoslas, si nos hablara todo el tiempo sin secreto alguno, no sería el otro, estaríamos en un elemento de homogeneidad»<sup>606</sup>.

Siguiendo el paralelismo que pretendemos establecer entre el *sacrificio* presente en el acto del *perdón puro* y el sacrificio que Dios pide a Abraham, también es necesario hacer referencia a la *fidelidad*. El padre de Isaac calla ante Sara, su esposa, sin dar cuenta alguna del filicidio que está a punto de cometer. Al hacerlo «Abraham transgrede el orden de la ética. Porque la ética, según Kierkegaard, no tiene expresión más elevada que la que nos vincula con nuestros prójimos y con los nuestros»<sup>607</sup>. Mediante el *silencio*, Abraham guarda doblemente un *secreto*, pues «ignora su sentido y sus razones últimas». Su prioridad consiste en seguir el mandato de Dios, aun sin comprenderlo. La ausencia de comprensión es clave en este momento, pues desplaza el elemento racional y lo aleja, por así decirlo, de la toma de decisiones. Algo que también podría encontrarse, *mutatis mutandi*, en una experiencia de *perdón puro*. La ausencia de la palabra es esencial para asegurar que el perdón sea *singular*, es decir, *individual*, en tanto que *condición incondicional* de un *perdón puro*. Abraham permanece sólo en su *silencio* y con su *secreto* cuando «asume esa responsabilidad que consiste en estar siempre solo y atrincherado en la propia singularidad en el momento de la decisión»<sup>608</sup>. Mientras permanezca en dicha *singularidad*, derivada de su *silencio*, su *secreto* estará a salvo. Se trata de una situación que nadie puede vivir por él, de igual modo que nadie puede perdonar *en nombre de*, «lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión, en mi lugar»<sup>609</sup>. La única manera de hacerlo será mediante la ausencia de la *palabra*, pues «desde el momento en que se habla y se entra en el medio del lenguaje,

---

<sup>606</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 60.

<sup>607</sup> *Ibid*, p. 62.

<sup>608</sup> *Id.*

<sup>609</sup> *Ibid*, p. 63.

se pierde, pues, la singularidad»<sup>610</sup>. Derrida encuentra en Kierkegaard la clave explicativa que encierra la relación *secreto–silencio–singularidad–responsabilidad*: la decisión individual ha de permanecer en la *singularidad absoluta* dado pues no hacerlo equivaldría a «caer en la tentación» de la ética. Se da aquí una «insolencia de la paradoja: para Abraham, declara Kierkegaard, *la ética es la tentación*. Él debe pues resistir a ella»<sup>611</sup>. La *responsabilidad* de Abraham no consiste en «rendir cuentas» ante los demás mediante la *palabra* y la ética, pues «la ética me empuja a la sustitución, como lo hace la palabra» lo que lleva a una *generalidad* que aleja la posibilidad de mantener, en *silencio*, el *secreto*. Derrida, de nuevo leyendo a Kierkegaard, nos recuerda que «el secreto es, en el fondo, tan intolerable para la ética como para la filosofía o la dialéctica en general, de Platón a Hegel»<sup>612</sup>. Parecería como si la demanda de verdad de la filosofía y de la ética, donde la *coherencia absoluta* ha de estar presente, no pudiera aceptar ni asimilar un tipo de responsabilidad como la que aquí se apunta, es decir, una *responsabilidad absoluta (excepcional, extraordinaria)* que no equivale a la *responsabilidad en general*, aquélla que consiste en rendir cuentas y que precisamente por ello impide este otro tipo de decisión responsable *individual, singular, secreta, inconcebible*, tal vez *irracional*:

«La ética puede, por lo tanto, estar destinada a irresponsabilizar. Haría falta a veces rechazar su tentación, es decir, la propensión o la facilidad, en nombre de una responsabilidad que no tiene cuentas que calcular –o que rendir, al hombre, a lo humano, a la familia, a la sociedad, a los semejantes, a los nuestros–. Una responsabilidad tal guarda un secreto; no puede ni debe presentarse. De modo indómito, celoso, rechaza la auto–presentación ante la violencia que consiste en pedir cuentas y justificaciones, en exigir la comparecencia ante la ley de los hombres. Rehúsa la autobiografía que siempre es autojustificación, *egodicea*. Ciertamente, Abraham *se presenta*, pero ante Dios, el Dios único, celoso, secreto, el Dios a quien dice heme aquí. Mas para hacer esto debe renunciar a la fidelidad a los suyos, lo que constituye un perjurio, o bien negarse a presentarse ante los hombres»<sup>613</sup>

La *responsabilidad sacrificial* obedece (contradictoriamente, paradójicamente) a *lo absoluto del deber y de la responsabilidad*, trascendiendo así «todo deber, toda responsabilidad y toda ley humana»<sup>614</sup>. En consecuencia, un *perdón* de estas

---

<sup>610</sup> *Id.*

<sup>611</sup> *Ibid*, p. 64.

<sup>612</sup> *Ibid*, p. 65.

<sup>613</sup> *Ibid*, p. 64.

<sup>614</sup> «lo absoluto del deber y de la responsabilidad (...) pide que se traicione todo lo que se manifiesta en el orden de la generalidad universal, y todo lo que se manifiesta en general, el orden mismo y la esencia de la manifestación, a saber, la esencia misma, la esencia en general en cuanto que es inseparable de la presencia y la manifestación», *ibid*, p. 68.

características no habrá de venir acompañado de una rendición de cuentas. Su carácter *singular* implicará una ausencia de comunicación para con los otros hombres, dificultando sobremanera cualquier intento de aproximación ético–filosófica. A partir de la relación *cara–a–cara* que se establece entre Abraham y «el gran Otro» u «otro absoluto» –Dios–, tal y como lo denomina Derrida, es decir, dos «singularidades» que se ven arrojadas inmediatamente «al espacio o al riesgo del sacrificio absoluto»<sup>615</sup>. Un *sacrificio* que consiste, precisamente, en preferir la fidelidad al otro antes que la «fidelidad a los suyos», de manera que «no sabría preferir la fidelidad a los suyos, o a su hijo, más que traicionando al otro absoluto: Dios, si se quiere»<sup>616</sup>. De manera análoga, en el *perdón puro* se produciría un movimiento en que se da respuesta al Otro mediante el *sacrificio* inherente en la *fidelidad* a los suyos. Se trata de un «deber absoluto para con el único»<sup>617</sup>; una respuesta que se mantiene en *secreto* y de manera *incondicional* y que apela a la decisión libre e individual de Abraham, pues «Dios lo deja libre para negarse a ello –y ésta es la prueba–»<sup>618</sup>. Como también ocurrirá en el *perdón puro*, el *sacrificio* requerido en esta acción singular supone un ejemplo de *responsabilidad absoluta*, por el que se ha manifestado «la valentía de quedar como un criminal a los ojos del mundo, de los tuyos, de la moral y de la política, de la generalidad de lo general o de lo genérico»<sup>619</sup>, alejando aún más si cabe, cualquier pretensión de inteligibilidad de tipo colectivo. El carácter aporético del ejemplo de Abraham<sup>620</sup> tiene que ver con la dificultad comprensiva que conlleva la «alianza disimétrica» que se establece entre él y el «otro absoluto» que es Dios; no mediante la *palabra* sino a partir de un *silencio* necesario e inevitable. Un *silencio* que se relaciona con una experiencia *cara–a–cara* entre Abraham y «el absoluto»:

«El secreto y el no–compartir son aquí esenciales, así como el silencio que guarda Abraham. No habla, no dice su secreto a los suyos. Aunque sea, como caballero de la fe, un testigo y no un maestro, este testigo está en relación absoluta con el absoluto, cierto, mas no da testimonio de él en el sentido en que testimoniar querría decir, mostrar, enseñar, ilustrar,

---

<sup>615</sup> *Ibid*, p. 70.

<sup>616</sup> *Id.*

<sup>617</sup> *Ibid*, p. 73.

<sup>618</sup> *Id.*

<sup>619</sup> *Id.*

<sup>620</sup> «Abraham es, pues, a la vez el más moral y el más inmoral, el más responsable y el más irresponsable de los Hombres, absolutamente irresponsable porque absolutamente responsable, absolutamente irresponsable ante los hombres y los suyos, ante la ética, porque responde absolutamente al deber absoluto sin interés ni esperanza por una recompensa, sin saber por qué y en secreto: a Dios y ante Dios», *Ibid*, p. 74.

manifestar a los otros, y dar cuenta de la verdad que se puede justamente atestar. Abraham es un testigo de la fe absoluta que ni puede ni debe testimoniar ante los hombres. Debe guardar su secreto. Mas su silencio no es un silencio cualquiera. ¿Se puede testimoniar en silencio? ¿Mediante el silencio?»<sup>621</sup>

No se trata tanto de una «dificultad» como de una «imposibilidad», dado que Abraham «no puede» testimoniar, es decir, hacer uso de la *palabra*. La presencia de dicha *imposibilidad* puede entenderse como una característica que anticipa el *núcleo aporético* del *perdón puro*. Junto a esta característica se empiezan a vislumbrar otras como la *sorpresa*, lo *inesperado*, lo *irracional* (o *loco*). Todos ellos, aspectos que suponen, para la presente investigación, una renovada ocasión para abordar –desde una mirada más *antropológica* que *ética*<sup>622</sup>– la naturaleza aporética del *perdón puro*, especialmente aquellos aspectos relacionados con la capacidad de «perdonar lo imperdonable», tal y como es asumido en la propuesta derridiana.

Abraham no cede a la *generalidad ética*. Derrida entiende este gesto como algo excepcional –excepcionalidad que también será característica de un *perdón puro*– pues se aleja de la irresponsabilidad que supondría ceder a ella. Si lo hiciera «dejaría de ser Abraham, el único Abraham en relación singular con el Dios único»<sup>623</sup>. En cambio, se hace cargo de su responsabilidad al encaminarse hacia «la petición absoluta del otro, más allá del saber»<sup>624</sup>. La decisión que ha tomado Abraham no está guiada por un *saber*, dándose una nueva paradoja, pues se trata de una decisión que es a la vez *responsable* e *irresponsable*.

Establezcamos ahora una analogía entre la historia de Abraham y la posibilidad de un *perdón puro*: si en la decisión que toma Abraham –decisión arriesgada que no procede de una reflexión, cálculo ni saber– antepone el sacrificio de su hijo a la fidelidad responsable que supondría mantenerlo con vida. De igual modo, podríamos entender el *perdón puro* como una decisión arriesgada que no procede de reflexión, cálculo ni saber alguno, en el que la concesión de éste se antepone a la fidelidad debida a las víctimas mediante el

---

<sup>621</sup> *Id.*

<sup>622</sup> las implicaciones éticas del ejemplo de Abraham traído por Kierkegaard van más allá de cualquier «ética sistemática», en el sentido de poner en relieve un «deber», y una «responsabilidad», mucho más radicales: «A menudo se escucha que los filósofos que no escriben una ética faltarían a su deber ya que el primer deber del filósofo es pensar la ética, adjuntar un capítulo de ética a cada uno de sus libros y, para ello, volver a Kant con la mayor frecuencia posible. Lo que desconocen los caballeros de la buena conciencia es que el «sacrificio de Isaac ilustra, si podemos, de la responsabilidad», *Ibid*, p. 69.

<sup>623</sup> *Ibid*, p. 75.

<sup>624</sup> *Ibid*, p. 78.

*trabajo del duelo*. Una irresponsabilidad que, paradójicamente, sería más responsable que la que sugiere la generalidad ética. Derrida nos recuerda que «sin sacrificio no hay responsabilidad». Esta afirmación parece difícil de objetar. Junto a la *responsabilidad*, el *riesgo*, pues «la responsabilidad arriesga siempre» y «Abraham se arriesga a ganar». Ha arriesgado sin haber calculado: he ahí la excepcionalidad de su gesto, pues verdaderamente sin el sacrificio de la economía no podemos hablar de responsabilidad libre. Recordemos que en toda la escena Abraham no realiza intercambio alguno con Dios, pues se encuentra «incomunicado», es decir, no le habla a Dios. La palabra, no está presente. En ese instante donde la renuncia por parte de Abraham ya era absoluta, Dios le devuelve lo que estaba a punto de sacrificar. A este respecto, Derrida traerá a colación el capítulo VI de Mateo, «Y tu padre, que ve en el secreto, te lo devolverá», una sentencia que «habría que aprender de memoria», es decir, «sin comprenderla», le lleva a hablar de la *esencia del corazón*, afirmando que «no hay que atesorar en la tierra sino en el cielo»:

«Se trata de “aprender de memoria”, de recordar, también por otra razón. Ya que este paso es también una meditación o una predicación sobre el corazón, sobre lo que es el corazón y, más precisamente, sobre lo que *debería ser* si se retornara a su lugar preciso. *La esencia del corazón*, es decir, ahí donde el corazón es lo que debe ser propiamente, ahí donde tiene propiamente lugar; en su *emplazamiento* preciso, es justamente lo que nos hace pensar algo sobre la economía. Porque el lugar del corazón es o, más bien, está llamado o destinado a ser el lugar de las verdaderas riquezas, el lugar del tesoro, allí donde se invierte a plazo fijo para un mejor atesoramiento. El emplazamiento preciso del corazón es el lugar de la mejor inversión»<sup>625</sup>

El carácter disimétrico que acompaña la escena de Abraham nos permite hablar de otra economía, la del *sacrificio*, basada en una lógica que ya no es la del intercambio. Una disimetría que, como reconoce Derrida, le permitirá a Cristo decir: «Habéis oído que antes se dijo: ‘Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis a quien os haga algún daño. Al contrario, si alguien te pega en la mejilla derecha, ofrécele también la otra»<sup>626</sup>, si bien, también reconocerá que se trata de una enseñanza «moral o psicológica, incluso metafísica, pero no política»<sup>627</sup>.

A partir de esta conclusión y teniendo presente la analogía entre la escena de Abraham y la escena de perdón, conjeturamos que el alejamiento progresivo de los ámbitos *político*

---

<sup>625</sup> *Ibid*, pp. 94-95.

<sup>626</sup> Mateo 5, 38-39.

<sup>627</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 99.

y *ético* nos llevaría a circunscribir el análisis del perdón a un ámbito antropológico en que el encuentro *cara-a-cara* será la única condición, donde una *presencia espectral* podría estar presente siempre que ello no suponga una ocasión para el *rencor* o para el *mal de archivo*. El *secreto* y el *silencio* favorecerán el acontecimiento, limitando o excluyendo la capacidad comprensiva de la razón ética (y, por lo tanto, filosófica), al mostrarse insuficiente.

El «milagro del perdón» está a punto de acontecer. Su naturaleza es de una índole difícil de describir, no únicamente porque el lenguaje que vehicula la razón no encuentra los asideros lógicos ni semánticos necesarios para reflejar la experiencia del *perdón puro*, sino porque la experiencia misma no requiere en última instancia de palabra alguna. En estas circunstancias, lo *imposible*, sin dejar de serlo, parece mostrar su *paradójica posibilidad*, pues el *secreto* mantiene a buen recaudo lo acontecido en la experiencia silenciosa. No hay registro ni archivo, salvo en la *memoria* de los directamente implicados.

La aproximación al *núcleo aporético del perdón puro* ha puesto nuevamente de manifiesto un vínculo, el que se da entre *don* y *perdón*, señalando así la necesidad de cuestionar algunos aspectos que comúnmente han sido aceptados por la tradición filosófica occidental respecto a la relación que mantienen ambos términos. Una «verdad imposible» que concierne a ambos términos:

« (...) debemos tratar de pensar de otro modo lo posible y lo im–posible, la historia misma de aquello que llamamos lo posible y el poder en nuestra cultura y en la cultura como filosofía o como saber, debemos preguntar, quebrando la simetría o la analogía entre el don y el perdón, si la urgencia del perdón im–posible no es, de inicio, aquello que la experiencia resistente, y no consciente, de lo im–posible va a hacerse perdonar, como si el perdón, lejos de ser una modificación o una complicación secundaria o sobrevenida del don, fuera en verdad su verdad primera y final. El perdón como la verdad imposible del don imposible. Antes del don, el perdón»<sup>628</sup>

### 6.3. *Loco perdón, imposible perdón: perdón puro*

Distintas características han ido apareciendo al perfilar el *perdón puro* que Derrida postula como único perdón «digno de ese nombre». Junto al *carácter individual*, *incondicional* y *secreto* debemos añadir la *singularidad* y la *excepcionalidad* que se

---

<sup>628</sup> Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., pp. 66-67.

derivan de una *responsabilidad absoluta*, aquélla que atiende a razones que no podemos conocer ni comunicar. Dada la *singularidad* y la *excepcionalidad* que le son propias, el *perdón puro* tendrá lugar en contadas ocasiones. Junto a éstas e hace necesario añadir otra característica que también estará presente en la experiencia de *perdón puro*: el *exceso* o *sobreabundancia*. Desde esta perspectiva, un *perdón puro* alejado de la *condicionalidad*, del *cálculo* y de la *simetría* podría asemejarse a cierta «poética del fumar», o «poética del tabaco» donde «el acto de fumar o de inhalar, la experiencia, el goce y el gasto de lo que, podría decirse, se va convertido en humo» se diferencia de aquellos elementos más próximos a una «dimensión económica»<sup>629</sup>. Al igual que el *perdón*, se trata de una relación que se aleja del «intercambio»:

«La ofrenda y el uso del tabaco hacen acceder al honor y a la virtud por encima de la pura y simple circulación económica de las necesidades y de las producciones así llamadas naturales, más allá de lo necesario. Es el momento de la fiesta y del lujo, tanto de la gratuidad como de la libertad»<sup>630</sup>

Es fácil advertir la sensación de «sobreabundancia» que inunda toda la escena. La «gratuidad» también está presente, así como cierta idea de «fortuna» (*tukhè*) que se asimila a la «naturaleza». Puede entenderse que el *perdón* guarda relación con una *sobreabundancia* inherente al *don*. Lo propio del *don* es la *gratuidad*. El *perdón*, por su parte, habrá de entenderse, como ya se ha dicho, con anterioridad al *don*. Cabe aceptar que «la fortuna es la naturaleza», pues «da *gratis* a los que poseen la gracia de recibir de ella ese don»; en definitiva: «les da un don que les da para dar»<sup>631</sup>.

En su obra de 1992 *Dar(el)tiempo*, Derrida acude a un poema de Charles Baudelaire nunca publicado en vida y que lleva por título *La moneda falsa*. Se trata de un texto que tiene como protagonistas a dos amigos que pasean por los bulevares de París. En cierto momento, pasarán cerca de un mendigo y ambos le concederán de inmediato una limosna. Al hacerlo, uno de ellos se mostrará mucho más generoso, pues el valor de su moneda será mucho mayor. Ante este hecho, el narrador –el otro amigo– se sorprenderá, aunque su sorpresa será aún mayor cuando el amigo generoso confiese sin vacilar que se trataba

---

<sup>629</sup> Derrida, J., *Dar (el) tiempo*, op. cit., p. 110.

<sup>630</sup> *Ibid*, p. 114.

<sup>631</sup> *Ibid*, p. 125. Derrida extrae el término de la *Metafísica* de Aristóteles: «Y tampoco estaría bien confiar a la causalidad y al azar tan gran empresa», (Aristóteles, *Metafísica* I, 3, 984b14. Tr. García Yebra 1990), y se pregunta si será casual el ejemplo utilizado por el estagirita.

de una «moneda falsa»<sup>632</sup>. Aparece aquí una «escena de don y de perdón, de un don que parece no dar nada y de un perdón que, al final, es negado»<sup>633</sup>. Son elementos que se muestran directamente en la narración del poema, pero que Derrida «deconstruye», extrayendo distintas lecturas. De todas ellas, nos interesan principalmente las que tiene que ver con el *don*, el *perdón*, la *amistad*, la *sobreabundancia* y el *relato* (es decir, con la *narratividad*); por la necesidad que tenemos de ubicar el lugar de la *palabra* (y del *silencio*) en relación al *perdón*, aunque, como podremos comprobar, finalmente el análisis realizado por Derrida sitúa el *perdón* (más bien su posible «imposibilidad») en el epicentro de la historia. De repente, el narrador en primera persona piensa: «No puedo concederle mi perdón, en verdad, no le debo ese perdón debo incluso negárselo». A partir del texto de Baudelaire cabe preguntarse «¿qué es lo que al final no se perdona?» puesto que, por un lado, el mendigo ha sido engañado, aunque también es verdad que el narrador

---

<sup>632</sup> Reproducimos aquí la versión íntegra del poema de Charles Baudelaire tal y como aparece en la traducción de *Dar (el) tiempo*: «Conforme nos alejábamos del estanco, mi amigo fue seleccionando cuidadosamente sus monedas; en el bolsillo izquierdo de su chaqueta deslizó unas moneditas de oro; en el derecho, unas moneditas de plata; en el bolsillo izquierdo del pantalón, un montón de perras gordas y, por último, en el derecho, una moneda de plata de dos francos que había examinado muy especialmente. «¡Qué reparto más singular y minucioso!, me dije a mí mismo. Nos encontramos con un pobre que nos tendió la gorra temblando. –No conozco nada tan inquietante como la muda elocuencia de esos ojos suplicantes que encierran a la vez, para el hombre sensible que sabe leer en ellos, tanta humildad como reproches. Se encuentra algo semejante a esa misma profundidad de complicado sentimiento en los lacrimosos ojos de los perros a los que se les pega. La ofrenda de mi amigo fue mucho más considerable que la mía, y le dije: «Tiene razón; después del placer de asombrarse, no hay ninguno tan grande como el de causar una sorpresa. -»Era la moneda falsa, me contestó tranquilamente, como para justificar su prodigalidad. Pero en mi cerebro miserable, siempre ocupado en mostrar tres pies al gato (¡qué facultad tan agotadora me ha regalado la naturaleza!), entró de pronto la idea que semejante conducta, por parte de mi amigo, únicamente era excusable por el deseo de crear un acontecimiento en la vida de aquel pobre diablo, incluso puede ser que por el deseo las distintas consecuencias, funestas u otras, que puede engendrar una moneda falsa en manos de un mendigo. ¿Acaso no podía multiplicarse en monedas buenas? ¿Acaso no podía asimismo llevarle a la cárcel? Puede ser que un tabernero, un panadero, por ejemplo, lo mandasen detener por falsificador o por propagar moneda falsa. Asimismo puede ser que la moneda falsa pudiera ser, para un pobre especulador insignificante, el germen de una riqueza que durase unos cuantos días. Y, de este modo, mi fantasía seguía su curso, prestando alas al espíritu de mi amigo y sacando todas las deducciones posibles de todas las hipótesis posibles. Pero él interrumpió bruscamente mis divagaciones retomando mis propias palabras: «Sí, tienes razón; no hay placer más dulce que el de sorprender a un hombre dándole más de lo que espera. Le miré fijamente a los ojos y me quedé asustado de ver que sus ojos brillaban con indiscutible candor. Entonces vi claramente que había querido ser caritativo y, al mismo tiempo, hacer un buen negocio; ganarse cuarenta perras gordas así como el corazón de Dios; alcanzar el paraíso por la vía económica; y, por último, conseguir gratis una patente de hombre caritativo. Le habría casi perdonado el deseo del criminal goce del que le supuse capaz poco antes; me habría parecido extraño, singular, que se distrajera comprometiendo a los pobres; pero no le perdonaré jamás la ineptia de su cálculo. Jamás se puede excusar a nadie por ser malo, pero hay cierto mérito en saber que se es tal; y el más irreparable de los vicios es hacer el mal por necesidad». Charles Baudelaire, citado en *Dar el (tiempo)*, op. cit., pp. 168-169.

<sup>633</sup> *Ibid*, p. 116.

se ha sentido traicionado. Derrida no duda en otorgar a este último el papel de víctima: «al narrador –y no al mendigo, testigo mudo– es a quien el amigo ha faltado al no dar»<sup>634</sup>. Derrida insiste en que dicha escena muestra un «acontecimiento» provocado por el amigo que ha dado la moneda falsa<sup>635</sup>. Y será este acontecimiento aquello que impedirá al narrador absolver al otro; es decir, será incapaz de concederle el perdón después de haberse producido dicho «acontecimiento». Se manifiesta una nueva acepción: el *perdón negado*, a partir del momento en que el narrador afirma «no le perdonaré jamás». Fijémonos en que esta nueva acepción aparece cuando otros dos elementos se dan simultáneamente: confesión y (falta de) arrepentimiento. Es la simultaneidad en la confesión del amigo y su falta de arrepentimiento aquello que el narrador ve imposible de perdonar. Una conjunción que impele al narrador a no pasar por alto la falta de su amigo. ¿Dónde radica la gravedad de dicha falta?

Para alcanzar una mejor comprensión del análisis llevado a cabo por Derrida sobre esta cuestión necesitamos traer de nuevo a colación la estrecha relación entre *don* y *perdón*. En la primera parte de esta investigación ya se había puesto de manifiesto la compleja relación entre ambos términos (cfr. 1.3. *Perdón y don gratuito*). En esta ocasión, Derrida también acudirá una y otra vez a la proximidad que se da entre ambos términos, aceptando que, si bien no son nociones sinónimas, ambas presentan características muy similares, cuando no, coincidentes, lo que permite que se sean tratadas, hasta cierto punto, conjuntamente. En adelante adoptaremos este planteamiento, esperando que la diferenciación entre ambos sea conveniente o incluso inevitable, pues nuestro objetivo sigue siendo aproximarnos a la noción de *perdón puro* que Derrida postula como el único digno de ese nombre. Para una mejor comprensión de la noción de don en el pensamiento de Derrida, se hace necesario confrontarlo con la propuesta del antropólogo y sociólogo francés Marcel Mauss, expuesta de manera principal en su conocido libro *Essai sur le don*<sup>636</sup>, dado que será frente a dicha formulación que Derrida expondrá en su texto de 1995

---

<sup>634</sup> *Id.*

<sup>635</sup> La idea de «acontecimiento», ya aparecida más arriba, también no recuerda el concepto de «hápax» planteado por Vladimir Jankélévitch.

<sup>636</sup> Mauss, M., *Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Année sociologique, 1923-1924; artículo reproducido en Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950; (trad. cast. de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971).

*Dar (el) tiempo* su visión más amplia sobre el *don*. En primer lugar, habrá que considerar que:

«El perdón y el don tal vez tengan en común el no *presentarse* nunca *como tales* a eso que normalmente llamamos una experiencia, una presentación a la conciencia o a la existencia justamente en razón, incluso, de las aporías que deberemos tomar en consideración; y por ejemplo, por ceñirme provisionalmente a ello, a la aporía que me hace incapaz de dar lo bastante, o de ser suficientemente hospitalario, de estar lo suficientemente presente en el presente que doy, y en la acogida que ofrezco, aunque crea e incluso esté seguro de tener que hacerme siempre perdonar, que pedir perdón por no dar, por no dar nunca lo bastante, por no ofrecer o acoger lo bastante. Siempre se es culpable, uno tiene que hacerse perdonar siempre con respecto al don»<sup>637</sup>

La mirada propuesta por Derrida, fiel a su crítica de índole logocentrista, nos permite apreciar las distintas vinculaciones y dependencias entre ambas nociones. En el fragmento anterior, *hospitalidad* y *acogida* ya forman parte de un paisaje donde la proximidad entre ambos términos –*don* y *perdón*– dependerá, en buena medida, «de ser suficientemente hospitalario, de estar lo suficientemente presente en el presente que doy, y en la acogida que ofrezco». La posibilidad de un *puro perdón*, de un *loco perdón* estará en función, de la presencia de estos elementos, por lo demás, ajena a cualquier cálculo. Será aquí donde se muestre el *carácter aporético* que Derrida identifica en el *don*, punto de mayor discrepancia frente a los planteamientos de Mauss.

Derrida identifica tres elementos en cualquier acción que pueda ser considerada como *don*: (A) «donador», (B) «lo donado» y (C) «el donatario». La presencia de estos tres elementos supone una serie de condiciones. En primer, lugar, debe haber (por parte de alguien) una intención de dar (algo), a alguien. Que haya intención es clave para que haya don. Junto a esto, «el quien da», «lo que se da» y «a quien se da» serán tres elementos que habrán de poder identificarse y diferenciarse claramente. Si faltase alguno de ellos, no podríamos hablar de *don*. Por lo tanto, la anterior estructura ternaria sería la primera condición. Derrida señala que tanto (A) como (C) pueden ser sujetos individuales o bien colectivos (instituciones) y también afirma que el don puede ser una «cosa» o bien un «objeto simbólico», como por ejemplo el «reconocimiento» o la «gratitud». La segunda condición necesaria implicará que el donatario (C) no llegue a identificar el *don* como tal, es decir, no ha de poder reconocerlo, pues ello iría en contra de la propia donación.

---

<sup>637</sup> Derrida, J., Perdonar. *Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., pp. 12-13.

Derrida está describiendo un límite hiperbólico en el don que le permitirá confrontarlo a los planteamientos de Mauss:

«¿Por qué? porque éste devuelve, en (el) lugar –digamos– de la cosa misma, un equivalente simbólico. Lo simbólico, aquí, ni siquiera puede decirse que re–construya el intercambio ni que anule el don con la deuda. No re–construye un intercambio que, al no tener ya lugar como intercambio de cosas o de bienes, se transfiguraría en intercambio simbólico. Lo simbólico abre y constituye el orden del intercambio y de la deuda, la ley o el orden de la circulación en donde se anula el don. Basta, pues, con que el otro perciba el don, que lo perciba no sólo en el sentido en que, como suele decirse en francés o en castellano, se percibe un bien, un dinero o una recompensa, sino que perciba la naturaleza de don, que perciba el sentido o la intención, el sentido intencional del don, para que este simple reconocimiento del don como don, como tal, incluso antes de convertirse en reconocimiento como gratitud, anule el don como don»<sup>638</sup>

Sin embargo, la *aporía* aparece cuando esta identificación o reconocimiento también implica al donador (A), pues «La mera identificación del don parece destruirlo (...) *En último extremo, el don como don debería no aparecer como don: ni para el donatario, ni para el donador*»<sup>639</sup>. El carácter problemático que aparece en el *don*, y que bien podría denominarse, con Jankélévitch, «órgano–obstáculo», nos remite, por su proximidad, a la dificultad de un «perdón puro» digno de ese nombre, pues aceptar la posibilidad de un «perdón puro», podría implicar que este fuera secreto, no sólo para un tercero, sino para los directamente implicados en la escena del perdón: *ofendido* y *ofensor*.

En cambio, la meticulosa descripción llevada a cabo por Mauss en su libro *Essai sur le don*<sup>640</sup> se alejará considerablemente de la que acabamos de ver. Se trata de un ensayo donde se describe el intercambio de objetos entre grupos de individuos y de cómo dicho intercambio estructura y compone las relaciones entre ellos. La importancia de donar un objeto favorece al donante, «lo hace grande» a la vez que genera una «obligación» en el donatario que se ve obligado a devolver el regalo recibido. La sucesión de intercambios,

---

<sup>638</sup> Derrida, J., *Dar(el)tiempo. La moneda falsa*, op. cit., pp. 22-23.

<sup>639</sup> *Ibid*, p. 23. No podemos pasar por alto la similitud de este razonamiento hiperbólico con la exigencia descrita por Jankélévitch en relación a la «pureza» (cfr. 2.2 *Lo puro y lo impuro: la constatación del otro*).

<sup>640</sup> La obra de Mauss parte de una gran variedad grupos etnográficos, a la vez que aprovecha y complementa estudios anteriores, especialmente de Bronislaw Malinowski sobre el *Intercambio kula de los pobladores de las Islas Trobriand*, o el *Potlatch*, una importante institución entre los indios de la costa del Pacífico noroeste de Norteamérica así como otros estudios etnográficos centrados en la Polinesia. De todo ello, Mauss remarca la importancia de la práctica generalizada de hacer regalos o *dones* en sociedades no europeas y llega a sugerir la incorporación de esta práctica en las sociedades industrializadas occidentales.

según Mauss, habría dado lugar a una «circulación»<sup>641</sup> determinante en la aparición de las primeras formas de economía social, favoreciendo que el establecimiento de una serie de relaciones fuertemente arraigadas como la *hospitalidad*, la *protección* o la *ayuda mutúa*. Derrida encuentra en el *don*, a partir del trabajo de Mauss, el auténtico «productor del valor», el punto de partida desde donde pensar la «racionalidad económica del crédito», dado que el *don* «es el valor de los valores en sí mismo»<sup>642</sup>. No obstante, su propuesta sobre el concepto de *don* discrepará abiertamente de la de Mauss, al considerar que habría que separar los sistemas del *intercambio* y del *don*, por ser estos excluyentes entre sí. De hecho, Derrida considera que el *don*, para ser digno de ese nombre –rasgo compartido también por el *perdón puro*– ha de ser *aneconómico*, es decir, ha de ser capaz de interrumpir la economía<sup>643</sup>. En el *don* no debería haber ni reciprocidad ni devolución alguna, lo que supone rechazar la idea de «contra–don» tal como la describe Mauss. De no hacerlo, estaríamos ante una situación de «intercambio», no de «don».

Derrida subraya la relación entre *don*, *acontecimiento* y *relato*: «Es preciso que haya acontecimiento –por consiguiente, llamada de relato y acontecimiento de relato– para que haya don y es preciso que haya don o *fenómeno de don* para que haya relato o historia»<sup>644</sup>. La imprevisibilidad del don es aquello que lo convierte en acontecimiento, pero también es una característica que lo vincula directamente con el perdón (¿puro?). Es decir, tal como lo describe Derrida, «debe *parecer* suertudo». Se trata de un carácter aleatorio, que se convierte en una condición «común al don y al perdón», a saber: una cierta *incondicionalidad*, aunque ello no implique que el don aparezca sin intención, pues «no hay don sin intención de dar». Obsérvese el carácter aporético que envuelve tanto al *don*

---

<sup>641</sup> « (...) hemos identificado, en estas sociedades, la circulación de cosas con la circulación de derechos y personas. Podríamos detenernos aquí. El número, la extensión y la impotencia de estos hechos nos autorizan plenamente a pensar en un régimen que ha debido ser el de una gran parte de la humanidad, durante un período muy largo de transición y que todavía subsiste en los pueblos que acabamos de describir. Todo ello nos permite pensar que este principio del cambio-don ha debido de ser el de las sociedades que han superado la fase de 'la prestación total' (de clan a clan, de familia a familia) y que sin embargo, no han llegado al contrato individual puro, al mercado en que circulan el dinero, a la venta propiamente dicha y sobre todo, a la noción de precio estimado en moneda legal», en Mauss, M., *Essai sur le don*, op cit, p. 222.

<sup>642</sup> Derrida, J., *Dar(el)tiempo. La moneda falsa*, op. cit., p. 50.

<sup>643</sup> Abadi, D., El don y lo imposible. Figuras de lo cuasi-trascendental en Jacques Derrida, *Contrastes*, XVIII (2013), Universidad de Buenos Aires.

<sup>644</sup> Derrida, J., *Dar(el)tiempo. La moneda falsa*, op. cit., p. 122.

como al *perdón*, pues en ambos casos se trata de una «acontecibilidad donadora»<sup>645</sup> que se caracteriza por presentar un equilibrio aparentemente contradictorio: «Es preciso que en ella haya azar, encuentro, algo involuntario, incluso inconsciencia o desorden, y es preciso que en ella haya libertad incondicional y que ambas condiciones concuerden – milagrosa, graciosamente– entre sí»<sup>646</sup>. La escena anterior nos permite pensar en la proximidad de un *perdón puro*, pues reúne características compatibles con él. Si el *don* como acontecimiento debe irrumpir sin motivo –es decir, ser «inmotivado»– bien podría extenderse a la condición de un *perdón puro* según la cual precisamente cuando parece imposible perdonar es cuando el *perdón puro* aparece, dando lugar a una paradoja que Derrida reconoce de manera expresa.

Dado que la limosna está presente en el poema de Baudelaire, cabe preguntarse acerca de su naturaleza. Es interesante comprobar aquí cómo Derrida desvincula la limosna del don, al menos de un «don gratuito» o «don puro». Las razones que le llevan a hacerlo son las mismas que le permitían hablar de un «perdón entre dos»: la ausencia o presencia de un tercero; en este caso la limosna cumple una función institucional:

« (...) puesto que la limosna y la mendicidad están marcadas por una cierta regularidad institucional, por un lugar, una condición, una asignación topo-sociológica, una función, uno ya no se *encuentra* con ellas por azar. El encuentro, entonces, ya no es ocasional. La limosna cumple, a su vez, una función regulada y reguladora, ya no es un don gratuito, por así decirlo, ni gracioso, como ha de serlo un don puro. No es ni gratuito ni gracioso»<sup>647</sup>

El «don puro» (como el «perdón puro») no puede encontrarse «amarrado», ni mucho menos, ser una «atadura», pues no puede ser «obligatorio». De aquí la dificultad del «perdón exigido» al que se refería Vladimir Jankélévitch.

El carácter transformador de lo institucional para con la gratuidad e incondicionalidad de acontecimientos como el *don* (o incluso el *perdón*) hace que dichas ofrendas pasen a ser, en el caso de la limosna, «justicia distributiva». Son «las leyes» las que hacen que se pueda hablar, más bien, de cierta «economía de la limosna», además de suponer un «alarde» que ya dista mucho de la necesidad de un «secreto entre dos». El *cálculo*, la *simetría*, la *condicionalidad*, la *visibilidad*, son rasgos que apuntan en dirección opuesta al *perdón puro*, impidiéndolo. La *visibilidad*, en relación a la *mirada*, en este caso del mendigo, supone un rasgo «fantasmal» por cuanto representa, en su calidad de «pobre»

---

<sup>645</sup> *Ibid*, p. 123.

<sup>646</sup> *Id.*

<sup>647</sup> *Ibid*, p. 136.

una (re)aparición siempre latente<sup>648</sup>. Dar limosna vendría a ser un «saldar cuentas con el espíritu, con el fantasma o con dios, con todo lo que vuelve». Se trata de una acción que pretendería de algún modo «hacer las paces» con dicho espíritu, lo que equivaldría a institucionalizarla. En cualquier caso, siempre será preferible «dar» antes que «tomar» o incluso «guardar»<sup>649</sup>.

Pero en el acto de dar también causa *satisfacción* o, incluso, *placer*. Partiendo de la comparación entre las respectivas ofrendas de los dos amigos, Derrida hará hincapié en el «cálculo inherente» al placer de sorprender que tiene lugar mediante la ofrenda de la limosna; en el caso del amigo del narrador alcanzará un mayor grado de (aparente) generosidad. También es posible hablar del *placer de perdonar* si bien, como ya afirmaba Jankélévitch esto daría lugar a «enturbiar» la pureza del acto del perdón. La generosidad puede suponer, cuando sorprende al otro, cierta «trampa» de la que no podrá escapar, generando incluso cierto grado de «violencia»:

«Sorprender al otro, aunque sea debido a la generosidad y dándole más es tenerle atrapado, desde el momento en que acepta el don. El otro cae en la trampa. No ha podido prever y, por consiguiente, se entrega a la merced, a *la(s) gracia(s)*, del que da. Cae en la trampa y es sorprendido, envenenado, incluso, por el hecho mismo de que algo le ocurre, algo ante lo cual se queda, no habiendo podido prever nada, sin defensa, abierto, expuesto. Es la presa del otro, le ha dado algo a qué agarrarse. Semejante violencia puede ser considerada como la condición misma del don, como su pureza constitutiva»<sup>650</sup>

Una generosidad que sorprende, pero que además no puede explicar sus razones, es decir, no puede «dar las razones de dar», pues hacerlo supondría «el fin del don», en el sentido de precipitarse hacia «su propio apocalipsis».

Como se ve, es posible establecer una analogía entre la escena del «perdón entre dos, *cara-a-cara*» y el relato del *don* que estamos analizando, atendiendo tanto a los aspectos

---

<sup>648</sup> «Los pobres, marginados excluidos del proceso de producción, y de circulación de riquezas terminan representando a los dioses o a los muertos; ocupan el lugar del muerto o del espíritu, del (re)aparecido, es decir, el de una amenaza siempre inminente. Puede ser que sea esto lo que la amante (sic) del narrador no soporta en «los ojos de los pobres («¡Esa gente me resulta insoportable con esos ojos tan abiertos como si fueran puertas cocheras!), y lo que tampoco soporta el narrador de «¡Matemos a los pobres!, cuando golpea al mendigo en un ojo», *Ibid*, p. 137.

<sup>649</sup> Derrida acude a la *Ética a Nicómaco*, especialmente el libro IV, donde como es sabido se examinan las virtudes éticas, entre otras: la liberalidad, la prodigalidad, la magnificencia y la avaricia.

<sup>650</sup> *Ibid* p. 144. Llevada esta reflexión al perdón, parece oportuno recordar la cita de Marco Aurelio: «La mejor manera de defenderte es no asimilarte a ellos», en Marco Aurelio, *Meditaciones*, Libro VI, en el sentido de «devolver bien por mal» o si se quiere, ser generosos con aquellos que menos lo esperan, a saber, aquellos que han infligido un daño u ofensa. No en vano, la «sobreabundancia da para dar».

narrativos como a las condiciones en que tiene lugar la relación entre dos. En este caso, en el relato de Baudelaire el tercero no es otro que el mendigo, que por otra parte es el único que puede saber si el amigo del narrador le ha dado una moneda falsa o verdadera. A fin de cuentas, «sólo en la medida en que (...) *hay diálogo*, puede haber mentira y secreto inviolable»<sup>651</sup>. Podría conjeturarse que tal vez la moneda no era falsa, o quizá sí, aunque lo que nos interesa es la «inviolabilidad» propia de un dispositivo como el del «ser–dos–para–hablar». Se trata de un *secreto* que permite garantizar la «posibilidad de la literatura», pero que también muestra el carácter paradójico de la amistad, pues si el narrador habla de un «perdón negado» a su amigo, no deja de sorprender que, bien mirado, «el amigo no habría hecho nada de todo esto si no hubiera sido *para* su amigo el narrador»<sup>652</sup>. De nuevo la amistad queda afectada por el carácter aporético que anuncian la presencia del *perdón* y, en este caso, también del *don*.

Por todo lo anterior, se hace necesario indagar más acerca de la relación entre *narratividad* y *perdón*, con el objeto de averiguar si se trata de una relación que, finalmente, favorece o limita la posibilidad de un *perdón puro*. Recordemos que, al analizar la relación entre *palabra*, *secreto* y *perdón*, el *secreto* parecía favorecer la posibilidad de un *perdón puro* (cfr. 6.2. *Palabra, silencio,...perdón*). De momento, baste reconocer el aporte comprensivo que supone el relato –cualquier relato– a la hora de generar escenarios donde el perdón tiene un protagonismo<sup>653</sup>. El carácter aporético del *don* que aparece en el relato de Baudelaire comparte con el *perdón puro* el hecho de ser un «acontecimiento»:

«el don comparte con el acontecimiento en general todas estas condiciones (lo fuera de–la–ley, la imprevisibilidad, la sorpresa, la ausencia de anticipación o de horizonte, el exceso respecto a toda razón –especulativa o práctica–, etc.), habría que concluir de todo esto que nada ocurre nunca, ni mediante la razón, ni siquiera mediante la razón práctica»<sup>654</sup>

---

<sup>651</sup> *Ibid*, p. 149.

<sup>652</sup> *Ibid*, p. 151. «Terrible escena de amistad (O philoi, oudeis philos)». La frase «¡Oh amigos!» que ya hemos citado anteriormente (Cfr. 5.1), es una célebre expresión que Diógenes Laercio atribuye a Aristóteles, y a la que Derrida dedicó un seminario entre 1987 y 1988, dando lugar posteriormente a su obra de 1994, *Políticas de la amistad*, op. cit.

<sup>653</sup> Derrida parece ser consciente de ello al escoger este poema de Baudelaire: «Sabemos contar, sabemos hacer una cuenta (logon, rationem), según el principio de razón, sabemos explicar, hacer o rendir cuentas (rationem reddere, logon didonai) y contar esta historia de una cuentas y de lo monetario: somos hombres de saber y de cálculo, pero también somos buenos narradores, incluso buenos literatos», en *Dar (el) tiempo*, op. cit., p. 152.

<sup>654</sup> *Ibid*, p. 153.

Si al ofrecer una moneda falsa el amigo narrador pretendía *crear un acontecimiento* es posible que ello fuera algo «excusable», es decir, «perdonable», pues «en sí mismo, dicho deseo sería bueno, sería el deseo de dar a vivir, sencillamente, de *dar más a vivir*, incluso de dar la vida»<sup>655</sup>. Sin embargo, Derrida remarca que es necesario disociar «don» y «generosidad», asumiendo rigurosamente el carácter paradójico que, pues si bien «se puede dar *con* generosidad», «no se debe dar *por* generosidad», desvinculando de esta manera «don» de alguna posible «aptitud originaria para dar». *Mutatis mutandi*, no habría que confundir el acontecimiento del *don* o del *perdón* con cierta «pulsión originaria o natural» en el *dar* o (añadimos nosotros) en el *perdonar*. Se trata de «romper con la naturaleza» atribuible a cualquiera de estos gestos. La acción del amigo al ofrecer la moneda falsa plantea todavía algunas reservas en relación al perdón que pueda otorgarle el narrador. Esto se debe, aduce Derrida, a que el amigo «no se muestra a la altura, es decir, no «hace honor» a cierto «crédito» que el narrador le había concedido «por adelantado» en nombre de la *amistad*. No obstant, cabe preguntarse a qué se debe este «perdón negado». Derrida encuentra la clave en la mirada entre ambos personajes, pues «en el momento en que mira al amigo a los ojos, fijamente, el narrador ve,  *Cree* ver la verdad de lo que el otro había querido hacer. De nuevo, la autenticidad que emerge en la mirada, en el silencio, puede ser más elocuente que la palabra. Como vimos en el apartado anterior, la posibilidad del *perdón puro* también se decide en esta transición de la palabra al silencio. Dicho esto, aunque el perdón finalmente sea negado, ello no significará que se esté negando su posibilidad sino, más bien, que se está mostrando su dificultad. El amigo no es perdonado porque «no merece dicho perdón». Ahora bien «¿se tiene que merecer el perdón?»<sup>656</sup>, se pregunta Derrida. El narrador es, en este caso, a quien corresponde pronunciar el «juicio moral»:

«Le habría *casi* perdonado el deseo del *criminal goce* del que le supuse capaz poco antes; me habría parecido extraño, singular, que se distrajera comprometiendo a los pobres: pero *no lo perdonaré jamás la inepticia de su cálculo*. Jamás se puede excusar a nadie por ser malo, pero hay cierto mérito en saber que se es tal; y el más irreparable de los vicios es hacer *el mal por necesidad* (es Derrida quien subraya)»<sup>657</sup>

En cierto modo, *lo imperdonable* tiene aquí mayor relación con la *conciencia intelectual* que con la *conciencia moral*. De aquí se derivan una serie de consecuencias que obligan

---

<sup>655</sup> *Ibid*, p. 154.

<sup>656</sup> *Ibid*, p. 158.

