

El perdón entendido como un nuevo nacimiento

Mario Di Giacomo *

Resumen

A partir de algunas ideas de Arendt, Ricoeur y Jankélévitch, en este trabajo se analiza filosóficamente la noción de perdón, y se examinan tanto las semejanzas como las diferencias en los autores arriba mencionados. En el análisis propuesto nos hemos centrado principalmente en el perdón intersubjetivo y en los procesos interiores de la persona herida, pero también hemos considerado la dimensión política del perdón, cuyo fin es la pacificación de las sociedades divididas.

Palabras clave: perdón, memoria y olvido, erosión del tiempo, hombre nuevo, recomienzo antropológico, política del perdón.

Forgiveness understood as a new birth

Abstract

Based on some ideas of Arendt, Ricoeur and Jankélévitch, this paper analyzes the notion of forgiveness, and examines both the similarities and differences in the above authors. In the proposed analysis we focused mainly on inter-forgiveness and inner processes of the injured person, but we have also considered the political dimension of forgiveness, aimed at pacifying societies divided.

Keywords: Forgiveness, Memory and forgetting, Erosion of Time, New Man, Anthropological Restart, Forgiveness Policy.

* Universidad Católica Andrés Bello – UCAB, Caracas.

Artículo recibido 15 de julio de 2016 – Arbitrado 10 de octubre de 2016

I. Introducción

En este trabajo se analizan las reflexiones que sobre el perdón han vertido Arendt, Ricoeur, Derrida y Levinas, para luego exponer de ellas una síntesis imposible. No faltarán alusiones, abundantes, a *El perdón* de Jankélévitch, libro borreadizo, sinuoso, tornátil. Y exhaustivo. Digo imposible porque en unos y otros escritos se muestran las carencias de un fenómeno cuyo estudio fomenta los tanteos del lector, tropiezos y más tropiezos. Los nuevos comienzos, la erosión del tiempo, la desvinculación del agente de su acto irreparable son esas variables que cada autor, en su respectivo texto, favorece o privilegia. Asimismo, hay en el ambiente teórico una lectura pública del perdón, comprendida como politización y juridización del olvido, imperdonable para Derrida y Ricoeur. El perdón se viene de bruces en las políticas de la amnesia y en las leyes del punto final al horror. Sin embargo, amnesia y recuerdo de lo imborrable son eventos indecibles: las sociedades no pueden sino admitir una política semejante, bajo pena de jamás recomenzar un camino conciliado, y el recuerdo personal no puede renunciar a sí mismo, mediándose con lo imperdonable, considerando inmoral, desde luego, la instalación de aquella política. Las paradojas del perdón son capaces de acorralar al pensamiento. A veces se asimila a una Gracia sobreabundante, otras veces, a los fantasmas de una memoria que va una y otra vez al origen a fin de abreviar en lo aparentemente irreparable. De otra parte, y en otra paradoja, la escritura se convierte en el borrador del rencor, pues permite la comprensión de aquello que de lo contrario se convertiría en un mal desmesurado, impensable e intratable. Pero el pensamiento y la sensibilidad caminan hasta el fondo de su ocaso con el propósito de espesar tales ausencias. Contemplada desde aquí, la memoria se auto-ofrece una reparación no sólo al pensar la falta recibida, sino al convocar a un origen que se enriquece con las continuas visitas de esa misma memoria: la falta leída desde los distintos lugares adverbiales, desde los distintos contextos de la memoria, desde las diversas experiencias adquiridas, modifica su significado y tal vez con ello propicie no un eventual olvido, pero sí una redención.

1.1. Don

No existe, a pesar de alguna filosofía oficial, un pensar puro, un argumento exento de contaminaciones existenciales, debido a que se argumenta siempre desde algún lugar, envuelto éste con sus sombras. Pero tales límites no empobrecen el discurso, antes bien, lo fertilizan, llenan de contenidos los porqués existenciales y extraen del olvido lo que cierta razón –pura-

