

Una imagen de lo imperdonable:
Sobre la idea de perdón en Jacques Derrida

Daniel Esparza
(Columbia University, N.Y)

**Una imagen de lo imperdonable:
Sobre la idea de perdón en Jacques Derrida.**

**An image of the unforgivable:
About the idea of forgiveness in Jaques Derrida**

Daniel R. Esparza
(Columbia University, N.Y)

Artículo recibido: 5 de marzo de 2020.

Arbitrado: 17 de abril de 2020.

Resumen: Este texto pregunta si existe algo que podamos señalar como una imagen del perdón atribuible exclusivamente a Derrida, o si la suya es, por el contrario, una especie de reformulación de alguna otra noción de perdón que podamos conseguir en algún otro texto o tradición. Dado que, tras los horrores del siglo XX, el perdón se presenta como una imposibilidad, nuestra misión es tanto más difícil como imperiosa, en tanto solo podemos ahora concebir el perdón, responsablemente, como una “anormalidad” que no debe emplearse para el restablecimiento de una normalidad cualquiera, sea esta política, social, nacional, psicológica.

Palabras clave: Perdón, Anormalidad, Desproporción, Derrida.

Abstract: Here, I ask whether is there something that we can point out as an image of forgiveness attributable exclusively to Derrida, or if his is, on the contrary, a kind of reformulation of some other notion of forgiveness that we can find in some other text or tradition. Since, after the horrors of the twentieth century, forgiveness cannot be but presented as an impossibility, our mission is both more difficult and compelling, while we can now only conceive forgiveness, responsibly, as an “abnormality” that should not be used for the restoration of any normality, be this political, social, national, psychological.

Keywords: Forgiveness, Abnormality, Disproportion, Derrida.

Comenzar a hablar, lo mismo que comenzar a escribir, es siempre difícil. Tanto hablar como escribir son labores que requieren cierta delicadeza, especialmente cuando procuramos hablar o escribir sobre asuntos y autores delicados, como de los que queremos ocuparnos esta noche. Parece adecuado entonces que, antes de comenzar a hablar o a escribir, dediquemos un tiempo a pensar en qué consiste esta delicadeza y que, incluso antes de esto, sea yo lo suficientemente delicado como para comenzar mi exposición sobre el perdón pidiéndoles perdón por al menos dos cosas. La primera, porque he dicho a los organizadores que esta sería una conversación, una conferencia (en fin, algo que se hace “con”, en común) sobre “el perdón en Jacques Derrida” así, en general, como si en efecto tal cosa fuese posible, o como si yo pudiese resumir todo lo que el autor escribió o dijo sobre el tema en poco más de media hora. Esta imposibilidad se hace tanto más patente si recordamos que Derrida dijo claramente, en su conferencia titulada *Fuerza de Ley: El Fundamento Místico de la Autoridad*¹ (un texto al que me referiré, al menos tangencialmente, en lo que sigue) que no son raras las ocasiones en las que se vio obligado a hablar de ciertos temas indirectamente, “*in an oblique fashion*”². Si quisiéramos realmente hablar sobre “el perdón en Derrida” estaríamos en la obligación de revisar su obra entera en detalle, intentando dar con las ocasiones en las que en efecto escribió sobre el perdón *oblicuamente*. Esta es parte de la labor que me he propuesto, pero que forma parte de un esfuerzo anexo al de esta conferencia. Debo aclarar que la expresión “*in an oblique fashion*” (“de una manera oblicua”) se encuentra escrita así, en inglés, en el texto de *Fuerza de Ley* que Derrida leyó casi íntegramente –en inglés– ante un auditorio angloparlante. Este detalle, veremos en breve, no es de poca importancia.

Hablar sobre “el perdón en Derrida”, decía, en términos tan generales como absolutos, me parece poco prudente, por las razones ya expuestas. Pero, además, porque el tema del perdón es en sí mismo una encrucijada en la que la filosofía del derecho, la ética, la política, la teología política, la antropología, la historia, las ciencias de la lengua, y la teología, entre otras disciplinas, se encuentran tanto para amistar como para pelear, y la obra de Derrida toma particularmente en serio tanto la pelea (el *polemos* heracliteano, que une a los enemigos en un contacto cercano, propio de la pelea cuerpo a cuerpo) como otros espacios liminales, marginales, contiguos pero

¹ Cf. DERRIDA, Jacques, *Force of Law: the “Mystical Foundation of Authority”*, Acts of Religion. Edited by Gil Anidjar, Routledge, London and New York, 2002. pp. 230-298. Todas las traducciones de los textos en inglés son mías.