<sup>657</sup> *Ibid*, p. 160.

a revisar la noción de *imperdonable*. Si en el apartado dedicado a Jankélévitch *lo imperdonable* apuntaba a los *crímenes contra la humanidad*, en esta ocasión se identifica con negarse a comprender cuando dicha comprensión es todavía posible, pues se está sobradamente –*sobreabundantemente*– dotado para ello. Derrida relaciona esta negación con el lema de las luces, *Sapera aude!* No optar por comprender cuando se está capacitado para hacerlo equivale a «no mostrarse a la altura del don que le había hecho la naturaleza»<sup>658</sup>. Dicho *don* no es otra cosa que «poder intelectual» o, si se prefiere, «poder hermenéutico» que la naturaleza ha inscrito en todos los hombres. Derrida se refiere a este poder en los siguientes términos: «una especie de sentido común universal o *ingenium* que siempre debería estar disponible»<sup>659</sup>. En el relato de Baudelaire el amigo no ha hecho uso de este don y por ello no ha dado muestra alguna de *remordimiento* como paso previo a la *confesión*, noción que para Derrida ya pertenece «al orden de la verdad o de la razón – teórica o práctica»<sup>660</sup>. De aquí que se pueda hablar de un «mal por necesidad» y, por ello mismo, *imperdonable*:

« (...) al amigo se le acusa, finalmente, de no haber satisfecho el contrato que le unía al don de la naturaleza. La naturaleza le regaló, como a todo el mundo, en presente o a crédito, un presente, el capital de una facultad de entendimiento. Lo endeudó, con una moneda verdadera, una moneda natural y, por consiguiente, no monetaria, absolutamente original y auténtica. La falta del amigo, la falta irreparable y así llamada «el mal por necesidad», es no haberse mostrado a la altura del don que le había hecho la naturaleza: no supo satisfacer el contrato que le unía naturalmente a la naturaleza, no saldó su deuda. Una deuda natural, por consiguiente, una deuda sin deuda, una deuda infinita»<sup>661</sup>

Si comparamos las razones que han llevado a negar el perdón en esta situación, planteada por Baudelaire y recogida por Derrida con la expuesta por Jankélévitch podemos concluir, al menos provisionalmente, que aquello que apunta a *lo imperdonable* en ambos casos tiene que ver con cierta «incompletitud de lo humano» o, si se prefiere «inhumanidad», bien sea por su falta de *reconocimiento*<sup>662</sup> de la *humanidad* que hay en el *otro*, tal como

---

<sup>658</sup> *Ibid*, p. 165.

<sup>659</sup> *Id*.

<sup>660</sup> *Ibid*, p. 164. La confesión implica cierta «significación intencional», reconoce Derrida, pues su objeto no es meramente informar, notificar o enseñar, para hacer saber, por lo tanto, «la pureza eidética de la confesión aparece cuando el otro ya está en situación de saber lo que confieso. Por eso, Agustín se pregunta con mucha frecuencia por qué se confiesa él a Dios, que lo sabe todo», *Id*.

<sup>661</sup> *Ibid*, p. 165.

<sup>662</sup> La tematización del *reconocimiento*, de la que no podremos ocuparnos con la atención debida, permitiría abordar la noción del perdón desde una perspectiva hegeliana. De hecho, como ya indicamos en la introducción, puede aceptarse que fue Hegel quien inauguró el tratamiento filosófico del perdón a partir

ocurre en los *crímenes contra la humanidad*; bien sea por negarse a ser plenamente humano, es decir, por negarse a comprender; al estar presente alguna de estas circunstancias, el perdón aparece como algo *imposible*. Dado que en esta segunda parte se ha intentado indagar acerca de las condiciones de posibilidad de un *perdón puro*, y puesto que tras haber aislado de modo teórico dichas condiciones (incondicionalidad, cara-a-cara, ausencia de un tercero, secreto, espectralidad, silencio, mirada, etc.) la posibilidad de alcanzar un *perdón puro* parece alejarse, nos vemos obligados a centrarnos precisamente en la *dificultad* del *perdón*, como aquella «cualidad» que nos permita seguir pensando en la posibilidad de su existencia; una *dificultad* que ya no proviene de la presencia de un tercero ni de la *condicionalidad* que se deriva de un planteamiento *simétrico* o *económico*. Incluso habiendo hallado la *sobreabundancia* que aparentemente permitiría sobrepasar cualquier *límite* que impidiera alcanzar el *perdón puro*, nos encontramos con una resistencia inesperada. Se trata de *dificultad* relacionada con el *problema del testimonio*, por cuanto se origina en la *función narrativa* que ejercen los ofendidos, sean éstos *víctimas* o *sobrevivientes*. Entre un *perdón imposible* y un *perdón puro*, se abre paso un *perdón difícil*, cuya comprensión queda desde este momento supeditada a la problemática subyacente en la *narración histórica*.

---

de su período en Jena cuando se centra en describir la evolución del espíritu absoluto a través de la Historia. (vid. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966, cap. C).





Tercera parte:  
PAUL RICŒUR  
Y  
EL PERDÓN DIFÍCIL

## 7. LA REPRESENTACIÓN DEL PASADO COMO ÓRGANO– OBSTÁCULO DEL PERDÓN

Paul Ricœur recoge el testimonio de la reflexión filosófica sobre el perdón iniciado por Vladimir Jankélévitch y, como hemos visto, contrastado posteriormente por Jacques Derrida, abordando la cuestión desde un enfoque totalmente distinto al planteado por estos, si bien conservará –o incluso resolverá– algunos aspectos que parecían irreconciliables, llegando a elaborar, de algún modo una suerte de *visión sinóptica del perdón*. La obra que recoge de manera más sistemática la propuesta de Ricœur sobre el perdón es *La memoria, la historia, el olvido*, publicada el año 2000 –es decir, tan sólo un año después de la entrevista *El siglo y el perdón* concedida por Derrida–. Será en el epílogo, titulado *El perdón difícil* que Ricœur abordará de manera central la cuestión del *perdón* por su relación con la constitución de la *memoria* y la *historia* y por condicionar la posibilidad misma del *olvido*, ámbitos que centran el citado ensayo. Sin embargo, el análisis de la noción de perdón que Ricœur lleva a cabo no se circunscribe únicamente a dicho epílogo.

Como hemos visto en la segunda parte, una posible *dificultad* del perdón podría residir en la función narrativa ejercida por el testimonio. Del mismo modo que Derrida partió de un cuento de Charles Baudelaire, Ricœur también acudirá al poeta parisino para intentar comprender el papel que dicha función ejerce en la memoria del individuo. En su caso, partirá de la lectura que Vincent Descombes<sup>663</sup> lleva a cabo de *Le Peintre de la vie moderne* (1863). La *memoria* será ampliamente estudiada por Ricœur, en relación a la *historia* y también al *olvido*. Del papel que nuestra época otorga a ambos términos, se hará necesario tratar tanto la noción de «perdón» como la dificultad implícita en nuestra comprensión cronológica o temporal. Así por ejemplo, el término «modernidad», para cuya definición actual será fundamental la concepción de Baudelaire, llevará a una «conciencia histórica de sí», donde se pondrá de manifiesto una «correlación entre crisis histórica y crisis menmónica»<sup>664</sup>.

---

<sup>663</sup> Descombes, V., *Une question de chronologie*, en Poulain, J., *Penser au présent*, L'Harmattan, Paris, 1998.

<sup>664</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op cit., p. 511. Ricœur desarrolla toda una «Filosofía crítica de la historia» donde se refiere a una «modernidad que ya no es la nuestra (...) ¿Y por qué? Porque existió Baudelaire para quien el término «modernidad», entró en la lengua francesa de un modo distinto al del término «moderno», ya que este sigue estando marcado por la concepción normativa de la razón abstracta. Designa ahora «la conciencia histórica de sí», *Ibid*, p. 413.

La *dificultad de perdón* no hace sino remitirnos a una complejidad y riqueza ha ido mostrándose de manera a lo largo de nuestra búsqueda y que parece legitimar los sucesivos intentos comprensivos. No obstante, en este punto se vislumbra un nuevo riesgo: indagar en ámbitos que se alejan de la racionalidad (o la *razonabilidad*)<sup>665</sup>. Siguiendo el planteamiento de Jankélévitch, el objetivo será aproximarse todo lo posible, hasta el *límite* de lo pensable, aunque ello implique pensar cierta *irracionalidad*<sup>666</sup>. Asumimos que en el proceso se está configurando algo que podríamos llamar «cartografía antropológica».

Tanto Jankélévitch como Derrida conocieron ese *límite*: recordemos que Jankélévitch hacía hincapié en la idea de *órgano-obstáculo*, que llevada al *perdón* equivale a aceptar la *paradoja de la moral*: conocer el origen de la falta es el primer paso para conceder el perdón, pero es a la vez un *obstáculo* o *límite* que *imposibilita* su concesión, toda vez que supone perder la *inocencia* y activar la *futurición*. En ello va la conciencia misma (cfr. 2.2). Por su parte, Derrida abogaba por un *perdón posible/puro*, es decir, *incondicional, asimétrico*, un *encuentro-entre-dos*, muy cercano al límite del *don*<sup>667</sup>. Una posibilidad de perdón que incorporaba una *dificultad*, capaz de poner en riesgo la posibilidad misma del perdón: la *capacidad narrativa* del ofendido, en su calidad de *testimonio*. Nos hallamos, por tanto, ante un nuevo escollo que sitúa definitivamente la *dificultad* del perdón en el

---

<sup>665</sup> Seguimos aquí la propuesta de Pere Lluís Font: «Utilizo el termino razonabilidad para referirme a todo el abanico de posiciones que se encuentran entre la estricta racionalidad y la simple irracionalidad. El termino cubre, pues, todo el arco que se despliega entre esos dos extremos, entre la racionalidad «científica y la irracionalidad puramente emotiva. Y sirve para pensar la relación que tienen con la razón los enunciados que no son estrictamente racionales, pero que tampoco pretenden ser irracionales» en Lluís, P., *Filosofía de la religión. Seis ensayos y una nota*, Barcelona, Fragmenta, 2020, pp. 133–134.

<sup>666</sup> Como es bien sabido, la cuestión de la irracionalidad y su relación con la filosofía son ampliamente tratados en esta obra: Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Universidad, 1989. Aquí se vincula la irracionalidad con la culpabilidad a partir de aceptar el paso de una «cultura de la vergüenza», a una «cultura de la culpabilidad»: «Cuando un hombre actúa de modo contrario al sistema de disposiciones conscientes que se dice que ‘conoce’, su acción no es propiamente suya, sino que le ha sido dictada. En otras palabras, los impulsos no sistematizados, no racionales, y los actos que resultan de ellos, tienden a ser excluidos del yo y adscritos a un origen ajeno (...) es especialmente probable que esto ocurra cuando los actos en cuestión son de tal índole que producen a su autor viva vergüenza. (...) Digo de ‘vergüenza’ y no de culpabilidad, porque algunos antropólogos norteamericanos nos han enseñado últimamente a distinguir entre ‘culturas de vergüenza’ y ‘culturas de culpabilidad’, y la sociedad descrita por Homero cae manifiestamente dentro de las primeras», op. cit., p. 30.

<sup>667</sup> La no presencia de un tercero, asimilando que este sea el Estado –especialmente el carácter legislativo propio de su organización política- también supone alejarse de la simetría propia del intercambio económico. El don (y, por proximidad, el perdón) quedarían afectados a partir de ese momento, perdiendo su carácter disimétrico, es decir, puro: «Las leyes transforman, por consiguiente, el don o, mejor, la ofrenda en justicia (distributiva) económica, en el sentido estricto o en el sentido simbólico, en circulación cambiaria, incluso contractual», en Derrida, J., *Dar (el) tiempo*, op. cit., p. 136.

epicentro de la cuestión. Si el perdón no es del todo *imposible* de realizarse, pero tampoco es *fácil* hallarlo en su expresión más *pura* ni llegar a comprenderlo, habrá que concluir que el perdón es, esencialmente, *difícil*. Será Paul Ricoeur quien mejor examine esta nueva acepción del *perdón*. Lo hará vinculándolo con las dificultades inherentes a los aspectos *narrativos* de lo acontecido, o si se prefiere, a la *representación del pasado*:

«El perdón, si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido. Siempre en retirada, el horizonte huye de la presa. Hace el perdón difícil: ni fácil ni imposible. Pone el sello de la inconclusión en toda la empresa. Si es difícil darlo y recibirlo, otro tanto es concebirlo»<sup>668</sup>

Como se ha visto en el relato *La moneda falsa* de Charles Baudelaire, el amigo ofendido rememoraba una y otra vez las circunstancias que habían dado lugar a la *falta* u *ofensa*, a partir de una representación de lo acontecido, en su doble calidad de *testimonio* y *ofendido*. Este personaje desarrollaba un relato propio e íntimo de los acontecimientos basándose en una interpretación personal que no compartía ni contrastaba en ningún momento. Cabe preguntarse hasta qué punto la elaboración de un relato de semejantes características por parte del *ofendido-testimonio* –que no llega a compartir con su amigo– está posibilitando o limitando la experiencia del perdón. Extrapolando el ejemplo hacia una formulación general, podría expresarse en los siguientes términos: ¿cómo afecta lo narrativo a la posibilidad –entendida ésta como *oportunidad* y *concesión*– del perdón? Proponemos aproximarnos a partir de estas dos cuestiones: ¿en qué consiste el *elemento testimonial* presente en el ofendido que le capacita para generar un *relato* sobre lo acontecido? ¿de qué manera dicho elemento podría estar condicionando la concesión de un *perdón puro*?

En primer lugar, parece acertado suponer que el relato que íntimamente elabora el *testimonio-ofendido* sea prácticamente inevitable, pues se inicia como un ejercicio de memoria individual, derivada de su capacidad perceptiva y memorística. Si lo acontecido ha generado un fuerte impacto, es posible que lo percibido se convierta en un *recuerdo imborrable*. También es posible que con posterioridad a la percepción de lo acontecido se produzca una reflexión ulterior cuyo carácter *intencional* y *autoconsciente* vaya transformando la memoria de lo acontecido en un relato que consista en «algo más» –o, si se prefiere, en algo «distinto»– a lo inicialmente percibido. Mediante la toma de

---

<sup>668</sup> Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 595 (la cursiva es de Ricoeur).

conciencia la *temporalidad* envuelve al acontecimiento, rescatándolo ante un posible olvido de un pasado que ya no existe y haciéndolo permanentemente presente a partir del relato que está elaborando. En este sentido, podría anticiparse que acabará afectando a la relación entre los dos amigos, antes de que el perdón llegue siquiera a plantearse. Bien mirado, inicialmente el relato constituye el mejor antídoto contra el *olvido*, porque aparentemente sitúa a cada cosa en su sitio a la vez que permite al *testimonio-ofendido* replantearse la relación de confianza que piensa mantener con su amigo a partir de ahora. Quizá «unas gotas de rencor» (como diría Jankélévitch) ya estén presentes desde un inicio, como ingrediente –tal vez no de manera intencionada– en el relato que se está elaborando. El rencor tendrá ocasión si el *testimonio* descubre en lo acontecido el indicio de una posible *falta* u *ofensa*. De manera prácticamente simultánea a la generación del *relato*, surgirán tanto la ocasión para el perdón como la rémora para ese mismo perdón sea otorgado (*órgano-obstáculo*). Si regresamos al cuento de Baudelaire, observamos que las razones para plantear la posibilidad de un perdón han ido apareciendo a lo largo del propio relato, pues el amigo ofendido no sabe a ciencia cierta qué ha ocurrido exactamente<sup>669</sup>; de ahí que pueda plantearse la siguiente posibilidad: suponiendo que objetivamente no hubiera acontecido nada que motivara una ofensa, si ésta igualmente ha aparecido, si ha cobrado entidad, ha sido *en el* mismo relato, es decir, en la misma conciencia del *testimonio* –ahora ya *testimonio-ofendido*–, instalándose en su *conciencia moral* y dando lugar a un cuestionamiento sobre la conveniencia o no de conceder un perdón. Aquí se está produciendo un giro hacia *lo condicional*, algo que apunta en sentido opuesto al carácter *incondicional* del *perdón puro*.

Parecería que la *dificultad* para conceder el perdón se estaría reduciendo a las limitaciones que el ofendido muestre en su doble condición de *testimonio* y *narrador*, pues ¿es posible que ahora la *ofensa* únicamente se encuentre *en el relato*? ¿Puede que incluso sólo haya tenido lugar «dentro» del *relato*? Si bien nos parece arriesgado aceptar que esta posibilidad esté siempre presente cuando se plantea la posibilidad de un perdón –pues ello equivaldría a cuestionar la posibilidad misma de una ofensa, de cualquier ofensa–,

---

<sup>669</sup> «El narrador presta a su amigo, le concede el crédito de todos los cálculos, le otorga por adelantado todas esas jugadas de dados que implican una esperanza de don en medio de un cálculo. Sin embargo, su amigo no se presta a la altura de este préstamo, se revela incapaz de hacer honor al crédito que se le ha concedido en base a o con las reservas de un contrato de amistad. Por lo menos, esto es lo que el narrador dice que piensa y, (puede ser que) por esa razón, el otro no es perdonado», *Ibid*, p. 159.

no por ello deja de mostrarse la importancia que la *representación del pasado* tiene en la conformación de un perdón posible.

Junto a estas dificultades que Derrida expone a partir del relato de Baudelaire, descubrimos otras que, en relación a la *representación del pasado* vuelven una y otra vez a plantear problemas inherentes al *archivo* que cualquier *discurso narrativo*, por el mero hecho de serlo, parece incorporar. Como ya vimos al analizar la posibilidad del *perdón colectivo*, el *archivo* entrañaba un riesgo<sup>670</sup>, el llamado *mal de archivo*. En este caso, semejante riesgo no podría aplicarse al ejemplo de *La moneda falsa*. Más allá de tratarse de una ficción literaria, el *relato* generado inicialmente por el *testimonio–ofendido* no queda afectado por esta posibilidad, dado que se origina a partir de un ejercicio de *memoria individual* que excluiría la presencia de un *tercero*. En todo caso, aparecerán otros inconvenientes que harán alejarse la posibilidad de un *perdón* puro, todos ellos relacionados con la producción narrativa (v. gr.: la *pérdida de la inocencia*<sup>671</sup>); corroborando así la «paradoja de la moral» expuesta por Jankélévitch.

Si aceptamos la posibilidad de un relato de similares características a las que ofrece *La moneda falsa* podríamos suponer que, con el tiempo, dicho relato podría quedar inscrito, registrado o depositado en el archivo de un *tercero*, a partir, por ejemplo, de una denuncia del *testimonio–ofendido*. Asimilando que dicho *tercero* fuera el Estado, la posibilidad de un *perdón puro* quedaría imposibilitada o al menos, parcialmente interrumpida debido a que un nuevo escenario –político o legal– inscribiría la *falta* u ofensa en el ámbito del Derecho. Siguiendo a Derrida, ya vimos que esto mostraría la incompatibilidad entre el

---

<sup>670</sup> Jacques Derrida anunciaba una serie de problemáticas en relación al archivo que habrán de ser revisadas en esta tercera parte por su relación directa con los aspectos narrativos del perdón: «Los desastres que marcan este fin de milenio son también archivos del mal; disimulados o destruidos, prohibidos, desviados, «reprimidos. Su tratamiento es a la vez masivo y refinado en el transcurso de guerras civiles o internacionales, de manipulaciones privadas o secretas. Nunca se renuncia, es el inconsciente mismo, a apropiarse de un poder sobre el documento, sobre su posesión, su retención o su interpretación. ¿Mas a quién compete en última instancia la autoridad sobre la institución del archivo? ¿Cómo responder de las relaciones entre el memorándum, el indicio, la prueba y el testimonio? Pensemos en los debates acerca de todos los “revisionismos”. Pensemos en los seísmos de la historiografía, en las conmociones técnicas a lo largo de la constitución y el tratamiento de tantos “dossiers”, en Derrida, J., *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, op. cit., p. 1.

<sup>671</sup> «Con el relato, como se ve en el mito adámico de la Torah judía, llega la idea del acontecimiento primordial, el de la pérdida de la inocencia –y con la idea de acontecimiento, la de la contingencia en cierto modo transhistórica-. La pérdida de la inocencia es algo que sucedió en un tiempo primordial imposible de coordinar con el de la historia, y por tanto algo que habría podido no suceder», en Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 604.

*perdón (puro) y la política.* Un punto ciego a partir del cual se establecía la necesidad de alejarse del terreno de *lo político* para retornar a los aspectos más *éticos y antropológicos* que acompañan a la noción de perdón. Esto supondría recobrar una mirada ética sobre el perdón, necesaria si pretendemos alcanzar una mayor proximidad a su núcleo. Por ello, optamos por una alternativa intermedia: regresar a los planteamientos éticos, considerando ahora los elementos que intervienen en la *representación del pasado*, como posible *órgano–obstáculo* del *perdón*. Hacerlo no supone en modo alguno un paso atrás. En todo caso, se estaría volviendo a los planteamientos iniciados por Jankélévitch y nunca eludidos ni por Derrida ni tampoco por Ricœur<sup>672</sup>. Un retorno a *lo ético*, en definitiva, desde una perspectiva mayormente *narrativa*, a diferencia de los planteamientos más *biologicistas* ofrecidos por Jankélévitch, heredados, como vimos, de Bergson. De ahí que la *comprensión moral* del *perdón* deberá tener en cuenta el *relato* como su *ocasión/órgano y límite/obstáculo*.

### 7.1. Los mitos de la culpabilidad

El *perdón* es un tema recurrente en la narrativa bíblica. Tanto la *hermenéutica* como la *exégesis* han demostrado ser metodologías muy adecuadas para abordar tanto el AT como el NT; disciplinas filosóficas en las que Paul Ricœur<sup>673</sup> ocupa, junto a Martin Heidegger y Hans–Georg Gadamer, un lugar privilegiado. Al estudiar las Sagradas Escrituras, Paul

---

<sup>672</sup> Ricœur no rehuye las repercusiones políticas que emergen al abordar cuestiones como el mal o el perdón mismo, dentro de lo que dará en llamar «simbólica del mal», optaremos por mantener una mirada de tipo antropológica y ético: «La evolución de la criminología y de las concepciones del derecho penal contemporáneo tampoco puede permanecer ajena a nuestro propósito de prolongar la simbólica del mal en una empírica de la voluntad; pero la filosofía política tampoco puede permanecer fuera de nuestras preocupaciones; cuando se ha asistido y se ha tomado parte en la espantosa historia que desembocó en las hecatombes de los campos de concentración, en el terror de los regímenes totalitarios y en el peligro nuclear, ya no se puede poner en duda que la problemática del mal pase también por la problemática del poder, y que el tema de la alienación, de Rousseau hasta Max pasando por Hegel, tenga algo que ver con la acusación de los viejos profetas de Israel» en Ricœur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011, p. 13.

<sup>673</sup> Néstor A. Corona caracteriza de la aportación de Ricœur en los siguientes términos: «El pensamiento de P. Ricœur se presenta como una filosofía hermenéutica. Que se trate de una filosofía viene revelado por su intención de alcanzar una comprensión del ser (...) Y esta filosofía resulta, en general, hermenéutica en cuanto parte de la advertencia de que el sentido del ser ya se ha manifestado de alguna manera en la existencia, en sus distintos despliegues, cuando aflora en ella la palabra filosófica. Así, la filosofía resulta un pensamiento segundo que ha de formar en su propia palabra, recogiendo de su manifestación en las obras de la existencia, el sentido del ser», en Corona, N.A., *El concepto de hermenéutica en P. Ricœur*, estudio preliminar publicado en Ricœur, P., *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 9.

Ricœur mostrará interés por la temática del perdón; interés que, como ocurre con Jankélévitch y Derrida, también aparecerá reflejado en distintas partes de su obra, especialmente a partir del análisis y la interpretación de temáticas adyacentes: el *mal*, el *pecado*, la *culpa*, la *memoria*, la *justicia*, la *historia*, o el *olvido*, fraguando, a partir de ellas su particular visión sobre el perdón. Más tarde, estos planteamientos serán desarrollados más ampliamente en obras como *Finitude et culpabilité* (1988) y, de manera especial, en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Debemos considerar a Paul Ricœur como un pensador central en esa parte final de esta investigación. Intentaremos demostrar que su propuesta sobre el perdón puede ser entendida como una suerte de *síntesis* entre los planteamientos de Vladimir Jankélévitch y de Paul Ricœur. Una síntesis que culminará con la formulación de una *ecuación del perdón*; un constructo teórico que le permitirá realizar un meticuloso abordaje comprensivo sobre el *perdón*.

Iniciamos esta nueva aproximación acudiendo por un instante al *carácter íntimo* del perdón puro, representado por la figura del *cara-a-cara*, cuya vinculación con la *filosofía primera* de Levinas ya fue reconocida en la segunda parte, allí donde aparece el *secreto*, como cierta «condición-incondicional» (aporía en estado puro) que ya nos anunciaba la proximidad de un *loco perdón*, caracterizado a su vez por una «disimetría irracional» que se daba en la «cima puntual del perdón», allí donde no habrá lugar para un «tercero». Ya situados en el *cara-a-cara*, entre ofendido y ofensor se vislumbran una serie de elementos que ponen de manifiesto una relación *sui generis*; aquella donde la *ofensa* recibida es, a su vez, una ocasión para el perdón. Para el ofendido, la *falta* u *ofensa* no deja de ser un daño recibido del que ya nunca podrá desprenderse. La *falta*, vista ahora desde la *conciencia moral*, recibirá el nombre de *culpa*. Recordemos que, para Jankélévitch, cuando la *culpa* era reconocida y asumida por parte del ofensor, se abría una puerta para que el perdón (*simétrico* y *condicional*) fuese concedido. Derrida, en cambio, insistirá en que el auténtico perdón tendría lugar precisamente cuando éste se mostrase del todo imposible, al no producirse ni arrepentimiento ni petición de perdón alguno por parte del ofensor. Ya vimos cómo el *perdón* podía ser entendido como una opción a la que el *ofendido* (o el *sobreviviente*) podía renunciar, especialmente cuando se identificaba alguna carencia en la *humanidad* de ofensor, por tratarse de una falta cuya *profundidad* parecía insoldable. Es el caso de aquellas situaciones donde la inmensidad del horror derivaba en *crímenes contra la humanidad* conllevaba la ausencia de reconocimiento de *lo humano* que hay en la víctima por parte del ofensor. Aquí, el *perdón* parece *imposible*. Pero la imposibilidad del perdón también ha aparecido cuando el

ofendido percibe cierta renuncia por parte del ofensor a *comprender intelectualmente*. Aunque la diferencia entre ambos ejemplos es evidente, también es posible advertir cierta analogía, pues en ambos casos se muestra una renuncia a ser *plenamente humanos*, es decir, a no aprovechar una facultad propiamente humana de la cual se dispone; algo que en el cuento de Baudelaire el *amigo–narrador–testimonio–ofendido* considera *imperdonable*. En ambos ejemplos estaríamos asistiendo a una pérdida, disminución o carencia de algo que hemos convenido en llamar la *condición humana* ¿Será acaso el *perdón puro* una vía para reponer o *regenerar* dicha carencia?

Recordemos, además, que existe un riesgo permanente de ahuyentar el *perdón–entre–dos* en el llamado *mal de archivo*, que se producía meramente por la presencia de un *tercero* (llámese *Estado*), al imposibilitar el *encuentro entre dos*. Sin embargo, aunque pudiera garantizarse la experiencia del *cara–a–cara* –excluyendo la presencia de un *tercero*– la posibilidad de plantear un perdón no podría evitar la existencia de una *narración* o *relato*, por mínimo que esta sea, pues renunciar a ello supondría ceder ante el *olvido* y, por ende, renunciar al *perdón*. En este mismo sentido, Jankélévitch ya advertía de esta objeción al considerar los similiberones (cfr. 3.1 *De la imposibilidad de un perdón puro*).

Paul Ricœur abordará la *narratividad* y la *memoria*, pero también la *historia* y el *olvido* como elementos cercanos al *perdón*, precisamente por ser términos muy relacionados con la *representación del pasado*. Podemos anticipar que la relación entre estos términos será problemática. Recordemos que para Ricœur «*el perdón, si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido*», de manera que su interpretación estará unida apriorísticamente a la comprensión de estos términos. Cuando Ricœur se refiera a *historia*, habitualmente lo hará en tanto que *realidad histórica*. De aquí que el *relato* se convierta, para Ricœur, en un «concepto ontológico»<sup>674</sup>. Junto a la *realidad histórica*, inmediatamente aparecerá la cuestión de la *temporalidad*, cuya relación con el *perdón* ya ha aparecido anteriormente (cfr. 2.3 *Lo irreversible: temporalidad, muerte y amor*) pero que en Ricœur estará muy unida al concepto de *narratividad*. En un texto de 1980 titulado *La función narrativa y la experiencia humana*

---

<sup>674</sup> «La narración que trama el historiador es, para Ricœur, la herramienta cognitiva que le permite explicar la acción humana, hacerla coherente y plausible, es decir, comprender su sentido (...) no es meramente uno de los rasgos específicos de la práctica del historiador, sino el elemento constitutivo que define la propia realidad histórica. De ahí que el relato, a fuer de tal, se convierta, de la mano de Ricœur, en un concepto ontológico», en Ricœur, P., *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 14. La cita corresponde a la «Introducción», a cargo de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque.

*del tiempo*, Ricœur afirmaba que su primera hipótesis de trabajo consistía en que «la narratividad y la temporalidad se encuentran estrechamente vinculadas, tan férreamente como puedan estarlo, según Wittgenstein, un juego de lenguaje y una forma de vida»<sup>675</sup>. Para Ricœur, se da una «relación recíproca» entre *narratividad* y *temporalidad* que parte de los planteamientos del segundo Wittgenstein:

«Considero que la temporalidad es una estructura de la existencia –una forma de vida– que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que ésta es la estructura lingüística –el juego de lenguaje– que tiene como último referente dicha temporalidad»<sup>676</sup>

Ricœur elaborará un discurso sobre el *perdón* partiendo de otras nociones habituales en su pensamiento. Una de ellas es *la experiencia de la culpa*. Necesitamos atender ahora a dicha *experiencia* pues con ello estaremos siguiendo el hilo de la *ofensa* en relación al *perdón* y al *relato* que envuelve dicha experiencia como *representación del pasado*. Ricœur hallará buenos ejemplos en el *relato* bíblico. En su análisis, inevitablemente se encontrará con la noción de *mal moral*. Su interés por esta temática tendrá que ver, precisamente, con la última posibilidad de hallar un atisbo de aquella *inocencia perdida* en la ocasión que supone el *perdón*:

«Defendí en otra ocasión la tesis de que la culpabilidad constituye una situación límite heterogénea de la finitud constitutiva de la condición humana. La discontinuidad –pensaba yo– justificaría que se pase de la eidética de lo voluntario y de lo involuntario, a la manera husserliana, a la hermenéutica abierta a los símbolos primarios de la falta, como mancha, desviación, pecado, y a los símbolos secundarios estructurados por los grandes mitos que alimentaron en particular el pensamiento de Occidente (...) esta atención prestada a los mitos de culpabilidad guarda interés, no tanto para la especulación sobre el origen del mal, cuya vanidad me parece irremediable, sino para la exploración de los recursos de regeneración que permanecen intactos (...) En el tratamiento narrativo y mítico del origen del mal se dibujaría, en negativo, un lugar para el perdón»<sup>677</sup>

A partir de aquí, precisamos atender por igual a las figuras de «culpabilidad», «finitud» y «mal» para acercarnos a un contorno «en negativo» del *perdón* como «recurso de regeneración». En la aproximación a la figura o *símbolo* de la «culpa» algunas dificultades surgen de inmediato. Cabe preguntarse si acaso «culpa» y «culpabilidad» son

---

<sup>675</sup> *Ibid*, p. 183.

<sup>676</sup> *Id*.

<sup>677</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, op. cit., pp. 604-605.

la misma cosa. Ricœur negará<sup>678</sup> esta posibilidad y se referirá al «nacimiento de una nueva instancia» al referirse a la «toma de conciencia» que viene implicada en la noción de «culpabilidad». Aunque es evidente que ambos términos están relacionados, cabrá distinguirlos, por tanto, y referirse a ellos teniendo en cuenta esa distinción. También habrá que preguntarse si es posible saberse «culpable» de una ofensa y no por ello sentirse «arrepentido». Si esto no fuera posible, estaríamos equiparando «culpa» y «arrepentimiento», cuando parece que, aun siendo nociones muy cercanas, son distintas, si bien puede afirmarse que ambos términos se implican mutuamente: si la «culpa» puede derivar en «arrepentimiento», la ausencia de éste puede hacer que se sea además «culpable» («más culpable» o «moralmente culpable») por no estar «arrepentido». Parece lícito preguntarse si aquello «a perdonar» sería mayor que si la ofensa no hubiera ultrapasado el primer daño infligido, es decir, si no se diera el «agravante» moral que acompaña la ausencia de arrepentimiento, dado que en ocasiones puede transcurrir mucho tiempo entre la comisión de la ofensa y la presencia de arrepentimiento por parte del ofensor. Otra situación distinta sería aquella donde el arrepentimiento se diese de manera prácticamente simultánea a la comisión de la falta. En ambos casos, la ocasión para el perdón podría variar porque, de hecho, lo que ha cambiado es la asunción —es decir, el reconocimiento— de la falta en relación al tiempo. Es importante distinguir aquí entre los momentos del «reconocer»/«admitir» la falta del momento del «arrepentir-se» por haberla cometido. La *culpa*, desde la *conciencia moral*, propiamente dicha, aparecería al darse el segundo momento.

Con el objeto de llegar a comprender mejor la naturaleza de la falta («culpa», recordemos, desde una terminología moral), Ricœur vinculará la «culpa» al concepto de «falibilidad», como elemento inherente a la *finitud* humana. De inmediato, nos encontramos situados ante una «posibilidad del mal moral» desde la que Ricœur reflexionará acerca del individuo y su libertad como lugar desde donde el mal puede manifestarse:

«¿Qué quiere decir cuando se denomina al hombre falible? Esencialmente lo siguiente: que la *posibilidad* del mal moral está inscrita en la constitución del hombre. Esta respuesta exige dos tipos de aclaraciones: cabe preguntarse, en efecto, en qué rasgos de esa constitución originaria del hombre reside, más concretamente, esa posibilidad de fallar; se puede preguntar acerca de la naturaleza de esa posibilidad misma»<sup>679</sup>

---

<sup>678</sup> «Culpabilidad no es sinónimo de culpa. Toda reflexión protesta contra semejante identificación, que arruina las tensiones de la conciencia de culpa» en Ricœur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 257.

<sup>679</sup> Ricœur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 151.

De aquí se sigue que Ricœur opte por desarrollar toda una «simbólica del mal», algo del todo comprensible desde una metodología hermenéutica.

En la primera parte, al referirnos al pensamiento de Vladimir Jankélévitch, se planteó el «carácter anfibológico» del ser humano; un carácter que aparecía vinculado al concepto de límite en relación al «bien» y el «mal». De manera análoga, Paul Ricœur, atenderá a la noción de «mal metafísico», aunque desde una perspectiva distinta<sup>680</sup> a la empleada por Jankélévitch, dado que su planteamiento se iniciará desde una referencia a Leibniz, al entender que «la limitación de las criaturas es la ocasión para el mal moral»<sup>681</sup>. Desde una perspectiva histórica esta limitación se ha interpretado frecuentemente como una ocasión para abordar el *mal metafísico*. Paul Ricœur se distanciará de inmediato de esta idea, pues entenderá que «cualquier limitación no es una posibilidad de fallar, sino esa limitación específica que consiste, para la realidad humana, en no coincidir con uno mismo»<sup>682</sup>. Se trata de un *desgarramiento*, que no es sino el hombre mismo: «en sí mismo y para sí mismo»<sup>683</sup>; un *conflicto originario*, en definitiva, que tiene forma de *fisura secreta* en la que se pone de manifiesto una oposición dialéctica entre la «afirmación negativa» y la «diferencia existencial». En definitiva, la *culpa* es posible porque el hombre es *falible*<sup>684</sup>. Y dicha *falibilidad* está relacionada, a su vez, con una «fragilidad de la mediación que el hombre opera en el objeto, en su idea de la humanidad y en su propio corazón»<sup>685</sup>. En relación a los ejemplos de *perdón imposible* expuestos anteriormente, ¿tal vez cabe intentar comprenderlos desde esta *falibilidad humana*?

Estos dos conceptos, *mal moral* y *fragilidad* requieren de un análisis más profundo. Necesitamos conocer mejor esta posibilidad del *mal moral* que supone o implica la *culpa*, para ubicar el lugar que esta noción habita en relación al *perdón*, como manera de regresar a una *comprensión moral* desde la *perspectiva narrativa* para, posteriormente, volver a la

---

<sup>680</sup> De hecho, la intermediación como característica propia de la condición humana será entendida por Ricœur en términos distintos a los planteados por Jankélévitch: «El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones» *Ibid*, p. 23.

<sup>681</sup> *Ibid*, p. 151.

<sup>682</sup> *Id.*

<sup>683</sup> *Ibid*, p. 159.

<sup>684</sup> Ricœur utiliza aquí el concepto de *falibilidad* para referirse a la forma propia del hombre de «hallarse expuesto a fallar». Dicho concepto lo recoge de la IV Meditación de Descartes y le permite mostrar esta característica propia de la condición humana: «La idea de que el hombre es frágil por constitución, de que puede fallar, es, según nuestra hipótesis de trabajo, totalmente accesible a la reflexión pura; designa una característica del ser del hombre» *Ibid*, p. 21.

<sup>685</sup> *Id.*

reflexión sobre aquellos aspectos de la *fragilidad* humana que Ricœur considera esenciales, allí donde el *perdón puro* todavía podría plantearse.

La *debilidad* supone una ocasión para el *mal*, sugiere Ricœur, y esto puede decirse en varios sentidos: por un lado, la mera *falibilidad* aporta la *ocasión* por la que el mal, apenas sin resistencia, puede «penetrar en el hombre». Estamos ante una mera «mediación frágil» entre el hombre y el mundo por la que el *mal*, puede aparecer. Una mediación que en este caso consistente en una «no-coincidencia del hombre consigo mismo» y que acabará suponiendo una «desproporción». Ricœur lo expresa muy gráficamente al referirse a la «ratio» de la falibilidad. Al contemplar esta «desproporción» se produce la paradoja del «hombre finito–infinito» (siguiendo a Descartes: *entendimiento finito, voluntad infinita*); una «desproporción» a partir de la cual el *mal* ha entrado en el mundo. De aquí a la *culpa* no habrá sino un pequeño salto:

«El hombre centro de la realidad, el hombre ensamblador de los polos extremos de lo real, el hombre microcosmo, es asimismo débil articulación de lo real. Pero, de esta posibilidad a la realidad del mal, hay una distancia, un salto: ése es todo el enigma de la culpa»<sup>686</sup>

El carácter *falible* de la condición humana supone un punto de referencia, pero también cierto «lugar» desde donde es posible acceder o alcanzar el mal. La distancia entre este *carácter falible* y el *mal*, es la culpa, cuyo carácter aporético y enigmático se hace evidente. La *culpa*, por tanto, es la *distancia* entre «la posibilidad y la realidad», o si se quiere, la distancia entre «la simple descripción antropológica de la falibilidad y una ética». En definitiva, la idea de *falibilidad* implica la *posibilidad del mal* pues supone una ocasión para éste; un «lugar» donde darse.

Pretender ir más allá de este punto, partiendo de la noción de *falibilidad*, puede parecer difícil. ¿Por qué? Ricœur asume que se da una reciprocidad entre «falibilidad» y «mal» desde el momento en que no es posible «pensar el mal como mal más que a partir de aquello de donde degenera»<sup>687</sup>. A su vez, el mal es el «indicador» de la *falibilidad*. Se trata de una relación recíproca que también implica cierto límite comprensivo. Por otro lado, cabe preguntarse si es posible concebir un estado de *inocencia*, es decir, *sin culpa*.

---

<sup>686</sup> *Ibid*, pp. 159–160. No podemos dejar de advertir que cierta similitud entre «desproporción» y «disimetría (irracional)». ¿Tal vez el lugar de entrada del mal sea, a su vez, un punto de salida para el bien? Si, como venimos diciendo, el perdón puro se rige por aquella lógica de la disimetría y la desproporción, no podemos descartar que así sea.

<sup>687</sup> *Ibid*, p. 162.

Ricœur así lo afirma, dando a entender que sí sería posible aunque únicamente de un «modo imaginario», de manera que «la inocencia sería la falibilidad sin la culpa» y donde, además, «dicha falibilidad no sería sino fragilidad, debilidad, pero en absoluto degradación»<sup>688</sup>. En este ejemplo imaginario, el perdón no tendría lugar<sup>689</sup>.

En una conferencia impartida en la Facultad de Teología de Lausana en 1985<sup>690</sup>, Paul Ricœur volvió a abordar la cuestión del *mal* en relación a la *libertad* y al desafío «sin parangón» que supone tanto para la filosofía como para la teología, pues nunca será posible afirmar a la vez las tres proposiciones siguientes, sin caer en contradicción lógica:

«Dios es todopoderoso; Dios es absolutamente bueno; el mal existe»<sup>691</sup>

El objetivo de Ricœur no es resolver esta contradicción. Por nuestra parte, únicamente pretendemos atender a la relación que pueda establecerse entre *mal*, *culpa* y *perdón*. El *enigma del mal* comienza por considerar bajo un mismo término distintos fenómenos, entre los que destacan «el *pecado*, el *sufrimiento* y la *muerte*»<sup>692</sup>. Al mencionar el «mal moral» –es decir, al *pecado*, usando terminología teológica–, nos estamos refiriendo a todo aquello a partir de lo cual «la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación»<sup>693</sup>. El *sufrimiento*, por su parte, en tanto que «puro contrario al placer»,

---

<sup>688</sup> *Id.* Veremos cómo los términos degradación y caída sirven para exponer la noción de culpa. La idea de profundidad está presente. al referirse a la ecuación del perdón, Ricœur hará referencia a la altura (cfr. apartado 9).

<sup>689</sup> Parecería oportuno referirse aquí a la *buena voluntad* kantiana. Ricœur se referirá en este mismo trabajo, pues de igual manera que en el estado de inocencia imaginario que él mismo plantea, la falibilidad no implicaría un *mal moral* por el hecho de que la acción ha surgido de la *buena voluntad* y hay necesidad de atender a los efectos: «Resulta claro que, a la vista de lo dicho con anterioridad, los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, así como sus efectos, en cuanto fines y móviles de la voluntad, no pueden conferir a las acciones ningún valor moral incondicionado. Así pues, ¿dónde puede residir dicho valor, si éste no debe subsistir en la voluntad con relación a su efecto esperado? No puede residir sino en el principio de la voluntad, al margen de los fines que puedan ser producidos por tales acciones; pues la voluntad está en medio de una encrucijada, entre su principio a priori, que es formal, y su móvil a posteriori, que es material; y como, ha de quedar determinada por algo, tendrá que verse determinada por el principio formal del querer en general, si una acción tiene lugar por deber, puesto que se le ha sustraído todo principio material» Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (Trad. cast. Rodríguez Aramayo), Madrid, Alianza, 2012<sup>2</sup>. AK IV, 400.

<sup>690</sup> Esta conferencia se encuentra recogida en el libro Ricœur, P., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

<sup>691</sup> *Ibid*, pp. 21–22.

<sup>692</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>693</sup> *Ibid*, p. 24. Ricœur define con suma precisión cada uno de estos términos: «La imputación consiste en asignar a un sujeto responsable una acción susceptible de apreciación moral. La acusación caracteriza a la

siempre supone una disminución que afecta nuestra integridad, sea ésta de carácter físico, psíquico o espiritual. ¿De dónde viene –se pregunta Ricœur– pensar en el mal como origen común tanto del *pecado* como del *sufrimiento*? La respuesta tendrá que ver con el «extraordinario entretendido» que se da entre ambos fenómenos. Al hablar en términos de *mal moral* (el *pecado*, recordemos, en un uso teológico del término) hay que tener presente que el *mal cometido* es a su vez *mal padecido*, de manera que la *culpa/pena*, pueda considerarse el término que «salva la fractura» entre ambos. El sufrimiento infligido no es sino «violencia ejercida del hombre sobre el hombre»<sup>694</sup>, sea visto desde el *mal cometido* o desde el *mal padecido*. Esta aproximación nos lleva nuevamente a un punto de intersección:

«(...) donde más agudo se hace el grito de la lamentación, cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre; lo testimonian tanto los *Salmos* de David como el análisis marxista de la alienación que resulta de reducir al hombre a la condición de mercancía»<sup>695</sup>

Ricœur reconocerá que es aquí donde el *mal* muestra su trasfondo más tenebroso y enigmático, pues dos fenómenos apuntan hacia una profundidad en relación a la experiencia del *mal*: por un lado, la *incriminación de un agente responsable* que muestra la *experiencia de la culpa* sobre este «trasfondo tenebroso» desde donde parece encerrar «el sentimiento de haber sido seducida por fuerzas superiores, que el mito no tendrá dificultad en demonizar»<sup>696</sup>. Junto a este sentimiento, otro: aquél que expresa la pertenencia a una «historia del mal, presente desde siempre para todos». Por esta razón el

---

acción misma como violatoria del código ético dominante dentro de una comunidad considerada. La reprobación designa el juicio de condena en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado». Por consiguiente, la relación entre mal moral y sufrimiento deriva de esta posibilidad «reprobatoria», por la misma razón que procede entender el castigo como un sufrimiento infligido.

<sup>694</sup> Ricœur vinculará la violencia con el mal, de manera que su mera existencia justifica la necesidad de una «moral prescriptiva». Al hacerlo, estará poniendo de manifiesto que en el centro de esta necesidad abierta al «otro»: «Porque hay violencia (...) hay moral (y la política, añadiré anticipadamente). Porque hay violencia, la moral no puede limitarse a preferencias, deseos, evaluaciones, enunciados según el modo optativo. Debe hacerse prescriptiva, es decir, expresar, de modo imperativo, las obligaciones y las prohibiciones. La violencia, en efecto, excede lo no-deseable; porque es un mal –quizás el mal– no debe ser, y su limitación, a falta de su supresión, es del orden del deber-ser (inglés, ought; alemán, sollen). Añadamos más: porque hay la violencia, el otro distinto de sí es proyectado al centro de la ética, sea la víctima, el verdugo el testigo o el juez», en Ricœur, P., *Hermenéutica. Escritos y conferencias 2*, Madrid, Trotta, 2017, p. 57.

<sup>695</sup> Ricœur, P., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, op. cit., p. 26.

<sup>696</sup> *Ibid*, p. 27.

*culpable* también «se siente víctima», desde el momento en que participa de una «extraña experiencia de pasividad», característica del «obrar mal».

Se trata de una argumentación que le permite interpretar y desplegar toda la potencialidad de la «simbólica del mal» que pretende abordar. Sin embargo, debemos insistir en que Ricœur mantiene para su propio pensamiento la distinción entre «el mal que se» hace y «el mal que se sufre»; siendo ésta una distinción bien nítida. Esta salvedad nos permite aproximar con mayor rigor las intersecciones planteadas por Ricœur desde donde se contemplan la opinión de «algunos sabios». Ricœur presenta distintas visiones, algunas de ellas problemáticas, como cuando anuncia que junto a la experiencia de la culpa es posible aludir a un «desdibujamiento de la frontera» entre culpable y víctima, *desdibujamiento* que nos recuerda, de algún modo, al que abordamos en la segunda parte, en relación al binomio *amigo/enemigo*. Lo más sorprendente será que este fenómeno también se da en el polo opuesto:

«Puesto que la punición es un sufrimiento que se considera merecido, ¿quién sabe si todo sufrimiento no es, de una u otra manera, el castigo por una falta personal o colectiva, conocida o desconocida?»<sup>697</sup>

Como es fácil advertir, las consecuencias de esta pregunta apuntan más allá de la noción de perdón, dejando entrever cierta noción de *justicia divina*, por la que el sufrimiento recibido no sería sino una consecuencia o respuesta por alguna falta anterior de la que somos total o parcialmente ignorantes<sup>698</sup>.

En tercer lugar, la *muerte*. Ricœur insiste en el carácter *aporético* del «pensamiento sobre el mal» al señalar que dicho problema va más allá del ámbito especulativo, pues «exige una convergencia del pensamiento y la acción (en el sentido moral y político) y una transformación espiritual de los sentimientos»<sup>699</sup>. De aquí que *pensar, actuar y sentir* sean tres ámbitos desde los que atender a esta problemática<sup>700</sup>. En estos tres ámbitos la

---

<sup>697</sup> *Id.*

<sup>698</sup> Sin duda se trata de una hipótesis que requeriría de un escenario diferente al de un *cara-a-cara* y que, en última instancia, supondría negar la posibilidad misma de un perdón «entre dos», pues se estaría aceptando que el daño recibido sería justo (en el sentido de «ajustado») y merecido, por una culpa anterior, por lo que no habría que esperar un perdón de quien, en última instancia, no es un sujeto que ha actuado libremente. Las implicaciones de esta visión, trasladadas al núcleo histórico que nos ocupa –la Shoá– tendrían un alcance incalculable que no nos es posible asumir.