tiende a descalificar. Los estados de ánimo hablan, ofrecen su perspectiva a una razón ya no deslimitada, se casan con la imperfección humana, que ha admitido al fin la imposibilidad de pensar desde los ojos de Dios y su contexto cero, desde la infinitud de una mirada, cualquiera sea ésta. De allí, entonces, que la razón acepte el manto de sombras que le arroja encima el mundo, las precomprensiones instaladas, el saber previo de mundo. No existe, tampoco, redención con olvido, pecado sin memoria, perdón con amnesia. La razón, entonces, no será sino fortalecida desde los despiadados lugares que la rodean. Al alegar desde ellos, rompe con la monotonía de la pureza discursiva, corre no hacia una *philosophia perennis*, sino más bien hacia unos textos plagados de obstáculos, o fluye con su lenguaje hasta las orillas de la poesía, la cual, como los enunciados sobre la divinidad, permiten comprender más o menos su objeto cuando el lenguaje mismo llega a desarticularse, igual que los pecios de un hundimiento: la eminencia del objeto es escenificada en la autodestrucción del lenguaje humano, en la catástrofe de la comprensión, en esa extinción lingüística que desemboca en el silencio. Toda negación, por más rabiosa que sea, se confortará en el rigor opositivo de su otro, en la intemperie conseguida por éste gracias a aquélla, en el adiós que sucede a cualquier amor o quebranto: como la divinidad, la conciliación llega o demasiado tarde o demasiado temprano, aunque ésta, como la divinidad, se mueve en la ley de la opacidad. No obstante, la reconciliación ocurre. En semejantes tensiones hemos domiciliado algunas páginas de este trabajo. Es cuesta arriba llenar de reflexiones un objeto al que apenas han rozado otras prácticas discursivas, más afines con el análisis de la psique humana. El perdón, como su nombre lo indica, es don, regalo, gratuidad. En nombre del perdón, el rencor del testimonio se convertirá en un testimonio sin ya rencor, comienza un orden distinto al pasar página², clausura una antigua violencia e instituye, así sea precariamente, la paz de un nuevo comienzo.

1.2. Nacimiento

El perdón es, pues, refundacional, colocado entre el ya no de lo acontecido y el porvenir que arranca de su borradura. *Hominesnovi* resurgen de su unción; como el Purgatorio, tiene solamente una salida, el paraíso, la reconciliación, la frágil armonía de las vidas finitas. Es de la naturaleza del perdón ser atacado por el descampado de las existencias cruzadas, intersecciones involuntarias y voluntarias de los actos humanos, distante de las frías, pero sólo en apariencia,

²Cfr. V. Jankélévitch, *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 198.

ataraxia y *apatheia* de los antiguos. Desmarcado de esos heroicos dejos estoicos, el perdón exige una subjetividad irritada, lisiada en alguna dignidad, sometida a un ultraje. A la fría actitud helenística le pasan por encima, por irrisoria, las aflicciones de un encuentro existencial conflictivo. Tanto como a la eclesial, excesivamente protegida en su mediación institucional, según la cual “el hombre renace a partir de un agua lustral que lo inserta en una existencia colectiva de fines superiores, la corporación estructurada eclesialmente, que representa al cuerpo de Cristo, *renascitur homo ex aqua, renovatio in baptismo est*”³. Con ello el hombre queda absuelto del ser de lo que era, se le perdona su pasado viejo, siéndole lícito inscribirse en una nueva dimensión existencial. Nuestro perdón no se da la mano ni con alma indiferente ni con un ritual minucioso e institucionalizado. Antes bien, si *incipit vita nova*, ello es posible merced a una sanación que enjuga, mas no borra. La cicatriz de la herida es aún, y debe serlo, herida, piel temporal, patología recidiva. Incluso san Agustín, prudente en el tema de las concupiscencias, advierte que su propio pasado se ha desecado, pero no dado enteramente de baja; secado espiritualmente, en el sentido que ya ha culminado todo lo que podía dar de sí; borrado nunca, pues el encadenamiento actual de su espíritu volcado a Dios no habría sido posible sin la mediación dolorosa de su subjetividad con los propios abandonos, defecciones, destierros. Además, ciertas recaídas nunca se marchan del todo. Sólo en la contemplación de una cierta unidad biográfica, con sus vicios y virtudes, con el mal que no se quiere y con el bien imposible de realizar, se dan las gracias por el ser del presente, por el presente del ser. Paradojas antropológicas, ¿qué podemos hacer? Sin embargo, menos peligrosas que esas otras disciplinas reducidas a técnicas sistémicas que cosifican al ser humano, haciéndole incapaz, incluso, de atender a sus propias paradojas. ¿*Quaestiomihifactus sum?* ¿Preguntarse el hombre por sí mismo, por fines y significados cuando existen fármacos taxativamente prescritos para todos los males imaginables? Ni por pienso. Ni por todo el oro del mundo. A correr, pues, sin el estorbo de las contradicciones al mundo de la producción y del consumo, al de las ansiedades por estar al día con los entusiasmos momentáneos y con los gritos, últimos, de la moda. Un mundo de variedades y revistas no escucha más otros escándalos, los íntimos, ni se involucra con otros turismos, los del espíritu.