² *Ibid.*, p. 237.

divisorios. He debido ser más delicado –vaya aquí mi primer *mea culpa*– y decir que solo compartiría algunas notas sobre el perdón en uno de los textos que Jacques Derrida en efecto dedicó explícitamente a esta cuestión. Más aun, para empeorar el asunto y abusar de su capacidad de perdón, quisiera advertir que deseo concentrarme casi exclusivamente en solo una frase de este texto que, en mi opinión, es de capital importancia. La frase es precisamente la que abre su texto *On Forgiveness*, “Sur le pardon”: “en principio, no hay límite para el perdón, no hay medida, no hay moderación, no ‘¿hasta qué punto?’”³ Debo justificarme diciendo que estoy prácticamente convencido de que si logramos comprender correctamente a Derrida cuando inicia su texto diciendo abiertamente que el perdón carece de límite, medida y moderación, podremos entonces acercarnos al resto de su discurso sobre este tema con un poco más de claridad (si es que de claridad se trata). Me gusta, además, citar el nombre del texto en cuestión en su traducción inglesa, porque su solo sonido nos obliga a pensar en el tema de lo imperdonable: *On forgiveness*, *un-forgiveness*. Es posible que esto sea un problema de mi pronunciación, que no termina de sentirse en casa con algunos fonemas pero, independientemente de eso, sabemos que este es también un típico gesto de Derrida: el cambio de una sola letra que establece un cambio de dirección, un cambio de sentido. Este relativo cambio de dirección, de sentido, y quizá incluso de programa –esta falta de delicadeza de mi parte– me parece, es motivo suficiente para que yo les pida perdón. Y si ustedes consideran que semejante cambio es imperdonable –*unforgivable*–, entonces diría que vamos por buen camino, ya que de esto se trata nuestra conversación, después de todo: esta es una *conferencia on forgiveness*, una conversación “imperdonable,” digamos.

La segunda cosa por la que quisiera disculparme esta noche es por hablar y escribir en castellano y no en catalán –como quizá correspondería hacerlo en el Ateneu Barcelonès– o en francés –como quizá correspondería en el caso de una breve conferencia que, no sin cierto atrevimiento, promete abordar un tema delicado en la obra de un autor que aún a muchos (yo incluido) resulta particularmente complejo. Por ello, les *debo* también una *dis-culpa*. El alemán “*Schuld*” resume bien esta dinámica, al significar a la vez ambas palabras castellanas, “culpa” y “deuda”. Quizá deba añadir aquí una tercera solicitud de perdón por haber introducido, en apenas dos párrafos, una cuarta lengua –el alemán– que no es ni la mía ni, asumo, la de ustedes. Debo advertir que no será la última que sumemos.

³ DERRIDA, Jacques, *On Forgiveness*, en *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Routledge, London and New York, 2001. p. 27.

Lo primero que me comentó un amigo que tuvo a bien hacerme el favor de leer este texto es que el tiempo que he pasado disculpándome podría haberlo invertido en aprender catalán. Ni su observación ni la disculpa que quiero presentarles son arbitrarias y ambas, me parece, tienen un lugar en nuestra conversación. En la conferencia a la que me he referido antes, *Fuerza de Ley*, Derrida parece encontrarse con más o menos la misma dificultad, el mismo *deber*, con el que me encuentro hoy. Derrida abrió su conferencia sobre el fundamento místico de la autoridad en la Cardozo Law School de la Yeshiva University de Nueva York, en octubre de 1989, de la siguiente manera:

C'est pour moi un devoir, je dois *m'adresser* à vous en anglais. This is for me a duty, I must *address* myself to you in English⁴.

En comparación, quizá esté faltando a mi deber cuando *me dirijo* –“I address myself”– a ustedes en castellano. De hecho, me “dirigí” de Nueva York a Barcelona para “dirigirme a ustedes” y, en consecuencia, hasta cierto punto, és per a mi un deure, he de adreçar-me a vostès en català, pero lamentablemente es este un deber que no puedo cumplir. O que acaso, precisamente porque nos interesa el tema del perdón, *no deba* cumplir. Quizá és per a mi un deure de *no* adreçar-me a vostès en català, per poder-los llavors demanar perdó per la meva mancança. Esta petición de perdón –esta “dis-culpa”– se me hace tanto más urgente cuando me doy cuenta de que esta es la primera vez en la que hablaré del tema en “mi” lengua. Esto no es solo un detalle autobiográfico, sino un asunto que, en breve veremos, viene a colación.