<sup>699</sup> *Ibid*, Ricœur, P., *El mal*, op. cit. p. 58.

<sup>700</sup> No podemos pasar por alto el enfoque antropológico de esta reflexión, pues sugiere una proximidad entre la temática del *mal* y la temática del *perdón*.

cuestión de la *muerte* será abordada en más de una ocasión, recibiendo una atención central en el apartado del *sentir*. La respuesta emocional que aparece en el *trabajo del duelo* –Ricœur sigue aquí la descripción ofrecida por Freud en el ensayo *Duelo y melancolía*<sup>701</sup>– supone una nueva ocasión para comprender el *mal* que se encuentra intrínseco en la *pérdida*, pero también permite contemplar conjuntamente las nociones de *culpabilidad* y *perdón*. Asimismo, *lamentación* y *queja* serán otros elementos que estarán presentes en este *trabajo del duelo*. Ambos, señala Ricœur, «pueden beneficiarse de la sabiduría enriquecida por la meditación filosófica y teológica»<sup>702</sup>. Con ello se está refiriendo a cierta «ayuda espiritual» que permita un «cambio *cuantitativo*» en el sentido de aquella «transformación» señalada más arriba. Ricœur se apresura a indicar que, con su propuesta, no pretende «ejemplarizar», sino más bien mostrar una posible manera en la que «el pensamiento, la acción y el sentimiento pueden andar de la mano»<sup>703</sup>. De esta propuesta, nos interesa especialmente la formulación en que estas nociones quedan recogidas:

«La primera manera de hacer productiva la aporía intelectual es integrar en el trabajo del duelo la *ignorancia* que ella engendra. A la tendencia que lleva a los *supervivientes*<sup>704</sup> a sentirse culpables de la muerte de su objeto de amor, o, peor aún, a la tendencia de las víctimas a acusarse y entrar en el juego cruel de la víctima expiatoria, es preciso poder replicar lo siguiente: no, Dios no ha querido eso; y menos aún ha querido castigarme»<sup>705</sup>

Sin mostrarse directamente, la noción de *perdón* aparece de una doble manera: en relación a la *culpa* que siente el *superviviente* y en relación al *castigo* que cree merecer por haber sobrevivido al objeto de su amor. Se trata de un «sufrimiento inmerecido», recalcará Ricœur, del que es posible liberarse: en eso consiste el *trabajo del duelo*: en aceptar que

---

<sup>701</sup> Freud, S., *Duelo y melancolía*, volumen XIV – Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914–1916), «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico». Señalemos que Ricœur mantiene una relación ambivalente con el la propuesta psicoanalítica de Freud, pues tan pronto toma alguna de sus propuestas como, en otras ocasiones, llega a distanciarse de ellas. Las razones de este cambio o alternancia quedarían descritas en un texto de 1965, *Freud: una interpretación de la cultura*: «Al fin podrá parecer que en esta batalla indecisa Freud no está en ninguna parte, por lo mismo que está por doquier. Tal impresión es justa: los límites del psicoanálisis deberán finalmente concebirse no tanto como una frontera tras la cual hay otros puntos de vista rivales o aliados, cuanto como la línea imaginaria de un frente de investigación que retrocede sin cesar, mientras que los otros puntos de vista pasan del exterior al interior de la línea divisoria. Al principio Freud es un combatiente entre otros; al final, resultará el testigo privilegiado del combate total, ya que todas las oposiciones vendrán a confluir en él», en Ricœur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, op. cit., pp. 55-56.

<sup>702</sup> *Ibid*, p. 62.

<sup>703</sup> *Ibid*, p. 63.

<sup>704</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>705</sup> *Ibid*, p. 64.

«las cosas son así, hay azar en el mundo». Esto supone ir abandonado un sentimiento de *culpabilidad* para el que, por otra parte, no habría otro tipo de *(auto)perdón*.

Cabe entender el *sentir*, como aquella «respuesta emocional que (...) concierne a las transformaciones por las cuales los sentimientos que nutren la lamentación y la queja». Ricœur atribuye al *sentimiento* una «función universal» que consistiría en unir aquello que el «conocimiento» separa; aunque, finalmente, también participe de una «desproporción» o «nueva escisión, de mi conmigo mismo»<sup>706</sup>. Mientras el «conocimiento» –en tanto que movimiento de objetivación– «tiende a contraponerme al mundo», el *sentimiento* une «a las cosas, a los seres». La «desproporción» que promueve el *sentimiento* tiene que ver con una «dislocación del yo» hacia dos propósitos de tipo afectivo: el de la vida orgánica, ligada al placer, y el de la vida espiritual, aquella que aspira a la consumación de la dicha, es decir a la totalidad. Una «desproporción» que mostrará nuevamente la fragilidad humana, pues supondrá «una demanda afectiva indefinida», dando lugar a un *conflicto*. ¿Es plausible pensar el *perdón* en relación a este *conflicto*?

«Aunque sea verdad que los conflictos reales que marcan la historia afectiva son, en el sentido propio de la palabra, accidentes, hechos de conciencia entre nuestro esfuerzo, nuestra capacidad de afirmación y las fuerzas de la naturaleza, del medio familiar, social y cultural, sigue en pie que ninguno de esos conflictos externos se podría interiorizar si un conflicto latente de nosotros con nosotros mismos no los precediese, ni los recogiese, ni les confiriese la nota de interioridad que, desde el origen, los caracteriza»<sup>707</sup>

Si, como sugiere Ricœur, somos fundamentalmente «conflicto» y «desproporción», esto facilitaría el acceso desde el *sentimiento*, a una serie de disimetrías, entre las que bien podría encontrarse la *disimetría del perdón*.

Cabría otra manera de entender la *lamentación* derivada de la *pérdida*. Se trataría de un «segundo estadio de la espiritualización de la lamentación» por el que se alcanzaría – Ricœur cita aquí a Elie Wiesel– una queja contra Dios o, incluso, cierta «teología de la protesta» que no deja de ser una «impaciencia de la esperanza», expresada «en el grito del salmista: ¿Hasta cuándo, Señor?»<sup>708</sup>.

---

<sup>706</sup> Ricœur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., pg. 148.

<sup>707</sup> *Ibid*, p. 149.

<sup>708</sup> Ricœur, P., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, op. cit., p. 65.

Se alcanza de este modo un «tercer estadio de la espiritualización de la lamentación» que consiste en asumir que la creencia en Dios no está condicionada por la necesidad de alcanzar a comprender el origen del sufrimiento. Consiste, de hecho, en seguir –según la visión cristiana– creyendo en Dios «a pesar de...».

Son, en definitiva, distintas maneras de integrar la «aporía especulativa «en el *trabajo del duelo*, abandonando posibles tendencias a la *autoacusación* y a la *autodestrucción*. Sobre esta aceptación de la *muerte* y la *pérdida* del *objeto amado* aún es posible hallar otro vínculo con el *perdón*: el que tiene que ver con la «*disimetría irracional*». Recordemos que su presencia estaba relacionada con la posibilidad de un *perdón puro*. Ahora también se da una *situación disimétrica* a la vez que incondicional, cuando «se ama a Dios *por nada*»:

« (...) al final del libro de *Job*, cuando se dice que Job llegó a amar a Dios *por nada*, haciendo perder así a Satanás su apuesta inicial. Amar a Dios por nada es abandonar completamente el ciclo de la retribución del que la lamentación permanece todavía cautiva, mientras la víctima se queja de su injusta suerte»<sup>709</sup>

Ricœur reconoce cierta coincidencia entre este horizonte de sabiduría, propio de la tradición judeocristiana, y el de la «sabiduría búdica». Cabe preguntarse si tal vez el origen del perdón no tenga que ver con esta capacidad de «amar a Dios por nada» donde sería fácil observar características como la disimetría irracional» o la «incondicionalidad». Una «generosidad» que rompe el ciclo de la redistribución a la vez que representa una manera de atender al mal recibido, poniendo buena cara ante el mal tiempo, por así decirlo. Devolviendo un *bien* ante un *mal* que no se acaba de comprender cuando se acepta que tampoco es necesario hacerlo para que se conceda su perdón. Diríase que los aspectos «irracionales» del perdón –de un *perdón puro*– están ahí presentes.

Recordemos que desde la experiencia de la *culpa* y su relación con el *perdón* es posible aproximarse al concepto de *mal*. Paul Ricœur recorre diversos «niveles de discurso en la especulación sobre el mal»<sup>710</sup> para intentar resolver la pregunta «¿de dónde viene el mal?». Al hacerlo transitará por distintos estadios: *el mito*, *la sabiduría*, *la gnosis*, *la teodicea* y, lo que da en llamar «*dialéctica fracturada*». A lo largo de este recorrido Ricœur consigue entrever una «racionalidad creciente» que puede asimilarse a cierto

---

<sup>709</sup> *Ibid*, p. 67.

<sup>710</sup> *Ibid*, p. 28 y ss.

*progreso histórico–filosófico*. Intentemos caracterizar, brevemente, cada uno de estos estadios, entendiéndolos como «momentos de transición» en la *comprensión del mal*.

*El mito* supone una «ambivalencia de lo sagrado» que le permite «asumir por partes iguales» un «costado tenebroso» y un «costado luminoso» de la condición humana. Tal y como testimonia la obra de Mircea Eliade, la *antropogénesis*, en tanto que parte de una *cosmogénesis*, vincula el mito con «la experiencia fragmentaria del mal», de manera que el problema del mal quedará así fijado como «la crisis mayor» de la religión, en estados posteriores. Tal y como atestiguan mitologías y literaturas del Antiguo Oriente, India y Extremo Oriente, el mito también supone una suerte de «inmenso laboratorio» en el que el «enigma del mal» ha sido intentado y contrastado en múltiples e imaginativos escenarios, dando lugar a diversas taxonomías que pretenden explicar el origen del mal. Toda esta infinita variedad ha dado lugar a explicaciones míticas muy diversas que a su vez han derivado tanto en representaciones «por abajo» de tipo folclórico, como «por arriba», dando lugar a la «especulación metafísica». Desde el «costado folclórico» se accede a la «faceta demoníaca» del mal» y desde el «costado especulativo» se va preparando, allanando el camino a las «teodiceas racionales» que pondrán su empeño principal en abordar la problemática del «origen del mal».

El *estadio de la sabiduría* pondrá de manifiesto la insuficiencia del mito para responder por entero a los sufrimientos del ser humano. Si embargo, el mito sólo aportará el «consuelo del orden», y tal vez respuesta a la pregunta del «¿por qué?» aunque no resolverá el «¿por qué yo?», pasando de un «lamento» a un «pedir cuentas». El resultado de este proceso tendrá que ver con la noción o principio de «retribución», según el cual «todo sufrimiento es merecido pues constituye el castigo por un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido»<sup>711</sup>. Es aquí cuando la noción de *culpabilidad* vuelve a aparecer, derivándose de aquélla, a la vez que se planteará la posible arbitrariedad y desproporcionalidad en «el reparto actual de los males», propiciando la generación un «orden moral» que permita diferenciar entre el «mal–sufrimiento» del «mal–moral». El sufrimiento es necesario, pues no es sino el «precio» que habrá que pagar por haber violado el orden, dicho de otro modo: «el sufrimiento debe satisfacer la venganza de la pureza»<sup>712</sup>. Esto equivale a justificar el sufrimiento al permitir la disociación entre la

---

<sup>711</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>712</sup> Ricœur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 194.

*impureza* del hombre y la *pureza* de Dios: «si es cierto que el hombre sufre porque es impuro, entonces Dios es inocente»<sup>713</sup>. Se alcanza así una segunda disociación que depende de la anterior, ahora entre «el mundo ético del pecado» y el «mundo físico del sufrimiento». Una disociación que habrá sido una de las «grandes fuentes de angustia de la conciencia humana; pues fue necesario que el sufrimiento se tornase absurdo y escandaloso para que el pecado, por su lado, accediese a su sentido propiamente espiritual»<sup>714</sup>.

Junto a esto, y como ya se vio al referirnos al *Libro de Job*, es una ocasión para que aparezca la «incondicionalidad» y la «disimetría irracional»: aquel amar «*por nada*» hacia Dios con el que se manifiestan tanto «arrepentimiento» como «purificación»:

«¿No es acaso la última frase de Job: Por eso me retracto, y me arrepiento sobre el polvo y las cenizas? ¿De qué se arrepiente Job sino de la queja misma? ¿Y no es en virtud de este arrepentimiento como puede amar a Dios *por nada*, en contra de la apuesta de Satanás al principio en que se inserta el debate?»<sup>715</sup>

Por último, en relación a la *gnosis*, Ricœur señala que se trata de un estadio «puente» entre *sabiduría* y *teodicea*, por el que la especulación se elevó a un rango de «gigantomaquia», según el cual «las fuerzas del bien se alistan para un combate sin tregua contra los ejércitos del mal». El objetivo es liberar aquellas «parcelas de luz» que permanecen atrapadas en las «tinieblas de la materia».

Una vez situado el «problema del mal», la noción de *pecado* viene a ocupar el espacio de análisis, sin que ello signifique abandonar las nociones recientemente incorporadas, en especial, las de *culpabilidad* y *pena*. Para ello, se hará necesario atender a la «confesión del mal» cometido por parte del ofensor. La *palabra* tomará aquí el protagonismo, posibilitando una «visión moral del mal» que nos acerque a la comprensión moral del perdón desde la *narración histórica*. La «confesión del mal» y la «conciencia de culpa» o «conciencia del pecado» darán paso a una noción de perdón, como rasgo ya presente en la Biblia hebrea, donde el respeto y acatamiento de la ley serán esenciales. A partir de éstos se irá desarrollando hasta alcanzar el mensaje evangélico y neotestamentario:

---

<sup>713</sup> *Ibid*, p. 195.

<sup>714</sup> *Id*.

<sup>715</sup> Ricœur, P., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, op. cit., pp. 34-35.

«Antes de la llegada de la fe, estábamos encerrados bajo la custodia de la ley, reservados a la ley que había de revelarse. Así, la ley nos sirvió de pedagogo hasta Cristo, para que obtuviésemos, de la fe, nuestra justificación. Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo la férula del pedagogo»<sup>716</sup>

## 7.2. Del «arrepentimiento de la ira» al «perdón–retorno»

Al finalizar el apartado anterior nos encontrábamos situados en la esfera del *acto*. Recordemos que la intención de Ricœur es acceder a la comprensión del *mal* –más específicamente, de su *posibilidad* dentro del ámbito humano– acudiendo al *pensamiento*, pero también a la *acción* y al *sentimiento*. Aquí la *confesión* aparece como una oportunidad idónea para captar el «mal real», es decir, el «mal ya hecho», traspasando el ámbito de lo meramente posible:

«¿Cómo pasar de la posibilidad del mal humano a su realidad, de la falibilidad a la culpa? Trataremos de captar este paso en el acto, repitiendo dentro de nosotros mismos la *confesión* que la conciencia religiosa hace de él. Esta repetición por vía de imaginación y de simpatía no puede sin duda ocupar el lugar de una filosofía de la culpa: todavía quedaría por saber lo que el filósofo hace con ella, es decir, cómo la incorpora a ese discurso sobre el hombre»<sup>717</sup>

La *confesión* implica *repetición*: hacer palabra algo que ya ha tenido lugar y que tal vez sólo tenga «apariencia de racionalidad». Se observa aquí una dificultad que no escapa a Ricœur, si bien opta por seguir avanzando, «con la esperanza de que dichas expresiones sean las más cercanas al lenguaje filosófico»<sup>718</sup>. Pero las dificultades para racionalizar la *confesión* acechan al observar que, de hecho, la experiencia que se confiesa es una «experiencia ciega» para el ofensor que confiesa (penitente), pues dicha experiencia «permanece atrapada en la ganga de la emoción, del miedo, de la angustia». Será precisamente la *palabra* que acontece en la *confesión* la oportunidad de hacer luz sobre dicha experiencia. Es mediante el lenguaje que la *confesión* manifiesta:

« (...) saca fuera la emoción que, sin ella, se cerraría sobre sí misma, como una impresión del alma; el lenguaje es la luz de la emoción; con la confesión, la conciencia de culpa es llevada a la luz de la palabra; con la confesión, el hombre sigue siendo palabra hasta en la experiencia de lo absurdo de su existencia, de su sufrimiento, de su angustia»<sup>719</sup>

---

<sup>716</sup> (Gál 3, 23–24), citado por Ricœur, *ibíd.*, p. 301.

<sup>717</sup> Ricœur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 169.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 173.

Se trata de una experiencia compleja, que presenta distintos niveles o «capas»: *culpabilidad, pecado y mancilla*. Advirtamos que, de momento, la *confesión* no aspira necesariamente a ser expresada delante del ofendido, al menos en el «sentido humano» del término. Se trata más bien de una *confesión* contenida, que apunta a la propia conciencia y a Dios de quien espera su *gracia*, más no al individuo concreto. Es un avance muy significativo, pues supone considerar la existencia de una *alteridad*, con quien se da una relación y que, en última instancia, ha podido sentirse ofendida o dañada por quien ahora confiesa. En esta relación personal con Dios el diálogo no siempre es posible. Tras la *ofensa*, el silencio de Dios, su ausencia, son símbolos que guardan correspondencia con el símbolo del «ser extraviado» (o «perdido»), aquel que se encuentra «abandonado» por Dios. ¿Cómo se ha llegado a esta situación? El *pecado* es la causa, pues «el pecado es contra Dios, lo mismo que la existencia es ante Dios»<sup>720</sup>. Esta «ausencia» remite en última instancia a una identificación entre «mal» y «nada», pues ésta es una manera de entender qué es el *pecado*. Su simbolismo es el de «la relación rota». De esa relación rota surgirá, en primer término, la «ira de Dios» que aparece ante los falsos dioses, desde el momento en que se funde el «no-ser del error» con «lo vano» del «ídolo». El hombre que ha pecado es «semejante a un soplo; sus días son como la sombra que pasa» (Sal 144, 4). Finalmente, la imagen del *ídolo* y la imagen del *soplo* «intercambian sus significaciones y confunden sus sentidos»<sup>721</sup>. El hombre se encuentra en una *nada de vanidad* que procede del *pecado* cometido. Y el Dios iracundo es el Dios que ha abandonado al hombre; un Dios que «ya no es el Sí de la palabra que dice y ello es; es el No que suprime al malvado, sus ídolos y toda su vanidad»<sup>722</sup>. Es un Dios que ha de entenderse como el «Adversario»<sup>723</sup> que persigue la muerte del hombre pecador. El hombre que se encontrara ante esta «aterradora posibilidad» estaría alcanzando el fondo de un abismo insondable «y se reduciría él mismo a un grito, a este grito: ¡Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado! (Sal 22, 1). En este grito es donde acaba la agonía del Hijo del Hombre»<sup>724</sup>

---

<sup>720</sup> *Ibid*, p. 232.

<sup>721</sup> *Ibid*, p. 236.

<sup>722</sup> *Id.*

<sup>723</sup> Ricœur hablará en términos de «polifonía bíblica» para indicar las múltiples maneras de referirse a Dios, especialmente en el Antiguo Testamento: «La nominación de Dios, en las expresiones originarias de la fe, no es simple sino múltiple. O mejor, no es monocorde sino polifónica. Las expresiones originarias de la fe son formas complejas de discurso, tan diversas como narraciones, profecías, legislaciones, proverbios, plegarias, himnos, fábulas litúrgicas, escritos sapienciales. Todas estas formas de discurso, en conjunto, nombran a Dios. Pero lo nombran diversamente» en Ricœur, P., *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, op. cit., p. 95.

<sup>724</sup> Ricœur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 237.

Llegados a este punto –sin aparente retorno–, cabe preguntarse si es posible vislumbrar alguna salida. El elemento temporal vuelve a aparecer –signo que nos indica proximidad al *perdón*–, pues *únicamente* al ser considerado de manera retrospectiva, el *pecado* es superado. En esto consiste precisamente el *perdón*. Para su análisis, Ricœur se interesará en primer lugar por el binomio «perdón–retorno» al encontrar en ello el sentido necesario para interpretar la «restauración de la Alianza rota» para, posteriormente, ocuparse de la noción de «expiación».

La cuestión del «perdón» también aparece vinculada a la «ira de Dios», pues de hecho son de la misma naturaleza, según Ricœur. Se trata, por lo demás, de un «símbolo muy fecundo» y que siempre se aparece por iniciativa divina:

«El perdón es como el olvido o la renuncia a la ira de la santidad; reviste con frecuencia la forma figurada de un arrepentimiento de Dios (Éx 32, 14), como si Dios cambiase su propia vía, su propio designio respecto de los hombres; esta mutación figurada de Dios está llena de sentido; quiere decir que el nuevo devenir, impreso en la relación del hombre con Dios, tiene su origen en Dios, es de iniciativa divina; este origen, esta iniciativa son representados como un acontecimiento acaecido en la esfera divina: en lugar de condenar al hombre, Dios lo vuelve a levantar»<sup>725</sup>

La descripción que hace Ricœur de este momento de transformación permite entender que, en ocasiones, «ira» y «perdón» aparezcan superpuestos<sup>726</sup>. Se trata de un momento de «arrepentimiento de la ira» por parte de Dios que el propio Ricœur califica de «sorprendente» y que sirve para mostrar aún más la distancia y la diferencia (¿disimetría?) entre Dios y el hombre: «No daré curso al ardor de mi cólera, No volveré a destruir a Efraim; Porque soy Dios, y no hombre, en medio de ti, soy el Santo, y no me gusta destruir (Os 11, 9)»<sup>727</sup>.

Este proceso de «arrepentimiento de la ira» –que gradualmente se irá convirtiendo en perdón– dará lugar a una «pedagogía divina en marcha» concretándose en distintos acontecimientos: «tan pronto son el aplazamiento de un desastre, el fin de una plaga, una curación, los cuales son inmediatamente entendidos como perdón»<sup>728</sup>. De igual manera

---

<sup>725</sup> *Ibid*, pp. 237–238.

<sup>726</sup> «Dios misericordioso, lento en la cólera, lleno de gracia y fidelidad, que conserva su gracia para miles [de generaciones], tolera falta, transgresión y pecado, pero no deja nada impune y que castiga la falta de los padres en los hijos y los nietos ¡hasta la tercera y cuarta generación! (Éx 34, 6–7)», *Ibid*, p. 238.

<sup>727</sup> *Id.*

<sup>728</sup> *Id.*

que en otros «esquemas hebreos» aquí también es posible apreciar cierto «esquema del perdón» en lo que sería una «teología de la historia», abriendo una tregua en el que la «paciencia divina» abre un nuevo horizonte. No obstante, el incipiente *perdón* no ha supuesto una supresión definitiva del sufrimiento. Se trata de una concepción del *perdón* donde el «sufrimiento» –la *pena*– queda atenuado, a la vez que el «obstáculo» o dificultad se irá transformando en una especie de «prueba» al servicio de aquella «pedagogía divina» que ahora se ha convertido en un «instrumento de la toma de conciencia». Dicho de otro modo: es el primer paso de una «confesión». Ricœur resalta en este punto la «capacidad restauradora» del *perdón*, lo que supone la posibilidad de un «retorno» dentro de la Alianza con Dios. Un retorno que es desviación del «mal camino» o «vía mala» y equivalente a un «volver hacia Dios», porque *retornar* significa «volver a Dios».

Como se ha dicho más arriba, los libros proféticos son ricos en esta temática, en los que *retorno* y *conversión* aparecen de continuo como conceptos equivalentes: «Seréis salvados por el retorno y la tranquilidad (Is 30, 15) (...) ¡Vuelve, infiel Israel!, Dice el Eterno (Jer 3, 22)»<sup>729</sup>. Pero conviene no forzar dichas imágenes, insiste Ricœur, pues ello supondría caer en ciertas paradojas que no podrían ser abordadas desde un ánimo meramente sistemático:

« (...) el profeta no duda en exhortar al retorno, como si dependiese totalmente del hombre, y en implorar el retorno, como si dependiese totalmente de Dios: Házme (sic) retornar y retornaré, exclama Jeremías. A veces sólo se destaca la parte de Dios: el retorno es entonces fruto de una libre elección de la majestad oculta, el efecto de su amor, de un *hesed* más allá de todas las razones (Deut 7, 5 ss.)»<sup>730</sup>

En cambio, sí necesitamos averiguar hasta qué punto el «perdón–retorno» tiene un carácter condicional o incondicional, pues ello ayudaría a relacionar cuál de las dos propuestas anteriores –las ofrecidas por Jankélévitch y por Derrida, respectivamente– se ajustan más a esta visión *antiguo–testamentaria*. ¿Estamos ante un perdón gratuito o más bien, éste va a depender de cómo actúe el pueblo de Israel? Como cabía esperar, siguiendo la gráfica expresión de Ricœur, «el balanceo vuelve constantemente», refiriéndose con ello a esta fase en que la que la «ira de Dios» y el «perdón–retorno» se van alternando en

---

<sup>729</sup> *Ibid*, p. 239.

<sup>730</sup> *Id.* *Hesed* (o *hen*) puede traducirse por «gracia» o «gracia divina».

el texto del Antiguo Testamento. Podemos anticipar todo el potencial que guarda dicho simbolismo, pues

« (...) mantiene en suspenso todas las aporías de la teología que conciernen a la gracia y a la voluntad, a la predestinación y a la libertad; pero tal vez guarde también en reserva la reconciliación hiper-lógica de los términos que la especulación aísla y contrapone»<sup>731</sup>

Se trata de una posibilidad que ya apunta a la característica hiperbólica mencionada por Jankélévitch y que aquí tan sólo se insinúa. De esta manera, frente a un «simbolismo del pecado», irá apareciendo otro: el «simbolismo de la redención».

### 7.3. Los aspectos frágiles del cara-a-cara: carácter, dicha, respeto

Dentro del llamado «perdón bíblico» que acabamos de ver, la exposición del «perdón-retorno» se refiere únicamente a los hallazgos de origen hermenéutico. Se trata de una aportación valiosa que nos ha permitido aproximarnos al origen bíblico de la noción de perdón, a partir de una faceta interpretativa. Junto a esto también nos interesa indagar acerca de la propia producción filosófica que Ricœur desarrolló en relación al perdón. Conviene señalar, no obstante, que no nos detendremos a averiguar hasta qué punto su aportación pueda estar determinada por el trabajo hermenéutico previo a la redacción de *La memoria, la historia, el olvido*, habiéndonos de conformar con distinguir muy claramente entre los dos ámbitos: el *hermenéutico* y el propiamente *filosófico*.

Ricœur acomete una síntesis práctica que puede entenderse como un «paso de lo teórico a lo práctico» en su afán por desplegar una «antropología de la desproporción». En líneas generales, el planteamiento de este movimiento consiste en pasar de una «teoría del conocimiento a una teoría de la voluntad, del *Yo pienso* al *Yo quiero*, con toda su gama de determinaciones específicas: yo deseo, yo puedo, etc.»<sup>732</sup>. Señalemos que una propuesta como esta nos interesa por diferentes razones, algunas de las cuales ya han sido expuestas, y que en este caso tienen que ver de manera más específica con la similitud entre los conceptos de «desproporción» y «disimetría» así como por la relación que ambos puedan tener con el *perdón puro*. Por otra parte, conviene recordar que será el propio Ricœur

---

<sup>731</sup> *Ibid*, p. 240.

<sup>732</sup> Ricœur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 65.

quien aborde directamente la cuestión de la «disimetría» en su obra *Caminos del reconocimiento*<sup>733</sup> donde, a través de una sucesión de distintos significados del término *reconocimiento*, y dentro ya del estadio «reconocimiento mutuo», la *disimetría* ocupará un lugar privilegiado, como tendremos ocasión de comprobar, en relación al *Otro*, a partir de una lectura de Emmanuel Levinas.

La «antropología de la desproporción» consiste en una «propuesta masiva», reconoce Ricœur, la cual habrá de llenarse de matices. Hay aquí, un «afán de totalidad» que el propio autor reivindica, al no quedar satisfecho por la «reflexión trascendental», caracterizada por un exceso de abstracción, mediante la cual se obtuvo la «osamenta abstracta de este mundo de nuestra vida»<sup>734</sup>, que habrá de ser completada con los «aspectos afectivos y prácticos» que constituyen el *cara-a-cara*:

«Lo que le falta sobre todo a ese conjunto de cosas es el cara a cara de las personas con las que trabajamos, luchamos y nos comunicamos, y que destacan en ese horizonte de cosas, en ese decorado de objetos valorados y pragmáticos, como otros tantos polos de subjetividad, de aprehensión, de valoración, de acción. Ahora bien, ese mundo de personas se expresa a través del mundo de las cosas poblándolo de cosas nuevas, que son obras humanas»<sup>735</sup>

Tengamos presente –con Ricœur– que «el orden de la filosofía no es la repetición de la vida, de la existencia, de la praxis o como queramos decirlo»<sup>736</sup>, por lo que, si la totalidad de la vida se convierte en algo problemático, habrá sido por ese gesto propiamente filosófico que consiste en separarse –*filosóficamente*– de la propia totalidad y que le permite dirigirse hacia ella de manera gradual. Ahí se da la *reflexión trascendental*. Ricœur reconoce en esta tendencia la influencia de Platón y anticipa los posibles riesgos<sup>737</sup> por lo que su método seguirá –al menos inicialmente– cierto estilo kantiano: aquel que consistirá en «tomar la idea de totalidad como una tarea, como una idea directriz». Ricœur no puede obviar el *nivel trascendental*, por lo que partirá de la tríada

---

<sup>733</sup> Ricœur, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Madrid, Trotta, 2005.

<sup>734</sup> Ricœur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., pp. 65–66.

<sup>735</sup> *Ibid*, p. 66.

<sup>736</sup> *Id.* Aquí nos topamos con una dificultad que atenderemos más adelante: ¿cómo hacer inteligible el *cara-a-cara* en estas condiciones? Esto afectará a la concesión de un *perdón puro* digno de ese nombre, pues ¿cómo saber si un *perdón puro* ha acontecido si no hay testigos más allá del ofensor y el ofendido? ¿desde qué perspectiva estamos formulando esta pregunta, cuando no somos ni *ofendido* ni *ofensor*?

<sup>737</sup> «Lo que Platón decía del Uno, lo decimos nosotros de la totalidad. Nada se presta tanto a la impostura como la idea de totalidad. Se dice demasiado deprisa: aquí está, allí está; es Espíritu, es Naturaleza, es Historia. La violencia no está lejos; en primer lugar, la violencia sobre los hechos y, enseguida, sobre los hombres si, sobre todo, el filósofo de la totalidad tiene poder sobre los hombres», *Ibid*, p. 67.

«perspectiva», «sentido» y «síntesis» –propias de la *reflexión trascendental*– para abordar temática de la «desproporción» y el «intermediario» alcanzando una visión dialéctica cada vez más rica y completa.

En primer lugar, mediante las nociones de «perspectiva» y de «sentido» se intentará comprender las distintas formas de «polaridad», pero también de «mediación» como algo propiamente humano. Mediante la «síntesis», se pretenderá una «aproximación a la totalidad humana», para no dejarla «ni al azar ni a la fantasía». Con todo ello, Ricœur espera alcanzar la «noción completa de falibilidad»:

*«Todos los aspectos de la finitud práctica que pueden comprenderse a partir de la noción trascendental de perspectiva pueden resumirse en la noción de carácter. Todos los aspectos de la infinitud práctica que pueden comprenderse a partir de la noción trascendental de sentido pueden resumirse en la noción de dicha. La mediación práctica que prolonga la de la imaginación trascendental proyectada en el objeto es la constitución de la persona en el respeto. Este nuevo análisis se propone mostrar la fragilidad de esta mediación práctica del respeto que tiene a la persona cara a cara»<sup>738</sup>*

Intentemos caracterizar estos tres aspectos de la *fragilidad* que se dan en el *cara-a-cara*: «carácter», «dicha» y «respeto»; ello nos va a permitir comprender mejor la situación del *cara-a-cara* por ser asimismo *condición-incondicional* del *perdón puro*. Pero antes de iniciar esta nueva aproximación señalemos con Ricœur que el objeto que nos guía no es la «cosa», sino la «persona». Junto a esto, conviene advertir que la búsqueda de la «desproporción» que nos impulsa será una «desproporción del carácter y de la dicha».

Por *carácter*, Ricœur entenderá «la apertura finita de mi existencia, tomada como un todo»<sup>739</sup>. Dicha «apertura» hay que entenderla, a su vez, como un «límite inherente a la función mediadora del cuerpo propio». Se desentiende Ricœur de aquella «caricatura» que surge al entender el *carácter* únicamente como «retrato» o «forma caracterológica». Lo importante aquí es atender al papel que juega la «perspectiva», pues este concepto señala cómo «cada uno de nosotros tiene su manera de amar y de odiar, y ese amor, ese odio, reflejan la personalidad entera de cada uno». Cuando afirma esto, Ricœur sigue a Bergson<sup>740</sup>. Se está planteando una manera concreta de entender el «modo finito de la libertad» propio del ser humano: una apertura que me permite ser «capaz de todas las

---

<sup>738</sup> *Ibid*, p. 68. La cursiva es del autor.

<sup>739</sup> *Ibid*, p. 76.

<sup>740</sup> *Ibid*, p. 78. Recordemos la importancia e influencia que la obra de Bergson tiene para el pensamiento de Jankélévitch.

virtudes y de todos los vicios», pues «nada humano me es ajeno»<sup>741</sup>. La consecuencia inmediata de este «aspecto de la fragilidad» es la «humanidad» misma que comparto con mis semejantes. Aparece aquí una propuesta de «totalidad parcial» –la «humanidad»–, que rápidamente será matizada al entender que dicho *carácter* no es posible concebirlo «en sí mismo», pues se trata de un estrechamiento «cuya humanidad es la apertura». No es, por lo demás, «un destino que me gobierne desde fuera» si bien, «es en cierto modo destino»<sup>742</sup>. Se aprecian aquí dos importantísimas facetas del *carácter*: en primer lugar, es «inmutable», y luego es «heredado». El *carácter* no proviene, por tanto, de ninguna «decisión», de manera que «el destino del carácter y de la herencia desvela su sentido: es el estrechamiento dado, fáctico, de mi libre apertura sobre el conjunto de las posibilidades del ser-hombre»<sup>743</sup>.

Con el concepto de *dicha* la *desproporción* vuelve a aparecer. Recordemos que anteriormente ya se apuntaba a una *desproporción* «entre el sentido y la perspectiva». Más concretamente, de una *desproporción* que «da testimonio de sí misma en el simple hecho de la reflexión». Se trata, en definitiva, de *la* transgresión: no de una forma únicamente particular de *transgresión*, sino con mayúsculas, por así decirlo, en el sentido de «la entera aspiración de todos los aspectos de transgresión»<sup>744</sup>. Es el «acto del hombre», que no puede ser captado inicialmente, por lo que se hará necesario «componerlo poco a poco a partir del concepto teórico de Sentido»<sup>745</sup>. No consiste en una «totalidad» y por ello habrá que seguir vigilantes para no incurrir en cierta cosificación, pues se corre el riesgo de conformarse con una idea excesivamente ingenua del concepto *dicha* que nos llevaría a un término finito. Antes bien, la *dicha* habrá de entenderse «con respecto al conjunto de las aspiraciones humanas, lo que el mundo es con respecto a las aspiraciones perceptivas; así como el mundo es el horizonte de la *cosa*, la *dicha* es el horizonte en todos los aspectos»<sup>746</sup>. Ricœur se referirá a Aristóteles y a Kant para alcanzar una mejor definición del término *dicha*. Del estagirita señalará su concepto de «*érgon*»

---

<sup>741</sup> Resulta especialmente interesante este concepto de «totalidad parcial», que Ricœur recogerá de Alain Badiou, pues permite expresar la «paradójica síntesis» entre lo universal y lo particular que hay en la persona: «En cualquier cuerpo humano son posibles todas las pasiones, todos los errores,..., aunque siempre, bien es verdad, conforme a la fórmula de vida inimitable que cada cual posee para sí. Hay tantas formas de ser malo y desgraciado como hombres hay sobre el planeta. Pero hay una salvación para cada uno y adecuada a cada cual, del mismo color, del mismo pelaje que él», citado por Ricœur, *ibid.*, p. 79.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>744</sup> *Id.*

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 82–83.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 83.

humano, entendiéndose éste como aquel «proyecto existencial del hombre considerado como individuo», de tal manera que la *dicha* sería «el coronamiento de un destino y no el de uno de sus deseos particulares». De Kant destacará la identificación que realiza en entre «dicha» y «amor propio»: «la conciencia que un ser racional tiene sobre el encanto de la vida que acompaña ininterrumpidamente a toda su existencia es la dicha, y el principio de tomar la dicha como principio supremo de determinación de la libre elección es el principio del amor de sí»<sup>747</sup>. Ricœur acudirá a estos planteamientos para insistir en que no cabe confundir el *deseo de la dicha* con el *deseo del placer*.

Se observa aquí la idea de *totalidad*, pero ahora no aparece como «regla para el pensamiento teórico», pues se muestra como parte del «querer humano», dando lugar a la «desproporción más extrema»: aquella que aparece de una manera diametralmente opuesta al *carácter*, pues ahora «recojo signos de estar destinado a la dicha». Ricœur se refiere a «experiencias privilegiadas, de momentos especiales en los que recibo la seguridad de ir en la dirección acertada»<sup>748</sup>. Nos preguntamos si tal vez no sea el *perdón* una de estas «experiencias privilegiadas» que conforman la *dicha*, pues claramente cumple las circunstancias que acompañan la experiencia del *perdón*: «de pronto, el horizonte se despeja, ante mí se abren posibilidades ilimitadas; el sentimiento de lo inmenso responde entonces dialécticamente al sentimiento de lo estrecho»<sup>749</sup>. Sin nombrarlo, Ricœur parece referirse, indirectamente, a experiencias que implican «desproporción», pero también «disimetría», entre las que podría fácilmente incluirse el *perdón puro*:

«Ningún acto proporciona la dicha, pero los encuentros de nuestra vida más dignos de ser llamados acontecimientos indican la dirección de la dicha (...) Los acontecimientos que hablan de la dicha son aquellos que apartan los obstáculos, que descubren un amplio paisaje de existencia; el exceso de sentido, el excedente, lo inmenso, ésta es la señal de que estamos dirigidos—hacia la dicha»<sup>750</sup>

La idea de *excedente* es claramente distinta a la idea de *cálculo*, propio de la relación simétrica y, aunque puede implicarla, parece evidente que se asocia con mayor facilidad a la idea de *generosidad* o *sobreabundancia* implícita en el *perdón puro*. La *dicha* es un «sentimiento que anticipa» que va en la dirección correcta, aquella que «coincide con mi

---

<sup>747</sup> *Ibid*, p. 84.

<sup>748</sup> *Ibid*, p. 86.

<sup>749</sup> *Id.*

<sup>750</sup> *Id.*

destino», es decir, que «me garantiza que voy *dirigido hacia* aquello mismo que la razón *exige*». Si el *perdón puro* no surge de una deliberación necesariamente reflexiva, de un cálculo, bien pudiera regirse por este sentimiento o intuición que es la *dicha* y que estaría anticipando el sentido del acontecimiento o acto del *perdón*<sup>751</sup>.

Por último, el *respeto*. De los dos aspectos propios de la fragilidad del hombre ya citados, *carácter* y *dicha*, Ricœur afirma dos cosas: en primer lugar, que son antitéticos, al estar situados en polos opuestos –dentro de una *polaridad práctica*, es decir, *no teórica*–; en segundo lugar, que es posible obtener una síntesis de ambos: «¿Existe en alguna parte una síntesis entre la *dicha* y el *carácter*? Con toda seguridad; y esta síntesis es la *persona*»<sup>752</sup>. El *respeto* tendrá que ver con dicha síntesis. Veamos a continuación de qué manera se constituye. Para empezar, la noción de *persona* así establecida equivale a un «Sí» que apunta hacia una representación ideal de la persona, por lo que no es algo «dado» de una vez. Al referirnos a *persona*, nos hallamos ante «un proyecto que me represento, me opongo y me propongo»<sup>753</sup> al que podemos llamar «humanidad». Ricœur especificará que se está refiriendo a la «cualidad humana del hombre» y no al «colectivo de todos los hombres». Esta aclaración no es menor, pues supone asumir la capacidad de guiar y regular que se halla implícita en el concepto de «humanidad». De ahí que se llegue a definir lo siguiente: «La humanidad es la personalidad de la persona, lo mismo que la objetividad era la coseidad de la cosa»<sup>754</sup>. La relación del *cara-a-cara* aparece en esta caracterización. A partir de la síntesis práctica que acabamos de exponer hemos alcanzado una idea de *persona* que nos permite vislumbrar una nueva síntesis:

« (...) un fin de mi acción que sería al mismo tiempo una existencia (...) un fin al que se subordinan todos los medios y todos los cálculos sobre los medios; mejor aún, un fin en sí mismo, es decir, cuyo valor no esté subordinado a nada distinto de él; y, al mismo tiempo, una existencia tangible o, mejor todavía, una presencia con la que entramos en unas relaciones de comprensión mutua, de intercambio, de trabajo, de sociedad»<sup>755</sup>

---

<sup>751</sup> Insistimos en el hecho que Ricœur no alude directamente al *perdón* en esta parte de su obra, si bien entendemos que es posible vincular ambos términos, *dicha* y *perdón*.

<sup>752</sup> *Ibid*, p. 87. Si bien inicialmente Ricœur empleará indistintamente los términos «persona» y «personalidad de la persona», más tarde establecerá el significado y el orden de cada uno de ellos.

<sup>753</sup> *Ibid*, p. 88.

<sup>754</sup> *Id.*

<sup>755</sup> *Ibid*, p. 89. Si bien en este planteamiento es más que evidente la huella kantiana, Ricœur discrepará inmediatamente de la preocupación expresada por Kant: «Las indicaciones de Kant son muy instructivas; y lo son tanto más cuanto que no reflexionó especialmente acerca de la simetría entre la síntesis de la cosa y la síntesis de la persona, ya que estaba demasiado preocupado en reducir la persona a un simple «ejemplo

Al vincular «respeto» y «desproporción» Ricœur parte del análisis kantiano de la noción de *persona*. Sin embargo, su objetivo es ir más allá de Kant, ampliando dicha visión<sup>756</sup>. El motivo principal de esta –por así decirlo– desviación posterior de la senda kantiana tiene que ver con la necesidad de alcanzar una «antropología de la fiabilidad», para la cual, utilizando la expresión del propio Ricœur «este análisis [kantiano] no va bien, en absoluto»<sup>757</sup>. Seguir el planteamiento kantiano implicaría aceptar la «antropología pesimista» de la cual deriva, pues se encuentra «dominada por la teoría del *mal radical* (sic)». De hecho, Ricœur recusará a partir de este momento a Kant, pero también, y en general, a «cualquier antropología ligada a una visión ética del mundo: el moralista parte de una situación en la que está constituida la dualidad del bien y del mal, en la que el hombre ya ha elegido el lado del mal»<sup>758</sup>.

He aquí una reivindicación de la falibilidad humana. Ricœur lo formula en términos de «reconquista de la dimensión práctica originaria» frente a planteamientos éticos o dualistas. Siendo su objetivo «descifrar e interpretar la desproporción inicial, que sostiene y mantiene la existencia práctica del hombre a través de un dualismo tributario de la visión ética del mundo como degradado, y del hombre como *ya* dividido contra sí mismo»<sup>759</sup>, se propone averiguar si es posible ir desde la «dualidad ética hasta la desproporción práctica». Ricœur sostiene que no sólo es posible, sino del todo necesario si se pretende hacer inteligible la «dualidad ética». La investigación que ha llevado a cabo, a partir de los tres aspectos de la fragilidad humana, *carácter*, *dicha* y *respeto* respondían a la necesidad de mostrar la polaridad existente entre *carácter* y *dicha*, sin que ello

---

de la ley», *Id.* Más adelante: «Este análisis de la vivencia frágil, donde se constituye la noción de persona, ha sido realizado con los recursos de la moral kantiana».

<sup>756</sup> «Caminemos, pues, algún tiempo junto a Kant, reservándonos la posibilidad de ampliar más adelante la perspectiva estrechamente moral de su análisis del respeto». Asimismo, en una nota a pie de página del mismo apartado, reconoce: «Me doy perfectamente cuenta de que aquí estoy desviando el análisis kantiano sobre el respeto. Para Kant, el respeto es respeto a la ley, y la persona no es más que un ejemplo de ello; utilizo pues libremente el kantismo al establecer directamente una relación de intencionalidad entre respeto y persona. Pero, al traicionar la ortodoxia kantiana, creo destacar la filosofía kantiana de la persona, esbozada en la *Fundamentación* y que luego queda asfixiada en la *Crítica de la razón pura* (...)» *Ibid.*, pp. 90–91.

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>758</sup> *Id.* Ricœur constata el círculo vicioso que supondría seguir a Kant y a cualquier «filosofía moral que se mueve en el círculo de la degradación», pues ello impide alcanzar la antropología de la falibilidad que pretende. Tal filosofía moral no hace sino reducir «todos los problemas morales de la reconciliación, de la paz, de la unidad se plantean a partir de semejante situación de guerra entre el hombre y el hombre, entre el hombre y él mismo», *Id.*

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 94.

presuponga «degradación» alguna, de manera que el tercer aspecto, el *respeto*, queda confirmado como la «frágil síntesis en la que se constituye la forma de la persona»<sup>760</sup>.

Todavía necesitamos atender a una cuestión que había quedado apuntada más arriba<sup>761</sup>: ¿cómo hacer inteligible una relación *cara-a-cara* (*condición-incondicional*) para que se dé un *perdón puro*? Empecemos por aplicar a los dos sujetos implicados en esta relación aquellos aspectos que han sido descritos. Ambos son *personas*, es decir, poseen *humanidad*. Ambos son *intermediarios*, pues ambos se rigen según el modelo *finito-infinito*. Recordemos que esta figura implicaba la idea de *desproporción*, siendo además una ocasión para mostrar el carácter *falible* del hombre, sinendo una ocasión para el *mal* y, por ende, una *ocasión para el perdón*. Es posible apreciar dos polos: en un extremo el *carácter*, en el otro la *dicha* y, entre ambos, la frágil síntesis que es el *respeto*. Ahora, sin abandonar la visión de los polos opuestos, atribuyamos a cada uno de los sujetos presentes en el *cara-a-cara* un nuevo polo de referencia, a los que podemos llamar el *yo* y el *otro*; los dos *rostros* del *cara-a-cara*. Ricœur sigue en este punto a Emmanuel Levinas, especialmente cuando aborda la *disimetría originaria* que se da entre el *yo* y el *otro*. La mirada ética de Levinas viene a completar la mirada antropológica de Ricœur, que en Levinas, dará lugar a una *filosofía primera*. En esta situación, sin un *tercero* aparente, la intermediación estará presente en cada uno de los polos. ¿Qué tipo de relación cabe esperar en este escenario? Se trata de una «relación mutua» que de inmediato muestra «la disimetría originaria entre el yo y el otro» la cual procede «desde el polo otro hacia el polo yo»<sup>762</sup>. Se trata de una relación en la que «el rostro interpela», no desde la visión, sino desde «la palabra». No podemos suponer que el *yo* y el *otro* sean intercambiables, pues «una relación en la que yo y el otro se hiciesen intercambiables llevaría hacia atrás, desde el infinito a la totalidad»<sup>763</sup>. Dicha «intercambiabilidad» apuntaría hacia una «filosofía de lo Neutro» que, en última instancia, supondría una «falta de respeto original» al aceptar la sustitución de unos hombres por otros»<sup>764</sup>. El sentido de la relación *desde el polo del otro hacia el polo del yo* no es una cuestión menor, pues señala el momento en que el *yo* es interpelado y obligado a abandonar su «disfrute de sí». Una *interpelación* que obliga a responder al *yo* ante el rostro del *otro* en relación a la posibilidad del

---

<sup>760</sup> *Ibid*, p. 97.