³ M. Di Giacomo, *El consenso popular y la teoría de la representación en De potestate regia et papali de Juan de París*, Caracas, UCAB-UNIMET, 2014, p. 80.

1.3. Enigma

Ahora bien, nuestro análisis del perdón compartirá una esencia laica, acaso sacramental, pero no una eficacia institucional regulada eclesialmente, aunque la noción que tenemos entre manos posea, tal como escribe Arendt, un carácter “inesperado e impredecible”⁴, y corra lejos del evento que la auspicia, rompiendo con la venganza, toda vez que la venganza jamás nos abrirá a la página que aún no somos. Así, una pequeña teología no dejará de matricularse en los predios donde la palabra ya no teme a la oscuridad, porque está inscrita en aquélla la posibilidad de que ni exprese adecuadamente ni contenga el objeto que la llama. El perdón quisiera estar del lado de la justicia, no de la venganza, quisiera no salir del marco de una teodicea a fin de que no prevalezca en él la experiencia del mal que subsiste indefinidamente, sometiéndonos a su dictado. Pero también el perdón es evasivo: puede no aparecer, no cultivarse en una entraña herida y desaparecer cuando más lo necesitan ofensor y ofendido. Existen dioses elusivos, tanto como el Dios de la tradición, empeinado en esconderse. En ocasiones, creo que intentamos pensar, en el perdón, otra desmesura más, otra palabra inconmensurable, otro enigma, como cuando pensamos a Dios, su darse en la carne, en su bajada a favor de su obra. El límite de nuestra razón cuando intenta pensar el Infinito religioso ha sido suprimido gracias al finiquito de la trascendencia escatológica; de allí que, parafraseando a Foucault⁵, solamente nos quede la posibilidad de pensar ilimitadamente lo limitado, el reino de la finitud y los ocasos del tiempo. Nos sitia el tiempo de los ocasos, los horizontes vencidos, el poco respeto por el lenguaje. Como espectros de Dios reaparecen nostalgias y orfandades, pero también, ciertamente, el endiosamiento de la ilimitación hermenéutica dentro del límite y la experiencia según la cual nos quedan el lenguaje y sus excesos, únicamente. A lo mejor el perdón es la oración cumplida capaz de desecar el mal: una oración, creyente o profana, que esto importancia no tiene, por el mal, macerada en carne viva, en la del ofendido y, ojalá, en la del ofensor. Sin embargo, con Dios o sin Él, el lenguaje no ha hecho sino hablar de sus propios excesos, darnos la experiencia de sus límites en la propagación a veces inútil de sus exégesis, procurarnos el misterio que ningún concepto es apto para contener. Por supuesto, por su Ausencia (la de Él), el lenguaje se devuelve a ausencias disminuidas, a los objetos que terminan por contenerse en él mismo (ya que nunca salimos del lenguaje) o se convierte en la historia novelada de sí, donde los referentes, antes imperecederos, ahora son

⁴ H. Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 260.

⁵ Cfr. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós-UAB, 1996, p. 125.

meras fantasmagorías. Sólo relatos, y no magos, deja atrás semejante Ausencia, cuya herida únicamente memoria y melancolía cauterizan.

Este texto no carecerá de algún desorden, propio de una escritura vacilante, y vivirá de una renuncia, la de dictar una conclusión. Vacilación y desorden surgidos de la misma penumbra del objeto que se interroga, entregado como está a la luminosidad del enigma y a su apología. No hacemos hoy, como cultura, sino afirmar el despropósito de la luz, su vaga agonía, su rostro senecto. Quienes interpretan de este modo lo que va quedando de la antorcha de la Ilustración desconocen tanto sus propias opacidades personales, como la autodiscordia de la luz. Cada época habita en sus fantasmas e ilusiones, en pesadillas antiguas que no dejan de oprimirla, en acervos insoportables y en una cotidianidad que más esclaviza que libera. Sin embargo, atrapados bien sea por la luz, bien sea por la oscuridad, no hay que menospreciar los grises de los contextos, el ser que siempre nos precede y la precomprensión en que abrevan las nuevas comprensiones. La luz pura, por consiguiente, no existe; ni la oscuridad. ¡Cómo si el ser humano no se consiguiese a sí mismo, ante todo, en sus abismos! Únicamente en una noche medieval Dios podía resplandecer como lo hizo: en medio de sus sombras, en su niebla inaccesible, en una separación soledosa, allende cualquier palabra, real o inventada. Su aposento de luz y su aposento de tinieblas son lo mismo. La luz y su contrario, catarismo y satanismo, desde antiguo, no hacen sino mostrar su íntimo matrimonio. Toda interpretación es una aventura, una erosión indefinida, la *epidosis* siempre incompleta del hombre hacia sí mismo. Es ese gris que sintetiza luz y oscuridad, la incógnita y su ausencia, el futuro y el pasado en el presente, éste que, como el perdón, es regalo, coincidencia inexacta de lo humano consigo mismo, proyecto interminable, evasión de lo imposible.