Al haber estado trabajando en universidades angloparlantes por algunos años, he hablado y escrito sobre estos asuntos casi espontáneamente en inglés, lo que implica tratar de lidiar delicadamente con al menos dos lenguas –la de Derrida y la de la universidad– pero no con la que podría llamar con quizá más propiedad “mía”. Ustedes, que hablan además una lengua que pertenece a la vez al grupo occitanorromance y al de las lenguas iberorrománicas, entienden esto mejor que yo. Viniendo a Barcelona (“dirigiéndome” a Barcelona) me encuentro, entonces, en la situación de tener que traducir de una lengua que es, en cierto sentido, mía –al fin y al cabo, he sido “yo” quien ha estado escribiendo, en inglés, sobre el perdón en la obra de Derrida– a otra lengua que, aparentemente, es “más mía”. Esto, creo, no es solo un problema de traducción, sino también de propiedad, no solo en términos de “¿qué es mío?” y “¿qué es ajeno?” sino, más

⁴ Cf. DERRIDA, Jacques, *Force of Law: the “Mystical Foundation of Authority”*, Acts of Religion, p. 231.

propiamente, “¿qué es lo ‘propio’ del perdón?” Derrida pregunta por este significado “propio” de la palabra “perdón” al inicio de *On Forgiveness* (“Sur le pardon”). Entender esto delicadamente, digo, es parte de la labor que tenemos por delante en esta conversación, acaso porque el perdón es entonces también un asunto de propiedad, no solo porque hay modos de perdonar que son inapropiados –esto es, que no pueden llamarse, con propiedad, “perdón”– sino porque perdonar con propiedad implica una cierta capitulación de aquello que nos es propio. Por esto, es claro que cuando Derrida habla sobre la hospitalidad, o sobre el regalo, o sobre el sacrificio, está también hablando sobre el perdón “*in an oblique fashion*”, oblicuamente.

Cuando les pido perdón por hablar en una lengua que es “mía”, les estoy pidiendo que me den algo que ustedes tienen (algo que, se entiende, es de su propiedad, que les es propio, “su” perdón) porque he usado algo que es mío (es decir, que es de mi propiedad, que me es propio, “mi” lengua). Lo importante, sin embargo, parece ser que nos estamos comprendiendo. Y, como me comprenden en castellano, posiblemente mi culpa no sea tan grave. Es decir, esta una situación que ustedes pueden comprender y, en consecuencia, disculpar. Es, digamos, una especie de intercambio culpable y, si queremos ser estrictos, “dis”-culpable de propiedades, en este caso lingüísticas ¿Pero están ustedes realmente perdonándome por dar esta conferencia en castellano? Quisiera decir que no necesariamente; que, precisamente como pueden comprender tanto mis circunstancias como lo que estoy diciendo, cuando mucho estarán excusándose porque nunca he tenido realmente la oportunidad de aprender catalán. Pero ¿Qué pasaría si yo quisiese dar esta conferencia, digamos, en alguna lengua aborigen venezolana; wayuunaiki, pemón, yanomami? Asumo que ninguno de ustedes habla ninguna de estas lenguas (yo tampoco), pero ¿No es precisamente lo incomprensible aquello que Derrida insiste en que es lo único que realmente demanda ser propiamente perdonado? ¿No sería esta falta mía de medida, siguiendo a Derrida, precisamente lo que requeriría una respuesta desmesurada como la que supone el perdón? Ciertamente, sería una locura de mi parte escribir este texto en wayuunaiki, pero es Derrida quien afirma que “el perdón es una locura, y debe permanecer siendo una locura de lo imposible.” Es imposible que yo dé esta ponencia en catalán, y es imposible que ustedes la entiendan en wayuunaiki. Pero si, supongamos, yo en efecto fuese capaz de hablarles en wayuunaiki sin que ustedes me entendiesen, ¿no sería esa una situación en la que ustedes realmente se verían obligados a perdonarme, precisamente porque no pueden “comprenderme”? Lo que, adelante, Derrida propone, es una noción de perdón que aplica solo a lo imperdonable. “Por primera vez”,

escribe Derrida, “la lógica y el sentido común están de acuerdo con la paradoja: es necesario, me parece, comenzar con el hecho de que existe lo imperdonable. ¿No es esto, en verdad, lo único que hay que perdonar; lo único que realmente demanda perdón?”⁵.