<sup>761</sup> Cfr. nota al pie n° 549.

<sup>762</sup> Ricœur, P., *Caminos de reconocimiento*, op. cit., p. 167.

<sup>763</sup> *Ibid*, p. 168.

<sup>764</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 336.

asesinato. La disimetría está presente desde el momento en que se percibe esta posibilidad. El asesinato, la guerra...son posibilidades que apuntan hacia una desproporción, disimetría o desigualdad iniciales. Hará falta la presencia de un tercero que instruya en la *bondad* y en la *no violencia de la paz* para compensar esta desigualdad: «A la desigualdad inicial responde la Altura de la palabra que enseña»<sup>765</sup>. Un *tercero* cuya presencia impedirá la situación del *cara-a-cara* suponiendo, a su vez, un nuevo impedimento para el *perdón puro*.

¿Quién es este *tercero* nombrado en *Totalidad e infinito* y abordado posteriormente por Ricœur? En la respuesta a esta pregunta tal vez hallemos la clave que permita dilucidar la posibilidad del *perdón puro*. En primer lugar, veamos en qué consiste la visión de Levinas:

«La metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el rostro del Otro nos pone en relación con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro, se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes, que son la fuente de la universalidad. Pero la política librada a sí misma lleva en sí una tiranía. Deforma el Yo y el Otro que la suscitaron, pues los juzga según las reglas universales y, como por contumacia»<sup>766</sup>.

La negatividad de esta «justicia impersonal» tiene que ver con la crueldad de una «visibilidad política» que invisibiliza el *rostro*. Recordemos que en el apartado dedicado a Derrida ya habíamos visto que esta posibilidad suponía una limitación para el *perdón puro*.

A partir de este planteamiento, Ricœur seguirá reflexionando acerca del tema del *tercero* hasta concluir que, en realidad, el tercero es el filósofo mismo:

«(...) el tema del tercero es impuesto por la posición misma del filósofo que escribe: el lugar donde está es el lugar del tercero. Y la ocasión de su evocación es la comparación entre los incomparables: Hace falta una justicia entre los incomparables (*op. cit.*, p. 33), concede el filósofo de la disimetría. La justicia es, en lo esencial, esa comparación entre los incomparables»<sup>767</sup>

Si nos atenemos a esta necesidad de *justicia*, la presencia del *tercero* habrá de cambiar su signo. Junto a Levinas, Ricœur nos invita a asumir la realidad de una ética limitada desde un punto de vista discursivo, de una «ética desconectada de la ontología» que se encuentra

---

<sup>765</sup> *Id.*

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>767</sup> Ricœur, P., *Caminos de reconocimiento*, *op. cit.*, p. 170.

ante un lenguaje hiperbólico, donde el «vocabulario de la herida infligida» da paso a otro más extremo, el del «traumatismo de la persecución». Asumir esta limitación supone dar pie a una tarea filosófica de otra índole y que tendrá ocupado a este nuevo *tercero* (que ya no ha de ser entendido meramente como «institucional»): postular una *política de la justa memoria* donde se gestará la noción del *perdón difícil*, la propuesta ricœuriana del *perdón*.

## 8. UN NUEVO RETO FILOSÓFICO: LA POLÍTICA DE LA JUSTA MEMORIA

El posible «exceso de memoria» viene a plantear un nuevo reto, donde la presencia de un tercero se muestra necesaria e incluso inevitable, para que un *perdón digno de ese nombre* siga siendo posible. No es la primera vez que la presencia de la *memoria* se relaciona con la imposibilidad del *perdón* (cfr. 5.2 *Fragilidad, sacrificio y secreto*). También se ha mostrado que tanto Vladimir Jankélévitch como Jacques Derrida coincidían en afirmar que *perdón* y *olvido* no son la misma cosa; y no lo son, principalmente, porque existe una «memoria» que por así decirlo lo impide. De aquí se desprende la importancia que tanto la *memoria* como del *archivo* tienen en relación a la *posibilidad/imposibilidad* del *perdón*. Si bien el *olvido* parece impedir el *perdón*, ello no implica necesariamente que la *memoria* lo garantice, siendo en todo caso una condición necesaria pero no suficiente del *perdón*. Paul Ricœur insistirá en la desproporción que «a nivel público» muestran la medida de ambos términos, *olvido* y *memoria*:

«Preocupación pública: me quedo perplejo por el inquietante espectáculo que dan el exceso de memoria aquí, el exceso de olvido allá, por no hablar de la influencia de las conmemoraciones y de los abusos de la memoria –y del olvido–. En este sentido, la idea de una política de la justa memoria es uno de mis temas cívicos reconocidos»<sup>768</sup>

¿Habremos de tomar esta «política de la justa memoria» a la que alude Ricœur, como una nueva tarea para la filosofía? Si así fuera, ¿cuánto tardaría el *perdón* en aparecer como problema filosófico, como *aporía*? Interpretando esta sugerencia como una invitación a

---

<sup>768</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, op cit., p. 13.

abordar una nueva tarea filosófica, parece probable que la cuestión del perdón acabe por verse implicada.

En primer lugar, necesitamos acudir al despliegue que Ricœur llevará a cabo en relación a la *memoria* y su *archivo*, algo que supondrá retomar la problemática de la *narración histórica* planteada en el apartado anterior. Posteriormente, indagaremos acerca de la *historia* y del *olvido*, pues su justa proporción será ineludible en el planteamiento de una «política de la justa memoria». También se hará necesaria una *fenomenología de la memoria* que acometa un análisis hacia el *objeto de la memoria*, esto es, *el recuerdo* y, junto a ésta, una *epistemología de la historia*, así como una *historiografía* y una *hermenéutica de la condición histórica*, metodologías todas ellas que permitan examinar la *representación del pasado*. El punto de partida es el enigma que se encuentra en el *eikōn* o *imagen*, y «que se muestra como presencia de una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior»<sup>769</sup>. Se trata de un enigma cuyo origen Ricœur sitúa en Platón<sup>770</sup> y Aristóteles y que evocándonos, a su vez, la *lógica espectral* derridiana.

### 8.1. Aporías de la memoria

«¿De qué hay recuerdo?, ¿de quién es la memoria?»<sup>771</sup>. A partir de estas dos preguntas Ricœur estructurará toda una *fenomenología de la memoria* que acabará vinculándose con el *perdón*<sup>772</sup>. Aun siendo éste un problema distinto de la *representación presente de una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior*, conseguirá atravesar todas sus instancias.

---

<sup>769</sup> *Ibid*, p. 14.

<sup>770</sup> Cfr. Platón, *Carta VII*. En este texto Platón sugiere el lenguaje escrito resulta ser un medio menos adecuado y por ello mismo insuficiente para llegar a expresar la verdadera esencia de las cosas. Si bien acepta que las palabras pueden permitirnos decir todo saber, sin embargo, no por esto son ellas mismas las portadoras de dicho saber. Por ello reconoce que lo más importante de su pensamiento no ha quedado por escrito, pues ha sido expresado mediante la oralidad. En este sentido, la oralidad permitiría una modulación constante, algo de lo que caracterizaría el lenguaje escrito: «En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente».

<sup>771</sup> *Ibid*, p. 19.

<sup>772</sup> «El perdón plantea una cuestión originariamente distinta de la que motivó (...) toda nuestra empresa, la de la representación del pasado, en el plano de la memoria y de la historia y a riesgo del olvido (sic)», *Ibid*, p. 595.

Ricœur examinará distintas *aporías de la memoria*, ya sea desde un aspecto *pragmático* o *cognitivo*. Entre éstas, cabe destacar la *aporía de la representación de una cosa ausente ocurrida antes* y la *aporía de los usos y abusos de la memoria ejercida*, es decir, de la memoria como *actividad práctica*. Previamente, habrá tratado el *ars–memoriae* y sus «proezas», que habrán dado lugar a una «memoria artificial que explota metódicamente los recursos de la operación de memorización»<sup>773</sup>.

Aquí, el *recuerdo* (sustantivo) tiene que ver con el *recordar* (verbo), es decir con «hacer algo»; un verbo que se refiere a la «memoria ejercida». La *memoria* así entendida no es algo novedoso; de hecho, «es tan antigua como la de *eikōn*», es decir, como la *representación*. Platón y Aristóteles ya se anticiparon<sup>774</sup> a Bergson (*esfuerzo de memoria*) y a Freud (*rememoración*) en la caracterización de la memoria que siglos más tarde desarrollaran separadamente. Ricœur encuentra una «superposición» de estos dos enfoques, justamente donde se produce el momento mismo de la «rememoración»: de la parte cognitiva o búsqueda se alcanza un «reconocimiento» de aquello buscado, mientras que por la parte pragmática hallamos «el esfuerzo y el trabajo». Dos enfoques o dimensiones, pero también dos problemáticas que conforman el *enigma de la memoria*. Ricœur sitúa dicho enigma entre aquellos poderes o capacidades que pertenecen a la categoría del «yo puedo», siguiendo la expresión de Merleau–Ponty. Un fenómeno original, por tanto, que se presenta tanto al «hacer memoria» como al «hacer historia», dando lugar a una confrontación entre ambos términos. A pesar de esta «confrontación», es fácil observar en ambos casos una *intencionalidad de la memoria* «en cuanto guardián de la profundidad del tiempo y de la distancia temporal»<sup>775</sup>.

Pero lo que nos atañe no es tanto el *uso* como, sobre todo, el posible *abuso* de la memoria, pues la *política de la justa memoria* sugerida por Ricœur tiene como afán denunciar los extremos hasta obtener las condiciones necesarias para alcanzar una «justa memoria». Con tal objeto, Ricœur iniciará un recorrido que irá desde las «proezas del *ars–memoriae*» que posteriormente dieron lugar a una *memoria artificial*, hasta llegar a la *memoria*

---

<sup>773</sup> *Ibid*, p. 84.

<sup>774</sup> «Después de Sócrates, Platón duda en desplazar su discurso sobre la *eikōn* al campo de las “técnicas imitativas”, y en distinguir la *mimética “fantasmática”*, engañosa por destino, de la *mimética “icónica”*, considerada “*recta*” (*orthos*), “*verídica*” (*alēthinos*). A su vez, Aristóteles, en el capítulo “*Anamnēsis*” de su corto tratado por doble motivo, describe la *rememoración* como una “*búsqueda*”, mientras que caracterizó la *mnēmē*, en el primer capítulo, como “*afección*” (*pathos*). De este modo, nuestros dos maestros griegos se anticipan a lo que Bergson llamará *esfuerzo de memoria*, y Freud, *trabajo de rememoración*» *Ibid*, p. 81 (en cursiva en el original)

<sup>775</sup> *Ibid*, p. 82.

*natural*, en el sentido de «rememoración», es decir, de la «evocación de los hechos singulares, de acontecimientos»<sup>776</sup>.

De entre las distintas tipologías de memoria observadas por Ricœur, nos interesa centrarnos en la *memoria natural* por su mayor vinculación con el *perdón*. En la *memoria natural* es posible diferenciar tres planos: el *plano patológico–terapéutico*, que se relaciona con la «memoria impedida»; el *plano práctico*, vinculado a la «memoria manipulada»; y el *plano ético–político*, asociado con la «memoria convocada abusivamente» o, como irónicamente sugiere Ricœur: «cuando conmemoración rima con rememoración»<sup>777</sup>. Todas ellas son formas de *abuso de la memoria* y no hacen sino poner de manifiesto la vulnerabilidad fundamental de ésta. Una vulnerabilidad que podría afectar al perdón por la estrecha vinculación que mantiene con él. ¿De dónde nace dicha vulnerabilidad? Ricœur sugiere que proviene del carácter problemático intrínseco en la relación que se establece entre «la ausencia de la cosa recordada» y su «representación», es decir, de la «relación representativa» con el «pasado». De algún modo se reabre un camino que ya fue abierto por Nietzsche, en la *Segunda consideración intempestiva*, bajo el título: *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida*. Después de reconocer la autoría de Nietzsche en este enfoque, Ricœur se centrará en la «memoria ejercida» a partir del carácter historiográfico de la *memoria colectiva*.

Volviendo a los distintos planos o niveles relativos al «abuso de la memoria», se procederá a describir el *nivel patológico–terapéutico*, en el que se plantean cuestiones clínicas e incluso terapéuticas, desde un enfoque principalmente psicoanalista. Esto permitirá acceder a algunas experiencias humanas fundamentales. Seguidamente, en el *nivel práctico*, se analizarán ciertas «formas concertadas de manipulación o de instrumentalización de la memoria», muy ligadas a la crítica de las ideologías. En este punto intermedio, «abuso de la memoria» y «abuso del olvido» pueden darse indistintamente. Por último, se finalizará este recorrido con el *nivel ético–político*, donde se vislumbrará el problema del «deber de memoria», es decir, desde un plano normativo, diferente del anterior, y más cercano a un ámbito ideológico.

En el *nivel patológico–terapéutico* es común referirse a la noción «memoria herida» o incluso «memoria enferma», siendo usual emplear términos como «traumatismo, herida, cicatrices, etc.»<sup>778</sup>. La dificultad aparece al intentar aplicar dicha terminología al ámbito

---

<sup>776</sup> *Ibid*, p. 83.

<sup>777</sup> *Id*.

<sup>778</sup> *Ibid*, p. 97.

de la *memoria colectiva*, pues parece difícil aceptar la aplicación de categorías que surgen en la plática interpersonal.

A pesar de lo dicho anteriormente, se hará necesario admitir, al menos de manera provisional, el concepto de *memoria colectiva*, a la espera de una justificación posterior<sup>779</sup>. Junto a esta dificultad, otra, pues no parece tan evidente que la «patología de la memoria» y el «ejercicio de la memoria» puedan vincularse de manera inmediata. Para solventar estas dificultades, Ricœur seguirá la orientación que le ofrecen determinados ensayos freudianos; más concretamente, a los que aparecen en «*Rememoración, repetición, pre-elaboración*»<sup>780</sup>, donde se hará referencia al obstáculo que surge al intentar rememorar los recuerdos traumáticos. Dicho obstáculo obedece a las llamadas «resistencias de la represión» y consiste en una «compulsión de repetición», es decir en una «tendencia al paso al acto» que vendría a sustituir al recuerdo. Cuando esto sucede, el paciente no es capaz de reproducir el hecho olvidado en forma de recuerdo «sino en forma de acción: lo *repite* sin saber evidentemente que lo repite»<sup>781</sup>. A partir del análisis de este fenómeno patológico realizado por Freud, Ricœur se centrará especialmente en dos propuestas terapéuticas: aquellas que apuntan directamente a las nociones ya abordadas en el presente trabajo: «trabajo de duelo», «perdón» y «reconciliación». Como seguidamente veremos, mientras la primera propuesta incumbe al psicoanalista, la segunda concierne al paciente.

En un primer momento, el terapeuta deberá ser cauto, tener paciencia «respecto a las repeticiones que sobrevienen con el pretexto de la traslación». El paciente, por su parte, deberá «dejar de lamentarse y de ocultarse a sí mismo su verdadero estado». Todo ello será necesario para que se llegue a producir la «reconciliación» (*Versöhnung*). Para Ricœur, se trata de una cuestión importante, habida cuenta de la repercusión que semejante posibilidad tendrá posteriormente: «Guardemos de momento este término de reconciliación, que volverá al primer plano en nuestras reflexiones posteriores sobre el perdón»<sup>782</sup>.

---

<sup>779</sup> Es evidente que esta cuestión apunta directamente a uno de los aspectos más problemáticos de la presente investigación, pues alude a las discrepancias entre Jankélévitch y Derrida en relación a qué sea o no sea el perdón y a la naturaleza individual o colectiva del mismo.

<sup>780</sup> *Ibid*, p. 98. La referencia bibliográfica es del propio Paul R Ricœur: «Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten», en *Gesammelte Werke X*, Fischer, Frankfurt a. M., 1913-1917, pp. 126-136. La paginación adoptada es la de la edición alemana. La traducción «Remémoration, répétition, perlaboration» es la de A. Berman en *La Technique psychanalytique*, PUF, París, 1970».

<sup>781</sup> *Id.* Ricœur está citando a Freud.

<sup>782</sup> *Ibid*, p. 99.

Otro aspecto importante tendrá que ver con el «trabajo» entre psicoanalista y paciente respecto al «manejo de las resistencias» entre ambos, y que hará posible un «trabajo de rememoración», en un sentido opuesto y simétrico a la «compulsión de petición». Aquí será tan importante la paciencia del terapeuta como el valor requerido al paciente para aceptar y reconocer su propia enfermedad. El objetivo no es otro que el de alcanzar un relato veraz de su propio pasado.

Ricœur se centrará en un segundo ensayo de Freud, cuyo título «Duelo y melancolía»<sup>783</sup> ya anticipa el planteamiento que tomará el «trabajo de rememoración». Cabe señalar la mayor dificultad o «resistencia» que este segundo ensayo presenta ante el hecho de ser transpuesto al «plano de la memoria colectiva». ¿A qué obedece esta dificultad?

«Presenta, sin duda, más resistencia que el precedente a la transposición al plano de la memoria colectiva, en la medida en que el duelo es tratado no tanto por sí mismo, precisamente como trabajo, sino como término de comparación para descubrir mejor los enigmas de la melancolía»<sup>784</sup>

Ricœur insiste, siguiendo a Freud, en tener bien presente el binomio «duelo/melancolía», considerándolos, por así decirlo, «en bloque», siendo el primero el que tienda «en pendiente» hacia la melancolía. Aparece entonces otra dificultad que se relaciona con la patología de la «memoria colectiva». ¿Por qué razón? «El duelo, se dice al comienzo, es siempre la reacción a la pérdida de una persona amada o de una abstracción erigida en sustituto de esa persona, como patria, libertad, ideal, etc.»<sup>785</sup>

Mediante el «trabajo del duelo» se produce, de algún modo, un «acto de rebelión», comprensible desde el momento en que la prueba de la realidad ha mostrado que el objeto amado ha dejado de existir y toda la *libido* está ordenada a renunciar al vínculo que le une a ese objeto. En todo este proceso se genera un elevado coste tanto de «tiempo» como de «energía» que surge de la obediencia de la *libido* a lo que está ocurriendo en la realidad. Dicho coste proviene del hecho que el *objeto perdido*, por el que se está realizando el «trabajo del duelo», sigue existiendo en la psique, perdurando.

Es necesario seguir insistiendo, como hará Ricœur, en la distinción entre «duelo» y «melancolía». Mientras que en el duelo «el universo aparece empobrecido y vacío», en

---

<sup>783</sup> *Id.*, *Trauer un Melancholie* (1915), en *Gesammelte Werke X*, cit. Aquí adoptamos la trad. fr. de J. Laplanche y J.-B. Pontalis en *Métapsychologie*, Gallimard, Paris, 1968.

<sup>784</sup> *Ibid*, p. 99.

<sup>785</sup> *Ibid*, p. 100.

la melancolía, es «el yo mismo el propiamente desolado»<sup>786</sup>. Freud reconocerá que la confrontación entre ambos términos no tiene vías de solución al afirmar que, de hecho, «No comprendemos ni uno ni otro fenómeno»<sup>787</sup>. Sin embargo, previamente debemos atender a una cuestión que sigue sin resolverse, pues «hasta qué punto es legítimo trasladar al plano de la memoria colectiva y de la historia las categorías patológicas propuestas por Freud»<sup>788</sup>. Parece evidente que las cuestiones abordadas en este punto sobrepasan el ámbito del psicoanálisis, dado que se parte de situaciones que aluden al *otro*, pero un «otro psicosocial» o, incluso, «el otro de la situación histórica». A este respecto, Ricœur subraya que Freud no se opuso a extrapolaciones que requiriesen la aplicación del método hermenéutico, habida cuenta de la limitación metodológica que el psicoanálisis, por sí solo, planteaba al intentar centrarse en «el otro». Más aun, pues de inmediato aparecía una nueva dificultad al percatarse que semejante interpretación hermenéutica del psicoanálisis no iba a contar con «terapeutas reconocidos en las relaciones interhumanas»<sup>789</sup>.

Para el análisis que nos interesa, y siguiendo el desarrollo de Ricœur, el auténtico reto consiste en encontrar, en el nivel de la *memoria colectiva*, aquellas patologías que el psicoanálisis desveló en el nivel de la *memoria individual*:

«Se puede hablar, no sólo en un sentido analógico sino también en los términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de memoria colectiva. La noción de objeto perdido encuentra una aplicación directa en las pérdidas que afectan también al poder, al territorio, a las poblaciones que constituyen la sustancia de un Estado. Las conductas de duelo, que se ponen de manifiesto desde la expresión de la aflicción hasta la completa reconciliación con el objeto perdido, son ilustradas por las grandes celebraciones funerarias en torno a las cuales se reúne todo un pueblo (...) se puede decir que las conductas de duelo constituyen un ejemplo privilegiado de relaciones cruzadas entre la expresión privada y la expresión pública»<sup>790</sup>

Esto permite, al analizar el concepto de *memoria histórica*<sup>791</sup>, asignarle el adjetivo de «enferma», siempre que no se proceda únicamente a vincular y transponer la «categorías patológicas», propias del análisis psicoanalista –individual– al plano histórico, pues también habrá que encontrar la relación fundamental entre «historia» y «violencia».

---

<sup>786</sup> *Ibid*, p. 101.

<sup>787</sup> *Ibid*, p. 103.

<sup>788</sup> *Ibid*, p. 107.

<sup>789</sup> *Ibid*, p. 108.

<sup>790</sup> *Id.*

<sup>791</sup> Como se verá más adelante, habrá que vincular con la mayor exactitud posible la relación entre memoria histórica y narrativa histórica.

Ricœur reconoce el acierto de Thomas Hobbes al señalar el «temor a la muerte violenta» como el origen del «contrato social»<sup>792</sup>. De aquí que los llamados «acontecimientos fundadores» no sean sino «actos violentos legitimados» a posteriori desde un estado de derecho que no cuenta con las garantías suficientes o, como señala Ricœur, un «estado de derecho precario». De manera harto frecuente la historia nos muestra multitud de ejemplos en los que es fácil advertir la presencia de dicha «herida» tanto a nivel individual como colectivo:

«Lo que fue gloria para unos, fue humillación para los demás. A la celebración de un lado, corresponde del otro la execración. Así se almacenaron en los archivos de la memoria colectiva heridas simbólicas que exigen curación (...) lo que, en la experiencia histórica pasa por paradoja, a saber, *demasiada* memoria aquí, *no suficiente* memoria allí, se deja interpretar bajo las categorías de la resistencia, de la compulsión de repetición, y finalmente se halla sometido a la prueba del difícil trabajo de rememoración»<sup>793</sup>

Resulta sorprendente la coherencia que presenta la descripción anterior. El *exceso de memoria* puede relacionarse con la *compulsión de repetición*, la cual, según Freud, llegará a sustituir «por el paso al acto» al recuerdo verdadero, permitiendo así una *reconciliación con el pasado*. Se trata, por tanto, de una *memoria-repetición* distinta de la *memoria-recuerdo*. Si la primera se caracteriza por una «resistencia a la crítica», la segunda «es fundamentalmente una memoria crítica». Ricœur llega a hablar de «*demasiada* poca memoria» al referirse a la «re-interpretación». Entre «cultivar» la memoria y «rehuirla» hay más semejanzas de las que cabría suponer en un primer momento, pues en ambos casos se percibe un mismo «*déficit de crítica*» o, como dirá Freud, la falta de un «trabajo de rememoración».

Intentar una comparación entre el «trabajo de duelo» y el «trabajo de recuerdo», tal vez tenga más sentido desde el plano de una «memoria colectiva», de donde surgirán algunas nociones como «amor propio nacional», más susceptibles de sentirse «heridas», dando lugar a una «memoria herida» y, de ésta, a una «memoria instrumentalizada». Aquí ya nos encontramos en el nivel práctico; aquél propio de la «memoria manipulada». El concepto de «abuso» tendrá aquí una especial relevancia. Se trata de «abusos, en el sentido fuerte

---

<sup>792</sup> «No se equivocaba Hobbes al afirmar que la filosofía política tiene su origen en una situación originaria en la que el temor a la muerte violenta empuja al hombre del «estado de naturaleza a los vínculos de un pacto contractual que le garantizará, ante todo, la seguridad; por otra parte, no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación que se puede asimilar sin ninguna duda a la guerra», *Ibid*, p. 109.

<sup>793</sup> *Id.*

del término, que se derivan de la manipulación, concertada de la memoria y del olvido por quienes tienen el poder»<sup>794</sup>.

Ricœur relacionará directamente los «abusos de la memoria» con los «abusos del olvido» y especificará que lo propio de este segundo nivel es el cruce entre dos problemáticas: la problemática de la *memoria* y la problemática de la *identidad*, ya sea esta *colectiva* o *personal*. En este caso, se servirá de categorías recogidas de Max Weber («racionalidad según un fin» –*Zweckrationalität*– en oposición a «racionalidad según un valor» –*Wertrationalität*–), así como de Jürgen Habermas («razón estratégica» vs «razón comunicacional»).

La «manipulación de la memoria» se debe a la «fragilidad de la memoria», que a su vez se origina en cierta «problemática de la identidad». No cabe confundirla con aquella otra «fragilidad cognitiva», derivada de la contigüidad entre *imaginación* y *memoria*, si bien es cierto, reconocerá Ricœur que una estimula a la otra. El *problema de la identidad* –su «fragilidad»– derivará en *problema de la memoria* porque se dará un «desplazamiento» entre la primera y la segunda:

«¿Qué hace frágil a la identidad? El carácter puramente presunto, alegado, pretendido de la identidad. Este *claim*, se diría en inglés, este *Anspruch*, en alemán, se aloja en las respuestas a las preguntas ¿quién?, ¿quién soy?, respuestas en ¿qué cosa?, como: esto es lo que nosotros somos. *Tales* somos, así y no de otro modo. La fragilidad de la identidad consiste en la fragilidad de estas respuestas en *qué* que quieren dar la receta de la identidad proclamada y reclamada. De este modo, el problema es desplazado un grado, de la fragilidad de la memoria a la de la identidad»<sup>795</sup>

Ricœur consigue identificar hasta tres causas que explicarían la «fragilidad de la identidad». La primera causa vendría dada por su compleja relación con el *tiempo*: de ahí la necesidad de recurrir a la *memoria*, en tanto que componente temporal de la identidad<sup>796</sup> que se une a la «evaluación del presente» y a la «proyección del futuro». La segunda causa de fragilidad tendría que ver con la «amenaza» que siempre supone la «confrontación con el otro». El «otro» por ser otro, «viene a ser percibido como un peligro

---

<sup>794</sup> *Ibid*, p. 110.

<sup>795</sup> *Ibid*, p. 111.

<sup>796</sup> Ricœur ya se había ocupado con mayor amplitud de la noción de identidad: «Me enfrenté en otro momento con este enigma, para el que propuse distinguir dos sentidos de lo idéntico: el mismo como *Id.*, same, gleich, el mismo como ipse, self, Selbst. Me pareció que el mantenimiento de sí en el tiempo descansa en un juego complejo entre mismidad e ipseidad, si se me permiten estos barbarismos; de este juego equívoco, los aspectos prácticos y ‘páticos’ son más temibles que los aspectos conceptuales, epistémicos». *Id.*

para la propia identidad, la del nosotros como la del yo». Parece evidente que esta segunda causa apunta directamente a la cuestión del *perdón*, puesto que en ella se dan los ingredientes necesarios –y también suficientes– para que la ofensa tenga lugar<sup>797</sup>.

La tercera causa de fragilidad será la «herencia de la violencia fundadora», relativa a los «acontecimientos violentos legitimados» que darán lugar a un nuevo Estado; un origen que estaría presente en cualquier «comunidad histórica», siendo la relación con la guerra –cualquier tipo de relación– aquello que determinará la fundación de dicha comunidad o Estado, inicialmente precario. El paso del tiempo, su antigüedad misma, harán el resto. Una vez más, aquello que para unos sea motivo de «gloria», para otros significará «humillación». Dicha violencia quedará para siempre inscrita en los albores fundacionales, siendo motivo de fragilidad, por cuanto supondrá la presencia de «heridas reales o simbólicas».

Transitados los tres niveles de «fragilidad de identidad», Ricœur revisitará el fenómeno de la «ideología» que ya había sido confrontado en otro lugar con la «utopía»<sup>798</sup> por su relación con los procesos de legitimación de los sistemas de autoridad, siempre ligados a la memoria. Ricœur parte del análisis marxiano, que como es bien sabido se centra en denunciar la ideología por su capacidad de distorsión anteponiendo la *praxis* como una alternativa realista a la *ideología*. En esta nueva aproximación, el objetivo sigue siendo descubrir «en qué resortes se apoyan las diversas empresas de manipulación de la memoria»<sup>799</sup>. La *función narrativa*, y más concretamente la «función selectiva del relato» estará muy presente en este proceso de manipulación de la memoria, ofreciendo «la ocasión y los medios de una estrategia astuta que consiste de entrada tanto en la estrategia del olvido como de la rememoración». Estos recursos se hallan en la función justificativa del poder y de la dominación que ofrece toda ideología:

«Hasta el tirano necesita un retórico, un sofista, para proporcionar un intermediario a su empresa de seducción y de intimidación. El relato impuesto se convierte así en el instrumento privilegiado de esta doble operación. La plusvalía que la ideología añade al crédito ofrecido

---

<sup>797</sup> «uno puede sorprenderse de esto: ¿es preciso, pues, que nuestra identidad sea frágil, hasta el punto de no poder soportar, de no poder sufrir, que otros tengan modos diferentes de administrar su vida, de comprenderse, de inscribir su propia identidad en la trama del vivir-juntos? Es así. Son, las humillaciones, los atentados reales o imaginarios contra la estima de sí, bajo los golpes de la alteridad mal tolerada, lo que hacen cambiar radicalmente de la acogida al rechazo, a la exclusión, la relación que el mismo mantiene con el otro», *Ibid.*, p. 112.

<sup>798</sup> Ricœur, P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.

<sup>799</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 116.

por los gobernados para responder a la reivindicación de legitimación suscitada por los gobernantes presenta también una textura narrativa: relatos de fundación, relatos de gloria y de humillación alimentan el discurso de la adulación y del miedo. De este modo, se hace posible vincular los abusos expresos de la memoria a los efectos de distorsión propios del plano del fenómeno de la ideología. En este plano aparente la memoria impuesta está equipada por una historia autorizada, la historia oficial, la historia aprendida y celebrada públicamente»<sup>800</sup>

Podemos concluir, con Ricœur, que una «memoria ejercida» institucionalmente será el paso previo a la «memoria enseñada», cuya posibilidad de ser forzada, manipulada, tendrá como objeto recordar aquellos acontecimientos fundacionales en los que fue forjada una identidad común. De la «memorización» a la «rememoración» y de ésta a la «conmemoración» se producen sucesivos abusos de una memoria que no es patrimonio exclusivo –Ricœur sigue aquí a Tzvetan Todorov<sup>801</sup>– de los regímenes totalitarios, sino que «es patrimonio de todos los celosos de la gloria». Sin embargo, se vislumbra una amenaza contra la que se tendrá que estar prevenido: el «elogio incondicional de la memoria». Según Todorov, «los retos de la memoria son demasiado grandes como para confiarlos al entusiasmo o a la cólera»<sup>802</sup>

Una de las posibles consecuencias que se derivan de este escenario tiene que ver con la posición el «estatuto de la víctima». Siguiendo al filósofo de origen búlgaro, Ricœur apunta a una cuestión muy cercana al *perdón*, según la cual, «existe otro aspecto del problema, el de la pretensión de nuestros contemporáneos de instalarse en la postura de la víctima, en el estatuto de víctima»<sup>803</sup>. Hay aquí un «privilegio exorbitante», afirma Ricœur, que sitúa «al resto de la gente en posición de deudor de créditos»<sup>804</sup>.

A pesar del peligro que supone el *abuso de memoria*, existe un «deber de memoria» que no podemos obviar. Es fácil entrever que en el *abuso* ya se encuentra el *uso* de la memoria

---

<sup>800</sup> *Ibid*, pp. 116-117.

<sup>801</sup> Todorov, T., *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

<sup>802</sup> Todorov, T., op. cit., p. 14.

<sup>803</sup> En este punto del desarrollo, Ricœur no pretende seguir el hilo que le llevaría directamente a tratar la cuestión del perdón, tema que será abordado más ampliamente en el epílogo de *La memoria, la historia, el olvido*; pero tampoco deja pasar la oportunidad que le ofrece el texto de Todorov para remarcar, de una manera bastante específica, uno de los riesgos que atañe a la memoria y que también afectará –como se verá en el siguiente apartado– a la tarea del historiador: «El trabajo del historiador, como todo trabajo sobre el pasado, no consiste nunca solamente en establecer hechos, sino también en escoger los más destacados y significativos de entre ellos, y en relacionarlos luego entre sí; pero este trabajo de selección y de combinación está orientado necesariamente por la búsqueda, no de la verdad, sino del bien», *ibid*, p. 50.

<sup>804</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 117.

nos lleva al tercer nivel, el *ético-político*, mediante el que se abordará la *memoria obligada*.

Ricœur reconoce que plantear la cuestión del «deber de memoria» supone ir mucho más allá que una «fenomenología de la memoria», e incluso de una «epistemología de la historia», llegando a implicar una «hermenéutica de la condición histórica». Mediante este reconocimiento, Ricœur tendrá en cuenta el contexto histórico en que aparece la cuestión del *perdón* y que coincide con el que se ha tenido presente en esta investigación:

«En efecto, no se puede hacer abstracción de las condiciones históricas en las que es requerido el deber de memoria, a saber, en Europa occidental y en Francia particularmente, algunos decenios después de los acontecimientos horribles de mediados del siglo XX»<sup>805</sup>

Ricœur pretende establecer las condiciones de aquella «política de la justa memoria» y por esta razón necesita manifestar cuál es su prioridad respecto a este peligro en el momento de proponer dicha política:

«Por mi parte, mi preocupación por este peligro es tanto mayor cuanto mi libro es un alegato en favor de la memoria como matriz de la historia, en la medida en que sigue siendo el guardián de la problemática de la relación representativa del presente con el pasado»<sup>806</sup>

Su apuesta consistirá en mantener una suerte de equidistancia entre «memoria» e «historia»; una posición que probablemente surge a raíz de vislumbrar los riesgos o tentaciones que acechan a ambas. Aquí se está proponiendo una prevención, por tanto, ante el posible alegato que la «memoria de los supervivientes» pueda manifestar *contra* la historia, pero también ante la eventual pretensión de *reducir* la memoria «a un simple objeto de historia entre sus nuevos objetos, con el objeto de despojarla de su función matricial»<sup>807</sup>. La más que probable «fricción» que subyace en este escenario hace que el «deber de memoria» se muestre especialmente problemático; de aquí su empeño en mostrar las dificultades que supone plantear una «política de la justa memoria» mediante la que fuera posible alcanzar o promover una «memoria feliz». Todas estas dificultades nos remiten, por analogía, a las dificultades propias del *perdón*. Ricœur llegará a hablar de «conflictos» entre los distintos tipos de *memoria*. También aquí será fácil entrever los distintos «tipos» de *perdón* o, más bien, las diferentes maneras de entender el *perdón* que

---

<sup>805</sup> *Ibid*, p. 118.

<sup>806</sup> *Ibid*, p. 119.

<sup>807</sup> *Id.*

se derivan de los diferentes tipos de *memoria*. De todas ellas, la «memoria viva de los supervivientes»<sup>808</sup> será aquella que nos aproxime más a la problemática del *perdón*, situándolo, además, ante las «dos disposiciones dejadas en suspenso», es decir, el *trabajo de memoria* y el *trabajo del duelo*. ¿Cómo conseguir que se igualen al *deber de memoria*? Para empezar, habrá que considerar el *deber de memoria* como una «tarea» que alude directamente a la voluntad, y que puede ser expresada como un imperativo: «dejar que las representaciones del inconsciente se manifiesten, y en cuanto es posible, decir todo». De este modo, el *trabajo de duelo*, al requerir de tiempo, permitirá «proyecta(r) al artífice de este trabajo por delante de él mismo: en adelante, continuará cortando, uno a uno, los vínculos que lo someten al imperio de los objetos perdidos de su amor y de su odio»<sup>809</sup>.

Tanto el *trabajo de memoria* como el *trabajo de duelo* carecen del elemento imperativo que caracteriza al *deber de memoria*; de ahí que se traiga a colación la *idea de justicia*, por hallarse en ella los rasgos propios del *deber*, en un doble aspecto: «al imponerse fuera del deseo» y al «ejercer una limitación sentida subjetivamente como obligación». ¿En qué consiste exactamente la relación entre el *deber de memoria* y la *idea de justicia*? De inmediato pueden distinguirse hasta tres elementos que permitan establecer dicha relación. Un primer elemento tendrá que ver con entender la justicia como una «virtud»; de hecho, con la virtud por excelencia que apunta al otro, de manera que «el deber de memoria es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí»; un segundo elemento hará presente el concepto de «deuda» –que no cabe confundir con el concepto de «culpabilidad»– y que Ricœur vincula con el concepto de «herencia». Una deuda que hay que pagar pero que no se limita a las cuestiones o huellas materiales, sino más bien a «cultiva(r) el sentimiento de estar obligados respecto a estos otros de los que afirmaremos más tarde que ya no están pero que estuvieron». El hablar de «herencia» conlleva hacer inventario de la misma. Por último, un tercer elemento por el que se reconoce una «prioridad moral» que corresponde a las víctimas, considerando que la *víctima* «no es nosotros», sino otro «distinto de nosotros».

---

<sup>808</sup> «De estas dificultades, no se puede hablar de forma responsable antes de haber atravesado las áridas llanuras de la epistemología del conocimiento alcanzado y la región de los conflictos entre memoria individual, memoria colectiva, memoria histórica, en ese punto en que la memoria viva de los supervivientes se enfrenta a la mirada distanciada y crítica del historiador, por no hablar de la del juez», *Ibid*, p. 118.

<sup>809</sup> *Ibid*, pp. 119-120.

A partir de estos tres elementos hallaríamos, siguiendo a Ricœur, «la legitimación del deber de memoria como deber de justicia»<sup>810</sup>.

Volviendo a considerar el paso del *uso* al *abuso* de memoria, ya desde un contexto de *justicia*, aparecen una serie de problemáticas que llegan a cuestionar<sup>811</sup> la conveniencia o no de sustituir el *trabajo de duelo* y el *trabajo de memoria* por el *deber de memoria*; principalmente por el riesgo a caer, en cierta «tiranía de la memoria». En este punto en el que el *deber de memoria* queda cuestionado, Ricœur decidirá suspender su examen de los *usos* y *abusos* de la *memoria ejercida*. En su lugar, atenderá las cuestiones relativas al «sujeto verdadero de las operaciones de memoria». Un aspecto clave pues tal vez ello nos permita vislumbrar cómo se resuelve el conflicto o la polaridad entre la *memoria individual* (o *personal*) y la *memoria colectiva*, lo cual podría suponer un posible desenlace –o al menos un cierto avance– en la discrepancia que venimos arrastrando entre el *perdón colectivo* y el *perdón individual*. No sin dificultades, poco a poco se irá distinguiendo una «delicada articulación entre el discurso de la memoria y el del olvido, y el de la culpabilidad y el perdón»<sup>812</sup>.

Ricœur se propone evitar a toda costa lo que considera un «dilema paralizante», aquél que se halla inserto en la pregunta: «¿la memoria es primordialmente personal o colectiva?(sic.)»<sup>813</sup>. Para lograrlo, sustituirá la pregunta anterior por otra; a saber: «¿a quién es legítimo atribuir el pathos correspondiente a la recepción del recuerdo y la

---

<sup>810</sup> *Ibid*, p. 121.

<sup>811</sup> Ricœur citará las aportaciones de Henry Rousso (Rousso, H., *Le syndrome de Vichy*, de 1944 à nous jours, Seuil, Paris, 1987, reed., 1990; *Vichy. Un passé que ne passe pas*, Fayard, Paris, 1994; *La Hantise du passé*, Textuel, Paris, 1998) y de Pierre Nora (Nora, P. (dir.), *Les Lieux de mémoire* (3 partes: *I. La République*; *II. La Nación*; *III. Las «Francias»*), Gallimard, Paris, 1984-1986). De Henry Rousso subrayará «el carácter regresivo del abuso de memoria», al considerar cierto «síndrome de obsesión», caracterizado por una oscilación entre el uso y el abuso de la memoria y que aparece cuando la conciencia «se proclama a sí misma portavoz de la demanda de justicia de las víctimas. El deber de memoria aparece o funciona aquí como «intento de exorcismo en una situación histórica marcada por la obsesión de los traumatismos sufridos por los franceses en los años 1940-1945», *Ibid*, p. 122. Por su parte, Pierre Nora diagnostica una «obsesión conmemorativa», ligada a los «lugares de memoria», que se centró en momentos que originariamente podían considerarse contrarios a dicho tipo de conmemoraciones: «Extraño destino de estos “lugares de memoria”: pretendieron ser, por sus enfoques, sus métodos y sus mismos títulos, una historia de tipo contra-conmemorativo, pero la conmemoración los envolvió. (...) La herramienta forjada para mostrar la distancia crítica se convirtió en el instrumento por excelencia de la conmemoración...», Nora, P., *Les lieux de mémoire III*, p. 977.

<sup>812</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 124.

<sup>813</sup> *Ibid*, p. 125.

praxis en lo que precisamente consiste la búsqueda del recuerdo?». La pregunta, así planteada, permite sortear la disyuntiva entre sendas opciones, al ofrecer una tercera vía alternativa<sup>814</sup>, consistente en aceptar *a priori* que, de hecho, *memoria individual* y *memoria colectiva*, no son rivales, antes bien, forman partes de «universos de discurso» diferentes, «extraños entre sí».

Para desarrollar esta alternativa Ricœur partirá de la perspectiva fenomenológica, especialmente de las reflexiones de Edmund Husserl sobre la conciencia interna del tiempo, así como de las propuestas de Alfred Schütz y su *fenomenología del mundo social*. Asimismo, tendrá en cuenta la concepción sobre la memoria colectiva propuesta por Maurice Halbwachs, amén de otros precursores de la Sociología como Auguste Comte y Max Weber.

La propuesta de Ricœur se deriva de un análisis previo tanto de la *memoria colectiva* como de la *memoria personal*. Nos interesa averiguar qué hace que sean heterogéneas o extrañas entre sí. Se están manifestando diferencias que tienen que ver, por una lado, con «una problemática de la subjetividad claramente egológica; por otro, la irrupción, en el campo de las ciencias sociales, de la sociología y con ella de un concepto inédito de conciencia colectiva (sic)»<sup>815</sup>.

Como ya vimos en la primera parte dedicada a Vladimir Jankélévitch, la vinculación entre *memoria* y *conciencia* que se da en la conciencia (cfr. 1. *Comprensión moral de la conciencia*) es tan fundamental que sin la primera no se daría la segunda. En un sentido similar, Ricœur hablará de «repliegue» de la conciencia sobre sí misma al abordar la problemática entre *memoria colectiva* y *memoria personal*, llegando a darse cierto «solipsismo especulativo» que con el tiempo instauraría «la escuela de la mirada interior (*inwardness*)», lo cual supuso una «radicalización subjetivista» de tal modo que hacía muy difícil la asunción de un «sujeto colectivo». Por contra, el surgimiento de las «ciencias humanas» vendrá caracterizado por un afán en emular la objetividad propia de las «ciencias de la naturaleza». Aparecerán modelos epistemológicos que no cuestionarán la realidad de los *fenómenos sociales*. De aquí emergerá el concepto de «conciencia

---

<sup>814</sup> Aunque todavía es pronto para hacerlo, podemos advertir que tal vez nos encontramos ante un pensamiento que bien pudiera acabar superando la disensión sobre el perdón entre Vladimir Jankélévitch y Jacques Derrida.

<sup>815</sup> *Ibid*, p. 126.

colectiva» cuyo estatuto ontológico, en un ánimo de inteligibilidad, llegará a aceptarse. Simultáneamente, la *memoria individual* sobrevendrá problemática al identificarse progresivamente con cierto *psicologismo*, viéndose gradualmente desposeída de cualquier tipo de «credibilidad científica».

Partiendo ahora de la propuesta de Alfred Schutz<sup>816</sup>, Ricœur atenderá a la «extensión de la fenomenología a la esfera social» según la cual se da un régimen del «vivir-juntos» que invita a plantear una «fenomenología de la pertenencia» que a su vez dará lugar a una «fenomenología de la memoria compartida»<sup>817</sup>. De algún modo, ello podría suponer la superación efectiva del antagonismo entre *memoria colectiva* y *memoria individual*. En este sentido Ricœur hará una interesante propuesta, consistente en plantear una tercera alternativa; necesaria, si se pretende abordar la cuestión de la «historia» como segundo elemento, entre la «memoria» y el «olvido», en relación al *perdón*, por cuanto amplía el ámbito de los *sujetos de memoria*:

«Me gustaría terminar (...) con una sugerencia. ¿No existe, entre los dos polos de la memoria individual y de la memoria colectiva, un plano intermedio de referencia en el que se realizan concretamente los intercambios entre la memoria viva de las personas individuales y la memoria pública de las comunidades a las que pertenecemos? Este plano es el de la relación con los allegados, a quienes tenemos derecho a atribuirles una memoria de una clase distinta. Los allegados, esa gente que cuenta para nosotros y para quienes contamos nosotros, están situados en una gama de variación de las distancias en la relación entre el sí y los otros. (...) Los allegados son otros próximos, próximos privilegiados (...) Por tanto, no se debe entrar en el campo de la historia únicamente con la hipótesis de la polaridad entre memoria individual y memoria colectiva, sino con la triple atribución de la memoria: a sí, a los próximos, a los otros»<sup>818</sup>

---

<sup>816</sup> Schutz, A. *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Buenos Aires, 1972.

<sup>817</sup> «La experiencia del mundo compartida descansa tanto en una comunidad de tiempo como de espacio. La originalidad de esta fenomenología de la memoria compartida reside principalmente en el escalonamiento de los grados de personalización e, inversamente, de anonimia entre los polos de un “nosotros auténtico” y el del “se”, del “uno”, del “los otros”. Los mundos de los predecesores y de los sucesores extienden, en las dos direcciones de pasado y del futuro, de la memoria y de la espera, estos rasgos extraordinarios del vivir-juntos, primeramente descifrados en el fenómeno de la contemporaneidad», Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit. p. 171.

<sup>818</sup> *Ibid*, pp. 172-173. Como veremos más adelante, el papel de los allegados será fundamental en el momento de saber a quién habrá de afectar la «memoria feliz», propia del modelo de «perdón difícil» que Ricœur está postulando: «memoria feliz, memoria apaciguada, memoria reconciliada, como serían las figuras de la felicidad que nuestra memoria desea para nosotros mismos y para nuestros allegados», *id*, p. 646.

Si aceptamos que los términos «allegados» o «próximos privilegiados» se asimilan a un *tercero* no institucional, tal vez estemos avanzando hacia la comprensión del concepto *perdón difícil* que nos propone Paul Ricœur.

## 8.2. *La historia: ¿remedio o veneno?*

Siguiendo la misma línea esclarecedora que impulsa la gran obra de Ricœur *La memoria, la historia, el olvido*, así como todo su pensamiento, el ámbito concreto de la «historia» se inicia desde un radical interés comprensivo, esto es, con el ánimo de entender de qué manera la historia ha logrado alcanzar su estatuto de ciencia humana con plena autonomía. Junto a este interés, y desde el marco de una «filosofía crítica de la historia», Ricœur confrontará dos objetivos: el objetivo de la *verdad histórica* y el objetivo de la *veracidad* (en el sentido de *fidelidad a la memoria*).

El paso de la *memoria* a la *historia* se da, en el análisis de Ricœur, por el «retorno obstinado de las aporías de la memoria al corazón del conocimiento histórico»<sup>819</sup>. Esto hará posible la andadura hacia el elemento histórico en un acercamiento al *perdón*, desde un doble planteamiento: un primer enfoque, de carácter *epistemológico*, permitirá esclarecer las distintas *fases* o *momentos* propios de toda «operación historiográfica»: la *fase documental*, la *fase explicativa/comprendida* y la *fase representativa*. La *fase documental* se llevará a cabo «desde la declaración de los testigos oculares a la constitución de los archivos y que se fija, como programa epistemológico, el establecimiento de la prueba documental»<sup>820</sup>. La *fase explicativa/comprendida* se centrará, en cambio, en «los usos múltiples del conector “porque” que responde a la pregunta “¿por qué?”: ¿por qué las cosas ocurrieron así y no de otra manera?»<sup>821</sup>. Finalmente, la *fase representativa* hará referencia a «la configuración literaria o escrituraria del discurso ofrecido al conocimiento de los lectores de la historia»<sup>822</sup>. Al llegar a este punto, Ricœur percibirá la presencia constante de las *aporías de la*

---

<sup>819</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>821</sup> *Id.* Ricœur aclara la peculiaridad de esta segunda fase: «El doble título de explicación/comprender habla lo bastante del rechazo de la oposición entre explicación y comprensión que, muy a menudo, ha impedido captar en toda su amplitud y complejidad el tratamiento del «porque histórico».

<sup>822</sup> *Id.*

*memoria*<sup>823</sup>, a la vez que señalará la conveniencia de aplicar el término *fase*<sup>824</sup> en la caracterización del entorno *historiográfico*.

El segundo enfoque corresponderá a la *condición histórica* en tanto que *condición de posibilidad* del discurso histórico abordado anteriormente. Se tratará, por tanto, de una *hermenéutica*, mediante la que será posible examinar «la historia en el doble sentido de historia del mundo y de historia de la razón»<sup>825</sup>.

Una vez expuestas las características principales de la «operación historiográfica», y con el objeto de centrarnos específicamente en aquellos componentes de la «historia» que nos den acceso a una mejor comprensión del *perdón difícil* suspendemos –siguiendo a Ricœur– el análisis exhaustivo de estos dos enfoques, centrándonos en los dos preludios que acompañan sendos desarrollos; el primero, que lleva por título *La historia: ¿remedio o veneno?*, mayormente centrado en el *Fedro* de Platón y el segundo, *El peso de la historia y lo no-histórico*, que parte de la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche, y acudiremos al desarrollo íntegro cuando sea estrictamente necesario. En ambos preludios, Ricœur destacará el riesgo de dos abusos análogos que más tarde afectarán a la posibilidad misma del *perdón*: por un lado, el abuso del «discurso escrito retórico» contra el que protestará Platón; por el lado de Nietzsche, el abuso de la «cultura histórica de los modernos». Si bien Ricœur considera que ambos abusos son comparables, no por ello deja de considerar la evidente diferencia de contextos.

¿Hasta qué punto el debate entre *memoria e historia* estará condicionando la posibilidad misma del *perdón*? Para responder a esta cuestión Ricœur partirá del *Fedro* de Platón, pues le interesa especialmente el «nacimiento mítico de la escritura de la historia»; al

---

<sup>823</sup> «Incluso en esta tercera fase, las aporías principales de la memoria vuelven con fuerza al primer plano, el de la representación de una cosa ausente ocurrida antes y el de la práctica consagrada a la rememoración activa del pasado que la historia eleva al rango de una reconstrucción», *Id.*

<sup>824</sup> «Hemos propuesto el término “fase” para caracterizar los tres segmentos de la operación historiográfica. No debe existir equívoco sobre el uso del término: no se trata de estudios cronológicamente distintos, sino de momentos metodológicos imbricados entre sí; es evidente que nadie consulta un archivo sin proyecto de explicación, sin hipótesis de comprensión; y nadie intenta explicar un curso de acontecimientos sin recurrir a una configuración literaria expresa de carácter narrativo, retórico o imaginativo. Toda idea de sucesión cronológica debe ser desterrada del uso del término “fase operativa”», *Ibid.*, p.180.

<sup>825</sup> «Colocamos el conjunto de las consideraciones propias de esta reflexión bajo el título de la hermenéutica, en el sentido más general del examen de los modos de comprensión implicados en los saberes de vocación objetiva. ¿Qué es comprender según el modo histórico? Ésta es la pregunta más englobadora que abre este nuevo ciclo de análisis», *Id.*

hacerlo, tendrá muy en cuenta la lectura que Derrida hizo del mismo en *La diseminación*<sup>826</sup>.

Hablar del origen de la escritura supone, de algún modo, estar hablando del origen mismo de la historia. Para Ricœur se trata de una «extensión autorizada (...) por el propio mito»<sup>827</sup>. Las conclusiones obtenidas sobre si la escritura supone un «remedio» o un «veneno» se podrán aplicar, *mutatis mutandis*, a la historia. Derrida planteará –y Ricœur retomará– lo que sigue:

«La escritura no vale más, según Platón, como remedio que como veneno. Antes incluso de que Zamus deje caer su sentencia peyorativa, el remedio es inquietante en sí. Hay que saber, en efecto, que Platón desconfía del *fármakon* en general, incluso cuando se trata de drogas utilizadas para fines exclusivamente terapéuticos, incluso si se las maneja con buenas intenciones e incluso si son como tales eficaces. No existe remedio inofensivo. El *fármakon* no puede nunca ser simplemente benéfico»<sup>828</sup>

Ricœur destacará del mito expuesto en el *Fedro* el contraste entre «perjuicio» (veneno) y «utilidad» (remedio) ambos presentes en la escritura, entendida ésta como *pharmakon*. Por otra parte, la escritura supone un tipo de hazaña propia del *ars memoriae*, es decir, la «memoria artificial» frente a la «memoria natural» anteriormente abordada. ¿En qué consistirá su «perjuicio» o «veneno»?

«En efecto, este arte producirá el olvido en el alma de quienes lo aprendan, porque dejarán de ejercer su memoria (*mnēmēs*); en efecto, al poner su confianza en lo escrito (*graphēs*), serán traídos a la rememoración (*anamimnēskomenous*) desde fuera, gracias a huellas ajenas (*typōn*) a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo; así que has encontrado el remedio (*pharmakon*) no de la memoria sino de la rememoración (*hypomnēseōs*)»<sup>829</sup>

Más adelante, Platón relacionará la escritura con la pintura, cuya semejanza será percibida con inquietud en el transcurso del diálogo. De ahí que el relato historiográfico sea considerado como problemático desde el momento en que no será capaz de defenderse –

---

<sup>826</sup> «Por decirlo enseguida, lo que me fascinó, siguiendo a Jacques Derrida, es la ambigüedad insuperable vincula al *pharmakon* que el Dios ofrece al rey. Pregunta: ¿no debería uno preguntarse también, a propósito de la escritura de la historia, si es remedio o es veneno? Ya no nos abandonará esta pregunta, igual que la anfibología de la noción de nacimiento aplicada a la historia», *Ibid*, p. 185.

<sup>827</sup> *Id.* Reproducimos el extracto de *Fedro* según aparece traducido en la versión castellana de *La memoria, la historia, el olvido*: «Este conocimiento, oh rey, dijo Theuth, proporcionará a los egipcios más saber, más creencia y más memoria (*mnēmōnikōterous*); se ha encontrado el remedio (*pharmakon*) de la ciencia (*sophias*) y de la memoria (*mnēmēs*)»; Tr. de E. Lledó Íñigo, *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1997.

<sup>828</sup> Derrida, J., *La diseminación*, Madrid, Fragmentos, 1997, pp. 147-148. Recordemos que la desconfianza de Platón hacia la escritura aparece explicitada en su *Carta VII*.

<sup>829</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 186.

«como con cualquier libro» apostillará Ricœur– guardando estricto silencio ante una eventual crítica. El libro de historia siempre expresa la misma cosa y, por lo tanto, «no puede ni defenderse por sí solo, ni socorrerse a sí mismo (275e)»<sup>830</sup>

Frente a esta limitación se halla el otro discurso, el de la «verdadera memoria», o «memoria viva», distinta de la que proporciona la escritura, pues supone una «memoria feliz»<sup>831</sup>, dada su «gran claridad». La escritura, por su parte, únicamente aporta lo que Ricœur denominará «depósito muerto». La «memoria viva, en cambio, consiste en un discurso que se inscribe en el alma del hombre «que aboga por sí mismo», siendo capaz de defenderse, pues «sabe hablar y callar ante quien conviene». No puede afirmarse una «oposición total» entre esta «verdadera memoria» y la escritura puesto que, al fin y al cabo, ambas son «inscripciones», si bien «es en el alma donde está inscrito el verdadero discurso»<sup>832</sup>. Se trata de un parentesco en el que el «discurso escrito» no es sino una «imagen» (*eidōlon*) de lo que, en la memoria viva, está vivo, es decir, dotado de un alma, lleno de savia (276a). La metáfora de la pintura dará paso a otra, la de las tierras del «agricultor sensato». Tratándose de una «memoria viva», la tarea bajo esta imagen consistirá en «sembrar, cuidar su crecimiento y recolectar», de manera que sea posible hacer acopio para cuando llegue la vejez. El riego para el *perdón*, con relación al *olvido*, vuelve a aparecer. Ahora podría derivarse de los estragos que la propia vejez conlleva en relación a la memoria. En oposición al *olvido*, el «juego que anima los discursos» llevará a un deleite «socrático» en el que la *justicia* será el objetivo y la *dialéctica* el método, logrando, incluso, que la oposición entre «memoria viva» y «depósito muerto» pase a un segundo plano. Ésta es la vía de la filosofía que sigue a la «violencia del mito».

Finalmente, en relación a si la historia pueda ser «remedio» o «veneno», Ricœur deja abierta la cuestión, considerando que «habría que exorcizar la sospecha de que la historia sigue siendo un daño para la memoria, como el *pharmakon* del mito, del que no se sabe si, en definitiva, es remedio o veneno, o los dos»<sup>833</sup>.

En el segundo preludio, *El peso de la historia y lo no-histórico*, Ricœur se centrará en la perspectiva *intempestiva*, en el sentido de *no-histórica*, propuesta por Nietzsche, en

---

<sup>830</sup> *Ibid*, p. 187.

<sup>831</sup> Como veremos más adelante, la «memoria feliz» que aquí ya se anticipa, tendrá un papel destacado en la conformación de la «ecuación del perdón» desarrollada por Ricœur.

<sup>832</sup> *Ibid*, p. 188.

<sup>833</sup> *Ibid*, p. 189.

oposición a las «dificultades de una cultura masivamente histórica» tal y como aparece en la *Segunda consideración intempestiva*. Vamos a señalar en primer lugar –con Ricœur– que «el blanco de Nietzsche no es el método histórico–crítico, la historiografía propiamente dicha, sino la cultura histórica»<sup>834</sup>. Esta apreciación no es óbice para destacar la «enfermedad histórica» sobre la que insistirá el autor prusiano. En ello encontrará Ricœur cierto paralelismo con Platón<sup>835</sup>. Si bien puede considerarse una libre interpretación lo cierto es que ello le permite situar en el centro de la cuestión el «exceso de cultura» –criticado tanto por Platón como por Nietzsche–, como la causa principal de la ambigüedad (remedio/veneno) inherente a la historia: «No existe nada hasta la duda de Nietzsche sobre la curación de la enfermedad histórica que no haga eco a la ambigüedad del *pharmakon*, que duda entre el veneno y el remedio en el texto del *Fedro*»<sup>836</sup>. La intención de Nietzsche, su *tono*, tienen que ver con la denuncia que ya es proclamada desde el título «intempestiva», es decir, «no actual», iniciando así un alegato a favor de lo «a–histórico» y lo «supra–histórico», como los planteamientos que permitirían salvar la cultura alemana de la susodicha enfermedad. Ya al comienzo del texto, Nietzsche trae a colación el *olvido* del que es capaz el «bóvido viviente»:

«Contempla el tropel pastando a tu lado: no sabe lo que es el ayer ni el hoy, corre de un lado a otro, pasta, descansa, digiere y vuelve a correr. Así continúa, de la madrugada a la noche, de día a día. Así, con la gana y el desgano amarrado al poste del instante, no siente melancolía ni tedio. Esta observación resulta dura al hombre que, mientras se jacta de su humanidad ante el animal, anhela celosamente obtener su dicha. Es eso lo que desea: cual el animal, vivir sin hastío ni dolor. Pero lo anhela en vano porque no lo desea del mismo modo que el animal. El hombre habrá preguntado algún día al animal: «¿por qué tan sólo me miras y no das cuenta de tu dicha?». El animal, por cierto, habría querido contestar: eso ocurre porque siempre olvido lo que quise decir. Pero en ese instante ya olvidó la respuesta y enmudeció, dejando al hombre atónito»<sup>837</sup>

---

<sup>834</sup> *Ibid*, p. 384.

<sup>835</sup> Decimos «curiosamente» por la consabida crítica que Nietzsche volcó sobre el pensamiento platónico y socrático (v. gr. *La voluntad de poder*, texto de *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona, 1990, p.82-88).

<sup>836</sup> Ricœur, P, *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 384.

<sup>837</sup> Nietzsche, F., *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 13. Insistimos en la vinculación que existe entre perdón y condición humana y que en el texto de Nietzsche cobra especial relevancia al distinguir la naturaleza humana de la animal: «Así es que el animal vive de manera no histórica, porque se realiza en cada momento, cual un número, sin transformarse en una fracción extraña. No sabe fingir, no encubre nada y en cada momento es plenamente lo que es, lo cual lo obliga inexorablemente a ser sincero. El hombre, sin embargo, se opone a la grande y creciente carga del pasado: ésta lo doblega o lo inclina hacia un costado, entumece su andar como un fardo invisible y oscuro. En ocasiones y sólo aparentemente, puede negarlo, tal como lo suele hacer gustosamente y a menudo cuando persigue el fin de dar envidia al tratar con sus semejantes. Es por ello que al hombre lo atrapa, como un recuerdo del paraíso perdido, la imagen de un

Ricœur opinará que la posición de Nietzsche sobre la cuestión de la historia es «excesiva», como cuando afirma que «demasiada historia mata al hombre». Sin embargo, Nietzsche también reconocerá que, si bien demasiado conocimiento histórico puede ser perjudicial para la vida, la vida necesita el servicio que le proporciona la historia:

«Por consiguiente, hemos de calificar de primordial y genuina la capacidad de sentir, hasta cierto grado, de forma no histórica, puesto que es aquí donde reside el fundamento de lo justo, lo sano, grande y verdaderamente humano. El envoltorio de lo no histórico es semejante a una atmósfera hermética en la cual la vida sólo es engendrada para desaparecer nuevamente con la destrucción de esa atmósfera (...)Es cierto: sólo en el grado en que el hombre logra restringir el elemento no histórico mediante la reflexión, la re-reflexión, la comparación, distinción y unificación; sólo en tanto se produce, en aquella nube que todo lo encierra, un destello luminoso; es decir, sólo en tanto posee el poder de utilizar lo pasado para la vida y de transformar lo acaecido en Historia, el hombre se vuelve humano»<sup>838</sup>

Será, más bien, en el vínculo entre «cultura histórica» y «modernidad» donde Nietzsche plantee sus más incisivas objeciones, llegando a hablar de «espíritus historiadores» capaces de generar una ilusión historicista, ignorando hasta qué punto su propia actividad como historiadores está siendo dirigida por la «vida» y no por «la pura investigación del conocimiento». Ricœur subraya la insistencia de Nietzsche en mostrar de qué manera un exceso de historia «trastorna y hace degenerar la vida» poniendo en riesgo a la misma historia. Ante esta posibilidad, ante este *veneno*, Nietzsche propone el antídoto de lo «no-histórico» y lo «suprahistórico». ¿Qué habremos de entender bajo estos términos? Si lo «no histórico» se puede asociar al arte y la fuerza de olvidar, lo «suprahistórico» tendrá que ver con un desviar «la mirada del devenir» y llevarla hacia «los poderes dispensadores de eternidad que son el arte y la religión». Ambos, lo «no-histórico» y lo «suprahistórico» constituirán el *antídoto* al *veneno* que supone la invasión de la vida por la historia, es decir, a la «enfermedad histórica»<sup>839</sup>.

Nos queda un tercer elemento por analizar, junto a Ricœur, el *olvido*, necesario para abordar la cuestión del *perdón* en su pensamiento. Tras haber analizado la *memoria* y la *historia* se hace necesario transitar esta noción que, por otra parte, ha ido apareciendo con asiduidad a lo largo de la presente investigación. Ricœur reconoce el estrecho vínculo que

---

rebaño en los pastizales o, con mayor familiaridad, la del niño que aún no tiene pasado que denegar y puede jugar entre los alambrados del pasado y del futuro con insolente ceguera», op. cit., pp. 14-15.

<sup>838</sup> *Ibid*, p. 20.

<sup>839</sup> Ricœur, P, *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 390.

une a la *memoria*, al *olvido* y al *perdón*: «En un sentido, el perdón forma pareja con el olvido: ¿no es una especie de olvido feliz? Más fundamentalmente aún, ¿no es la figura de la memoria reconciliada? Sin duda»<sup>840</sup>. La progresiva reubicación del *perdón* respecto a estos términos resulta de gran ayuda para intentar comprender cuál será su lugar en la imbricada contextura de la *condición humana*. Ricœur insiste en la necesidad de plantearlos de manera separada, una vez haya completado el análisis de éstos. ¿A qué obedece que lo examine independientemente?

«Falta un miembro a la investigación: el perdón (...) dos razones me han llevado a proseguir el examen, en cierto modo fuera de texto, en forma de epílogo. Por una parte, el perdón hace referencia a la culpabilidad y al castigo; pero todos nuestros análisis han eludido esta problemática (...) la culpabilidad aparece como un componente suplementario respecto al reconocimiento de las imágenes del pasado (...) No sucede de otro modo con la historia: su apuesta será la verdad en su relación crítica con la fidelidad de la memoria; sin duda alguna, no se podrá dejar de evocar los grandes crímenes del siglo XX; pero no es el historiador quien los ha calificado así»<sup>841</sup>

La «política de la justa memoria» que aquí se está planteando debería poder garantizar la siguiente posibilidad: «ejercer el juicio histórico con un espíritu de imparcialidad bajo el signo de la condena moral». Tanto la *culpabilidad* como el *perdón* deberán ser tratados de manera separada respecto de la memoria, la historia, el olvido. Si la *culpabilidad* se muestra como un elemento suplementario al «reconocimiento de las imágenes del pasado» –lo que obliga a «mantenerla en suspenso»– el *perdón* «se ofrece como el horizonte escatológico de toda la problemática de la memoria, la historia y del olvido»<sup>842</sup>.

### 8.3. *El olvido: de la memoria impedida al olvido impuesto*

Olvido y perdón habrán de considerarse separada y conjuntamente, pues ambos designan aporías próximas entre sí, aunque no exactamente idénticas. Separadamente, dado que se refieren a problemáticas distintas: el olvido se relaciona directamente con la *memoria* y la *fidelidad* al pasado; el perdón, por su parte, con la *culpabilidad* y la *reconciliación* con el pasado. Conjuntamente, pues ambos designan el «horizonte de una memoria apaciguada, incluso de un olvido feliz».

---

<sup>840</sup> *Ibid*, p. 381.

<sup>841</sup> *Id.*

<sup>842</sup> *Id.*

Ricœur verá una mayor amplitud en la problemática del olvido, en relación al perdón, de ahí que lo sitúe en el mismo rango que la memoria y la historia. Más aún: llegará a considerarlo una inquietante amenaza «*que se perfila en el segundo plano de la fenomenología de la memoria y de la epistemología de la historia (sic.)*»<sup>843</sup>. Una mayor amplitud del olvido en tanto «apaciguamiento de la memoria» que éste supone. De hecho, Ricœur reconoce que es posible «hablar largamente del olvido sin evocar aún la problemática del perdón»<sup>844</sup>.

Por nuestra parte, asumimos junto a Ricœur esta posibilidad, suponiendo que el perdón volverá a aparecer al final del presente apartado pues, bien mirado, «*el olvido es percibido primero y masivamente como un atentado contra la fiabilidad de la memoria. Un golpe, una debilidad, una laguna. La memoria, a este respecto, se define, al menos en primera instancia, como lucha contra el olvido*»<sup>845</sup>. De ahí que el «*deber de memoria*» consista, esencialmente en una «*exhortación a no olvidar*». A su vez, también percibimos la monstruosidad que supondría una memoria «*que no olvidase nada*», de ahí que desechemos de antemano su mera posibilidad o «*espectro*»<sup>846</sup>. Como resultado de todo ello, una suerte de «*nada en demasía*» parece irrumpir en la escena; de ahí que para poder acceder a una «*justa memoria*» se hará necesaria cierta negociación, por así decirlo, entre la memoria y el olvido, que posibilite un equilibrio entre ambos términos. Ricœur empleará sin ambages cierta retórica de la negociación, de la que surgirán, inmediatamente, una serie de interrogantes que apuntan a algunas de las hipótesis planteadas al inicio presente investigación:

«¿Y no debería la memoria negociar con el olvido para encontrar a tientas la justa medida de su equilibrio con él? ¿Y esta justa memoria tendría algo en común con la renuncia a la reflexión total? ¿Sería la memoria sin olvido el último fantasma, la última figura de esta reflexión total que combatiremos en todos los registros de la hermenéutica de la condición histórica?»<sup>847</sup>

Vemos aquí anticiparse una posibilidad de alcanzar la «justa memoria» al precio de renunciar a una «reflexión total», es decir, «filosófica». Se trata de una posibilidad que apunta directamente a un horizonte ya vislumbrado, donde el «perdón puro» aparecía

---

<sup>843</sup> *Ibid*, p. 539.

<sup>844</sup> *Ibid*, p. 540.

<sup>845</sup> *Id.*

<sup>846</sup> Paul Ricœur trae a colación el ejemplo que supone la fábula de aquel hombre que no olvidaba nada, recogida en el relato «*Funes el memorioso*» (en Borges, J. L., *Ficciones*, Alianza, Madrid, 1986).

<sup>847</sup> *Ibid*, p. 540.

como un momento puntual, irracional, tal vez absurdo. Un lugar donde la «reflexión total» tendría el paso vedado, pues anularía la posibilidad misma del perdón.

Para seguir avanzando es necesario plantearse cierta «idea de grado de profundidad del olvido» de tal modo que, a partir de los diferentes «grados» o «niveles» de «profundidad», el olvido sea capaz de sugerir algo semejante a una «situación abismal» y que metafóricamente tiende a expresarse mediante la «profundidad vertical»:

*«En efecto, lo que el olvido evoca (...) es la aporía misma que está en el origen del carácter problemático de la representación del pasado, la falta de fiabilidad de la memoria; el olvido es el reto por excelencia opuesto a la ambición de la memoria»<sup>848</sup>*

Junto a estos enigmas, otros dos: la *huella* y el *archivo*, que añadirán sendos problemas a la cuestión del olvido. Ricœur distinguirá, partiendo de los textos de Platón y de Aristóteles, tres tipos de huellas: la *huella escrita*, la *huella psíquica* y la *huella cerebral*. La primera dará lugar a la *huella documental*, es decir, *historiográfica*. La segunda tendrá que ver con la *impresión*, en el sentido de «afección» y la tercera, finalmente, será la *huella cerebral*, cortical, siendo ésta el objeto de estudio de las neurociencias. El *archivo* supondrá una respuesta a la «amenaza del borrado» y a la «destrucción de huellas». En este punto, cabe preguntarse si el *archivo* y el *perdón* suponen, paradójicamente<sup>849</sup>, una misma oportunidad para vencer al olvido. Ante el riesgo de un «olvido profundo», Ricœur planteará dos posibles interpretaciones derivadas de la noción de *huella*: un *olvido definitivo* y un *olvido reversible*. El primero, se daría ante la «destrucción de huellas»; el segundo, a partir de la idea de «lo inolvidable», dando lugar entonces a otro término, el *olvido de reserva*, aportado por el propio autor. Tales planteamientos (heterogéneos) obedecerían a la necesidad especulativa de responder al «enigma del olvido profundo»:

---

<sup>848</sup> *Ibid*, p. 541. En este caso, va de suyo que la «fiabilidad del recuerdo» dependa del «enigma constitutivo de toda problemática de la memoria», que no es otro que la «dialéctica de presencia y de ausencia en el corazón de la representación del pasado», al que habrá que sumar el «sentimiento de distancia propio del recuerdo que difiere de la ausencia sin distancia temporal de la imagen, sirva esta para describir o para fingir», *Id.*

<sup>849</sup> Decimos «paradójicamente» para subrayar la sorprendente novedad que implica aceptar que «archivo», y «perdón» puedan coincidir si tenemos en cuenta el carácter restrictivo del primero respecto al segundo, especialmente cuando se produce el «mal de archivo», según fue expresado en la segunda parte (cfr. 6. *Perdonar lo imperdonable*).

«Por un lado, el olvido nos da miedo ¿No estamos condenados a olvidarlo todo? Por otro, saludamos como una pequeña fortuna el retorno de una brizna arrancada, según se dice, al olvido. Ambas lecturas proseguirán a lo largo de nuestra vida –¡con permiso del cerebro!»<sup>850</sup>

Avanzando por los distintos niveles de profundidad del olvido que nos propone Ricœur, llegamos al *olvido manifiesto*, siendo este un ejemplo de *olvido ejercido*, dentro de la pragmática del olvido. Recordemos que aquí la intención es alcanzar una comparativa entre *memoria* y *olvido* que permita esclarecer la relación entre ambos términos, siguiendo la jerarquía de los usos y de los abusos de la memoria hasta obtener, por el lado del olvido, aquellas «*dificultades y (...) equívocos originados por el presunto deber de memoria*»<sup>851</sup> que pudieran desautorizar completamente un posible *deber de olvido*.

Una vez descrito el itinerario que nos permite comprender el *olvido* en sus aspectos más próximos al *perdón*, iniciamos ahora el recorrido desde la problemática de la «destrucción de huellas», más concretamente, desde la desaparición de las «huellas mnésicas». En esta tarea, Ricœur se acoge a la mirada ofrecida por las ciencias neuronales, lo que le permite aceptar que, dentro de las «disfunciones de las operaciones mnésicas», el olvido se encuentre «en la frontera imprecisa entre lo normal y lo patológico»<sup>852</sup>. A todas luces, las cuestiones planteadas por el filósofo «son de otro orden», siendo su rol, principalmente, «poner en relación la ciencia de las huellas mnésicas con la problemática central en fenomenología de la representación del pasado». Lo importante aquí es averiguar «¿qué tipo de disfunción es el olvido?» pues si bien es cierto que éste puede relacionarse con el «enigma de la representación presente del pasado ausente» conviene tener presente que el olvido tiene que ver tanto con el saber neurológico como con la dialéctica de la imagen mnemónica. Para lograrlo, Ricœur recuperará la discusión que mantuvo en su día con Jean-Pierre Changeux<sup>853</sup>, partiendo de propuestas defendidas tanto por las ciencias neuronales como por la tradición filosófica. En definitiva, una triple herencia: la *filosofía reflexiva*, la *fenomenología* y la *hermenéutica*<sup>854</sup>, donde será posible hallar una semántica

---

<sup>850</sup> *Ibid*, p. 545.

<sup>851</sup> *Id.*

<sup>852</sup> *Ibid*, p. 546. Ricœur reconoce que se trata de una labor ardua pero inevitable: «Se impone la paciencia de un largo rodeo, que comienza por la clarificación de la relación que el tipo de filosofía aquí profesada mantiene con las neurociencias».

<sup>853</sup> Changeux, J.-P.; Ricœur, P., *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Odile Jacob, Paris, 1998.

<sup>854</sup> Ricœur se está refiriendo a la triple herencia de «la filosofía reflexiva (desde Maine de Biran y Ravaisson a Jean Nabert), de la fenomenología (de Husserl a Sartre y Merleau-Ponty) y de la hermenéutica (de Schleiermacher a Dilthey, Heidegger y Gadamer)», *Ibid*, p. 547.

que capaz de eludir la dicotomía *monismo/dualismo*. La razón no es otra que «evitar transformar un dualismo de referentes en un dualismo de sustancias»<sup>855</sup>:

«Lo mental psíquico implica lo corporal, pero en el sentido del término cuerpo, irreducible al cuerpo objetivo tal como se lo conoce en las ciencias de la naturaleza. Al cuerpo–objeto se opone semánticamente el cuerpo psíquico, el cuerpo propio, mi cuerpo (desde el que hablo), tu cuerpo (el tuyo, al que me dirijo), su cuerpo (el suyo –de él, de ella–, cuya historia cuento). No hay más que un cuerpo que sea el mío, mientras que todos los cuerpos–objetos están delante de mí. Explicar la objetivación (...) sigue siendo un problema mal resuelto por el fenomenólogo hermenéutico»<sup>856</sup>

Evitando caer en un reduccionismo, Ricœur reformulará la pregunta hasta lograr acotar la problemática: «¿en qué sentido el cuerpo propio y el cuerpo–objeto son el mismo cuerpo?». La respuesta no es sencilla, dado que supone pasar de un orden de discurso a otro, es decir, o se está hablando de «neuronas» o se está hablando «de pensamientos, de acciones, de sentimientos» asociados a «mi cuerpo», donde se da una relación de pertenencia. Ricœur alaba el esfuerzo de Descartes por llevar al límite el problema del dualismo antropológico; en aquel punto donde el filósofo y el científico difieren de una manera evidente, pues si para el científico es posible decir que «el hombre piensa con su cerebro», para el filósofo, en cambio, no puede aceptarse un paralelismo entre estas dos frases: «cojo con mis manos, comprendo con mi cerebro»<sup>857</sup>. Se observa entonces una brecha significativa, que se ha visto traducida en una escasa –o nula– repercusión entre las ciencias neuronales y la fenomenología, haciendo que aquéllas no contribuyan a lo que Ricœur da en llamar «conducta de la vida». De ahí que al elaborar un discurso sobre la memoria, tanto desde un punto de vista ético como político, sea posible hacerlo sin referirse al cerebro<sup>858</sup>. Lejos de desaparecer, la brecha entre ambas disciplinas podría todavía agrandarse: una brecha en «el muro del desconocimiento mutuo». Sin embargo, nada de esto ayuda a resolver la cuestión principal en relación al *olvido*; antes bien, probablemente esté participando de dicho problema. Pero todavía no se ha alcanzado el esclarecimiento de si el olvido es una disfunción o distorsión de la memoria, debido a una

---

<sup>855</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 547.

<sup>856</sup> *Id.*

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 549.

<sup>858</sup> Que Ricœur acepte esta situación, no supone necesariamente que renuncie a plantear una mayor relación entre las neurociencias y cierta fenomenología de la memoria. He ahí una nueva tarea encomendada a la Filosofía: «La propia epistemología del conocimiento histórico no tuvo ni la ocasión ni la obligación de recurrir a las ciencias neuronales; su referente último, la acción social, no lo exigía. Sin embargo, no reivindicaré para la fenomenología de la memoria ningún derecho a la ignorancia en lo que se refiere a las ciencias neuronales», *Ibid.*, p. 551.

cuestión central. Una dificultad que revierte en el *perdón*, pues «todas las huellas están en el presente» y, para pensar la huella hay que hacerlo, a la vez, «como efecto presente» y como «signo de su causa ausente»<sup>859</sup>. En este caso, la *ofensa*, el *daño*, como detonantes del perdón; más aun, como *órgano–obstáculo* del mismo. La proximidad al *perdón*, en este momento, permite nuevamente ofrecer luz sobre los elementos analizados (la memoria, el olvido), pues su carácter paradójico vuelve a hacerse presente:

«Ciertos hechos que evocaremos más tarde refuerzan la idea paradójica de que el olvido puede estar tan estrechamente unido a la memoria que puede considerarse como una de sus condiciones»<sup>860</sup>

La *memoria* y el *olvido* también se asemejan en el *silencio*. Un *silencio* que comienza en los órganos mismos, y que comparten tanto el *olvido ordinario* como la *memoria feliz*. Las situaciones límite como el *perdón*, el envejecimiento o la mortalidad, hacen enmudecer tanto al discurso científico como al discurso filosófico.

Pero la noción de huella no se reduce únicamente a la «huella documental» ni tampoco a la «huella cortical», siendo éstas «huellas exteriores», si bien en un sentido distinto. La primera, entendida como la «institución social del archivo»; la segunda, en el sentido de «organización biológica para el cerebro». Aún habría una tercera tipología, quizás la más significativa para Ricœur –así como para la presente investigación–: «la persistencia de las impresiones primeras en cuanto pasividades: un acontecimiento nos afectó, nos hizo impresión, y la marca afectiva permanece en nuestro espíritu»<sup>861</sup>. Habrá que considerar cuatro presuposiciones: la primera, situaría esta tipología de «huella» o «impresión» en relación a las afecciones presentes en todas aquellas acciones relacionadas con la durabilidad del sujeto: «sobrevivir, persistir, permanecer, durar». Una segunda presuposición consistiría en entender que la significación presente en este tipo de huella quedaría oculta, por causa de los obstáculos que la rememoración ordinaria conlleva. La tercera presuposición sugiere que no habría contradicción alguna entre suponer que las «inscripciones–afecciones» tienen para mantenerse y persistir y el aceptar que nos estamos refiriendo a las «huellas corticales», pues ambas obedecen a modalidades de pensamiento heterogéneo: «existencial» y «objetivo», respectivamente. Por último, la

---

<sup>859</sup> *Ibid*, p. 554.

<sup>860</sup> *Ibid*, p. 555.

<sup>861</sup> *Ibid*, p. 556.

cuarta presuposición admite un «olvido de reserva», como forma fundamental del «olvido profundo», que consistiría en la «supervivencia de las imágenes»<sup>862</sup>.

De todo lo anterior, Ricœur identificará «dos saberes heterogéneos sobre el olvido». Por un lado, un «saber exterior», por el otro, un «saber íntimo». Ambos conllevan tanto motivos para la confianza como motivos para la sospecha. Hay motivos para confiar en la «máquina corporal», por así decirlo, «en el ejercicio de la memoria feliz»<sup>863</sup>; a su vez habrá una desconfianza por la posibilidad «de daño, de inquietud y de sufrimiento».

Pero si hay una experiencia que supone un cierto «milagro de la memoria feliz» es la experiencia del *reconocimiento*: «Me vuelve una imagen; y digo en mi interior: es él sin duda; sin duda es ella. Lo reconozco, la reconozco»<sup>864</sup>. Se dan distintas modalidades de *reconocimiento*, todas ellas acaecidas durante la percepción, a partir de la siguiente secuencia: «un ser estuvo presente una vez y se ausentó; ha vuelto. Aparecer, desaparecer, reaparecer»<sup>865</sup>.

La cuestión del *reconocimiento* ha estado presente en distintos momentos a lo largo del pensamiento occidental. Ricœur menciona aquí a autores que como Platón, Kant, Hegel o Husserl. En todos ellos, de múltiples maneras, se alcanza a entender que, de algún modo, «conocer es reconocer». Evidentemente, también puede haber *reconocimiento* a partir de un soporte material (un retrato, p. ej.). Pero se da otro tipo de *reconocimiento*, el «reconocimiento mnemónico», ajeno ya a la percepción y que tampoco requiere soporte de representación alguno, que consiste «en la exacta superposición de la imagen presente del espíritu y de la huella psíquica, también llamada imagen, dejada por la impresión primera»<sup>866</sup>. Mediante este *reconocimiento*, se resuelve aquel enigma primero constituido por la representación presente de una cosa pasada, y que aparece en el *Teeteto*, según el cual se produce un ajuste entre la colocación del pie y la huella antigua<sup>867</sup>; de aquí que el *reconocimiento* pueda considerarse «el acto mnemónico por excelencia».

---

<sup>862</sup> *Ibid*, p. 557.

<sup>863</sup> *Ibid*, p. 558.

<sup>864</sup> *Id.*

<sup>865</sup> *Id.*

<sup>866</sup> *Ibid*, p. 559.

<sup>867</sup> Aportamos el fragmento del *Teeteto* referido por Ricœur «SÓCRATES.- Nos queda todavía ese otro caso en el que pueda juzgarse erróneamente conociéndose a ambos, a ti y a Teodoro. No hay duda de que yo tengo vuestras improntas, como verdaderas señales de los dos, en esa cera de que hablábamos. Al veros

Ricœur señala la obra de Bergson *Matière et Mèmoire*<sup>868</sup> como la más acertada descripción del *reconocimiento*<sup>869</sup>, al explicar que «el cuerpo es únicamente un órgano de acción y no de representación y que el cerebro es el centro organizador de este sistema actuante»<sup>870</sup>; de ahí que pueda considerarse que «la supervivencia por sí de las impresiones—afecciones merece considerarse como una figura del olvido fundamental, con el mismo rango que el olvido por destrucción de las huellas»<sup>871</sup>.

El *olvido de rememoración* será el último nivel de manifestación tratado por Ricœur, Estamos ante una «práctica conjunta de la memoria y el olvido», que dará lugar a una asombrosa proliferación de «expresiones verbales, de dichos de la sabiduría popular, de proverbios y refranes, y también de elaboraciones literarias»<sup>872</sup> merced a los ardides desplegados en atención a la vida y porque, de algún modo, las observaciones y comentarios sobre el olvido son un «simple reverso» de las que se plantean a la memoria, pues «acordarse es, en gran medida, olvidar». Veremos tres tipologías de relación entre el olvido y la memoria: el olvido y la memoria impedida, el olvido y la memoria manipulada y el olvido y la amnistía, alcanzando, con esta última, el ámbito del *perdón*:

«Las manifestaciones individuales del olvido están inextricablemente unidas a sus formas colectivas, hasta el punto de que las experiencias más inquietantes del olvido, como la obsesión, sólo despliegan sus efectos más maléficos dentro de las memorias colectivas; es a

---

de lejos y de manera insuficiente, hago un esfuerzo por referir la señal propia de cada uno a la sensación visual que experimento y procuro ajustar esta última a su primitiva huella, a fin de que este modo se verifique el reconocimiento. Pero en seguida algo falla aquí y, al igual que gentes que se calzaban al revés, cambio de sitio las cosas y aplico la sensación visual del uno a la huella que poseo del otro; o se dan en mí esos fenómenos que se producen en los espejos, trasladando a la izquierda lo que está a la derecha y cayendo en el error consiguiente. Es entonces cuando se toma realmente una cosa por otra y se origina la opinión falsa (...) Porque pongámonos en la coyuntura de que a una de las huellas se aplica la sensación actual, pero a la otra no, y añadamos que la huella que carece de sensación se hace adaptar a la sensación actual. No hay duda de que el pensamiento que entonces se forme sea totalmente falso. Y queda dicho con ello que en relación con lo que nunca se conoció ni percibió, no es posible, al parecer, que se produzca error u opinión falsa, cuando menos si decimos ahora algo en nuestros cabales. Nuestra opinión se extravía y da vueltas innecesarias, haciéndose falsa y verdadera, en todo aquello que conocemos y percibimos, y si adapta entera y abiertamente la huella con la impresión actual, será sin duda verdadera; pero si lo hace de manera oblicua y torcida, surgirá pronto el error», *Teeteto*, 193 d. (trad. cast. J. A. Miguez, Ed. Aguilar, Madrid, 1991.)

<sup>868</sup> Bergson, H., *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), en *Oeuvres*, introducción de H. Gouhier, textos anotados por A. Robinet, edición del centenario PUF, Paris [trad. cast. de José Antonio Miguez, Obras escogidas, Aguilar, Madrid, 1963].

<sup>869</sup> «Bergson sigue siendo para mí el filósofo que mejor comprendió el estrecho vínculo que existe entre lo que llama «supervivencia de las imágenes y el fenómeno clave del reconocimiento», en Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 560.

<sup>870</sup> *Ibid*, p. 561.

<sup>871</sup> *Ibid*, p. 572.

<sup>872</sup> *Ibid*, p. 576.

este nivel donde interfiere la problemática del perdón (...) en cuanto que se incluyen fenómenos complejos que no podíamos anticipar en el plano de la fenomenología de la memoria, que implica no solo la memoria colectiva sino también el juego complicado entre la historia y la memoria, sin contar con los cruces entre la problemática del olvido y la del perdón»<sup>873</sup>

La proximidad a la problemática del *perdón* es cada vez mayor, como se observa. No obstante, el *olvido por la destrucción de las huellas corticales* no impide que muchos otros olvidos sean consecuencia directa de impedimentos cuando se trate de recuperar ciertos «tesoros escondidos de la memoria»; dichos impedimentos u obstáculos –que dificultan que el «retorno de la imagen» se produzca– se encuentran en el «camino de la rememoración».

Para intentar comprender mejor este punto, Ricœur retoma las enseñanzas del psicoanálisis, por la sistematicidad que ofrece y, sobre todo, por ser la mejor manera de abordar la «memoria impedida» desde el punto de vista de una «problemática del olvido». Por otro lado, volver sobre los escritos de Freud<sup>874</sup> permitirá acceder al plano de la «memoria colectiva», cuyo componente histórico es, por otra parte, innegable. La primera lección que aquí ofrece el psicoanálisis parte de la idea que toda «memoria impedida» es, de hecho, una «memoria olvidadiza». Ello se debe a que «el paciente repite en lugar de acordarse». Como bien observa Ricœur, aquí «repetición equivale a olvido», de tal manera que el olvido no es sino un «trabajo» por cuanto «es obra de la compulsión de repetición»<sup>875</sup>. Siguiendo la teoría psicoanalítica, dicha «compulsión de repetición» cumple una función represiva, al impedir «la toma de conciencia del acontecimiento traumático». De este modo, «el trauma permanece», a pesar de ser inaccesible. Sin embargo –y en esto Ricœur obtendrá una segunda lección del psicoanálisis– en determinadas circunstancias, partes del pasado que habían sido olvidadas «pueden volver» de manera casi intacta, quedando así demostrado que «el pasado experimentado es indestructible». Llevando esta idea al terreno del *perdón*, aplicándose a la «ofensa recibida», parecería legítimo afirmar que dicha ofensa nunca desaparecería, quedando así

---

<sup>873</sup> *Ibid*, p. 577.

<sup>874</sup> Paul Ricœur vuelve a mostrar un planteamiento ecléctico al reanudar los elementos psicoanalíticos en su afán comprensivo sobre el olvido: «El psicoanálisis es así para el filósofo el aliado más fiable a favor de la tesis de lo inolvidable. Fue incluso una de las convicciones más fuertes de Freud: el pasado experimentado es indestructible», *ibid*, p. 578.

<sup>875</sup> *Id.*

confirmada la formulación de Vladimir Jankélévitch respecto al «desgaste temporal» (cfr. 2.3. *Lo irreversible: temporalidad, muerte y amor*).

En auxilio de este planteamiento, Ricœur añadirá la noción de inconsciente de Bergson, considerando que, de hecho «se impone un acercamiento entre Bergson y Freud, los dos abogados de lo inolvidable»<sup>876</sup>.

La tercera lección del psicoanálisis, mayormente referida a la «memoria impedida», tendrá que ver con la integración que se da entre el «trabajo de rememoración» y el «trabajo de duelo», mediante el que se produce una liberación de aquellos «objetos perdidos del amor y del odio». Ricœur subraya la importancia que esto tendrá para la repercusión del psicoanálisis más allá de su ámbito estrictamente clínico.

El «abuso de olvido» puede detectarse, sobre todo, a partir del mecanismo de represión en la patología del paciente. La proximidad de este cuadro clínico con el «espacio público», tal y como aparece en *Psychologie de la vie quotidienne*<sup>877</sup>, es más que evidente «(...) al unir los hilos aparentemente rotos del presente con un pasado que se podría creer abolido para siempre»<sup>878</sup>. A partir de Freud, Ricœur mostrará interés por cierta «estrategia de la disculpa» en la vida cotidiana de los pueblos, que supone, a escala de «memoria colectiva», los mismos «olvidos, recuerdos–pantalla, actos fallidos» presentes hallables en la psicopatología individual. Algo difícil de esclarecer y que requiere de una «historia de la memoria».

Siguiendo la exploración de las formas de los usos y abusos del olvido, más allá de la memoria impedida, Ricœur se pregunta «¿Por qué los abusos de la memoria son de

---

<sup>876</sup> Ricœur contrapone los dos planteamientos, mostrando tanto las coincidencias como las diferencias: «No veo incompatibilidad alguna entre sus dos nociones de inconsciente. El de Bergson abarca la totalidad del pasado, al que la conciencia actual centrada en la acción cierra detrás de sí. El de Freud parece más limitado, permítaseme la expresión, ya que sólo abarca el ámbito de los recuerdos a los que no se permite acceder, censurados por la línea de la represión (...) Freud corrige a Bergson en un punto esencial, que, a primera vista, parece autorizar la denegación del psicoanálisis respecto al bergsonismo: mientras que el inconsciente bergsonianos se define por su impotencia, el inconsciente freudiano debe a su vínculo con la pulsión su carácter energético que fomentó la lectura «económica de la doctrina»», *ibid.*, pp. 578-579.

<sup>877</sup> *Psicopatología de la vida cotidiana* (en alemán *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*) es una obra de Sigmund Freud de 1901, en la que se analiza lo que desde entonces se conoce como acto fallido (lapsus linguae o lapsus freudiano). Freud, S., *Obras completas de Sigmund Freud*. Volumen VI - *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901). [trad. cast. José Luis Etcheverry]. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores.

<sup>878</sup> *Ibid.*, p. 580.

entrada abusos del olvido?». La respuesta pasa por el «relato», más concretamente por su «función mediadora»:

«Precisamente por la función mediadora del relato, los abusos de la memoria se hacen abusos del olvido. En efecto, antes del abuso está el uso, es decir, el carácter ineluctablemente selectivo del relato. Si no podemos acordarnos de todo, tampoco podemos contar todo. La idea de relato exhaustivo es una idea performativamente imposible. El relato entraña por necesidad una dimensión selectiva. Entramos en contacto aquí con la estrecha relación que existe entre memoria declarativa, narratividad, testimonio, representación figurada del pasado histórico»<sup>879</sup>

La *narratividad* vuelve a aparecer en escena. Recordemos que su presencia –en relación al *perdón*– había puesto de manifiesto una inesperada dificultad para alcanzar un *perdón puro* (cf. 6.3. *Loco perdón, imposible perdón: perdón puro*). ¿Tal vez debería considerarse como otra dificultad suplementaria de alcanzar dicho *perdón puro*? Dado que siempre es posible variar la narración de lo ocurrido «suprimiendo, desplazando los momentos de énfasis, refigurando de modo diferente a los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la misma»<sup>880</sup>, quizás sea una dificultad insalvable que impida alcanzar un *perdón puro posible*; salvo que cada uno se haga responsable –desde una «conciencia ilustrada y honesta»– de atreverse «a crear relato, a narrar, por ti mismo». Ricœur sugiere que la historiografía sea la disciplina encargada de proporcionar cierta «eficacia operativa» tanto a la «psicopatología de la vida cotidiana» como a la «sociología de la ideología», afectadas ambas por las confusiones que este nivel de manifestación del olvido conlleva. En este sentido, la historia reciente supone un marco apropiado para ensayar esta posibilidad:

«(...) en la medida en que ella misma se sitúa en otra frontera, aquella en la que se confrontan la palabra de los testigos aún vivos y la escritura en la que se recogen ya las huellas documentales de los acontecimientos considerados»<sup>881</sup>

Ricœur escogerá el período que comienza en 1940 con la ocupación alemana de Francia, centrándose especialmente en «la ambigüedad política del régimen de Vichy», pues ello le permitirá realizar una «transposición historizante de ciertos conceptos psicoanalíticos llegados al dominio público, como traumatismo, represión, retorno de lo inhibido, negación, etc.»<sup>882</sup>; todo ello necesario, si se pretende analizar la «obsesión» conocida

---

<sup>879</sup> *Ibid*, p. 581.