Por supuesto, este feliz matrimonio entre el sentido común y la paradoja nos obliga a hacer otras preguntas anexas ¿Qué es eso que se pide cuando se pide perdón? ¿Que se salde una deuda (*Schuld*) o que se olvide una culpa (*Schuld*)? En alemán, parece que estamos haciendo una y la misma cosa a la vez. Pero nuestras lenguas admiten otras distinciones ¿Qué “don” es el que se da al per-*donar*, y “per” qué se dona? ¿Qué les estoy pidiendo que me donen, que me regalen, cuando les pido per-*dón*? Es claro que el perdón es algo que se otorga, pero ¿Es acaso el perdón una propiedad, en sentido estricto, o es por el contrario una capitulación de una propiedad? ¿Estamos acaso, por otra parte, sugiriendo que lo propiamente humano es perdonar? ¿Qué tienen que ver el regalar y el perdonar? La lectura que Derrida hace del clásico texto del sociólogo francés Marcel Mauss sobre *el regalo* en su *Donner Le Temps* –“Dar (el) Tiempo”– es particularmente interesante, e intentaré referirme a ella en lo que sigue, así sea de pasada. Por ahora, me gustaría adelantar que, así como los mejores regalos suelen ser sorpresas, Derrida señala que el perdón “sorprende, como una revolución, el decurso ordinario de la historia, la política, y la ley. Porque eso significa que permanece heterogéneo con respecto a los órdenes político y judicial tal y como se les entiende ordinariamente”⁶. ¿Qué es esto que es capaz de permanecer al margen de lo político y lo judicial? Aquí, quisiera decir: “lo religioso”, en sentido estricto. ¿No hemos insistido desde hace unos siglos para acá en la estricta separación de iglesia y estado?

Volvamos a fijarnos en los posibles distintos usos de la idea de propiedad, lo mismo que en esas últimas letras de la palabra “perdón” (ese “don” que constituye la palabra “perdón” lo mismo en catalán, en español, y en francés, y que obliga a pensar en ese don como en algo que es “para” alguien, o “para” algo –“per”–, y no necesariamente “de” alguien) no es un simple juego de palabras, ni es tampoco del todo un ejercicio etimológico. Es, pienso, metodología. Quisiera abusar de su generosidad y pedirles, además, que no olvidemos las preguntas que hasta ahora hemos hecho y que las pensemos y recordemos también, para colmo, en inglés. Ya nos pueden

⁵ DERRIDA, Jacques, *On Forgiveness*, en *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, p. 32.

⁶ *Ibíd.*, p. 39.

acusar de haber acumulado cinco lenguas en cinco párrafos. Pero ¿Qué demando de ustedes cuando les pido no olvidar (for-“get”) estas preguntas, y qué les pido al pedirles perdón (for-“give”)? ¿Qué obtenemos (“get”) y qué otorgamos (“give”) al hacer esto? Está visto que al hablar de “for-getting” en oposición a “for-giving” estamos ya introduciendo una variable temporal que diferencia el olvido del perdón. Es, como señala Derrida, una interrupción del decurso histórico, una “revolución”. Si lo que se obtiene en “for-getting” es el olvido, queda claro que entonces “for-giving” es un acto de memoria: es preciso tener presente la ofensa para entonces poder perdonar, y quizá lo propio del perdón histórico sea precisamente una conservación permanente de la ofensa (para que el perdón sea posible y constante) y no una ocultación artificiosa de los pasados nacionales. ¿Pero cómo regala uno una memoria? Más aun, ¿Cómo regala uno *su* memoria, la memoria que le es propia? ¿No es esto un don total de sí mismo, un vaciarse de sí mismo en el otro, al que se le otorga el perdón y, por consiguiente, la memoria? Un sólido argumento psicoanalítico, me parece, puede levantarse sobre estas premisas. Pero no podré ocuparme de ello aquí. Volvamos, por unos momentos, a la delicadeza que decíamos era necesaria para hablar de estos asuntos, ya que hemos comenzado a intentar ser delicados con y en varias lenguas.