<sup>880</sup> *Ibid*, pp. 581-582.

<sup>881</sup> *Ibid*, p. 583.

<sup>882</sup> *Id.*

como *el Síndrome de Vichy*<sup>883</sup>, término acuñado por el historiador Henry Rousso, según el cual, la ocupación alemana de Francia durante la Segunda Guerra Mundial no habría finalizado con la derrota nazi, debido al trauma producido por el colaboracionismo de ciertos líderes y ciudadanos franceses entre los años 1940 y 1944, así como a los intentos por borrar de la historia y de la memoria colectiva dichos actos, mediante la exaltación de la lucha de la resistencia en aquellos años. Se trata, por tanto, de un «síndrome de obsesión», más concretamente, de una «obsesión del pasado», semejante al concepto de «repetición» y opuesto al de «per-elaboración» es decir, al «trabajo de memoria». Ricœur considerará la contribución historiográfica de Rousso como un «acto de ciudadanía» realizado con un objetivo: «ayudar a sus contemporáneos a pasar del exorcismo siempre inacabado del trabajo de memoria, el cual, no hay que olvidarlo, es también un trabajo de duelo»<sup>884</sup>. Al darse con posterioridad al acontecimiento, el *síndrome de Vichy* pertenece, a la categoría de «historia de la memoria». Por otro lado, la elección de este tema supone tratar simultáneamente «memoria» y «olvido» mediante el análisis de «actos fallidos, no-dichos, *lapsus* y, sobre todo, retorno de lo inhibido»<sup>885</sup> pues, como el propio Rousso declara « (...) incluso estudiada a escala de una sociedad, la memoria aparece como una organización del olvido»<sup>886</sup>. A partir de aquí, será posible identificar una evolución en cuatro fases: *fase del duelo* (entre 1944 y 1955, tratándose de un «duelo inacabado», según el historiador); *fase de represión* (entendido desde un punto de vista *psicoanalítico* y donde aparece el mito del «resistencia», inicio de los años 70); *fase de la crisis del mito resistencialista* (retorno de lo inhibido, al despedazarse el mito, ocupa la primera mitad de los años 70); por último, *fase de la obsesión* (presencia de la memoria de Vichy que llegaría hasta el presente). Según Ricœur, a lo largo de las diferentes fases, es posible apreciar una «combinatoria retorcida», siendo la trivialización del mal un «efecto-síntoma» de la misma:

« (...) la estructura patológica, la coyuntura ideológica y la escenificación mediática unieron con regularidad sus efectos perversos, mientras que la pasividad exculpatoria transigía con las estratagemas activas de las omisiones, de las obcecaciones y de las negligencias»<sup>887</sup>

---

<sup>883</sup> Rousso, H., *Le syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, Seuil, Paris, 1987, reed., *Vichy. Un passé qui ne passe pas*, Fayard, Paris, 1994; *La Hantise du passé*, Textuel, Paris, 1998.

<sup>884</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 583.

<sup>885</sup> *Ibid*, p. 584.

<sup>886</sup> Rousso, H., *Le syndrome de Vichy*, op. cit., p. 12.

<sup>887</sup> *Ibid*, p. 586.

Al historiador del tiempo presente le corresponde una responsabilidad ineludible: transmitir el pasado. Esto le interpela tanto por historiador como por ciudadano, aportando el primero «el rigor de la mirada distanciada». A este respecto, Ricœur reconoce sin ambages el lado positivo que conlleva el rigor histórico, consistente en «la refutación fáctica del *negacionismo*» que ya no dependerá ni del olvido patológico, ni de la manipulación ideológica, sino únicamente del «manejo de la falsificación» por parte del historiador.

En relación al olvido, queda por hablar del «olvido impuesto», relativo a la *amnistía*: una forma de olvido institucional muy cercana a la *amnesia*. Cabe apreciar aquí un fuerte paralelismo con el «abuso de memoria», en concreto con la «memoria obligada». Junto a la «amnistía», habrá que considerar, aunque en menor medida, al «derecho de gracia», también llamado «gracia amnistiante»<sup>888</sup>. Como ya se ha dicho, la proximidad al ámbito del *perdón* es cada vez mayor. Ricœur es consciente de su aproximación al *núcleo* o *corazón* del *perdón*:

«Se franquea de modo insidioso la frontera entre olvido y perdón en la medida en que estas dos disposiciones tienen relación con diligencias judiciales y con la imposición de la pena; pero el tema del perdón se plantea allí donde hay acusación, condena y castigo; además, las leyes que tratan de la amnistía la designan como una especie de perdón»<sup>889</sup>

A este respecto, conviene recordar las consideraciones que sobre el «derecho de gracia» ya aparecieron en la segunda parte, dedicada a Derrida (cfr. 4.3. *La dimensión política del perdón: escenificación del castigo e imposibilidad del perdón colectivo*)<sup>890</sup>.

---

<sup>888</sup> *Ibid*, p. 587.

<sup>889</sup> *Id.*

<sup>890</sup> Respecto al «derecho de gracia», tanto Derrida como Ricœur llegarán a valoraciones muy similares; algo que no ocurrirá al abordar la «amnistía»: «El derecho de gracia es un privilegio de regalía que sólo se pone en práctica periódicamente según la voluntad del jefe del Estado. Es el residuo de un derecho cuasi divino vinculado a la soberanía subjetiva del príncipe y justificado en la época de lo teológico-político por la unción religiosa que coronaba el poder de coerción del príncipe. Kant manifestó lo bueno y lo malo que conlleva este privilegio», *Id.* En nota al pie, Ricœur reproduce el fragmento perteneciente a la *Metafísica de las costumbres*: «Kant, «El derecho de indultar, en *La Métaphysique des moeurs I, Doctrine du droit*, introducción y traducción de A. Philonenko, Vrin, Paris, 1971, segunda parte, «El derecho público, observaciones generales, E) «Del derecho de castigar y de indultar: «El derecho de indultar al criminal, ya suavizando su pena, ya perdonándosela totalmente, es el más delicado de todos los derechos del soberano, pues, si da más esplendor a su grandeza, es también ocasión de cometer la mayor injusticia. Y añade Kant: «Sólo, pues, puede usar de ella cuando se trate de una ofensa que le afecte a él mismo», *Ibid*, p. 220.

La «amnistía» se caracterizará por interrumpir determinados episodios violentos que puedan suponer un desorden político, afectando gravemente la paz social, como puedan ser «guerras civiles, episodios revolucionarios, cambios violentos de regímenes políticos»<sup>891</sup>. Se trata, por tanto, de un mecanismo que también puede entenderse como «olvido institucional» –y que no afectará a determinadas categorías de delincuencia–, cuya proximidad con el término «amnesia» Ricœur no deja pasar por alto, pues ello supone «un pacto secreto con la negación de memoria»<sup>892</sup>. Será precisamente este detalle, lo que aleje la «amnistía» del perdón», como se verá más adelante.

La finalidad principal de la «amnistía» consiste en alcanzar una «paz cívica», una «reconciliación» entre «ciudadanos enemigos», mediante el *olvido*. Ello permitirá dar paso a la *politeia*, sobre la base de una «benevolencia compartida», permitiéndose que se restablezca la política a partir del «olvido de la sedición». Una vez promulgada la amnistía, se tratará de «actuar como si nada hubiese ocurrido»<sup>893</sup>. Ricœur hará notar «el lado mágico» de esta operación en ejemplos recogidos de edictos del siglo XVI en la Francia de Enrique IV. Más recientemente, la República francesa ha puesto en práctica la amnistía con cierta frecuencia, poniendo así fin a los procesos en curso y suspendiendo las diligencias judiciales.

En definitiva, mediante la «amnistía» se alcanza algo «útil», señala Ricœur: «recordar que todo el mundo ha cometido errores». Sin embargo, ello no le impide inquirir:

«¿Pero no es el fallo de esta unidad imaginaria borrar de la memoria oficial los ejemplos de crímenes capaces de proteger el futuro de los errores del pasado y, al privar a la opinión pública de los efectos benéficos del *dissensus*, condenar las memorias rivales a una vida oculta malsana? Al rozar con la amnesia, la amnistía coloca la relación con el pasado fuera del campo en el que la problemática del perdón encontraría con el *dissensus* su justo lugar»<sup>894</sup>

El «deber de olvido» proyectado hacia el futuro supondría entonces un despropósito tanto para la *memoria* como para el *olvido*, pues se trataría de un imperativo que equivaldría a una «amnesia obligada», que estaría impidiendo la «reapropiación lúcida del pasado» e imposibilitando la recuperación de la carga traumática implícita. Para Ricœur, la «amnistía» sólo puede entenderse bajo la urgencia de una «terapia social» que no persigue

---

<sup>891</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 587.

<sup>892</sup> *Id.*

<sup>893</sup> *Ibid*, p. 589.

<sup>894</sup> *Ibid*, p. 591.

la *verdad*, sino la *utilidad*. Por todo lo anterior, se hará necesario mantener íntegra la frontera entre «amnistía» y «amnesia» mediante un «trabajo de memoria» y un «trabajo de duelo», encauzado todo ello desde el «espíritu del perdón». Veremos cómo la propuesta de Ricœur sobre el *perdón* –caso de llegar a evocar legítimamente alguna forma de olvido– no pasará por «el deber de ocultar el mal, sino de expresarlo de un modo sosegado, sin cólera»; tampoco llegará a ser un mandato u orden, sino más bien una opción que emerja del propio deseo de *perdonar*, unido al deseo de una *memoria feliz y sosegada*. Un *perdón difícil*, a fin de cuentas, mas no un *perdón imposible*.

## 9. LA ECUACIÓN DEL PERDÓN

Al abordar el *perdón* nos hallamos ante un enigma distinto al de «la representación presente de una cosa ausente», pues ahora se trata de una doble dificultad: por un lado, el enigma de la «falta», que consigue inmovilizar al ofendido, limitando el poder de obrar del «hombre capaz»<sup>895</sup> que somos; por otro, la incierta (aunque no imposible) cesación de aquella «incapacidad existencial» a la que designamos «perdón». Los efectos de ambos, «falta» y «perdón», afectarán transversalmente tanto a la *memoria*, como a la *historia*, y sellarán el *olvido* de una manera especial. A lo largo del presente estudio hemos podido advertir cómo la presencia o proximidad del perdón se ha distinguido por una irradiación de carácter aporético e inconcluso, pues «si es difícil darlo y recibirlo, otro tanto es concebirlo»<sup>896</sup>. Afrontando tal dificultad, Ricœur se dispone a articular la profundidad de la falta con la altura del perdón.

### 9.1. *Ipseidad: la profundidad de la falta y su confesión*

Si, como ya se ha dicho más arriba (cfr. *Introducción*) «la falta constituye la ocasión del perdón», a partir de este principio, Ricœur se centrará en el vínculo entre ambos términos,

---

<sup>895</sup> «Si existe un punto en el que el pensamiento de los modernos marca una progresión sobre el de los griegos respecto al reconocimiento de sí, no es principalmente en el plano de la temática -la del reconocimiento de responsabilidad-, sino en el de la conciencia reflexiva de sí mismo implicada en este reconocimiento. Demos enseguida un nombre a este sí-mismo reflexivo, el de la «ipseidad». equivalente francés de los términos ingleses *self* y *selfhood*», en Ricœur, P., *Caminos del reconocimiento*, op. cit., p. 101.

<sup>896</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 595.

anunciando que la *dificultad del perdón* radica, esencialmente, «en la desproporción que existe entre los dos polos de la falta y del perdón»<sup>897</sup>; de aquí que pueda identificarse una «disparidad vertical» entre la «profundidad de la falta» y la «altura del perdón». Dicha «disparidad vertical» permite hablar de una *ecuación del perdón*: «abajo, la confesión de la falta; arriba, el himno del perdón»<sup>898</sup>. Ricœur seguirá en este punto tanto a Jean Nabert («datos de la experiencia») como a Karl Jaspers («situaciones límite»). Al comparar la falta con «la soledad», «el fracaso» o «la duda», se estará poniendo de manifiesto la «acusación moral»<sup>899</sup>. Como en la poesía sapiencial «que, en la misma dirección, celebra el amor y la alegría» al referirse al perdón. De esta manera, la tensión producida entre los dos polos (la «confesión de la falta» y el «himno del perdón») llegará a alcanzar cierto «punto de ruptura» que se produciría ante estas dos dificultades aparentemente insalvables: por un lado, «la imposibilidad del perdón» y, por el otro, «el carácter imperdonable del mal moral» quedando así formulada la «ecuación del perdón».

Ricœur calificará de «odisea» el camino que habrá de seguir el perdón desde las remotas regiones de la *ipseidad* («lo jurídico, lo político y la moralidad social») hasta alcanzar la «imputabilidad» o lo que es lo mismo, «su presunta imposibilidad». Se pretende desentrañar la manera en que el perdón consigue zafarse de lo que hasta ahora hemos denominado «la presencia de un tercero» y que Ricœur trae a colación en su descripción de un «perdón difícil»:

*«Esta odisea atraviesa una serie de instituciones suscitadas por la acusación pública. Éstas aparecen escalonadas en varias capas según el grado de interiorización de la culpabilidad pronunciada por la regla social: es en el plano de lo judicial donde se plantea la temible cuestión de la imprescriptibilidad de los crímenes, que puede considerarse como la primera prueba importante de la problemática práctica del perdón (...) La cuestión planteada es, pues, la del lugar que ocupa el perdón al margen de instituciones responsables del castigo»*<sup>900</sup>

Se hace necesario examinar con atención este perdón capaz de «refugiarse» en determinados «gestos» que no llegan a institucionalizarse. Dichos gestos no harían sino constituir cierto *incógnito del perdón* desde donde todavía sería posible mantener una «consideración debida a todo hombre», incluso al «culpable».

---

<sup>897</sup> *Id.*

<sup>898</sup> *Ibid*, p. 596.

<sup>899</sup> Según esto, la falta quedaría situada en el ámbito de la «imputabilidad»: «ese lugar en el que el agente se vincula con la acción y se reconoce responsable de ella», *id.*

<sup>900</sup> *Ibid*, p. 596.

Posteriormente, se abordará la relación de igualdad que, al menos provisionalmente, se establezca, desde el ámbito del discurso, entre «*la petición de perdón*» y el «*otorgamiento del mismo*», llegando a plantearse incluso una relación de intercambio; algo aparentemente factible si se considera la proximidad –especialmente en ciertas lenguas– entre *perdón* y *don*. Recordemos que ya nos habíamos ocupado de esta proximidad en las dos partes anteriores (v.g. 1.3. *Perdón y don gratuito*). Llevado al extremo –allí donde Vladimir Jankélévitch hablaba del *límite hiperbólico del perdón puro*–, hallamos de nuevo «*el amor a los enemigos*» entendiéndose como el restablecimiento de un intercambio de tipo no mercantil. Parece oportuno describir el escenario que aquí se describe desde los parámetros de la *disimetría*, habida cuenta de la desigualdad inherente en la relación entre los términos «falta» y «perdón». De ahí que Ricœur considere que, de hecho, «*el problema consiste en reconquistar, desde el seno de la relación horizontal del intercambio, la disimetría de la relación vertical inherente a la ecuación inicial del perdón*»<sup>901</sup>. Situados ante el *perdón*, abordaremos la posibilidad de retornar a un «intercambio desigual», es decir, *disimétrico*, capaz de ser transferido al corazón mismo de la *ipseidad*.

En primer lugar, la «profundidad de la falta» que nace del mismo «sentimiento de la falta» y que supone, desde su origen, la posibilidad o presunción misma del perdón o, como se ha dicho más arriba, de la «ocasión del perdón». Aquí encontramos una primera dificultad, al tratarse de un sentimiento pues, como recuerda Ricœur, la filosofía «se ha detenido poco en los sentimientos» y menos aún, llegando a diferenciarlos de las «emociones» y de las «pasiones». En primer lugar convendrá alejarse momentáneamente de la tradición kantiana, hasta dar con propuestas como las que ofrecen Jean Nabert mediante experiencias previas sobre las que se establece la reflexión o las de Karl Jaspers, a partir de las *situaciones límite*.

La experiencia de la *falta* ofrece algo («un dato») a la reflexión, de manera que «le hace pensar», empezando por comprender que «sólo puede haber perdón allí donde se puede acusar a alguien, suponerlo o declararlo culpable»<sup>902</sup>. Se trata de la «imputabilidad», por la que ciertas acciones pueden «cargarse en la cuenta de alguien». Para Ricœur, esta «metáfora de la cuenta» que es la imputabilidad ha de ser considerada como una

---

<sup>901</sup> *Ibid*, p. 597.

<sup>902</sup> *Ibid*, p. 599.

dimensión propia del «hombre capaz», de modo que será en ella donde encontraremos tanto la «falta» como la «culpabilidad».

La fuerza de esta metáfora reside precisamente en su capacidad para mostrar la articulación entre «acto» y «agente», o lo que viene a ser, entre el «qué» y el «quién». Mediante la «atribución a sí» de la falta que realiza el ofensor, se llega a la «confesión», es decir, a «ese acto de lenguaje por el que el sujeto asume la acusación»<sup>903</sup>.

Es evidente que la «rememoración» tiene aquí un fuerte protagonismo, si bien ella misma «es inocente». Junto a esto, la distinción entre «acción» y «agente» permite abordar cada elemento por separado: por una parte, la «acción» que se caracteriza por ser trasgresión de una regla o deber, de tal manera que acaba teniendo consecuencias apreciables: «un daño hecho al otro»; de ahí que se pueda derivar una condenada moral, jurídica, o política. Se trata de un «actuar malo» que merece una valoración negativa y, por ende, condenable. Hay un «agente» y este agente tiene su «implicación en el acto», consistente en «no poner límites a la repercusión sobre la conciencia de cada una de nuestras acciones»<sup>904</sup>. La memoria tiene en este punto una gran relevancia, llegando a darse cierta duplicidad entre la «memoria–recuerdo» y la «memoria reflexiva»: mientras que en la primera se encuentran aquellas representaciones fragmentarias implicadas en la dispersión del recuerdo, la segunda remite al centro de la *memoria del sí*, lugar donde se ubica el «sentimiento de falta». A lo largo de este proceso, el agente asiste a una «pérdida de la identidad propia» que además vendrá acompañada por un «deseo de integridad».

Junto a la experiencia negativa de la falta se aprecia la «dimensión del mal», algo que sin duda permite apreciar cierta articulación entre *falta* y *mal*, donde *mal* «sugiere la idea de un exceso, de una demasía insoportable»<sup>905</sup>, de manera que –siguiendo de nuevo a Nabert– dé lugar a «lo injustificable». Considerando este concepto desde la perspectiva del objeto:

« (...) lo injustificable designa ese exceso de lo no–válido, ese más allá de las infracciones medidas según las reglas que la conciencia moral reconoce: tal crueldad, tal bajeza, tal desigualdad extrema en las condiciones sociales me perturban sin que yo pueda designar las normas violadas»<sup>906</sup>

La caracterización de la falta supone recorrer un camino vertical singularizado por el tránsito entre lo válido y lo no–válido al que será posible acceder a través de los

---

<sup>903</sup> *Id.*

<sup>904</sup> Nabert, J., *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943, p. 6.

<sup>905</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 602.

<sup>906</sup> *Ibid.*, p. 603.

«desgarramientos» producidos en el ser interior; como expresará Nabert: «conflictos, sufrimientos sin alivio concebible». Nuevamente los supervivientes de la Shoá sirven aquí, a través de sus relatos, de ejemplo paradigmático.

Por el lado del «agente», lo excesivo de «lo injustificable» supone una «ilimitación simétrica» en relación al daño causado al otro, es decir «ese mal que el hombre hace al hombre», un mal por excelencia, infligido al prójimo, «el asesinato, la muerte no sufrida sino infligida al otro»<sup>907</sup>. Se pone de manifiesto la «maldad íntima del criminal», para quien ya no existe vínculo humano con aquel a quien ha negado su propia dignidad. Ricœur, clarifica y clasifica las nociones adyacentes que se derivan de este tipo de acciones: «lo irreparable en cuanto a los efectos, lo imprescriptible en cuanto a la justicia penal, lo imperdonable en cuanto al juicio moral»<sup>908</sup>.

Todavía puede hallarse otra relación entre «falta» y «mal», consistente en el «tratamiento narrativo» del origen del mal a partir del cual podrá hablarse de «acontecimiento primordial» referido a la «pérdida de la inocencia»<sup>909</sup>. Se vislumbra aquí otra posibilidad: que la inocencia no hubiera desaparecido completamente en el agente ofensor. Esto supondría una oportunidad para desligar al agente de su acto, propiciando la presencia del perdón. Véase que el *relato* aparece como elemento próximo al perdón:

«La pérdida de la inocencia es algo que sucedió en un tiempo primordial imposible de coordinar con el de la historia, y por tanto algo que habría podido no suceder. Se propone la idea de un mal siempre presente en la experiencia y, fundamentalmente contingente en el orden primordial. De ahora en adelante, la acción es reputada universalmente mala y por esta razón universalmente deplorable y deplorada. Pero algo del sujeto está exento, que habría podido no ser agotado en la adhesión de la voluntad al mal cometido, una inocencia que quizás no está abolida totalmente y que haría irrupción con ocasión de ciertas experiencias de dicha extrema»<sup>910</sup>

Aunque la «pérdida de la inocencia» vinculada al relato adámico formaría parte de un interés más general de Ricœur por los mitos de la culpabilidad, en este punto su interés tiene que ver con la posibilidad de hallar una oportunidad para la *inocencia*. De algún modo, ésta permanecería indemne, y ello a pesar de su proximidad al *mal*. Otra característica de la *inocencia* consistiría en hacer acto de presencia en determinadas

---

<sup>907</sup> *Ibid*, p. 603.

<sup>908</sup> *Ibid*, p. 604.

<sup>909</sup> Más allá del interés que Paul Ricœur mostró en diversas ocasiones por la temática del mal, se encuentra su capacidad para mostrar que en el hombre sigue habiendo capacidad para la inocencia. Esto le va a permitir alcanzar una propuesta sobre el perdón en la que se podrá distinguir entre agente y acción.

<sup>910</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 604.

circunstancias, especialmente en momentos caracterizados como «experiencias de dicha extrema». Ricœur acaba de localizar un lugar donde se podría encontrar cierta «pureza» en la «impureza», en términos que emplearía Jankélévitch.

## 9.2. *Illeidad: la altura del himno del perdón*

Con la aproximación anterior, Ricœur ha identificado la experiencia de la *falta* con un descenso a las profundidades que la conforman. Mediante este descenso se ha concluido que lo propio de dicha experiencia es «lo imperdonable»; una palabra que puede aplicarse al menos en tres sentidos: en primer lugar, *lo imperdonable* tiene que ver con aquellos «crímenes que, debido a la inmensidad de la desgracia que asola a las víctimas, caen (...), bajo el nombre de lo injustificable»<sup>911</sup>; en segundo lugar, es aplicable a los agentes o actores que cometieron dichos crímenes; por último –y Ricœur da a entender que tal vez esta sea la acepción más ajustada al término– se aplica «al vínculo más íntimo que une al agente con la acción, al culpable con el crimen»<sup>912</sup>. Conviene señalar aquí cierta unión o «adherencia» entre «culpabilidad» y «condición humana» que hace que dicha acción sea imperdonable no sólo «de hecho», sino también «de derecho». Una unión que se antoja inseparable hasta tal punto que diríase que «arrancar la culpabilidad de la existencia sería destruir completamente a esta última»<sup>913</sup>. Como bien observa Ricœur, otro autor que también llegó a esta misma conclusión fue Nicolai Hartmann, quien en su obra *Éthique*<sup>914</sup>, consideró que, en el caso que el perdón fuera posible:

« (...) constituiría un mal moral, pues pondría la libertad humana a disposición de Dios y ofendería la dignidad humana: “No se puede quitar a nadie el ser–culpable de la mala acción, porque es inseparable de ser culpable”»<sup>915</sup>

Ello no impediría cierta posibilidad de «atenuación» en el aguijón de la falta, reconoce Hartmann, pero en ningún caso su eliminación. Ricœur hace derivar de esta posición una

---

<sup>911</sup> *Ibid*, p. 605.

<sup>912</sup> *Id.*

<sup>913</sup> *Id.*

<sup>914</sup> Hartmann, N., *Ética 1. Phénoménologie Dei Costumes*, Guide Editore, 1969.

<sup>915</sup> Citamos la nota al pie: «Citado por Klaus M. Kodalle, *Verzeihung nach Wenderzeiten?* [conferencias inaugurales pronunciadas en la universidad Friedrich-Schiller de Jena, 2 de junio de 1994], Palm y Enke, Erlangen y Jena, 1994» en Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit, p. 605.

afirmación que funcionaría como «reto inverso» de la misma: «existe el perdón», una expresión que presenta características propias de la «illeidad»<sup>916</sup> levinesiana precisamente por contraposición a la «ipseidad» que acompaña a la falta. La «illeidad» de la altura del perdón se contrapone a la «profundidad insondable» de la «ipseidad»:

«El “existe” de la voz del perdón lo dice a su manera. Por eso hablaré de esta voz como de una voz de lo alto. Es de lo alto, como la confesión de la falta procedía de la profundidad insondable de la ipseidad. Es una voz silenciosa, pero no muda. Silenciosa, pues no es un clamor como el de los exaltados; no muda, pues no está privada de palabra. En efecto, le es dedicado un discurso apropiado, el del himno»<sup>917</sup>

La figura del himno denota tanto «elogio» como «celebración» y no requiere ni de un «quien perdona» ni de un «a quién». Ricœur insiste en emparentar «perdón» con otros términos próximos: «existe el perdón como existe la alegría, como existe la sabiduría, la locura, el amor. El amor, precisamente. El perdón es de la misma familia»<sup>918</sup>. Esta proximidad permite entender su faceta caritativa, desde un tiempo propio, entendido éste como «tiempo de permanencia» o si se prefiere, de la «duración más englobadora». Como la caridad, el perdón «no lleva cuentas del mal; no simpatiza con la injusticia, se complace con la verdad. Disculpa siempre, espera siempre, aguanta siempre»<sup>919</sup>, dado que «el amor no pasa nunca», al igual que «la fe» y «la esperanza». Ricœur subraya que, de estas tres palabras, la más valiosa es «el amor»: «porque el amor es la Altura, la grandeza misma»<sup>920</sup>. De aquí se deriva que si el amor lo disculpa todo, ese «todo» incluya, necesariamente, «lo imperdonable», pues de lo contrario, el propio amor no sería destruido.

---

<sup>916</sup> Levinas expone el significado de *illeidad* en los siguientes términos: «Para que sea posible el desinteresamiento en el Deseo de lo infinito, para que el Deseo más allá del ser, o la trascendencia, no quede en una absorción en la inmanencia que así retornaría, es preciso que lo Deseable o Dios permanezca separado en el Deseo; permanezca como deseable -cercano pero diferente-, como Santo. Lo que no es posible más que si lo Deseable me ordena a lo que es lo no-deseable, a lo indeseable por excelencia, al otro (autrui)», en Levinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 101-102, citado por Urabayen, J., Más allá de la onto-teología en el pensamiento de Levinas: del rostro a-Dios, *Escritos*, 20(2012)45, pp. 305-342.

<sup>917</sup> *Ibid*, p. 606.

<sup>918</sup> Id. Ricœur trae a colación el amor proclamado por San Pablo en la primera carta a los corintios, haciendo hincapié en la designación del himno a un «don espiritual» o «carisma» concedido por el Espíritu Santo, más que a un «alguien».

<sup>919</sup> *Ibid*, p. 607.

<sup>920</sup> *Id.*

La anterior reflexión tiene implicaciones inmediatas para el objeto que nos ocupa: Ricœur reconoce que «Jacques Derrida (...) tiene razón: el perdón se dirige a lo imperdonable o no es. Es incondicional, sin excepción ni restricción. No presupone una petición de perdón»<sup>921</sup>, lo que implica asumir la «desproporción» y la «disimetría» abordadas en la segunda parte de la presente investigación, como características intrínsecas al perdón. La «desproporción» se da, desde un inicio, entre la «profundidad de la falta» y la «altura del perdón». Se trata de una «exigencia infinita» que «emana de un imperativo incondicional», pero que a su vez se encuentra influenciada y condicionada por un abuso ya enunciado: el de la *mundialización* y la *mundialatinización* del perdón. Recordemos que Derrida describía este fenómeno como un proceso en el que el lenguaje intentaba adaptarse a la «tradición abrahámica», entendida tanto desde su singularidad, como desde el proceso de universalización que supone. Como vimos, se trataba de un fenómeno que arriesgaba la propia pureza del perdón, al forzarlo a ser «normal» y/o «normativo», pues «debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de lo imposible: como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica»<sup>922</sup>. Pero también vimos que la necesidad de un perdón «poco frecuente» se ve dificultada por la sombra de una institucionalización siempre al acecho, que vuelve a ahuyentar la posibilidad misma del encuentro «cara-a-cara» entre ofendido y ofensor.

El *vórtice del perdón* que venimos describiendo –desde afuera– se nos muestra ahora con un aspecto más definido. Los dos polos que lo conforman, que en un inicio habíamos llamado *bien* y *mal*, contemplados ahora más de cerca, bien pudieran ser *illeidad* e *ipseidad*. Sin embargo, todavía no hemos podido acceder al eje o centro de dicho vórtice, donde probablemente permanece indemne el *enigma del perdón*: su *núcleo* o *corazón*. Veamos ahora la interpretación ofrecida por Ricœur a esta dificultad y el seguimiento que realiza a un perdón que se encuentra rodeado por diversas dificultades. Paul Ricœur se referirá a esta situación como «la odisea del espíritu de perdón».

### 9.3. *La odisea del espíritu de perdón*

En el ámbito de la «institución» («el otro lejano») cabrá referirse a la «regla social» llamada «inculpación» al referirse a la «falta». La secuencia completa, entendida como

---

<sup>921</sup> *Id.*

<sup>922</sup> *Ibid.*, p. 609.

una sucesión de conexiones sería la siguiente: *la regla social > la posibilidad de infracción > la infracción > lo punible > el castigo*. Aparece entonces un axioma, al que ya nos hemos referido anteriormente, según el cual «sólo se puede perdonar allí donde se puede castigar»<sup>923</sup>. Nos encontramos en una «dimensión social», donde «lo imperdonable de derecho» tiene plena vigencia. Aquí, afirma Ricœur, el perdón no será posible, pues si lo fuera, estaría generando impunidad, algo que sería tremendamente injusto. Colocados en el ámbito de la inculpación –nótese la naturaleza «institucional» del término– «el perdón no puede enfrentarse frontalmente con la falta, sino sólo marginalmente con el culpable»<sup>924</sup>.

La necesidad de orientarse en la más que probable maraña de niveles institucionales hará optar a Ricœur por la propuesta que desarrolló Karl Jaspers en su obra *Die Schuldfrage*<sup>925</sup>, donde se distinguirán hasta cuatro clases de culpabilidad: la *culpabilidad criminal*, la *culpabilidad política*, la *culpabilidad moral* y la *culpabilidad metafísica*. Estas cuatro clases se refieren a actos, que a su vez afectan a personas concernidas en un juicio penal:

«Estos actos responden a los criterios siguientes: ¿qué categoría de falta?; ¿ante qué instancia?; ¿con qué efectos?; ¿a qué tipo de justificación, de exculpación, de sanción, dan derecho?»<sup>926</sup>

---

<sup>923</sup> *Id.* Cfr. 4.2 *Perdón simétrico y condicional vs perdón asimétrico e incondicional*; como ya se ha señalado tanto Hannah Arendt como Vladimir Jankélévitch coincidirán al defender el planteamiento de este axioma; podría afirmarse que la aceptación o no del mismo vendría a suponer una de las cuestiones principales de este trabajo.

<sup>924</sup> *Ibid.*, p. 610.

<sup>925</sup> Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (1946), R. Piper, München, 1979. Al adoptar el marco de lectura que ofrece esta obra de Jaspers, Ricœur no pierde ocasión para reivindicar la significación conceptual de la misma cuando afirma que: «esta obra de choque de la inmediata posguerra (...), a la que hay que otorgarle, casi medio siglo después, toda su importancia conceptual», *id.*

<sup>926</sup> *Ibid.*, p 610. Optamos por reproducir directamente el texto de Jaspers para así distinguir más claramente la reflexión que Ricœur desarrollará a partir del mismo: «Hay que distinguir entre: 1. *Culpa criminal*: los crímenes consisten en acciones demostrables objetivamente que infringen leyes inequívocas. *Instancia* es el tribunal que, en un proceso formal, establece fielmente los hechos y aplica después las leyes que les corresponden. 2. *Culpa política*: se debe a las acciones de los estadistas y de la ciudadanía de un Estado, por mor de las cuales tengo yo que sufrir las consecuencias de las acciones de ese Estado, a cuya autoridad estoy sujeto y a través de cuyo orden determino mi existencia (responsabilidad política). Cada persona es corresponsable de cómo sea gobernada. *Instancia* es la fuerza y la *PR*, tanto en la política interior como en la exterior. El éxito es decisivo. Una reducción de la arbitrariedad y de la fuerza acontece por medio de la inteligencia política, que piensa en ulteriores consecuencias, y mediante el reconocimiento de normas que se acomodan bajo las denominaciones de derecho natural y derecho internacional público. 3. *Culpa moral*: siempre que realizo acciones como individuo tengo, responsabilidad moral, la tengo por lo tanto por todas las acciones que llevo a cabo, incluidas las políticas y las militares. Nunca vale, sin más, el principio de “obediencia debida”. Ya que, antes bien, los crímenes son crímenes, aunque hayan sido ordenados (si bien

De los cuatro conceptos de culpabilidad, Jaspers situará en primer lugar la *culpabilidad criminal*. Ricœur hará lo propio, posibilitando así un vínculo teórico con las propuestas de Jean Nabert, pero también con las de Vladimir Jankélévitch o Sigmund Freud.

Es evidente que los hechos históricos del siglo XX se han caracterizado por una fuerte presencia de la *culpabilidad criminal*, descrita dentro de la categoría de *lo injustificable*, en el sentido de Nabert. La necesidad de juzgar estos crímenes ha originado toda una «legislación criminal especial de derecho internacional» a partir de los juicios celebrados en «Nuremberg, Tokio, Buenos Aires, París, Lyon y Burdeos», así también en el Tribunal Penal Internacional de La Haya. Dicha legislación ha permitido definir y distinguir los «crímenes contra la humanidad» de los «crímenes de guerra», siendo el «crimen de genocidio» el más destacado de aquéllos. El aspecto concreto que le interesa a Ricœur es el de la «imprescriptibilidad»<sup>927</sup>. Si se plantea la «imprescriptibilidad» de los crímenes como un problema es porque existe la «prescripción de derecho». Y no existe parcialmente, sino «para todos los delitos y crímenes sin excepción, variando su plazo de prescripción según la naturaleza de los delitos y de los crímenes»<sup>928</sup>. Se trata, en palabras de Ricœur, de una «institución sorprendente» que tiene que ver con el tiempo, en el sentido de tener la capacidad de prohibir el camino hacia las huellas ilegales o irregulares

---

hay siempre circunstancias atenuantes, dependiendo del grado de peligro, el chantaje y el terror), toda acción se encuentra sometida también al enjuiciamiento moral. La *Instancia* es entonces la *propia conciencia*, así como la comunicación con el amigo y el allegado, con el que me quiere y está interesado en mi alma. 4. *Culpabilidad metafísica*: hay una *solidaridad* entre hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento. Si no hago lo que puedo para impedirlos, soy también culpable. Si no arriesgo mi vida para impedir el asesinato de otros, sino que me quedo como si nada, me siento culpable de un modo que no es adecuadamente comprensible por la vía política y moral. Que yo siga viviendo una vez que han sucedido tales cosas es algo que me grava con una culpa imborrable. Cuando la suerte no nos ahorra esa situación, llegamos como hombres al límite en el que tenemos que elegir: o arriesgar la vida sin condiciones, inútilmente, puesto que no hay perspectivas de éxito o, habiendo alguna perspectiva de éxito, preferir conservar la vida. Lo que constituye la sustancia de su ser es que en algún lugar entre los hombres vale de modo incondicional que o bien sólo puedan vivir juntos o que no puedan hacerlo de ningún modo en el caso de que se cometa un crimen contra uno u otro o en el caso de que se trate de compartir condiciones físicas de vida. Pero que esto no dependa de la solidaridad entre todos los hombres, ni entre los ciudadanos, ni siquiera entre los grupos más pequeños, sino que quede restringido a los lazos humanos más estrechos, hace que esa culpa se extienda a todos nosotros. Entonces, sólo Dios es *instancia*», en Jaspers, K., *El problema de la culpa*, op. cit., Paidós, Barcelona, 1998 (trad. cast. R. Gutiérrez Cuartango), pp. 53-54.

<sup>927</sup> De manera central, a Ricœur le interesa el concepto de “imprescriptibilidad” por su relación con el *perdón* y, a partir de éste, poder vincularlo con la *memoria*, la *historia* o el *olvido*: «Esta disposición legal roza nuestro problema del perdón por la cuestión de la imprescriptibilidad», Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 611.

<sup>928</sup> *Id.*

y que se justifica mediante una utilidad social, aquella que consiste en «poner término», evitando un «endeudamiento indefinido» con el objeto de preservar el «orden social que se inscribe en un tiempo largo»<sup>929</sup>. Hay que reconocer con Ricoeur que «el cometido de la regulación social desempeñado aquí es heterogéneo con respecto al perdón»<sup>930</sup>. Esto no significa que el *perdón* deje de tener su propia función social, como ya vimos<sup>931</sup>, tal y como Hannah Arendt reconocerá, junto a la *promesa*, pero sin duda se trata de una función distinta, al no establecerse sobre fundamentos comparables.

Una vez descrita la figura de la «prescripción de derecho» ya es posible entender, en este escenario, la existencia de una legislación capaz de declarar la imprescriptibilidad de los «crímenes contra la humanidad» y, más concretamente, de los «crímenes de genocidio»: plantear la imprescriptibilidad de ciertos crímenes equivale a reconocer que no existen motivos para recurrir a la prescripción de derecho. Esto es de suma importancia, pues ofrece la posibilidad –al no limitar ni suprimir los «plazos de persecución»– de realizar una persecución indefinida a los criminales. Es la gravedad misma de los crímenes de genocidio la que permite que no haya una limitación en el tiempo, pues la reprobación de dichos crímenes tampoco conoce límite temporal.

No obstante, todavía queda por establecer la relación entre «la imprescriptibilidad» y «lo imperdonable». Ricoeur expresa su opinión al respecto, no sin cierta intensidad, indicando que «sería un error confundir las dos nociones: sólo puede decirse (impropiamente) que los crímenes contra la humanidad y los de genocidio son imperdonables porque la cuestión no hay porqué plantearla»<sup>932</sup>. En efecto, no habría que promover ninguna impunidad que surgiera del perdón, en el sentido de permitir que la «gracia» reemplazara a la «justicia», pues ello mismo sería una «gran injusticia cometida a expensas de la ley y, más aún, de las víctimas»<sup>933</sup>. Ricoeur llegará a sugerir que tal vez se haya generado cierta confusión –probablemente derivada de la desproporción entre la gravedad de esta categoría de crímenes y la escala de los castigos– pues parece razonable aceptar que «no hay castigo apropiado a un crimen desproporcionado»<sup>934</sup>. Por consiguiente, puede

---

<sup>929</sup> *Ibid*, p. 612.

<sup>930</sup> *Id.*

<sup>931</sup> Cfr. 4. *El problema del perdón colectivo*.

<sup>932</sup> *Ibid*, p. 614.

<sup>933</sup> *Id.*

<sup>934</sup> *Id.*

aseverarse que existe «lo imperdonable de hecho»; de aquí que «afirmar que ciertos crímenes son inexpiables equivale a declararlos imperdonables». Obsérvese que esta cuestión ya se encuentra situada fuera del «derecho criminal».

Con ocasión de la temática de «la imprescriptibilidad», Ricœur incluirá en *La memoria, la historia, el olvido* una nota a pie de página dedicada a esclarecer las «variaciones» que, en su opinión, Vladimir Jankélévitch mostró a este respecto. Creemos necesario atender al parecer de Ricœur sobre la cuestión, por dos razones principalmente: en primer lugar por lo que pueda aportar a los aspectos abordados en el apartado 3.2 *Lo imprescriptible o de la fidelidad del sobreviviente*; en segundo lugar, porque ello nos permitirá seguir avanzado en la síntesis sobre el perdón que, según defendemos, Ricœur elaboró partiendo de las propuestas de Vladimir Jankélévitch y Paul Ricœur:

«A mi entender, es así como se pueden comprender las variaciones de Vladimir Jankélévitch sobre este tema. En un primer ensayo, publicado en 1956 (Seuil, Paris, 1986) con el título *L'Imprescriptible*, contemporáneo de las polémicas relativas a la prescripción de los crímenes hitlerianos, él había pleiteado contra el perdón. ¿Pero se trataba de esto? Además, por el tono, este ensayo era más una imprecación que un alegato, en el que la otra parte no tuviera la palabra. Tenía razón en un punto: “Son desbaratados todos los criterios jurídicos habitualmente aplicables a los crímenes de derecho como en materia de prescripción” (*op. cit.*, p. 21): crimen “internacional”, crimen contra “la esencia humana”, crimen contra “el derecho de existir”, tantos crímenes desproporcionados; “olvidar estos crímenes gigantescos contra la humanidad sería un nuevo crimen contra el género humano”. Esto es sin duda lo que yo llamo lo imperdonable de hecho. El estudio de 1967 sobre *Le Pardon* (Aubier, Paris) se interna por otra pista, en la que el tiempo del perdón se identifica con el tiempo del olvido. Se trata, pues, de la erosión del tiempo («L'usure», *op. cit.*, p. 30). Sigue una tercera aproximación, en 1971, con el título en forma de pregunta *Pardonnez?* (Pavillon, retomado en *L'Imprescriptible*, cit). En él se lee la conocida exclamación: «¡El perdón! ¿Pero nos han pedido alguna vez perdón?» (*op. cit.*, p.50). «Sólo el desamparo y el abandono del culpable darían un sentido y una razón de ser al perdón» (*ibid.*). Nos encontramos aquí con otra problemática, en la que, efectivamente, se restablecería cierta reciprocidad mediante el acto de pedir perdón. Jankélévitch se da cuenta de la contradicción aparente: «Existe entre lo absoluto de la ley de amor y lo absoluto de la libertad mala un desgarramiento que no puede ser roto del todo. No hemos intentado reconciliar la irracionalidad del mal con la omnipotencia del amor. El perdón es fuerte como el mal, pero el mal es fuerte como el perdón» (Advertencia, pp. 14–15)»<sup>935</sup>

Como decíamos anteriormente, esta nota aclaratoria es de suma importancia, pues no sólo ayuda a dilucidar la aparente contradicción interna en el discurso de Jankélévitch<sup>936</sup>, sino

---

<sup>935</sup> *Ibid*, nota al pie. pp. 614-615.

<sup>936</sup> Recordemos que, en este mismo sentido, Jacques Derrida también se ocupó de esclarecer la dificultad que presenta el discurso de Jankélévitch (cfr. 4.2 *Perdón simétrico y condicional vs perdón asimétrico e incondicional*). No podemos dejar de mencionar el tono comprensivo y edificante que utilizan tanto Derrida como Ricœur al abordar esta cuestión, al referirse a Jankélévitch.

que permite resaltar el carácter simétrico de su propuesta. Ricœur, en cambio, insiste en mostrar la distinción entre el crimen y el individuo culpable que es castigado, pero sin que ello suponga olvidar que, aunque la culpabilidad asciende del acto a su autor, siempre hay «algo [que] es debido al culpable»<sup>937</sup>. Aquello que permite ver al culpable desde cierta «consideración» –por oposición a «desprecio»–, mediante pequeños gestos, puede llegar a comprenderse si nos encontramos fuera del ámbito de los «crímenes contra la humanidad», es decir, en el ámbito de los «crímenes del derecho común». Se afirma que es posible tener «consideración» dentro de la dinámica procesal, lo que significaría entender la justicia institucional como un espacio donde ésta sea progresivamente más justa, es decir: «a la vez más universal y más singular, más cuidadora de las condiciones concretas de la igualdad ante la ley y más atenta a la identidad narrativa de los acusados»<sup>938</sup>. Por contra, no sería posible aplicar la misma «consideración» a los «crímenes inmensos». Para Ricœur, «ésta sigue siendo la señal de nuestra incapacidad para amar absolutamente». De ahí la frase de Jankélévitch escrita al final de *Le Pardon*. Se trata de una conclusión que vuelve a poner de manifiesto la dificultad para alcanzar un «perdón puro».

Respecto a la «culpabilidad política», Ricœur retoma el criterio de Karl Jaspers según el cual no cabría confundirla con la «responsabilidad criminal» siendo, a su vez, la mejor manera de rechazar de manera expresa la figura del «pueblo criminal». Los ciudadanos pertenecen a un «cuerpo político», por lo que llegado el caso, tal vez por haberse visto beneficiados de «los favores del orden público» sería necesario rendir cuentas «ante las autoridades representativas de los intereses y de los derechos de las víctimas y ante las nuevas autoridades de un Estado democrático»<sup>939</sup>. Ricœur identifica con nitidez una

---

<sup>937</sup> Op. cit., p. 615.

<sup>938</sup> *Ibid*, p. 616. Ricœur hará referencia a la «escenificación del proceso» como elemento a tener presente en situaciones de «crímenes de derecho común». La «consideración», habrá de incluir, entre otros factores, las más que probable «exclusión de la palabra» de aquéllos criminales (de derecho común) como una expresión más de la «violencia institucional», que ya perciban a diario. Y ello, a pesar de la función ejercida por el proceso de sustituir «la violencia por el discurso».

<sup>939</sup> *Id.* Ricœur actualiza de algún modo la versión elaborada por Karl Jaspers, quien se refiere al «vencedor» cuando se plantea la misma pregunta: «¿Ante quién se ejerce este tipo de responsabilidad (Haftung?), pues «arriesgó su vida y el desenlace le fue favorable», en Jaspers, K., *La Culpabilité allemande*, Paris, Editions de Minuit, 1990, p. 56.

estructura o «relación de poder, de dominación», que por supuesto también estaría presente en el caso del Estado democrático.

Para poder distinguir entre «agresor» y «víctima», se hará necesario establecer de manera pública y sin ambages la responsabilidad de cada parte. La culpabilidad política mantendría unos límites claros, si bien todavía sería posible hallar cierta conflictividad en relación al perdón, pues podrían darse «estrategias de exculpación» que dificultasen u obstaculizasen el curso del «espíritu de perdón», en relación al «sí culpable». No conviene olvidar que nos encontramos en el «régimen de la culpabilidad» y esto significa que siempre pueden hallarse otros argumentos, pruebas, etc., que deriven en nuevas inculpaciones. La «consideración» debida al acusado va a requerir de una atención especial por parte de la «opinión pública ilustrada» como mejor manera de moderar el ejercicio del poder, promoviendo en todo momento una autolimitación en el uso de la violencia, «incluso de la clemencia respecto a los vencidos: *parcere victis!*, la clemencia, la magnanimidad, esa sombra del perdón...»<sup>940</sup>.

Siguiendo la clasificación de Jaspers que Ricœur está aplicando, abordamos ahora la «culpabilidad moral», lo que de entrada supone tanto un alejamiento de la estructura procesual como un nuevo acercamiento al núcleo de la culpabilidad, en el sentido de la «voluntad mala». Con ello se pone término a la «responsabilidad colectiva» y se abre paso la «responsabilidad individual», siendo la «conciencia moral» la instancia que ahora compete, dado que «la colectividad carece de conciencia moral»<sup>941</sup>. En ella se irá perfilando un nuevo medio, el del «intercambio entre demanda y perdón», por el que –siguiendo ahora a Klaus M. Kodalle– parece oportuno preguntarse si los pueblos tienen capacidad para perdonar. Ricœur reconoce que se trata de una pregunta que va dirigida «a los individuos considerados uno por uno». Ello supone una nueva problemática, si entendemos que muy frecuentemente la motivación de los actos se ve sustituida por la «memoria colectiva», especialmente en aquellas comunidades con un fuerte componente histórico. La respuesta a la pregunta que planteaba Kodalle será negativa. De ahí que los discursos sobre «la reconciliación de los pueblos sigue siendo un piadoso deseo»<sup>942</sup>. Esta situación explicaría la perpetuación del odio («odios

---

<sup>940</sup> *Ibid*, p. 617.

<sup>941</sup> *Ibid*, p. 618.

<sup>942</sup> *Ibid*, p. 619.

hereditarios») entre determinados pueblos. A todas luces la relación *amigo-enemigo* que ya abordamos anteriormente (cfr. apartado 5.1 *Amistad, olvido animal y superación de la venganza*) mostraría en estos casos un funcionamiento distinto: «al parecer, el amor y el odio funcionan de otro modo a la escala colectiva»<sup>943</sup>. Ante esta situación, Kodalle sugiere establecer cierta «normalidad en las relaciones entre vecinos enemigos» Para Ricœur, concebir esta normalidad vendría a ser «una especie de *incógnito del perdón*»<sup>944</sup> al que ya aludimos al inicio de este capítulo. No se trataría de avanzar hacia una «fraternización», sino, más bien, hacia una «corrección en las relaciones intercambiadas que iría en la misma línea de la *cultura de la consideración* pero a una escala mayor, «cívica y cosmopolita». Obsérvese cómo la *narratividad* vuelve a aparecer al requerirse un *relato fundacional* de la otra parte, consistente en «aprender a narrar de otra manera». En todo caso, serían gestos excepcionales<sup>945</sup> que cabría considerar dentro del ámbito del perdón:

« (...) sucede que estos gestos son también peticiones de perdón (...) demuestran su pertenencia a dos regímenes de pensamiento, el de la inculpación, que es también el de lo imperdonable, y el del intercambio entre una demanda y una oferta, en el que lo imperdonable empieza a desmoronarse»<sup>946</sup>

Siguiendo la «odisea del espíritu de perdón» asistimos ahora a lo que Ricœur llamará «dilemas del perdón»: tres argumentos disyuntivos vinculados a la *condicionalidad/incondicionalidad* de la noción que nos ocupa. En primer lugar, necesitamos situarnos «fuera del círculo de la acusación y del castigo»<sup>947</sup>, pues dentro de dicho círculo apenas hay espacio para el perdón. Ricœur aclara que este paso viene motivado por la pregunta que Jankélévitch planteaba en su texto de 1971: «¿Se nos ha pedido perdón»? La pregunta, más allá de apelar directamente a las dos visiones distintas del perdón (perdón *condicional*/perdón *incondicional*), supone una suerte de callejón sin salida teórico o *impasse* cuya dificultad (*perdón difícil*) Ricœur tratará de resolver. Por un lado, la pregunta da por hecho que se podría admitir perdonar al ofensor si éste lo hubiera solicitado. Pero esta hipótesis colisiona con una de las características principales del

---

<sup>943</sup> *Id.*

<sup>944</sup> «(Inkognito der Verzeihung) (Verzeihung nach Wendezeiten?, p. 14)», *Id.*

<sup>945</sup> El ejemplo utilizado por Ricœur para ejemplificarlo es el del canciller alemán Willy Brandt arrodillándose ante el Monumento a los Héroes del Gueto de Varsovia el 7 de diciembre de 1970. Fue una genuflexión que solo duró 30 segundos, pero de un gran significado histórico.

<sup>946</sup> *Ibid*, p. 620.

<sup>947</sup> *Id.*

perdón: su incondicionalidad: «si existe el perdón –dijimos con Derrida–, debe poder otorgarse sin condiciones de demanda»<sup>948</sup>

«Mi tesis es la siguiente: si la irrupción del perdón en el círculo del intercambio significa tener en cuenta la relación bilateral entre la solicitud y el ofrecimiento del perdón, sigue sin reconocerse el carácter vertical de la relación entre altura y profundidad, entre incondicionalidad y condicionalidad»<sup>949</sup>

Precisamente, los «dilemas del perdón» que a continuación expondremos pretenden servir como «dilemas de correlación» (entre *altura* y *profundidad*; entre *incondicionalidad* y *condicionalidad*). Es posible hablar de una «geografía de los dilemas» tal como propone Olivier Abel en su libro *Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique*<sup>950</sup> y aplicada por Ricœur. Son dilemas que se entrecruzan en los dos actos de discurso: el del *culpable* (supuestamente capaz de declarar su falta) y el de la *víctima* (supuestamente capaz de pronunciar «yo te perdono»).

A partir del hipotético intercambio de palabras entre los dos actores, los dilemas pueden ser formulados mediante preguntas: «¿Se puede perdonar al que no confiesa su falta?». «¿Es necesario que el que enuncia el perdón haya sido el ofendido?». «¿Puede uno perdonarse a sí mismo?»<sup>951</sup>. Adviértase cómo los tres dilemas forman una estructura. Ricœur llevará a cabo una crítica de los mismos. Respecto al primer dilema, señalará que «esperar del culpable la confesión es respetar su propia estima». En relación al segundo dilema –tal vez el más inquietante<sup>952</sup>, dado que «el círculo de víctimas se agranda sin cesar»– la dificultad estará relacionada con la cuestión de la «representatividad en el tiempo y en el espacio». Desde el momento en que se invierte la pregunta: «¿sólo el ofensor está habilitado para pedir perdón?» surge la cuestión abordada anteriormente por Derrida, en relación a la *mundialización* del perdón (cfr. 4.1) y que en el escenario

---

<sup>948</sup> *Id.*

<sup>949</sup> *Ibid.*, pp. 620-621.

<sup>950</sup> Publicado en Abel, O., *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli, Autrement*, Paris, 1992, pp. 208-236 [trad. cast., *El perdón: quebrar la deuda y el olvido*, Cátedra, Madrid, 1992]. Olivier Abel defendió su tesis doctoral en 1983 bajo la dirección de Paul Ricœur sobre «Le Statut phénoménologique de la rêverie chez Gaston Bachelard», en la Universidad de París-Nanterre.

<sup>951</sup> *Ibid.*, pp. 211-216.

<sup>952</sup> Esta calificación tiene que ver, para Ricœur, con cierta tendencia al «victimismo» que ya había sido puesta de manifiesto más arriba. Las causas de este aumento son múltiples: «las relaciones de filiación, la existencia de vínculos comunitarios, la proximidad cultural, y esto hasta un límite cuya determinación corresponde a la sensatez política, aunque sólo sea para prevenirse contra los excesos de la tendencia contemporánea al victimismo», en Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 621.

planteado por Abel y recogido por Ricœur supondrá una paradoja: en el momento en que las instituciones «que no tienen conciencia moral» reciben de sus representantes – hablando en su nombre– una «culpabilidad histórica».

Respecto al tercer dilema, la hipótesis de «un perdón ejercido de sí a sí mismo», supondrá un doble problema si se acepta que «sólo otro puede perdonar, la víctima»: en primer lugar, la diferencia entre los roles de «agresor» y «víctima» hace muy difícil imaginar una interiorización plena del otro rol; además, la «correlación horizontal» aquí presente impediría reconocer la diferencia (decisiva) de altura entre el perdón y la confesión de la falta. La incompreensión de la estructura del perdón imposibilitará que el intercambio basado únicamente en la reciprocidad fructifique adecuadamente.

Con el objeto de salvar todas estas dificultades, Ricœur propone relacionar los «dilemas del perdón» con un «modelo de intercambio vinculado al concepto de don»<sup>953</sup>. Nosotros no volveremos a transitar toda la relación «don–perdón», abordada anteriormente, aunque sí nos interesa, la cuestión de la «reciprocidad», lo que equivale a reconsiderar la *condicionalidad/incondicionalidad* del perdón. La objeción a abordar sería la siguiente: «al ajustar pura y simplemente el perdón a la circularidad del don, el modelo ya no permitiría distinguir entre el perdón y la retribución, que igualan totalmente a los dos miembros»<sup>954</sup>. Para evitarlo, Ricœur plantea «invertir el discurso», apuntando al otro polo del dilema, donde encuentra un mandato radical: «amar a los enemigos sin reciprocidad». Se trata, nos indica, de un «mandato imposible»; y justamente por eso «es el único a la altura del espíritu de perdón. El enemigo no ha pedido perdón: hay que amarlo tal cual es»<sup>955</sup>.

La radicalidad de este «mandato imposible», de manera sorprendente, va mucho más allá de lo esperado:

«Pero este mandato no se vuelve únicamente en contra del principio de retribución, ni sólo contra la ley del talión que este principio pretende corregir, sino, en última instancia, contra la Regla de Oro que supuestamente rompe la ley del talión. «No hagáis al prójimo lo que no

---

<sup>953</sup> *Ibid*, pp. 622-623.

<sup>954</sup> *Ibid*, p. 625.

<sup>955</sup> *Id.*

queréis que él os haga», dice la Regla de Oro. De nada sirve reescribir: «Tratad a los demás como queréis que ellos os traten». Es la reciprocidad la que se cuestiona»<sup>956</sup>

La objeción a la reciprocidad nos sitúa ante el carácter aporético que anuncia la proximidad del perdón y que ahora, a través del llamado por Ricœur «mandato imposible» vuelve a mostrar su peculiar dificultad comprensiva. Se trata de una crítica que también parte de un recelo, aquel que:

« (...) arremete contra los comportamientos privados o públicos que apelan al espíritu de generosidad (voluntariado, colectas públicas, respuestas a la mendicidad), por no hablar de los ataques de que son víctimas actualmente las organizaciones no gubernamentales de intervención humanitaria»<sup>957</sup>

El argumento principal de esta objeción tiene que ver con la posición de «superioridad condescendiente» que acompaña al donante y que termina por «atar» y «aplata(r) al beneficiario» obligado por una deuda que no podrá devolver. Ricœur admite que se trata de una crítica no necesariamente malévolas pues, de hecho, incluso es posible encontrarla en el Nuevo Testamento<sup>958</sup>. El «amor a los enemigos»: ésta sería «la medida absoluta del don».

Ricœur está indagando acerca de las relaciones entre *perdón*, *intercambio* y *don*. Dicha discusión servirá para determinar la posibilidad de un mejor acercamiento a la noción de *perdón*. El actual intento queda plenamente justificado desde el momento en que se destaca el *carácter relacional* del *perdón*. El *don* aparece nuevamente por su proximidad al *perdón*. Dicha relación ya fue abordada con anterioridad (cfr. 1.3 y 6.3) y pudimos comprobar hasta qué punto ambas nociones, sin ser idénticas, comparten una misma naturaleza aporética. En esta ocasión, como ya ocurrió en la segunda parte, las aportaciones de Marcel Mauss en su *Essai sur le don*, serán un referente ineludible. Desde la visión del «intercambio mercantil»<sup>959</sup> el «mandato imposible» al que nos referíamos

---

<sup>956</sup> *Ibid*, pp. 625-626.

<sup>957</sup> *Ibid*, p. 626.

<sup>958</sup> « (...) los evangelistas la ponen en los labios de Jesús, justamente después de haber recordado la Regla de Oro. Se lee lo siguiente: «Si queréis a los que os quieren, ¡vaya generosidad! También los descreídos quieren a quien los quiere; (...) sino amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperar nada a cambio» (Lucas 6, 32-35)», *Id.*

<sup>959</sup> La lectura que Ricœur hace de *Essai sur le don* (op. cit.) difiere ligeramente respecto a la que en su momento hizo Derrida, al identificar una voluntad más profunda por parte de Mauss en el abordaje comprensivo del *potlatch*: «Mauss no opone el don al intercambio, sino a la forma mercantil del intercambio, al cálculo, al interés: “un regalo dado espera siempre un regalo a cambio” se lee en su antiguo poema escandinavo. La contrapartida del don, en efecto, no es recibir, sino dar a cambio, devolver. Lo que

haría sospechar de la existencia de un «interés oculto» tras esta generosidad extrema, pues implicaría romper la «regla de la reciprocidad», propia de la equivalencia monetaria, donde los bienes mercantiles necesitan de un cálculo.

Ricœur sugiere que la hipótesis evangélica según la cual «no se espera nada a cambio» es falsa pues «del amor se espera precisamente que convierta al enemigo en amigo»<sup>960</sup>. El carácter hiperbólico<sup>961</sup> de este don llamado «amor evangélico» es propio del planteamiento cristiano. Si se compara con los «actos ordinarios de generosidad», la diferencia es muy evidente. Aquí, el *don* ya no consiste en un intercambio de tipo mercantil, consistente en *dar* y *devolver*; estamos ante el binomio *dar* y (simplemente) *recibir*. Esto permite poner «fin de la disimetría horizontal del don sin mentalidad de reciprocidad» al incorporar el concepto de «consideración» porque supone reconocer la «dimensión recíproca de la relación entre la demanda y la oferta de perdón»<sup>962</sup>. Ricœur propone una analogía a partir del término *potlatch*:

«El *potlatch*<sup>963</sup>, celebrado por Marcel Mauss, quebraba el orden mercantil desde el interior mediante la munificencia –como lo hace, a su modo, el 'derroche' según George Bataille–. El evangelio lo hace dando al don una medida 'exagerada' a los que los actos de generosidad sólo se aproximan de lejos. ¿Qué nombre dar a esta forma no mercantil del don? No el de intercambio entre dar y devolver, sino entre dar y simplemente recibir»<sup>964</sup>

Todavía falta por explicar la «distancia vertical» entre la *profundidad de la falta* y la *altura del perdón*. Se trata de una distancia donde aparecen contrapuestas la

---

el sociólogo explora es un rasgo “profundo pero no aislado: el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito, y sin embargo obligatorio e interesado, de estas prestaciones”», en Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 623.

<sup>960</sup> *Id.* Esta tesis coincide con la planteada por Jankélévitch en *Le Pardon*, al referirse a un tipo de semilperdón llamado «perdón redentor», (cfr. 3.1 *De la imposibilidad de un perdón puro*).

<sup>961</sup> Ricœur plantea que el «amor evangélico», pudiera estar presente en la «paz perpetua» kantiana: «Me arriesgaré a decir que encuentro algo de hipérbole evangélica hasta en la utopía política de la “paz perpetua”, según Kant; utopía que confiere a todo hombre el derecho a ser recibido en país extranjero “como huésped y no como enemigo”, al constituir en verdad la hospitalidad universal la aproximación política del amor evangélico a los enemigos», en Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 627.

<sup>962</sup> *Id.*

<sup>963</sup> «Forma de intercambio ritualizado efectuado por algunas tribus del noroeste de América. A través de ciertos intermediarios, generalmente los mismos jefes o miembros de las castas superiores, los distintos clanes rivalizan con regalos y más regalos (a menudo ruinosos) con el único fin de exhibir sus riquezas. Esta forma de afirmación simbólica de superioridad ha sido estudiada por Marcel Mauss y por George Bataille, especialmente en *La parte maldita* (1949), obra en la cual Bataille intenta efectuar una inversión de la lógica capitalista», entrada de *Encyclopaedia Herder*.

<sup>964</sup> Ricœur recoge esta expresión de Peter Kemp, en Kemp, P., *L'Irreemplaçable*, Corti, Paris, 1997, citado en Derrida, J., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 627.

incondicionalidad del perdón con la incondicionalidad de la demanda de perdón. Esta dificultad, que se muestra incesantemente, nos anuncia la proximidad al núcleo mismo del *perdón*, visto ahora como «modelo de intercambio». Una dificultad que Ricœur formulará mediante la pregunta: «¿qué hace a los interlocutores capaces de entrar en el intercambio entre la confesión y el perdón?»<sup>965</sup>. No se trata, ni mucho menos, de una «pregunta superflua», asegura Ricœur, dado que muestra las dificultades propias de ambos extremos: la *confesión* y el *pedir perdón*:

« (...) es también estar preparado para recibir una respuesta negativa: no, no puedo, no puedo perdonar. Pero el modelo de intercambio da por sabida la obligación de dar, de recibir y de devolver. (...) ¿Qué sucede con la fuerza invisible que une los dos actos de discurso de la confesión y del perdón? Este carácter aleatorio de la presunta transacción proviene de la disimetría, que podemos llamar vertical, que la reciprocidad del intercambio tiende a enmascarar: en realidad, el perdón salva el intervalo entre lo alto y lo bajo, entre lo altísimo del espíritu de perdón y el abismo de la culpabilidad. Esta disimetría es constitutiva de la ecuación del perdón. Ella nos acompaña como un enigma que nunca se termina de sondear»<sup>966</sup>

La dimensión de la *alteridad* es fundamental para entender qué sea el perdón. Tengamos presente que estamos ante dos actos de discurso: «te pido perdón», «te perdono». Son actos que para Ricœur «hacen lo que dicen». Ahora el reto es alcanzar a «comprender cómo se hace esto»<sup>967</sup> partiendo de los términos que conforman la *ecuación del perdón* y teniendo bien presente que existe una inconmensurabilidad: entre la *incondicionalidad del perdón* y la *condicionalidad de la petición de perdón*. Una desproporción que solamente será capaz de salvar algún tipo de «poder», «valor» o «fuerza»: «¿qué fuerza hace a uno capaz de pedir, dar, recibir la palabra de perdón?»<sup>968</sup>.

Analizar la paradoja que se da en la figura del *arrepentimiento* puede servirnos para indagar acerca de este «poder» o «valor». Recordemos que Hannah Arendt en *The Human Condition* (cfr. 3.1 *Perdón simétrico y condicional vs perdón asimétrico e incondicional*) ya había relacionado el *perdón* y la *promesa* con «nuestra capacidad para dominar el curso del tiempo (...) uno los desataría, nos desligaría, y el otro nos ataría»<sup>969</sup>. Ambas capacidades contradecirían a las «coacciones temporales» en que se encuentra la acción continuada propia de los asuntos humanos. Dentro de la categorización ternaria propuesta

---

<sup>965</sup> *Id.*

<sup>966</sup> *Id.*

<sup>967</sup> *Ibid*, p. 631.

<sup>968</sup> *Id.*

<sup>969</sup> *Id.*

por Arendt, *labor*, *obra* y *acción* que conforman la base de la *vita activa*, la *acción* se caracteriza por su relación con la *temporalidad*, siendo su objeto «simplemente continuar». Ocurre que en el ámbito de la *pluralidad humana*, acecha una fragilidad, un peligro, consistente en «el carácter de incertidumbre que va unido a la acción bajo la condición de la pluralidad»<sup>970</sup>. Tanto el *perdón* como la *promesa*, en tanto que facultades propias de la condición humana, permiten hacer frente a esta incertidumbre<sup>971</sup>, a la vez que dependen, precisamente, de dicha pluralidad humana.

Ricœur destaca el carácter relacional de la formulación: «La facultad de perdón y la de la promesa descansan en experiencias que nadie puede realizar en soledad y que se fundan totalmente en la presencia del otro»<sup>972</sup>. De ahí que sea en el la esfera de la *política* donde principalmente se ejerciten estas dos facultades. Pero para Arendt, subraya Ricœur, el poder de perdonar es un «poder humano», que favorecerá el perdón de Dios (podrá esperarse) «si los hombres intercambian entre sí el perdón», algo que les permitirá seguir siendo «agentes libres». Estamos ante una afirmación corroborada por una oposición y por un paralelismo: la opción del *perdón*, por oposición a la *venganza* —«estas dos maneras humanas de reaccionar a la ofensa»<sup>973</sup>—; y por el paralelismo entre *perdón* y *castigo*, pues ambos impedirían una secuencia inacabable de las ofensas.

Ricœur se centrará en la índole más «religiosa» del *perdón* —que Arendt no pasó por alto— frente a la naturaleza mayormente «política» de la *promesa*. Ello se deberá, fundamentalmente, a la relación que mantiene el *perdón* con el *amor*, algo que le aleja de lo político. Una consecuencia inmediata de esta característica del perdón es su dificultad para institucionalizarse, a riesgo de caer en una desnaturalización o incluso una caricaturización:

«Tenemos una prueba por reducción al absurdo en el fracaso, a veces monstruoso, de todos los intentos por institucionalizar el perdón. Mientras que existen instituciones fiables de la

---

<sup>970</sup> *Ibid.*, p. 633.

<sup>971</sup> Si bien ya expusimos el funcionamiento de la facultad de perdonar y de prometer propuesta por Hannah Arendt en *La Condición Humana* (cfr. 4.2. *Perdón simétrico y condicional vs perdón asimétrico e incondicional*), optamos por reproducir también la descripción que realiza Ricœur: «Esta incertidumbre debe relacionarse, por una parte, con la irreversibilidad que destruye el deseo de dominio soberano aplicado a las consecuencias de la acción, a lo que replica el perdón; y, por otra parte, con la impredecibilidad que arruina la confianza en un transcurso esperado de acción, la fiabilidad del obrar humano, a lo que replica la promesa», *Id.*

<sup>972</sup> *Id.*

<sup>973</sup> *Ibid.*, p. 634.

promesa, propias, por razones diversas, del orden de la fe jurada, no existen del perdón (...) esa caricatura del perdón que es la amnistía, forma constitucional del olvido»<sup>974</sup>

Otra consecuencia, relacionada con el tercer dilema propuesto por Olivier Abel es la *dificultad o incapacidad* para perdonarnos a nosotros mismos, dado que es en el ámbito de la pluralidad humana que éste se da, llegando a ejercer un poder que permitiría revelar el «quien» oculto por la «acción»:

«Arendt llega hasta sugerir que podríamos perdonarnos a nosotros mismos si pudiéramos percibirnos a nosotros mismos: si somos considerados incapaces de perdonarnos a nosotros mismos, es “porque dependemos de los demás, ante quienes aparecemos con una singularidad que somos incapaces de percibir”»<sup>975</sup>

Pero más allá de la esfera pública, donde tiene lugar la relación con los demás, se halla la «ley de la mortalidad», ineludible por ser principio y fundamento de la *acción* y razón última de la condición temporal de los asuntos humanos. Arendt identifica esta ley como la más cierta, algo que, según Ricœur, también le sirve para discrepar de la propuesta heideggeriana del «ser-para-la-muerte», pues «los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para innovar». En este sentido, «la acción semeja un milagro», y este milagro que se encuentra en la *acción* estaría «en el origen del milagro del perdón»:

«De hecho, la acción es la única facultad taumaturgica, milagrosa: Jesús de Nazaret, cuya visión penetrante sobre esta facultad evoca, por su originalidad y novedad la de Sócrates sobre las posibilidades del pensamiento, debió de conocerlo sin duda cuando comparaba el poder de perdonar con el más general de realizar milagros, poniéndolos al mismo nivel y al alcance del hombre. El milagro que salva al mundo, el ámbito de los asuntos humanos, de su ruina normal, “natural”, es, en último término, el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de obrar (...) Es esta fe y esta esperanza en el mundo las que encontraron sin duda su más gloriosa y sucinta expresión en la corta frase de los Evangelios que anuncian su “buena nueva”: “Os ha nacido un niño”»<sup>976</sup>

Ricœur reconoce que aunque Arendt lleva a cabo una correcta aproximación al enigma del perdón, se queda únicamente «en el umbral» del mismo, al centrarse en el nexo entre el «acto» y sus «consecuencias» y no en nexo entre el «agente» y su «acto». Para Ricœur, el *perdón* «hace más (...), debería hacer más: desatar, desligar al agente de su acto»<sup>977</sup>

---

<sup>974</sup> *Ibid*, p. 635.

<sup>975</sup> *Ibid*, p. 636. (cita de Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 273.)

<sup>976</sup> Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pp. 277-278.

<sup>977</sup> *Ibid*, p. 638.

Se trata de un «reto» incardinado en el mismo objetivo que Ricœur viene persiguiendo desde el inicio de su indagación<sup>978</sup>. Un recorrido que, recordemos, le compelió a considerar la tesis de Nicolai Hartmann, según la cual se revelaba «la inseparabilidad del acto y del agente». De aquí se concluyó la existencia de «lo imperdonable de derecho» en relación a la «ipseidad culpable»; una conclusión que le llevó a reivindicar el *perdón imposible*. De la «confesión de la falta» al «perdón imposible» se abrió un territorio ignoto sobre el que se han ido realizando los análisis ulteriores. El avance a lo largo de este intervalo se hizo mediante elementos que no fueron sino «coartadas del perdón»<sup>979</sup>. Todo apunta a la «viabilidad» o «no-viabilidad» de desvincular al «agente» de su «acción». Si ello fuera posible:

« (...) marcaría la inscripción, en el campo de la disparidad horizontal entre la potencia y el acto, de la disparidad vertical entre lo altísimo del perdón y el abismo de la culpabilidad. El culpable, capacitado para comenzar de nuevo: ésta sería la figura de esta desligadura que rige todas las demás»<sup>980</sup>

El epígrafe «perdón difícil» con que hemos querido titular esta tercera parte de la investigación obedece, en primer lugar, a la evidente obstinación que muestra Paul Ricœur para conseguir avanzar –más allá de toda dificultad teórica– hasta el núcleo del *perdón*. En este intento, retoma el argumento propuesto por Derrida para señalar de qué manera podría llevarse a término la distinción que nos ocupa: «separar al culpable de su acto, en otras palabras, perdonar al culpable sin dejar de condenar su acción»<sup>981</sup>. El

---

<sup>978</sup> «Toda nuestra investigación sobre el perdón partió del análisis de la confesión por la que el culpable toma sobre sí la falta, interiorizando así una acusación que, en lo sucesivo, concierne al autor del acto: los códigos reprueban las infracciones de la ley, pero los tribunales castigan a las personas», *id.*

<sup>979</sup> *Id.* De momento, a lo largo del corto camino recorrido desde la «falta imperdonable» hasta el «perdón imposible», han ido apareciendo los siguientes: «los gestos excepcionales de perdón, los preceptos sobre la consideración debida a lo justificable y todos estos comportamientos que nos arriesgamos a considerar, en el tripe plano de la culpabilidad criminal, política y moral, como unos incógnitos (sic) del perdón».

<sup>980</sup> *Id.*

<sup>981</sup> Ricœur partirá de este argumento ofrecido por Derrida, si bien no lo compartirá plenamente, dado que modificará algún elemento que le permita, a la vez, coincidir y discrepar, afinándolo, si se quiere, desde un enfoque aristotélico, que vendría a sustituir la descripción más heraclitiana de Derrida. Como veremos más adelante, Ricœur recurrirá en alguna otra ocasión al pensamiento del Estagirita: «Más precisamente, hablando del perdón condicional explícitamente pedido, Derrida prosigue: «Y que, desde ese momento, ya no es, de parte a parte, el culpable sino otro, y mejor que culpable. De este modo, y con esta condición, ya no es al culpable en cuanto tal al que se perdona» («Le siècle et le pardon», op. cit.). El mismo, diría yo, pero potencialmente otro, pero no otro distinto», *Ibid.*, p. 639. La justificación de este enfoque se debe a que «Ricœur va a privilegiar la acepción del ser en potencia y en acto por encima de las otras por considerarla más adecuada para dar respuesta a la pregunta por el tipo de ente que es el sí mismo. Si, de una parte, intenta que el modo de ser del sí mismo no sea reducido a la categoría de sustancia, evitando así la deriva sustancialista o esencialista en la que se ha visto envuelta tradicionalmente la noción de sí mismo, de otra,

argumento le servirá como punto de partida para seguir avanzando aunque ello suponga una nueva discrepancia en lo referente al tipo de «desacoplamiento» entre «agente» y «acto». En su lugar, planteará una «disociación íntima» que no necesite suponer que el culpable que confiesa sea esencialmente distinto del culpable que cometió la ofensa. Se trataría de una disociación que, de algún modo, expresaría un «acto de fe» o «acto de confianza» pues vendría a implicar que «la capacidad de compromiso del sujeto moral no es agotada por sus inscripciones diversas en el curso del mundo»<sup>982</sup>; algo que vendría a sumarse a los «recursos de regeneración del sí».

La mejor clave interpretativa, llegados a este punto, será ofrecida nuevamente por las *religiones del Libro*. Al parecer, la «memoria abrahámica» llevaría implícita cierta paradoja que actuaría en el ámbito de la intimidad más profunda, y por ello máximamente alejada de cualquier tipo de «transacción», según la cual

« (...) sugiere la idea de un género único en virtud del cual la respuesta existencial al perdón está implicada, de alguna forma, en el don mismo, mientras que la precedencia del don es reconocida en el corazón mismo del gesto inaugural del arrepentimiento»<sup>983</sup>

La base exegética que refuerza este planteamiento es amplia y diversa: la *Teshwvab* hebrea, el Evangelio de Marcos, autores neoplatónicos como Plotino y Proclo e incluso autores pertenecientes a la tradición de la *mirada interior*, especialmente Agustín de Hipona<sup>984</sup>. En todas ellas prevalece la noción de «retorno» o regreso al «yo verdadero» por encima de la de noción de transacción. La idea central, presente a lo largo de toda esta tradición tendría que ver con la «permanencia» implícita en el perdón, por ser la altura misma «como se dice del amor en el himno que celebra su grandeza». Ello supone que no se pueda hablar aquí de un antes ni un después, pues *siempre es*. El «arrepentimiento»,

---

se empeña en recuperar y apropiarse las nociones de acto y potencia, que le servirán de base tanto para resolver el problema del modo de ser del sí como para fundar la unidad analógica del actuar tal como este es presentado en Sí mismo como otro», en Trujillo, S. D., *El problema de la identidad personal y la ontología aristotélica del acto y de la potencia según Paul Ricœur*, Universidad de la Laguna. [https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4251/L\\_39\\_%282016%29\\_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4251/L_39_%282016%29_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

<sup>982</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 639.

<sup>983</sup> *Id.*

<sup>984</sup> Ricœur parte de la investigación llevada a cabo por el Centro A. Festugière de París X-Nanterre y recogidos en Annick Charles-Saget, *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, Vrin, Paris, 1998.

en cambio, entendido como respuesta, «sucede en el tiempo», bien sea de manera repentina<sup>985</sup> o progresiva.

Ricœur optará por dejar a un lado<sup>986</sup> el problema lógico implícito en la paradoja, aunque sí se disponga a averiguar cómo ésta se asienta en la «condición histórica» a partir de las diferentes maneras de darse la desligadura entre «agente» y «acto».

En primer lugar, no tiene inconveniente en reconocer que «este acto de desligar no es filosóficamente aberrante: sigue siendo conforme al estilo de la filosofía de la acción en la que se subraya los poderes que, juntos, componen el retrato del hombre capaz»<sup>987</sup>. Se bosqueja aquí una «antropología filosófica» que sigue la ontología fundamental de corte aristotélico que entiende el ser como acto y como potencia<sup>988</sup>. La influencia de esta ontología puede rastrearse en el planteamiento que ofrece Kant sobre el mal:

« (...) por muy radical que sea el mal, se dice –y lo es efectivamente como máxima de todas las máximas malas–, no es originario. Radical es la «inclinación» al mal; originaria es la disposición para el bien»<sup>989</sup>

Será precisamente esta «disposición original para el bien» donde se asiente la posibilidad de su «restablecimiento en su fuerza». Subyace aquí la idea –que ya había aparecido con

---

<sup>985</sup> Traemos a colación, como ejemplo reconocible de «arrepentimiento repentino» el caso de Pablo de Tarso; la *metanoia* (que en latín se traduciría por *conversio*) a que se refiere Ricœur cuando menciona el Evangelio de Marcos, tendría en «el Apóstol» un modelo paradigmático, como así lo atestiguan las siguientes citas: «Pues yo soy el menos importante de los apóstoles, y ni siquiera merezco llamarme apóstol porque perseguí a la iglesia de Dios», (1 Co 15, 9); «Ya habréis oído decir que yo, en otro tiempo, cuando pertenecía al judaísmo, perseguí con violencia a la iglesia de Dios y procuré destruirla. En el judaísmo estaba yo más adelantado que muchos de mis paisanos de mi misma edad, porque era mucho más estricto en guardar las tradiciones de mis antepasados». (Gl 1, 13-14); «y era tan fanático que perseguía a la iglesia; y en cuanto al cumplimiento de la ley, nadie tuvo nada que reprocharme.», (Fl 3, 6); «A mí que antes fui un blasfemo, un perseguidor y un insolente. Y eso que yo antes le ofendía con mis palabras, le perseguía y le insultaba. Pero Dios tuvo misericordia de mí, porque yo todavía no era creyente y no sabía lo que hacía.», (1 Tm 1, 13). Fuente: <https://www.biblija.net> (28/02/2023).

<sup>986</sup> «Dejemos, pues, la paradoja en su estatuto naciente lejos de los excesos especulativos», en *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 640.

<sup>987</sup> *Id.*

<sup>988</sup> Como ya advertimos más arriba, Ricœur seguirá el planteamiento aristotélico que le permite acceder a una visión donde el *movimiento*, el *cambio*, son posibles y que «según la metafísica de Aristóteles, da preferencia al ser como acto y como potencia, a diferencia de la acepción substancialista que prevaleció en la metafísica hasta Kant. Esta ontología fundamental del acto y de la potencia, cuya huella se puede seguir en Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson y Freud, resurge, a mi modo de ver, en las fronteras de la filosofía moral, en el punto en el que la filosofía de la religión se incorpora a la concepción deontológica de la moral, como se ve en el propio Kant», *Id.* Puede justificarse, por tanto, la elección de un planteamiento ontológico por su aplicabilidad a una antropología filosófica del perdón que pretende desligar al *agente* de su *acto*.

<sup>989</sup> *Id.*

ocasión del *mito adámico*– de una «bondad del hombre» originaria que es nuclear para poder comprender la posibilidad de un «perdón puro». Para Kant, no sería posible acceder nuevamente a esta bondad sin una inexplicable «colaboración sobrenatural» capaz de acompañar y de completar «la acogida del móvil moral en las máximas de la voluntad»<sup>990</sup>. Este vínculo es tanto la desligadura del perdón como la atadura de la promesa»<sup>991</sup>. De hecho, la mirada filosófica sobre el tapiz conformado por las religiones abrahámicas<sup>992</sup> consigue identificar, por su relieve, el *enigma del perdón* como un elemento fundamental capaz de otorgarles sentido. Sin embargo, más allá de esta aseveración se divisa una renuncia que afectará al saber racional, dado que la reflexión filosófica se muestra incapaz de abordar esta «colaboración sobrenatural» entre Dios y el hombre. Su *secreto*, su *silencio*, nos impide seguir avanzando. A lo sumo, podríamos *intuir* o *imaginar* que esta colaboración podría ser el efecto de un *perdón divino* o *gracia*; un *don gratuito* de Dios hacia hombre que se dispone a perdonar, tal vez concedido en un *cara-a-cara* al que no tenemos, pues en esta escena sólo seríamos un *tercero*. Sin embargo, Ricœur llega a entrever una superación en la disputa entre *perdón condicional* / *perdón incondicional*:

«¿Qué sucede con la inteligibilidad de que es capaz esta unión? Cualesquiera que sean las soluciones ensayadas en el transcurso de las disputas teológicas sobre el tema de la libertad y de la gracia, de las que Kant se separa en la tercera parte de *La Religión...* (sic.), no parece que sea adecuado a la problemática del perdón y del arrepentimiento el vocabulario de lo incondicional y de lo condicional, heredado de las antinomias de la dialéctica de la Razón pura. Al parecer, a la disyunción, al dilema hay que oponer la paradoja. De esta paradoja es preciso renunciar a hablar según el modo especulativo o trascendental. De naturaleza irreductiblemente práctica, sólo se deja enunciar en la gramática del optativo»<sup>993</sup>

---

<sup>990</sup> Recordemos que por «móvil moral» Kant entiende aquello que convierte una «regla práctica» en «máxima», es decir, lo que hace que el agente adopte una determinada «relación medio–fin» como principio de su causalidad. la relación entre las «máximas de la voluntad» con la «bondad» es de suma importancia para la ética kantiana: «La voluntad cuyas máximas concuerden necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad santa, absolutamente buena», en Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., <sup>2</sup> AK IV, 439.

<sup>991</sup> Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 642. La cita de Kant corresponde a *La philosophie de la religion dans les limites de la simple raison*: «En el supuesto de que para llegar a ser bueno o mejor sea necesaria además una cooperación sobrenatural, consista ésta solamente en la reducción de los obstáculos o sea también una asistencia positiva, el hombre, sin embargo, ha de hacerse antes digno de recibirla y aceptar esta ayuda (lo que no es poco), esto es: acoger en su máxima el positivo aumento de fuerza mediante el cual únicamente se hace posible que el bien le sea imputado y que él sea reconocido como un hombre bueno», en Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, (Trad. cast. Martínez Marzoa), Madrid, Alianza, 1981, p. 54.

<sup>992</sup> Ricœur es aún más específico, al referirse a «la religiosidad occidental», Ricœur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 642.

<sup>993</sup> *Id.*

Llegados a este punto, únicamente podemos traer a colación la proposición nº 7 del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, según la cual: «De lo que no se puede hablar hay que callar»<sup>994</sup>. La impotencia en la reflexión y la especulación nos lleva claudicar en nuestro intento de alcanzar el *núcleo* o *corazón* del *perdón*. La imposibilidad manifiesta de su comprensión última sugiere una renuncia del saber racional ante el *enigma del perdón* al no hallar respuestas que se adapten al entendimiento humano.

---

<sup>994</sup> «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen», en Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 182-183.



Cuarta parte:

EL PERDÓN «POR-VENIR»

## 10. EL TRABAJO DEL DUELO COMO DUELO DEL PERDÓN

A pesar de haber hallado este límite comprensivo, a partir del cual el perdón ya no es pensable desde un punto meramente racional, sí se ha podido establecer cómo el culpable es «tenido por culpable de otra cosa distinta de sus delitos y de sus faltas», lo que le permitirá, a partir del momento en que se produzca el perdón ser «devuelto a su capacidad de obrar; y su acción a la de continuar»<sup>995</sup>. El culpable vuelve a ser *considerado* un *hombre capaz*, mediante «pequeños actos de consideración»; en ellos seguirá siendo posible rastrear el *incógnito* del perdón cuando aparezca en la escena pública sin que por ello se haya producido *institucionalización* alguna. Será aquí donde la *promesa* tomará el relevo al *perdón*, posibilitando la proyección de la acción hacia el *porvenir*:

«La fórmula de esta palabra liberadora abandonada a la desnudez de su enunciación: vales más que tus actos»<sup>996</sup>

Recordamos ahora una breve historia epistolar, que tuvo lugar entre 1980 y 1981 entre Jankélévitch y un joven alemán llamado Wiard Raveling. Nos proponemos averiguar si pudo tratarse de un «pequeño acto de consideración» –siendo ya fieles a la terminología propuesta por Ricœur–, protagonizado en este caso por Jankélévitch, y explicado por Derrida en su obra póstuma *Perdonar: lo imperdonable y lo imprescriptible*. La *dificultad/imposibilidad del perdón* no deja de estar presente. La carta del joven alemán comienza con una cita de Jankélévitch:

«(“Han matado a seis millones de judíos. Sin embargo, duermen bien. Comen bien y el marco goza de buena salud”) “Yo no he matado judíos. Que haya nacido alemán no es culpa mía, ni tampoco mérito mío. No se me ha pedido permiso [así se encuentra formulada, de entrada, la inmensa cuestión que no debería abandonarnos, la cuestión de la culpabilidad o del perdón según la herencia, la genealogía, la colectividad del *nosotros* (sic) y de qué *nosotros*]. Soy absolutamente inocente de los crímenes nazis; pero esto no me consuela demasiado. No tengo la conciencia tranquila (...) y experimento una mezcla de vergüenza, piedad, resignación, tristeza, incredulidad y rebeldía. No duermo siempre bien. Con frecuencia me quedo despierto durante la noche, y pienso, imagino...Tengo pesadillas de las cuales no puedo librarme. Pienso en ANA FRANK, en AUSCHWITZ, en TODESFUGE y en NOCHE Y NIEBLA”»<sup>997</sup>

---

<sup>995</sup> *Ibid*, p. 643.

<sup>996</sup> *Ibid*, p. 643.

<sup>997</sup> Wiard Raveling, carta a V. Jankélévitch, junio de 1980, publicada en el «Magazine littéraire», n° 222, junio de 1995.

Se trata de una misiva donde la «culpabilidad sin culpa y arrepentimiento o perdón» se están solicitando, como dirá más tarde Derrida «*a priori*, infinitamente, en nombre del otro»<sup>998</sup>. La carta prosigue con una invitación:

*«Si alguna vez, querido Señor Jankélévitch, pasa por aquí, llame a nuestra puerta y entre. Será bienvenido».*

El mensaje, que incluye distintas referencias filosóficas y musicales que distinguen entre autores alemanes de franceses<sup>999</sup>, obtuvo dos respuestas: una de François Régis Bastide, escritor, músico y amigo de Jankélévitch, expresándole el impacto y la conmoción que le había causado la carta, dándole la razón al joven alemán: «Comulgo completamente con todas las palabras de su carta, que mi amigo [Jankélévitch] juzgará demasiado sentimental (...) No juzgue a todos los judíos franceses por las terribles palabras de mi amigo (...)»<sup>1000</sup>; la segunda respuesta, fue del propio Jankélévitch:

*«Querido Señor, he quedado emocionado con su carta. He esperado esta carta durante treinta y cinco años. Quiero decir, una carta en la que la atrocidad se asuma plenamente y por alguien que no tiene nada que ver con ello. Es la primera vez que recibo una carta de un alemán, una carta que no sea una carta de autojustificación más o menos disimulada. Aparentemente los filósofos alemanes, «mis colegas» (si es que oso emplear ese término) no tenían nada que decirme, nada que explicar. Su buena conciencia era imperturbable. [Injusticia o ignorancia: como si una carta personalmente dirigida a él fuera la única reparación posible.] —Y de hecho no hay nada más que decir sobre este asunto tan terrible—. No he tenido que hacer grandes esfuerzos para abstraerme de cualquier relación con estos eminentes metafísicos. Solo usted, es usted el primero y sin duda será el último que ha encontrado las palabras necesarias, sin ornamentos políticos ni fórmulas piadosas estereotipadas. Es raro que la generosidad, que la espontaneidad, que una sensibilidad viva no encuentre su lenguaje en las palabras de las que se sirve. Y este es su caso. No hay error posible. Gracias [perdón que se pide: don que llama al reconocimiento]. No, no iré a verle a Alemania. No iré hasta allí. —Soy demasiado viejo para inaugurar esta nueva era. Aunque para mí, de todas maneras, es ya una nueva era. Esperada durante demasiado tiempo. Pero usted es joven, usted no tiene las mismas razones que yo. Usted no tiene que franquear esta barrera infranqueable. Me toca ahora decirle: cuando venga a París, como todos, llame a mi puerta (...) Nos pondremos al piano (...)»<sup>1001</sup>*

---

<sup>998</sup> Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit, p. 49.

<sup>999</sup> «Mis padres no estarán. Nadie le hablará de Hegel, ni de Nietzsche, ni de Jaspers, ni de Heidegger ni de todos los maestros del pensamiento teutónicos. Yo le preguntaré sobre Descartes y Sartre. Me gusta la música de Schubert y de Schumann. Pero yo pondré un disco de Chopin, o si lo prefiere, de Fauré y de Debussy (...). Quede dicho, así sea de pasada: admiro y respeto a Rubinstein; me gusta Menuhin», en Wiard Raveling, carta a V. Jankélévitch, art. cit.

<sup>1000</sup> François Régis Bastide, carta a Wiard Raveling, 1 de julio de 1980, publicada en el Magazine littéraire, nº 333, junio de 1995.

<sup>1001</sup> V. Jankélévitch, carta a Wiard Raveling, *ibid*. Los comentarios entrecorchetados son de Derrida.

Destaquemos en primer lugar el papel que la música juega en la *escena*: un posible elemento alternativo al lenguaje verbal que, como ya se ha dicho, puede suponer una *condición desastrosa del perdón* «que hace posible el perdón pero que también destruye el perdón» (*órgano–obstáculo*, que a ojos de Derrida pudo significar cierta reconciliación sin llegar a hablar de *perdón*). En efecto, según parece Raveling visitó en una ocasión a Jankélévitch, quien evitó en todo momento tratar la cuestión que motivó su carta. En cartas posteriores, hubo referencias a una «nueva era» por parte de Jankélévitch, de la que él mismo no formaría parte: «soy demasiado viejo». En segundo lugar, advirtamos el *trabajo del duelo* que aún no ha acabado, pues supone una «barrera infranqueable». Al exponer esta historia Derrida insiste en la ejemplaridad de la misma, pues «por una parte, acoge la idea del proceso, de la historia que continúa, del paso de una generación a la otra y, de un trabajo de la memoria como trabajo del duelo que hace que aquello que no era posible, el perdón, lo sea en el futuro»<sup>1002</sup>. El perdón vuelve a mostrarse como una «barrera» que sólo podrá ser franqueada –si acaso eso es posible– por las nuevas generaciones, mas no por los *sobrevivientes* entre los que estaría el propio Vladimir Jankélévitch. De algún modo «la historia, como historia del perdón, se ha detenido y deberá permanecer detenida para siempre por el mal absoluto» si bien, a su vez, –nótese la *aporía*, la sincera contradicción en que estaría incurriendo Jankélévitch a los ojos de Derrida– «no duda, espera incluso, y sinceramente, sin duda, que la historia continuará, que el perdón y la reconciliación serán posibles para la nueva generación»<sup>1003</sup>. Este deseo, aparentemente contradictorio se vuelve dramático al constatarse la imposibilidad del *perdón puro*, cercenado y nuevamente sustituido por algún tipo de *semilperdón*:

« (...) al mismo tiempo, no lo quiere, no lo quiere para él, no quiere, por lo tanto, aquello que quiere y acepta quererlo, que él quiere querer, lo que querría querer. Cree en ello (como posibilidad sin duda deseable) y, sin embargo, no lo cree; cree que esta reconciliación, que este perdón, serán ilusorios y engañosos. No serán perdones auténticos, sino que serán síntomas, síntomas de un trabajo del duelo, de una terapéutica del olvido, del paso del tiempo: en definitiva, una suerte de narcisismo, de reparación y de autorreparación, de curación re–narcisante»<sup>1004</sup>

Se constata, al menos en este ejemplo, la *dificultad/imposibilidad* de un *perdón puro* mediante el gesto de consideración que habría supuesto la visita del joven Raveling. Si optamos por considerar este caso desde cierta «normalización» de las relaciones entre

<sup>1002</sup> Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 53.

<sup>1003</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>1004</sup> *Id.*

*ofensor/ofendido/sobreviviente* habrá que concluir que el *trabajo del duelo* podría estar suponiendo un aplazamiento *sine die* de cualquier concesión efectiva de un *perdón puro*. La *fidelidad a las víctimas (fidelidad a los suyos)* estaría siendo prioritaria a lo largo de toda una vida, desplazando hacia un futuro, que no deja de ser un *futuro colectivo*, la posibilidad de un perdón que, en última instancia, tampoco sería puro ni mucho menos individual. Un *perdón puro* condenado a no producirse y del que solo conoceríamos sus exequias.

Parece evidente que esta conclusión no alcanza a demostrar la posibilidad efectiva de un *perdón puro* entre otros dos cualesquiera, ofensor y ofendido, capaces de un encuentro *cara a cara* donde, situados en una *escena del perdón* ajena a cualquier tercero, instalados en el secreto y el silencio, llegara a producirse, de manera excepcional, secreta y silenciosa. No podemos saberlo, pues las mismas condiciones que lo harían posible (*silencio, secreto* y, sobre todo, *pureza*) habrán limitado el acceso a cualquier tercero.