Jacob Taubes es, en mi opinión, uno de los autores de quienes mejor se puede aprender a leer y escribir delicadamente. Quizá porque después de haber completado su tesis doctoral sobre escatología occidental nunca más escribió un libro. Cualquiera que haya pasado por una tesis habrá sentido alguna vez este mismo impulso, y quizá haya ahí algo sobre lo que acaso uno deba meditar. Durante años, Taubes dictó cursos en Columbia, Harvard, y en la Universidad Libre de Berlín, para los que jamás escribió tampoco ni siquiera una nota. Confieso que he compartido en otras ocasiones la anécdota que estoy a punto de compartir también con ustedes (confesar la propia culpa, es sabido, aminora la condena ante las justicias humana y divina) pero si insisto en hacerlo es porque me parece que ilustra excepcionalmente el tipo de delicadeza que parece ser necesaria para hablar o escribir sobre estos asuntos y autores.

En la conferencia inaugural de su curso sobre la teología política de San Pablo en el Instituto Protestante de Investigación Interdisciplinaria de Heidelberg (una joya que ha sido íntegramente transcrita y publicada en inglés en 2004 por Stanford Press, y que hasta ahora está disponible solo en inglés, si no me equivoco) Jacob Taubes cuenta la historia de un estudiante

que le entregó una tesis sobre Walter Benjamin plagada de errores de interpretación. El estudiante en cuestión, explica Taubes, era incapaz de reconocer las referencias bíblicas en el texto de Benjamin. Es ya bien sabido que si uno se acerca a Walter Benjamin debe hacerlo de la mano de Kant y Hamann, pero también de Pablo y de Gershom Scholem. Después de leer parte de la tesis, Taubes dijo al estudiante que, si quería dedicarse a Benjamin, tendría que ir a la escuela dominical (esto es, al catecismo) y leer la Biblia. “Y con la delicadeza de los Benjaminitas”, continúa Taubes. El estudiante le preguntó “¿en qué traducción?” Taubes respondió “a usted, cualquiera le va a servir”⁷.

Quiero entender que esta delicadeza a la que Taubes hace referencia (y a la que me he referido en otras ocasiones) es patrimonio de los lectores de Walter Benjamin, y personalmente considero que sería un error no contar a Derrida entre ellos. Al fin y al cabo, el texto de Derrida sobre el fundamento místico de la autoridad, *Fuerza de Ley*, que Gil Anidjar incluyó en una colección publicada con el nombre de *Acts of Religion*, es un ensayo sobre la *Crítica de la Violencia* de Benjamin. No creo ser el primero en decir que la escritura de Walter Benjamin es particularmente exigente, como tampoco seré el primero en decir que este es también el caso de la de Derrida. Espero que algunos de ustedes estén de acuerdo, y que no sea esta una dificultad que solo yo he encontrado. Leer delicadamente a Derrida es, entonces, lo que estamos tratando de hacer, en tanto es lo propio de nuestra conversación de esta noche, precisamente porque hay también en su discurso sobre el perdón una serie de alusiones y referencias que, si bien no son todas ellas bíblicas en sentido estricto, sí pertenecen a la tradición de las religiones llamadas abrahámicas; esto es, como se dice hoy día, a “los judaísmos,” “los cristianismos,” y “los islamismos,” así, en plural. Derrida también se refiere al cristianismo y al islam en plural –no así al judaísmo- y señala que la tradición abrahámica, una tradición compleja, diferenciada, y conflictiva, que no por ello deja de ser también singular, “está encaminada hacia la universalización”⁸. Es a la luz de este proceso de universalización de lo abrahámico donde el perdón puede, asegura Derrida, comprenderse mejor. He señalado anteriormente que el perdón es, al parecer, un asunto estrictamente religioso. Pero ¿en qué consiste esta “universalización de la tradición abrahámica”? ¿Y de qué tipo de “religión” estamos hablando?

⁷ Cf. TAUBES, Jacob, *The political theology of Paul*. Stanford University Press, Stanford, 2004. p. 4.

⁸ DERRIDA, Jacques, *On Forgiveness*, en *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, p. 28.

Algo de esto no debería resultarnos extraño. No me refiero al plural empleado para hablar de “los cristianismos” o “los islamismos,” ni a que Derrida se refiera al judaísmo en singular (por razones que, confieso, desconozco), sino al hecho de que el discurso de Derrida sobre un perdón que él mismo califica como “absoluto” está inspirado por una “ética hiperbólica” (esta falta de medida del perdón) que él mismo señala es bíblica (esto es, “abrahámica,” aunque lo abrahámico es más que lo bíblico) y por un “cosmopolitismo” que en buena medida corresponde al de Pablo en la *Carta a los Gálatas*: “Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer”. No es casualidad que el texto *On Forgiveness* sea la segunda parte de un libro cuya otra mitad es el ensayo *On Cosmopolitanism*, “Sobre el cosmopolitismo”. Es cierto que, a diferencia de Walter Benjamin, Derrida nunca quiso ser él mismo un talmudista –Benjamin en alguna ocasión dijo que todo su trabajo crítico sobre Kafka, Goethe, y otros autores no era sino una preparación para dedicarse luego enteramente a la labor del comentario bíblico– pero si el filósofo estadounidense Mark Taylor tiene razón (y yo tengo razones para creer que la tiene, que quizá no tenga tiempo para compartir aquí), no es descabellado decir que Derrida está también, de cierto modo, haciendo teología. Su reflexión sobre el perdón, quisiera sugerir, sería parte de este supuesto corpus teológico.

Esta es una de las razones por las que, personalmente, no puedo sino adoptar cierta prudencia fundamental al hacer preguntas a cualquiera de los textos de Benjamin y, en consecuencia, a los de Derrida. Al igual que el estudiante de Taubes, no son raras las ocasiones en las que nos descubrimos malinterpretando un texto cualquiera o, quizás incluso más frecuentemente, simplemente no entendiendo las múltiples referencias que están en juego en los textos de Derrida. En efecto, confieso –de nuevo– que la primera vez que leí a Agamben sugiriendo entre líneas que la *Gramatología* era el comentario de Derrida sobre el *Peri Hermeneias* –“Sobre la Interpretación”– de Aristóteles, me di cuenta de que no había prestado suficiente atención ni a Aristóteles ni a Derrida y de que, como el estudiante de Taubes, era yo esta vez quien era incapaz de reconocer las constantes referencias clásicas en el texto. De ese modo, y aunque a primera vista no parezca delicado sino más bien tremendamente burdo, he querido obligarme a formular las preguntas sobre el perdón que hemos estado compartiendo esta noche en los términos más simples posibles, con la esperanza de evitar lo mismo descuidos imperdonables y simple y vulgar confusión. Quisiera también pedir disculpas –¿por cuarta, quinta

vez?– si este principio metodológico parece ser demasiado básico, pero creo que, hasta ahora, ha venido dando resultado, al menos en esta conversación.

Mi intención es la de preguntar si existe algo que podamos decidir es una comprensión del perdón atribuible exclusivamente a Derrida, o si la suya es, por el contrario, una especie de reformulación de alguna otra idea del perdón que podamos conseguir en algún otro texto o tradición. Quiero adelantar que, así como hemos visto que la *Gramatología* puede (diría más, *debe*) ser leída en clave aristotélica, creo que *On Forgiveness* puede ser leído en una clave que quiero llamar, en un sentido muy amplio y nada confesional ni apologético, “cristiana”, siguiendo el argumento que Derrida propone a propósito de un perdón absoluto, sin medida. Es en este mismo texto donde Derrida señala que el concepto de “crimen contra la humanidad”, un crimen que atenta contra lo que es propiamente humano, contra lo que hay de específicamente humano en el ser humano, instaura el horizonte de la “geopolítica del perdón”. Esta geopolítica, continúa Derrida, toma la forma de una conversión de tendencia universal entendida como “un proceso de cristianización que ya no necesita a la Iglesia”, esto es, de un proceso de secularización que se comprende como una especie de post-cristianismo en el que el mundo se entiende a sí mismo en coordenadas fundamentalmente cristianas (Derrida dice, aun más explícitamente, católico-romanas) pero no religiosas. Permítanme explicar esto con un poco más de calma.

Recordemos que Derrida señala, de entrada, que “no hay límites para el perdón; no hay medida; no hay moderación; no ‘¿hasta qué punto?’” Esta es, diría yo, su descripción más clara de lo que propiamente podemos entender como perdón, y la frase en la que he querido concentrarme; la frase que abre, repito, este texto. Lo que quisiera entender es si la insistencia de Derrida en distinguir el perdón de cualquier categoría legal –para las que siempre hay medida, moderación, y “punto”– obedece no solo al hecho de que el perdón, como concepto, es particularmente enigmático y elusivo –una “locura”– sino además a que el lenguaje que tratamos de adaptar al concepto de perdón, el lenguaje que corrientemente utilizamos para hablar del perdón, pertenece a una herencia religiosa específica que, Derrida señala, es la abrahámica. ¿Es que el perdón es una invención exclusiva de esta tradición? ¿No existe, acaso, una idea de perdón en la antigüedad pagana? Varios autores han señalado que en la antigüedad no hay perdón. Hay súplica, hay clemencia, hay misericordia, pero no perdón. Más aun, otros tantos no vacilan en