## 11. SECRETO, PERDÓN Y LITERATURA

El *secreto* ¿presente? en el *perdón puro* conforma a la vez una historia y una «economía equívoca», en términos de Derrida, donde una «palabra invisible» permite guardar la relación secreta conmigo mismo y «no decirlo todo»; sin embargo «en cuanto hay algún secreto y algún testigo secreto dentro de mí y para mí, hay eso que llamo Dios»<sup>1005</sup>. Dios, «lo Completamente Otro»<sup>1006</sup>, es la posibilidad de mantener el *secreto* del *perdón puro* o, mejor aún, cualquier *secreto digno de ese nombre*:

«Es preciso dejar de pensar en Dios como en alguien, allí, muy elevado, trascendente y capaz además –encima, justamente–, mejor que cualquiera de los satélites que dan vueltas por el espacio, de verlo todo en lo más secreto de los lugares más íntimos. Quizá sea preciso, siguiendo la inyunción judeo–cristiano–islámica pero también corriendo el riesgo de volverla contra esta tradición, pensar a Dios y el nombre de Dios sin esa representación o esa esterotípa idolátrica –y decir entonces: Dios es el nombre de la posibilidad para mí de guardar un secreto que es visible en el interior pero no en el exterior–»<sup>1007</sup>

El carácter disimétrico e infinito del *sacrificio* –al conllevar una renuncia a cualquier tipo de salario o mercancía– va más allá del cálculo. Estamos situados en una *economía hiperbólica*, una «economía de lo desmesurado» donde rige la «sobreabundancia» si bien, siempre, «sin hacerse notar», pues lo opuesto significaría esperar un agradecimiento, salario o recompensa. La disimetría de la *limosna* «dando con una mano sin que la otra lo sepa», la de *la otra mejilla*, la del *perdón puro*, requiere que se haga *en secreto*, sin ni siquiera hacérselo saber a uno mismo. Sólo el *secreto* dará paso al *sacrificio* y viceversa: «al interrumpir incluso una cierta conciencia de sí, aquélla inaugura en verdad el sacrificio»<sup>1008</sup>.

Dios está en mí, manifestándose en su «no–manifestación», mediante la posibilidad («por lo demás diferenciada, compleja, plural, sobredeterminada») <sup>1009</sup> del secreto, dando lugar a una historia que es a la vez *secreta* y *sin–secreto*. Una historia que no es sino la «Historia

---

<sup>1005</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 104.

<sup>1006</sup> Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, op. cit., p. 139.

<sup>1007</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., pp.104-105.

<sup>1008</sup> *Ibid*, p. 103. Obsérvese que esto supondría salvar uno de los problemas planteados por Jankélévitch (cfr. 1.1 *Mala intención, falsedad y perversidad*).

<sup>1009</sup> *Ibid*, p. 104.

de los hombres», donde el *sacrificio* permanente –que a su vez salva<sup>1010</sup> impide y permite una crítica «externa» al cristianismo, acogiéndolo e integrándolo.

¿Cómo pensar el «por–venir» de esta estructura? ¿Cómo ser capaces de reconocer este repliegue<sup>1011</sup> de un «secreto sin fondo» surgido de las religiones abrahámicas y repetido indefinidamente mediante la posibilidad de ficción que significa la *literatura*? Derrida se está refiriendo a la *posibilidad* de la literatura mas no a la literatura como *institución* que ya se encontraría alojada estructuralmente en el estado–nación moderno. Una posibilidad cuyo origen se remontaría a un pasado lejano, cuando empezó a forjarse cierta *historia del secreto*, que habría de entenderse como una *historia de la responsabilidad*, unida de manera inextricable a una *cultura de la muerte dada*:

«¿Qué quiere decir en francés *donner la mort* (dar (la) muerte)? ¿Cómo se da uno (la) muerte? ¿Cómo se la da uno a sí mismo en el sentido en que darse (la) muerte es morir asumiendo la responsabilidad de la propia muerte, suicidarse pero también sacrificarse por otro, *morir por el otro*, así pues dar la vida quizá, dándose (la) muerte, aceptando la muerte dada, como lo pudieron hacer de forma tan diferente Sócrates, Cristo y algunos otros (...)?»<sup>1012</sup>

*Secreto, sacrificio y responsabilidad* se articulan en los distintos ejemplos expuestos por Derrida, a los que podrían incorporarse muchos más, incluyendo la historia del propio Abraham y de su hijo Isaac, completando así una «una historia del secreto, historia conjunta de la responsabilidad y del don, (que) adopta la forma en espiral de estas vueltas, giros, versiones, revueltas, virajes y conversiones»<sup>1013</sup>.

Volviendo al origen del relato de Abraham y su hijo Isaac, Derrida se pregunta por qué Dios «se echará atrás en lo que respecta a su orden». Hay algo incomprensible en este gesto, pues Dios interrumpe la orden por él iniciada y «se retracta», algo inaudito para un Dios meramente creador<sup>1014</sup>. Podría decirse que la potencialidad de este gesto inaugura la

---

<sup>1010</sup> «No podría pues haber una crítica «externa» del cristianismo que no desplecase una posibilidad interna y que no desvelase las potencias todavía intactas de un porvenir imprevisible, de un acontecimiento o de un advenimiento mundial del cristianismo», *ibid*, p. 105.

<sup>1011</sup> Un repliegue, llamado «literatura» en el que se estaría dando el «sacrificio sin sacrificio» al que se refiere Derrida: «en el pliegue de un sacrificio sin sacrificio, en el instante que salva o, si preferimos, resucita al hijo: Isaac, Ismael o Jesús, hermanos todos al fin y al cabo. Cada vez un hijo, el hijo, solo. Ni Sara, ni Agar, ni Ismael ¿Se podría decir de estos tres, y de todo lo que representarán en el porvenir, que fueron los primeros sacrificados?», *id*.

<sup>1012</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>1013</sup> *Ibid*, p. 19.

<sup>1014</sup> «Porque el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, a diferencia del Dios de los filósofos y de la onto-teología, es un Dios que se retracta», *Ibid*, p. 118.

posibilidad misma del perdón, por la cual Abraham se ve inesperada e involuntariamente agraciado. No olvidemos que Derrida sigue la historia de Abraham y de Isaac en diálogo con la obra de Kierkegaard *Temor y temblor*. Precisamente allí encuentra la petición ficticia de perdón que Abraham habría dirigido a Dios, no como súplica por no poder obedecerle, sino más bien por lo contrario: por haber estado dispuesto a matar a su único hijo, Isaac. Kierkegaard lo describe como sigue:

«Cuando Abraham, solo, caminaba hacia el monte *Moriah* (sic), la tarde era sosegada; se arrojó al suelo y su rostro tocó la tierra y pidió a Dios que le perdonase el pecado de haber querido sacrificar a Isaac, pues el padre había olvidado el deber para con su hijo»<sup>1015</sup>

Derrida señala la paradoja presente en el acontecimiento, recalcando la existencia de «una doble ley *secreta*»; por un lado, Isaac no pide perdón por haber traicionado a Dios, por haberle herido o mentido, sino por lo contrario: «por haberte escuchado, demasiado fielmente, por demasiada fidelidad a la fe jurada» y, sobre todo «por haber sacrificado por ti al otro, a mi otro otro (...) lo mejor de lo mío que es lo mío, el mejor de los míos: Isaac»<sup>1016</sup>, pues Isaac es el *porvenir*, es la *promesa* misma y Abraham estaba dispuesto a acabar con ella. Derrida también se fija en que Abraham estaría pidiendo perdón<sup>1017</sup> a Dios y no a su hijo Isaac. Abraham pedía perdón a Dios por haber olvidado su deber como padre pues no concebía que hubiese un pecado más terrible que no haber querido lo suficiente a su propio hijo. Derrida observa que:

« (...) en esta ficción de tipo literario, Abraham, a su vez, juzga su perdón imperdonable. Y por eso pide perdón. Jamás se pide perdón más que por lo que es imperdonable. Jamás se tiene que perdonar lo que es perdonable: ésta es la aporía del perdón im–posible que pensamos»<sup>1018</sup>

Si, hipotéticamente, invirtiéramos la posición de Abraham, cabría preguntarse: ¿hasta qué punto la *fidelidad a las víctimas*, traducida en un *trabajo del duelo* estará limitando o impidiendo el *sacrificio* necesario, doloroso e imposible que aquí se representa por la

---

<sup>1015</sup> Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, op. cit., p. 9.

<sup>1016</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p.118.

<sup>1017</sup> Derrida parte de esta reflexión para compararla con la petición de perdón realizada por parte de la Iglesia francesa el 30 de septiembre de 1997, cuando los obispos de Francia hicieron un acto de arrepentimiento en Drancy (Seine-Saint-Denis), reconociendo el silencio de la Iglesia mientras se producía la deportación de los judíos: «Abraham no pide perdón a Isaac sino a Dios; un poco como el Episcopado francés no pide perdón a los judíos sino a Dios al tiempo que toma a la comunidad judía por testigo, según sus propias palabras, del perdón que pide a Dios», *Ibid*, p. 119.

<sup>1018</sup> *Ibid*, p. 120.

obediencia ciega a Dios pero que, análogamente, podría estar ocupado por la concesión del *perdón puro*? Una vez más, la *aporía* que aquí aparece da cuenta de la excepcionalidad de dicho perdón.

Aparentemente Abraham guarda silencio, pues *no dice nada a nadie* de lo que piensa hacer, no revela su *secreto*, no lo difunde «en ningún espacio familiar o público, ético o político. No lo expone a nada de lo que Kierkegaard denomina la generalidad»<sup>1019</sup>. Constatemos que se trata de un secreto doble; primer secreto: la petición que le ha hecho Dios y, segundo secreto: la razón (*secreta*, porque la desconoce) o el sentido de la «petición sacrificial». Derrida interpreta esta petición como «la prueba que consiste en ver hasta qué punto Abraham es capaz de guardar un secreto, en el momento del peor sacrificio»<sup>1020</sup>.

A lo largo de todo el relato, la presencia del *secreto* ya hace presagiar la *literatura*: «Todo está en manos de un porvenir, de un «puede ser»»<sup>1021</sup> que permanece en el aire. Derrida plantea una frase: «Perdón por no querer decir»<sup>1022</sup> con la que un hipotético lector podría encontrarse en un momento dado. A partir de este «espectro de frase», imagina las posibles preguntas que dicho lector podría hacerse y de qué manera, la carencia de contexto a que predispone el *secreto* llegará a convertirse en ficción literaria<sup>1023</sup>. El *secreto*

---

<sup>1019</sup> *Ibid*, p. 121.

<sup>1020</sup> *Id*.

<sup>1021</sup> *Ibid*, p. 124.

<sup>1022</sup> *Ibid*, p. 121.

<sup>1023</sup> «La ausencia de contexto plenamente determinante predispone esa frase al secreto y a la vez, conjuntamente (...) a su devenir-literario: cualquier texto confiado al espacio público, relativamente legible o inteligible, pero cuyo contenido, cuyo sentido, firmante y destinatario no son realidades plenamente determinables, realidades a la vez no-ficticias o libres de toda ficción, realidades entregadas, como tales, por una intuición, a algún juicio determinante, puede convertirse en una cosa literaria». A partir de aquí, Derrida se pregunta: «¿qué es la literatura?», «¿cuál es la función de la literatura?» y más allá: «¿qué relación puede haber entre la literatura y el sentido?, ¿entre la literatura y la indecibilidad del sentido?» *Ibid*, p. 123-124. La respuesta a tales preguntas será ofrecida en otro lugar por el propio Derrida: «(...) [La literatura] es una institución que consiste en transgredir y transformar, y por lo tanto, es producir su ley constitucional o, para decirlo mejor, en producir formas discursivas, ‘obras’ y ‘acontecimientos’ en las que la posibilidad misma de una constitución fundamental es, cuanto menos, contestada ‘ficcionalmente’, amenazada, deconstruida, presentada en toda su precariedad. aunque la literatura comparta un cierto poder y un cierto destino con la ‘jurisdicción’, con la producción jurídico-política de fundaciones institucionales, de constituciones de Estados, de legislación fundamental, e incluso con los actos performativos teológico-jurídicos que acontecen en el origen de la ley, en un cierto punto también pueden excederlos, interrogarlos, ‘ficcionalos’: con vistas a nada, claro, o a casi nada, y produciendo acontecimientos cuya ‘realidad’ o duración nunca está asegurada, pero que por ese mismo hecho resultan más, dan más que ‘pensar’, si es que eso aún significa algo («Cette étrange institution qu’on appelle la littérature», [trad. esp.: «Esa extraña

que está en el aire «*guarda un secreto*» –aunque puede ser que no lo sea–, y tal hecho «anuncia la literatura»:

«¿La literatura? Por lo menos lo que, desde hace varios siglos, denominamos la literatura, lo que se denomina la literatura en Europa, pero dentro de una tradición que *no puede no ser heredera de la Biblia* (el subrayado es nuestro), extrayendo de ella su sentido del perdón pero pidiéndole a la vez perdón por traicionarla»<sup>1024</sup>

Estaríamos asistiendo a una posible revelación, pues ¿hasta qué punto la *literatura* no podría ser considerada un perdón solicitado a causa de la traición que ella misma representaría hacia el origen santo del propio perdón? Pues, ¿en qué medida descendería la literatura de Abraham, de su historia, como *herencia*, pero también como traición a esa misma herencia? ¿No será acaso la literatura un perdón solicitado por la sacralización que ella misma representa de aquella «santa revelación» que es el *perdón*? Derrida entenderá que «la literatura hereda, ciertamente, una historia santa cuyo momento abrahámico sigue siendo el secreto esencial (y quién negará que la literatura sigue siendo un resto de religión, un vínculo y un reducto de sacro–santidad en una sociedad sin Dios?)»<sup>1025</sup>. «Por esa doble traición la literatura no puede sino pedir perdón»<sup>1026</sup>. Mas, la literatura, *stricto sensu*, como institución del estado–moderno occidental que es, «implica en *principio* el derecho a decirlo todo y a ocultarlo todo, siendo en esto inseparable de una *democracia por venir* (el subrayado es nuestro)»<sup>1027</sup>. La literatura vendría a ser, por tanto, la herencia

---

*institución llamada literatura»]), en Nascimento, E., *Derrida y la literatura. «Notas» de literatura y filosofía en los textos de la deconstrucción*, Buenos Aires, La Cebra, 2021, p. 401.*

<sup>1024</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit, p. 124. Derrida es consciente que tal vez está forzando la descripción histórica y genealógica de la literatura: «Por eso inscribo aquí la cuestión del secreto como secreto de la literatura bajo el signo aparentemente improbable de un origen abrahámico. Como si la esencia de la literatura, en sentido estricto, en el sentido que esa palabra de Occidente conserva en Occidente, no fuera de ascendencia esencialmente griega sino abrahámica. Como si viviese de la memoria de ese perdón imposible cuya imposibilidad no es la misma a ambos lados de la supuesta frontera entre la cultura abrahámica y la cultura griega», *Id.*

<sup>1025</sup> *Ibid*, p. 147.

<sup>1026</sup> *Id.*

<sup>1027</sup> *Ibid*, p. 146. La temática del porvenir también será abordada por Derrida en *Políticas de la amistad*, desde una perspectiva nietzscheana y ampliando el espectro a una escritura filosófica. Aquí el porvenir también estará relacionado con la responsabilidad y la democracia: «Nietzsche denuncia a los libre-pensadores que lo nivelan todo sometiendo su pluma. No al servicio de la democracia, como pretenden a veces, sino del «gusto democrático», y, entre comillas, de las «ideas modernas». No se trata de oponer a la libertad de estos espíritus libres una no-libertad cualquiera (puesto que estos espíritus libres son en verdad esclavos), sólo un añadido de libertad. Estos filósofos del porvenir (diese Philosophen Zer Zukunft) de los que Nietzsche dice que vienen, serán también espíritus libres, «muy libres», (freie, sehr freie Geister). Pero a través de este superlativo y este suplemento de libertad, serán también algo más grande y diferente, algo completamente diferente, fundamentalmente diferente (Gründlich-Anders). De aquello que será

de aquélla «alianza incondicionalmente singular, el amor loco entre Dios, Abraham y de lo que él desciende. Su hijo y su nombre»<sup>1028</sup>. Una herencia que traiciona mediante la desacralización o la secularización de las Escritura santa o sagrada de la cual proviene. Una traición que consiste, precisamente, en poner al descubierto algo que debió permanecer en el secreto, entre Dios y Abraham:

«Como si Dios dijese a Abraham: no le hablarás de esto a nadie, no para que nadie lo sepa (y, en verdad, no se trata de una cuestión de *saber*) sino para que no haya un tercero entre nosotros»<sup>1029</sup>

A pesar de esta traición, la *literatura* quizá seguiría incorporando un pensamiento del «quizá» que afectase tanto al *secreto* como al *perdón*, entendido como *acontecimiento*, permitiendo un porvenir que no se cierra en un «im–posible», es decir, posibilitando que el *trabajo del duelo* (quizá) pueda dar paso a una apertura que (quizá) incluya el perdón. Siguiendo la huella de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, Derrida se refiere a este pensamiento del «quizá» en los siguientes términos:

«Pero el pensamiento del “quizá” involucra quizá el único pensamiento posible del acontecimiento. De la amistad por venir y de la amistad para el porvenir. Pues para amar la amistad no basta con saber llevar al otro en el duelo, hay que amar el porvenir. Y no hay categoría más justa para el porvenir que la del “quizá”. Tal pensamiento conjuga la amistad, el porvenir y el *quizá* para abrirse a la venida de lo que viene, es decir, necesariamente bajo el régimen de un posible cuya posibilitación debe triunfar sobre lo imposible»<sup>1030</sup>

---

fundamentalmente diferente diré (pero Nietzsche no lo hace en esta forma) que los filósofos del porvenir serán, a la vez, su figura y su responsabilidad. No por el hecho de que vendrán, si vienen, en el porvenir, sino porque estos filósofos del porvenir son ya filósofos capaces de [pensar el] porvenir, de llevar y de soportar el porvenir, es decir, para el metafísico alérgico al quizá, de soportar lo intolerable, lo indecible, y lo terrorífico», en Derrida, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, op. cit., pp. 54-55.

<sup>1028</sup> Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 144.

<sup>1029</sup> *Id.*, p. 144.

<sup>1030</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad seguido de. El oído de Heidegger*, op. cit., pp. 46.

## 12. LA PERIFERIA DEL PERDÓN

*Les parets de les coves,  
ja coneixen aquest cant desesperat.  
Vull dir-te... Vull viure!  
Creuarem murs de silenci,  
t'agafaré de la mà.*

Marina Carmona, *Temps inclement*

Las razones últimas presentes en la concesión de un *perdón imposible, loco, puro*, no pueden ser explicadas por la razón filosófica, incapaz de acceder al interior del vórtice formado por los dos polos: *illeidad* e *ipseidad*. No obstante, la tentativa no habrá sido en vano si esta aproximación a la *perferia del perdón* ha servido para constatar el increíble *don* que este fenómeno o experiencia supone. Entendemos que la mera posibilidad de llegar a plantear un «*no devolver mal por mal*», superando así la *lógica de la venganza*, es algo de una extraordinaria importancia, pues al evitar la *inhumanidad*, lo que queda, es la *humanidad*, dando lugar a un *porvenir*:

« (...) la experiencia aguda de lo humano enseña, en el siglo XX, que los pensamientos de los hombres van soportados por las necesidades, las cuales explican la sociedad y la historia; que el hambre y el miedo puede acabar con toda humana resistencia y con toda libertad. De esta miseria de los hombres, de este imperio que las cosas y los malos ejercen sobre el hombre, de esta animalidad, no se trata de dudar. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Y saber o tener conciencia es tener tiempo para evitar y prevenir el instante de la inhumanidad»<sup>1031</sup>

Creemos que el *perdón* trae consigo una oportunidad para «evitar y prevenir el instante de la inhumanidad».

Situados únicamente en la *periferia del perdón* deberíamos aceptar que el *perdón* es a la vez *imposible, puro* y *difícil*. El ser humano, en su enigma, encuentra en esta oportunidad que es el *perdón* una manera de intervenir en la irreversibilidad que lo conforma sin llegar a emplear únicamente la lógica de una venganza retributiva. En este sentido, podemos

---

<sup>1031</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 29.

afirmar que *el perdón es creador*<sup>1032</sup> por cuanto *crea a partir de la nada*. Es aquí donde la racionalidad filosófica empieza a perder pie. En cambio, la narratividad implícita en la *literatura* y el *mito* aparecen como vías más adecuadas para interpretar (o producir) aquellos imaginarios en los que el perdón participa. Esto explicaría, en parte, el más bien escaso trato filosófico que ha recibido el perdón a la vez que demostraría su presencia recurrente, v. gr. en las narraciones de las Sagradas Escrituras.

Para finalizar, recordamos y asumimos como propias aquellas propuestas de futuro enunciadas por Derrida y Ricœur, por entender que permitirían establecer una nueva relación entre la *filosofía* y el *perdón* y porque se fundamentan tanto en las características de un *perdón puro* como en el límite comprensivo del mismo. La potencia que se advierte en la mera aproximación al *perdón* debería ser razón suficiente para indagar acerca de las condiciones de posibilidad de una propuesta utópica conformada por una *cultura del perdón y la reconciliación*, basada en una *política de la justa memoria* y en una *filosofía de la imposibilidad* capaces de pensar, respectivamente, la «amistad», el «porvenir» y el «quizá». Sobre esta base, habría que tener presente la posible venida de aquéllos «filosofos del porvenir», a los que se refiere Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* y que Derrida destaca en *Políticas de la amistad* como «capaces de (pensar el) porvenir, de llevar y de soportar el porvenir, es decir, para el metafísico alérgico al quizá, de soportar lo intolerable, lo indecible, y lo terrorífico».

*Quizá* a esta lista deberíamos añadir «lo imperdonable» pues probablemente el porvenir lo traerá consigo.

---

<sup>1032</sup> «La maravilla de la creación no consiste sólo en ser creación *ex nibilo*, sino en ir a parar a un ser capaz de recibir una revelación: de aprender que es creado y de ponerse en cuestión. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral», en Levinas, E., *Totalidad e infinito*, opl cit., p. 93.

## *CONCLUSIONES*

Iniciábamos esta investigación movidos por la perplejidad que nos causaba la noción de perdón. A su «familiar extrañeza» hubo que añadir el más bien escaso trato recibido por parte del pensamiento filosófico contemporáneo.

Tras distintos intentos de aproximación al núcleo del perdón, por los medios del saber racional, únicamente hemos logrado situarnos en su periferia. Sin embargo, ello ha sido suficiente para constatar algo que intuíamos desde el inicio de nuestra investigación: el bien y el mal están presentes allí donde un perdón digno de ese nombre tiene lugar.

Las propuestas de Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida y Paul Ricœur parecían albergar propuestas discrepantes respecto a qué fuera el perdón. A partir de su análisis, hemos logrado mostrar el carácter aporético de la noción de perdón posibilitando, a su vez, un recorrido por conceptos estrechamente vinculados con la condición humana.

Paul Ricœur planteó una ecuación del perdón como mejor manera de ilustrar los dos ámbitos aparentemente irreconciliables: la profundidad de la falta (ipseidad) y la altura del perdón (illeidad). Con ello, no sólo consiguió articular los dos elementos que halló presentes en la experiencia del perdón, sino que mostró cómo era posible armonizar las propuestas aparentemente dispares de Vladimir Jankélévitch y Jacques Derrida. Para Ricœur, el perdón puro supone aceptar que existe diferencia entre la ofensa y el ofensor, expresada mediante la afirmación: “vales más que tus actos”.

Hasta alcanzar esta aseveración, la dificultad intelectual del perdón nos ha obligado a rastrear un sinfín de nociones aledañas, con la esperanza de poder acceder al corazón mismo del perdón, sin lograrlo.

Nuestro principal objetivo ha sido indagar sobre la posibilidad de un perdón puro. Un segundo objetivo, derivado del anterior, ha consistido en averiguar si el perdón podía considerarse una clave útil para acceder a una mejor comprensión de la condición humana.

De la tesis se derivan cuatro conclusiones. La primera, relacionada con el primer objetivo, nos permite afirmar que, aun siendo extraordinario, el perdón puro no es imposible,

siempre que se rehúya la presencia de un tercero, evitando así su institucionalización y el «mal de archivo». Junto a esta circunstancia se darán otras, como el secreto, el silencio o el sacrificio.

Paradójicamente, la posibilidad de un perdón puro no es incompatible con la segunda conclusión, pues existe lo imperdonable. Los crímenes contra la humanidad serían el más claro ejemplo de ello, y los distintos posicionamientos al respecto darán buena cuenta del carácter aporético de esta noción:

Vladimir Jankélévitch optó por mantenerse fiel a las víctimas, mediante un trabajo de duelo que mantuviese viva su memoria; olvidar los crímenes contra la humanidad sería un nuevo crimen –imperdonable– contra la humanidad. Todo en el perdón parece apuntar a un límite a partir del cual la experiencia se torna irracional, absurda, debido a su carácter disimétrico. Se hizo necesario distinguir entre perdón puro y perdón impuro como única alternativa para poder seguir refiriéndonos al perdón desde un punto de vista filosófico.

La imposibilidad de un perdón puro o loco perdón permitió constatar la profundidad de un abismo: aquél que se abre entre la ofensa cometida –especialmente cuando no hay arrepentimiento– y la posibilidad de un perdón incondicional, precisamente porque no se ha pedido perdón y tampoco ha habido arrepentimiento. La falta de arrepentimiento por parte del ofensor, su falta de esfuerzo para hacerlo, supone para el ofendido un sobreesfuerzo hasta llegar a perdonar. Por esta razón, Jankélévitch abogó por el rencor como solución más propiamente filosófica dado que ello le permite no renunciar al recuerdo y a la vez permanecer en fidelidad para con la víctima mediante el trabajo del duelo. Se constata así la «paradoja de la moral», pues la pérdida de la inocencia será el precio que la conciencia del hombre habrá de pagar hasta rescatar su dignidad, no pasando por alto la injusticia. Existe la necesidad de un no-olvido, pues la desmesura de lo ocurrido lo hace necesario. Los sobrevivientes han de ocuparse de no-olvidar y de hablar de lo ocurrido. La conciencia moral y la acción moral estriban precisamente en esto. Hay que tener una mala conciencia despojada de inocencia que permita ver allí donde la buena conciencia aparece olvidadiza, ciega y muda.

Ante la renuncia a un perdón puro, únicamente tuvimos acceso a determinados «similiperdones» como el desgaste temporal, la intelección y la liquidación. Creemos que estos «sucedáneos del perdón» rechazados por Jankélévitch, a pesar de su impureza, son

adecuados para el hombre impuro y limitado que somos, pues suponen una oportunidad para la reconciliación que no habría que desestimar. Consideramos que el gesto habrá merecido la pena si con ello se abre una posibilidad de reconciliación entre ofensor y ofendido, dando una oportunidad al futuro. Sin embargo, en el caso de los crímenes contra la humanidad, donde el daño infligido es incalculable, esta posibilidad se vuelve prácticamente imposible, debido al abismo insondable causado por la falta. Cuando Jankélévitch afirmaba que «el perdón es fuerte como el mal, pero el mal es fuerte como el perdón», estaba poniendo de manifiesto la imposibilidad de perdonar antes tales situaciones. Ricœur, coincidiendo en este punto con Jankélévitch, entendía esta imposibilidad como el indicio de nuestra «incapacidad para amar absolutamente», pues demostraría la dificultad para alcanzar un perdón puro.

Jacques Derrida, en cambio, afirmó que, precisamente cuando parece imposible perdonar es cuando el perdón puro aparece, dando lugar a la paradoja del perdón. Por otro lado, Derrida se opuso a la posibilidad de un perdón colectivo, es decir, aquel «solicitado colectivamente», al considerar que el perdón es heterogéneo al ámbito del derecho en particular y al de la institución–Estado en general. La proliferación de escenas de arrepentimiento puso de manifiesto una mundialización y una mundialatinización del perdón, síntomas ambos de una urgencia universal de la memoria pero fenómeno distinto al perdón. Junto a la imposibilidad de un «perdón colectivo» hubo que añadir la problemática del «mal de archivo» asociada al poder político. La «disimetría irracional» supuso atender a cierta economía del sacrificio frente a aquella economía del intercambio o simétrica basada en la simple reciprocidad. Las nociones de justicia y de perdón nacen de una necesidad de las víctimas, sobre todo, de su fragilidad y vulnerabilidad. Derrida insistirá en reivindicar dicha fragilidad, dado que «la fragilidad del perdón es constitutiva de la experiencia del perdón». La economía del sacrificio será, también, una economía del secreto, posible gracias a una «interioridad absolutamente heterogénea fuera de la objetividad». El sacrificio fue visto como la aceptación de la pérdida, capaz de romper el intercambio y la reciprocidad. La simetría queda interrumpida en el mismo momento en que es ofrecida la otra mejilla, consiguiendo romper aquella forma de «circulación rencorosa que es la represalia, la venganza, el golpe por golpe». Se produce entonces una «bondad que se olvida de sí», una nueva lógica que «enseña el amor a los enemigos». Hannah Arendt, cuyos planteamientos sobre el perdón serán muy coincidentes con los de Vladimir Jankélévitch, verá en Jesús de Nazaret el origen del perdón en tanto que facultad

al alcance del hombre y equiparable al poder de realizar milagros. Este poder permanece intacto y equidistante en cada hombre.

Ricœur insistió en la idea de desproporción planteada por Jankélévitch, situando falta y perdón en dos polos opuestos, los polos de la ecuación de perdón, que inicialmente no suponen igualdad ni simetría alguna, pues muestran una evidente disparidad vertical. Por otro lado, también coincidirá con Derrida al aceptar que «el perdón se dirige a lo imperdonable o no es». De aquí surgirá una síntesis donde los polos se tensionaron aún más al considerar «la imposibilidad del perdón», por un lado y «el carácter imperdonable del mal moral» por el otro, iniciando así la odisea del espíritu de perdón: el camino que habrá de recorrer el perdón desde los lejanos territorios de la ipseidad («lo jurídico, lo político y la moralidad social»), habiendo de superar la imprescriptibilidad hasta conseguir zafarse de «la presencia de un tercero». Se trató de hallar el lugar que ocuparía el perdón al margen de dichas instituciones encargadas de castigar; un perdón capaz de «refugiarse» en determinados «gestos» que no llegaran a institucionalizarse. Dichos gestos no harían sino constituir cierto incógnito del perdón desde donde todavía sería posible mantener una «consideración debida a todo hombre», incluso al «culpable», recuperando así la disimetría inicial.

La tercera conclusión nos confirma el carácter inefable del perdón, al querer ser abordado desde un saber racional. Efectivamente, el carácter aporético y paradójico del perdón no nos permitió alcanzar los asideros lógicos suficientes para que una interpretación filosófica fuera viable. De ahí que nos hayamos mantenido, en todo momento, en las afueras del perdón, esto es, en su periferia, desde donde hemos intuido su capacidad “milagrosa”, aun sin llegar a comprenderla. Con ocasión del perdón, de su secreto, la presencia de esta economía del sacrificio anticipó la proximidad de una experiencia que no será meramente incondicional sino que irá más allá, alejándose hiperbólicamente de todo cálculo, también ético, es decir, filosófico y, por ende, racional. El sacrificio que supone perdonar pudo compararse con el sacrificio que pidió Dios a Abraham al ordenarle que matara a su hijo Isaac. La capacidad comprensiva de la razón ética se antojó insuficiente en la conclusión de este relato, pudiendo hablar del «milagro del perdón». Un indicio de trascendencia que nos invita a permanecer en la periferia del perdón, donde nos mantendremos alejados de la inhumanidad.

Dentro de una «antropología de la desproporción», Ricœur caracterizó los tres aspectos de la fragilidad que se dan en el cara-a-cara: «carácter», «dicha» y «respeto», en tanto que condición-incondicional del perdón puro. El respeto pudo entenderse como una síntesis de los dos anteriores. Los dos sujetos implicados, ofendido y ofensor son personas, es decir, poseen humanidad. Ambos son intermediarios, pues ambos se rigen según el modelo finito-infinito. Hizo falta la presencia de un tercero que instruyera en la bondad y en la no violencia de la paz para compensar esta desigualdad. Este tercero supondría una presencia que impediría la situación del cara-a-cara y por ello, también un impedimento para el perdón puro. Ricœur terminará concluyendo que el tercero es el filósofo mismo, lo que supuso una invitación a asumir la realidad de una ética limitada desde un punto de vista discursivo, esto es, de una «ética desconectada de la ontología» que se encuentre ante un lenguaje hiperbólico. De manera independiente, tanto Ricœur como Derrida coincidirán al asumir esta limitación, y al proponer sendas nuevas tareas para la filosofía: una política de la justa memoria (Ricœur) y una filosofía de la imposibilidad (Derrida). A nuestro entender, creemos que estas propuestas permitirían impulsar una cultura del perdón y de la reconciliación no bajo formas propias de un perdón colectivo o institucionalizado, sino como reconocimiento y conservación de la potencia transformadora y creadora de un perdón cara-a-cara, donde tendrían cabida determinadas propuestas nietzscheanas sobre el perdón poco desplegadas como son el olvido animal y la superación de la venganza.

La cuarta y última conclusión se relaciona con proponer la narratividad y la literatura como mejor acercamiento al fenómeno del perdón. La naturaleza de la lógica espectral y su relación con el perdón nos había orientado hacia una política de la memoria, la historia y el olvido, mostrando los sucesivos riesgos de cada uno de estos donde el elemento espectral se relacionaba con la «experiencia de la herencia» propia del hombre, en tanto que ser. La interpretación sobre el lenguaje del mal partió precisamente de una lógica espectral en relación a la violencia que afectó a las víctimas, especialmente la violencia de Estado. Si el perdón puro puede verse impedido por la palabra, la herencia habría de consistir en ser «fielmente infiel» a la víctima. Empezó a vislumbrarse entonces una «encrucijada» entre la palabra y el silencio en relación al perdón puro. La palabra se mostró como una «condición desastrosa» para el perdón, mientras que el silencio facilitaba la mirada del rostro. A pesar de la condición desastrosa de la palabra, de manera exógena la narratividad y la literatura ampararían el secreto vinculado al perdón de

manera más adecuada que el saber racional propio de la filosofía. Los relatos de las Sagradas Escrituras y, en general, los relatos de las religiones abrahámicas serían un magnífico ejemplo, lo que ayudaría a comprender mejor el origen y la función de la literatura.

Hemos llegado al final de la tesis pero no así del tema. Respecto al segundo objetivo de la tesis, relacionado con la pertinencia de una antropología del perdón, podemos afirmar que si bien el perdón puro es irreductible desde un punto de vista endógeno supone igualmente una adecuada y prometedora clave interpretativa acerca de los múltiples elementos que conforman la condición humana. Por otro lado, quedan abiertas distintas cuestiones y situaciones problemáticas relativas al perdón no abordadas aquí, v.gr. la petición de perdón por parte del ofensor arrepentido seguida de la no concesión de perdón por parte de la víctima o el sobreviviente o el arrepentimiento sin petición de perdón, entre otras muchas, todas ellas situaciones límite que se agolpan entorno a la noción de perdón.

## FUENTES CONSULTADAS

### Obras de Jankélévitch

*Curso de filosofía moral*; Tr. M. Tabuyo y A. López Universidad libre de Bruselas 1962–1963, Madrid, Sexto Piso, 2010

*Le pardon, Les grands problèmes moraux*, Paris, Aubier, 1967.

*El perdón*; Tr. Núñez del Rincón, Barcelona, Seix Barral, 1999

Fuentes; Tr. M. Cucurella Miquel, Barcelona, Alpha Decay, 2007

*Henri Bergson*, París, PUF, 1959

*L'imprescriptible. Pardoner? Dans l'honneur et la dignité*, París, Edition du Seuil, 1986

*L'Ironie ou la Bonne Conscience*, París, Alcan, 1936

*La ironía*; Tr. Graciela Leguizamón, México, Me cayó el veinte, 2012

*La muerte*; Tr. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 2009

*La música y lo inefable*; Tr. R. Rius y R. Andrés, Barcelona, Alpha Decay, 2005

*La paradoja de la moral*; Tr. N. Pérez de Lara, Barcelona, Tusquets, 1983

*Le sérieux de l'intention. Traité des vertus I*, París, Flammarion, 1983

*Lo imprescriptible. ¿Perdonar? Con honor y dignidad*; Tr. M. Muchnik, Barcelona, Muchnik ed., 1987.

*Lo puro y lo impuro*; Tr. J. M. Fava, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010

*Philosophie première*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953

Plotin, «*Ennéades*» I, 3. *Sur la dialectique*, Paris, Cerf, 1998

*Traité des vertus II*, (vol. 1), Paris, Flammarion, 1986

## Obras de Derrida

*Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*; Tr. J. Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998

*Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*; Tr. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995

*Dar la muerte*; Tr. C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000

*El animal que luego estoy si(gui)endo*; Tr. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008

*El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*; Tr. J. Bassas Vila, Salamanca, Sígueme, 2015

*El siglo y el perdón*, 1999, entrevista con Michel Wiervioka; Tr. M. Segoviano, en *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*, 1º ed., Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003

*Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*; Tr. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995

*Foi et savoir: suivi de Le siècle et le pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2001

*Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*; Tr. A. Barberá y P. Peñalver Gómez Madrid, Tecnos, 1997

*Justicia y perdón*, entrevista a Jacques Derrida realizada por Antoine Spire, en *Revista Espacio Laical* 3/2012 <http://espaciolaical.org/contens/31/1216.pdf> (30/12/2019)

<https://www.scribd.com/document/369038462/Derrida-J-1998-Justicia-y-perdo-n>

*La bestia y el soberano*, Volumen II, Buenos Aires, Manantial, 2011

*La escritura y la diferencia*; Tr. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 2012

*Le parjure et le pardon*, I, Éditions du Seuil, Paris 2019

*Le parjure et le pardon*, II, Paris, Éditions du Seuil, 2020

*Mal de archivo. Una impresión freudiana*, [Trad. de Paco Vidarte], Edición digital de Derrida en castellano. (Conferencia pronunciada en Londres el 5 de junio de 1994 en un coloquio internacional titulado: Memory: The Question of Archives)

<https://filologiaunlp.files.wordpress.com/2012/01/maldearchivo.pdf>

*Memorias para Paul de Man*; Tr. C. Gardini, Barcelona, Gedisa, 2008

*On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, New York, Editions Galilée, 2001

*Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*; Tr. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2003

*Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*; Tr. D. S. Garrocho, Madrid, Avarigani, 2016

*Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*; Tr. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 2010

*Seminario La pena de muerte*, vol. I [1999–2000]; Tr. D. Rocha Álvarez, Madrid, La Oficina, 2017

*Y mañana, qué...*, Buenos Aires, FCE, 2009 (en colaboración con Roudinesco, É.)

## Obras de Ricœur

*Caminos del reconocimiento. Tres estudios*; Tr. A. Neira, Madrid, Trotta, 2005

*Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris, Odile Jacob, 1998

*El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*; Tr. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2011

*Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*; Tr. N. A. Corona, R. Ferrara, J.C. Gorlier, y M-F. Begué, Buenos Aires, Prometeo, 2008

*Finitud y culpabilidad*; Tr. C. de Peretti, J. Díaz Galán y C. Meloni, Madrid, Trotta, 2011

*Freud: una interpretación de la cultura*; Tr. A. Suárez, Madrid, Siglo XXI, 1990

*Hermenéutica. Escritos y conferencias 2*; Tr. A. Neira, Madrid, Trotta, 2017

*Historia y narratividad*; Tr. G. Aranzueque, Barcelona, Paidós, 2009

*Ideología y utopía*; Tr. A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1989

*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Editions du Seuil, 2000

*La memoria, la historia, el olvido*; Tr. A. Neira, Madrid, Trotta, 2010

Le pardon peut-il guérir ?, *Esprit*, 1995

*Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996

*Soi-même comme un autre*, Paris, Édition du Seuil, 1990

*Parcours de la reconnaissance: Trois études*, Paris, Stock, 2004

*Ricordare, dimenticare, perdonare : l'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004. 7 de 20

*Fuentes secundarias sobre Jankélévitch, Derrida y/o Ricœur:*

DE SANTIAGO, L.E., Estética y hermenéutica; *Contrastes*, N°. Extra 4, 1999

LEMM, V., *Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida*, artículo basado en una ponencia presentada en el Coloquio Franco-Chileno en las Ciencias Sociales 'El reconocimiento: entre relación social y conflicto social', enero de 2007, Santiago de Chile

LEMM, V., *La filosofía animal de Nietzsche*. Cultura, política y animalidad del ser humano, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010

NASCIMENTO, E., *Derrida y la literatura. «Notas» de literatura y filosofía en los textos de la deconstrucción*, Buenos Aires, La Cebra, 2021

PERRIN, M., (ed.), *Le pardon. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Idées*, Université de Picardie, Paris: Beauchesne, 1987

TREJOS, S., *Introducción al pensamiento de Vladimir Jankélévitch. El problema epistemológico*. Universidad de Costa Rica, 1993

TRUJILLO, S. D., *El problema de la identidad personal y la ontología aristotélica del acto y de la potencia según Paul Ricœur*, Universidad de la Laguna. [https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4251/L\\_39\\_%282016%29\\_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4251/L_39_%282016%29_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

VILLA, L.E. et alia, *La muerte como órgano-obstáculo del perdón en Vladimir Jankélévitch*, Revista de Filosofía, Universidad Javeriana de Bogotá, 2015

RAVELING, W., Carta a V. Jankélévitch, junio de 1980; *Magazine littéraire*, nº 222, junio de 1995

## Otra bibliografía

ABEL, O., *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, Autrement, Paris, 1992, [trad. cast., *El perdón: quebrar la deuda y el olvido*, Cátedra, Madrid, 1992]

ANNICK, C. S., *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, Paris, Vrin, 1998

ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999

ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Tr. García Yebra, Madrid, Gredos, 1990

ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, Madrid, Gredos, 1988

- BENJAMIN, W., *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010
- BERGSON, H., *La evolución creadora*, Obras escogidas, Madrid, Aguilar, 1963
- BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Madrid, Tecnos, 1996.
- BERGSON, H., *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), *Oeuvres*, PUF, Paris [Tr. J.A. Miguez, *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1963].
- BERMAN, A., *Remémoration, répétition, perlaboration*, París, PUF, 1970
- BORGES, J. L., *Ficciones*, Alianza, Madrid, 1986
- CRESPO, M., *El perdón: Una investigación filosófica*, Madrid, Encuentro, 2013
- DAUDET, A., *Cartas de mi molino*; [Tr. F. Cabañas, La Nación, Buenos Aires, 1911]
- DELUMEAU, J., *La confesión y el perdón*, Alianza, Madrid, 1992
- DESCOMBES, V., *Une question de chronologie*, en Poulain, J., *Penser au présent*, L'Harmattan, Paris, 1998
- DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Universidad, 1989
- ESQUIROL, J.M., *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Gedisa, Barcelona, 2006
- FREUD, S., *Trauer un Melancholie*, 1915, (Tr. fr. J. Laplanche y J.-B. Pontalis en *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968)
- FREUD, S., *Duelo y melancolía*, volumen XIV – *Trabajos sobre metapsicología, y otras obras* (1914–1916)
- FREUD, S., *Obras completas de Sigmund Freud*. Volumen VI – *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901). [Tr. J. L. Etcheverry]. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores

- HABERMAS, J., y RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Tr. I. Blanco i P. Largo, Méxic, FCE, 2006
- HARTMANN, N., *Etica 1. Phénoménologie Dei Costumes*, Guide Editore, 1969
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993
- JASPERS, K., *Die Schuldfrage* (1946), München, R. Piper, 1979
- JASPERS, K., *El problema de la culpa*, op. cit., Barcelona, Paidós, 1998
- JASPERS, K., *La Culpabilité allemande*, Paris, Editions de Minuit, 1990
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1988
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (Trad. cast. Rodríguez Aramayo), Madrid, Alianza, 2012, AK IV, 439
- KIERKEGAARD, S., *Crainte et tremblement* en Œvres Complètes, t. V., trad. franc. de P.H. Tisseau y E.M. Jacquet– Tisseau, L'Orante, 1972, p. 199 (trad. cast. de V. Simón Merchán, Madrid, Tecnos, 1987
- KODALLLE, K. M., *Verzeihung nach Wenderzeiten?* [conferencias inaugurales pronunciadas en la universidad Friedrich–Schiller de Jena, 2 de junio de 1994], Palm y Enke, Erlangen y Jena, 1994
- KUNDERA, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 1985
- LEVINAS, E., *À l'heure des nations*, Paris, Les éditions de minuit, 1988
- LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 2001
- LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2004
- LEVINAS, E., *Totalité et infinie*, La Haye, Martinus Nijhoof, 1971
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2012

LLUÍS, P., *Filosofía de la religión. Seis ensayos y una nota*, Barcelona, Fragmenta, 2020

MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1977

MAUSS, M., *Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. *Année sociologique*, 1923–1924; artículo reproducido en Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950; (Tr. T. Rubio de Martín–Retortillo, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971).

NABERT, J., *Éléments pour una étique*, Paris, Aubier, 1962

NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, (Tr. Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1991

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996

NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, (trad. cast. Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1991

NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Herder, Barcelona, 1990

NIETZSCHE, F., *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006

PLATÓN, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1991

PASCAL, B., *Pensamientos*, Barcelona, Planeta, 1986

PERRIN, M., (ed.), *Le pardon. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Idées*, Université de Picardie, Paris: Beauchesne, 1987

PINTOS, M<sup>a</sup> L., *Afinidades entre Husserl y Bergson*, Santiago de Compostela, Ágora: Papeles de Filosofía, Vol. 3 1983

PLATÓN, *Fedro*, trad. Cast. de E. Lledó Íñigo, Diálogos III, Madrid, Gredos, 1997

RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008

ROSENTHAL, A.M., No news from Auschwitz, *The New York Times*, domingo 28 de abril de 1985, sección 4, p. 23

ROUSSE, H., *Le syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, Seuil, Paris, 1987, reed., 1990; *Vichy. Un passé que ne passe pas*, Fayard, Paris, 1994; *La Hantise du passé*, Textuel, Paris, 1998) y de Pierre Nora (Nora, P. (dir.), *Les Lieux de mémoire* (3 partes: I. La República; II. La Nación; III. Las «Francias»)), Gallimard, Paris, 1984–1986)

ROUSSO, H., *Le syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, Seuil, Paris, 1987, reed., *Vichy. Un passé qui ne passe pas*, Fayard, Paris, 1994; *La Hantise du passé*, Textuel, Paris, 1998

SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1996

SCHUTZ, A., *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Buenos Aires, 1972

TODOROV, T., *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000

TUTU, D., *No Future Without Forgiveness*, London, Rider, 2000

WILSON, J., Why Forgiveness Requires Repentance, *Philosophy* 63(1988), pp. 534–535

URABAYEN, J., Más allá de la onto–teología en el pensamiento de Levinas: del rostro a–Dios; *Escritos Medellín*, 20(2012)45, pp. 305–342

VVAA (coord. De Sahagún, Juan), *Antropologías del siglo XX*. Salamanca, Sígueme, 1983

VVAA, *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos entre víctimas y ex miembros de ETA*, Maliaño, Sal Terrae, 2013

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico–Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1987

ZARADER, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986

Recursos web

[https://es.wikipedia.org/wiki/Heinz\\_Lammerding](https://es.wikipedia.org/wiki/Heinz_Lammerding)

[https://www.larramendi.es/es/catalogo\\_imagenes/grupo.do?path=1036951](https://www.larramendi.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1036951)

[https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4251/L\\_39\\_%282016%29\\_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4251/L_39_%282016%29_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

<https://roxanarodriguezortiz.files.wordpress.com/2011/04/DERRIDA-de-la-gramatilogia.pdf>

<https://www.biblija.net/biblija.cgi?l=es>

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000684761>

<https://www.wikisofia.cat/wiki/Amfibologia>

<https://ocw.unican.es/mod/page/view.php?id=221>