decir que el perdón no es ni siquiera una invención neotestamentaria⁹, sino moderna. ¿No podemos encontrar un perdón “inconmensurable” en otra parte? Pero si bien Derrida no construye ni remotamente una genealogía de la idea de perdón, sí señala abiertamente que esta idea de perdón, lo mismo que noción de “crímenes contra la humanidad” –esto es, un crimen que es imprescriptible y, por ello, cercano a la idea de lo imperdonable, aunque no son lo mismo–, reposan en una comprensión cristiana del “prójimo”. En lo que sigue, ya casi a modo de cierre, voy a intentar acercarme a otra posible comprensión del perdón, solo para comparar.

Las nociones de perdón en la antigüedad pagana, señala Charles Griswold en su libro *Forgiveness: a philosophical approach*, son un tópico vasto y tristemente poco estudiado. Pero que en efecto estas nociones existían, circulaban, y estaban en uso, es más que meramente probable. El vocabulario asociado a la noción de perdón, lo mismo que a una serie de nociones “cercanas” –misericordia, compasión, piedad, entre otras– no es difícil de encontrar en la literatura de esta antigüedad, y los “fines” a los que apunta el perdón –reconciliación, paz, y el abandono de la necesidad de venganza, sobre todo– eran sin duda moneda corriente. Como Griswold señala, esto tampoco quiere decir que hubiese una comprensión unánime de estos asuntos (algo que pudiésemos englobar en términos cercanos a “la visión pagana” del perdón, de nuevo, como si estas generalizaciones fuesen posibles), y querer afirmar algo como esto requeriría un meticuloso estudio de discursos y textos legales y jurisprudenciales, literatura antigua y textos filosóficos, entre otros tantos materiales. En todo caso, lo importante es que estas nociones anexas a lo que podemos entender hoy como perdón, en efecto, no son del todo ajenas al pensamiento y la cultura pagana.

Sin embargo, no deja de ser interesante que ningún filósofo griego clásico, presocrático, o helenístico, considera el perdón una virtud. Homero tampoco; es absolutamente imposible imaginar a Aquiles perdonando a Héctor. Si bien sin duda Platón, Aristóteles, y sus sucesores estaban más que familiarizados con el vocabulario asociado a lo que quisiéramos entender como “formas rudimentarias del perdón” y, tanto más, con el vocabulario asociado a la clemencia, la súplica y la misericordia en las arenas política y judicial específicamente, esta terminología rara vez aparece en algún texto filosófico de la época. En la *Ética Nicomaquea*, por ejemplo, Aristóteles se refiere a algo parecido a la noción de perdón apenas dos veces. El término griego

⁹ Cf. KONSTAN, David, *Forgiveness: the origins of a moral idea*. Cambridge University Press, New York.

corrientemente utilizado es *sungnome*, y su forma verbal usual es *sungignôskô*, que traduce “consentir”, “reconocer”, “pensar con”, “estar de acuerdo con”. Como con nuestra conferencia, nuestra conversación, esta *sungnome* sugiere etimológicamente –prosigue Griswold– que hay una connotación cognoscitiva en juego; esto es, una relación de conocimiento. Nosotros también hablamos corrientemente de “ser comprendidos” cuando buscamos excusarnos. Pero esto es precisamente lo que, Derrida señala, no es el perdón. Muy por el contrario, “si hay algo que perdonar”, escribe Derrida, “ha de ser eso que en lenguaje religioso se llama pecado mortal, lo peor, el daño o crimen imperdonable. De allí nace la aporía, que debe describirse en su formalidad implacable y seca, sin misericordia: el perdón perdona sólo lo imperdonable [...] esto es, que el perdón debe anunciarse a sí mismo como una imposibilidad”¹⁰.

Es interesante notar que la biblia griega, a diferencia de la tradición filosófica griega precristiana, no utiliza la palabra *sungignôskô*. En el texto del Padre Nuestro que conseguimos en el evangelio de Mateo el verbo pasa de ser *sungignôskô* a ser *aphiêmi*, que traduce “absolver”, “liberar”, “echar lejos”, o “cancelar una deuda”: “*Kae aphis hêmin ta opheilêmata hêmôn, hês kae hêmeis aphiemen toes opheiletaes hêmôn*”, “perdona nuestras ofensas, como también perdonamos a los que nos ofenden”. El paso que va de “pensar con” que encontramos en *sungignôskô* a la “absolución” y la “liberación” contenidas en *aphiêmi*, quiero sugerir, permite pensar en un perdón para el que comprender no es estrictamente necesario, un perdón “incomprensible”, que es capaz de lidiar con lo que no se comprende, lo que no se puede aprehender, lo que en sentido estricto no se “sabe”. En el evangelio de Lucas, la frase “perdónalos, porque *no saben* lo que hacen” también usa el mismo verbo, “*aphiêmi*”: dejar ir.

He dicho anteriormente que Derrida se refiere a un tipo de perdón absoluto, el único que admitiría que es, de pleno derecho, perdón. Creo que es precisamente este paso del griego “pagano” –*sungignôskô*– al griego “cristiano” –*aphiêmi*–, de un perdón que consiste básicamente en comprender las razones que justificarían la ofensa a otro que se reconoce como, paradójicamente, un “deber imposible”, lo que permite pensar en este perdón “absoluto” que, Derrida asegura, constituye un proceso de cristianización que “ya no necesita a la Iglesia”. Desde luego, esto no quiere decir que estemos metiendo a Derrida en una pila de agua bendita, ni que lo estemos convirtiendo en un apologeta cristiano contemporáneo. En ningún momento, de nuevo,

¹⁰ DERRIDA, Jacques, *On Forgiveness*, en *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, p. 32.

construye Derrida una genealogía exacta de esta idea “cristiana” de perdón, ni compara el ático *sunignôskô* con el koiné *aphiêmi*, pero personalmente me parece que esta distinción pagano-cristiana nos permite entender mejor por qué Derrida insiste en hablar de una “convulsión-conversión-confesión cristiana” al referirse a la “globalización del perdón”, a una “globalatinización” del mundo que, por una parte, es el resultado de la influencia del Catolicismo Romano que históricamente ha determinado el lenguaje legal, jurídico, y político pero, por la otra, también amenaza –precisamente porque ha adquirido una estructura formal jurídica– con hacer del perdón algo “normal”. Si hay algo que Derrida quiere salvar es precisamente la “anormalidad” del perdón, del contrasentido implícito en la pretensión de utilizar el perdón para el restablecimiento de una normalidad cualquiera (sea esta política, social, nacional, psicológica). “Cuando el perdón está al servicio de una finalidad”, escribe Derrida, “así sea noble o espiritual (expiación o redención, reconciliación, salvación) [...] entonces el ‘perdón’ no es puro, ni lo es su concepto”¹¹. El perdón, insiste el autor, debe permanecer excepcional y extraordinario frente a lo imposible, o interrumpiendo el transcurrir ordinario de la temporalidad histórica. Aquí, ya habíamos mencionado esto anteriormente, descubrimos de nuevo que el perdón es un asunto temporal, una modificación radical del decurso histórico, una “interrupción”. No tengo ya más tiempo para profundizar en esto, pero permítanme señalar que creo que esto es también parte de la influencia de Benjamin en la obra de Derrida, que nos permite entender temporalidad y persona como íntimamente entrelazados, el perdón siendo una ocasión excepcional para poder advertir esta íntima unión. Ha sido Benjamin quien ha señalado la íntima relación entre la idea del Juicio Final y el perdón, precisamente porque el Juicio Final es cualquier cosa menos un aparato legal pero, además, porque se entiende que el horizonte del Juicio Final hace de la continuidad histórica un tiempo escatológico. Si hay algo que en efecto puede interrumpir “el transcurrir ordinario de la temporalidad histórica”, como Derrida señala, es precisamente la idea de la posibilidad del final de semejante transcurrir. Desde la Primera Guerra Mundial, hemos visto que semejante posibilidad dista mucho de ser una simple amenaza. Que perdón y Juicio Final sean aquí considerados, tanto por Derrida como por Benjamin antes que él, como teniendo el mismo poder de sustraerse del transcurrir del tiempo histórico –precisamente por su carácter extraordinario y excepcional– es una imagen particularmente poderosa, en la que podríamos trabajar hasta, precisamente, el día del Juicio.

¹¹ *Ibíd.*, p. 31.