II. Arendt: *vita activa* y perdón

En *La condición humana*, Arendt hace del perdón la circunstancia de posibilidad del futuro, es cierto, pero también remedio de la acción humana, condenada como está a no prever todas las consecuencias desprendidas de ella. La perspectiva parroquiana de la que adolece toda acción encontraría así un límite a su propia desventura, tanto del actor, como de quien sufre la acción iniciada no se sabe con certeza dónde ni cuándo. La acción antropológica es por consiguiente compensada en una facultad reparadora, capaz de deshacer -sin deshacer por completo- los actos del pasado. No obstante, Arendt añade un suplemento a la posibilidad de que el sujeto pueda

renacer constantemente de sí mismo en medio de los otros. No únicamente hace falta la facultad de perdonar para que el porvenir advenga, sino que el hombre es un ser capaz de prometer. En la promesa, el pasado aligerado por el perdón y el futuro al que éste asoma se alzan “islas de seguridad”⁶, con las cuales la voluntad humana consigna ante sí y ante los otros la disposición de aminorar las contingencias de una vida que no puede sino estar sometida a los riesgos, existenciales o no. Al comentar la figura de Jesús, la filósofa adosa perdón a libertad, oponiéndolo a la venganza. Para que la vida prosiga, manteniendo su norte franco, es menester que ella no se cosifique en el odio, que el hombre renazca de sus mismas miserias, las producidas y las acusadas. Dañar al otro parece así un evento inevitable de las consecuencias desconocidas de los actos. De allí que basta con vivir para lesionar, con existir para afligir, con ser para pecar.

2.1. Oscuridad y promesa

El pecado es nuestro tóxico cotidiano. De distintas dimensiones y profundidades, está siempre, inexorablemente, ligado a nuestras vidas, vinculadas éstas a otras vidas de las que a lo mejor no tenemos la más mínima conciencia. La trama de relaciones inadvertidas facilita la inversión de las buenas intenciones, de la bondad del corazón y de una moral del deber por el puro deber. Pero por otro lado, una moral teleológica es impotente para despejar todas las incógnitas que brotan de los actos humanos. Es rabiosamente imposible avistar aquello que está demasiado lejos. Estamos, pues, flanqueados por ambas impotencias morales, además de la oscuridad de nuestros corazones y de las decisiones que surgen de nuestra intimidad como si no nos pertenecieran. Por eso prometemos, para conjurar sombras decisorias e islotes de inseguridad, para combatir nuestra ceguera ante el futuro y compensar nuestra propia fragilidad ante él. Océano infinito de contingencias, nuestra vida puede ser pensada desde los renacimientos que el perdón propicia y la promesa consolida. Pero del perdón no puede haber ley, a diferencia de las instituciones en las que la promesa cobra una naturaleza estabilizada. Éstas garantizan, incluso con la fuerza del Estado, la solidaridad que algunos, pactando, han establecido. La juridización de la promesa estabiliza la promesa, cumple con su palabra en el futuro y garantiza una lógica firme dentro de las inconstancias del corazón de los hombres. El día de hoy, el derecho quiere ser la traducción universal de las normas que los seres humanos se dan a sí mismos, olvidando por tanto que los excesos jurídicos son poco menos que insoportables e inmanejables. La promesa es

⁶ H. Arendt, *op. cit.*, p. 256.

pactada y fortalecida, pronunciada y constitucionalizada, si es necesario. Del perdón no hay nada parecido, o, por lo menos, los ofendidos difícilmente darían su anuencia a una institución del olvido y a las leyes en las que el rencor se da por extinto. Si la acción puede contaminarse a pesar de la pureza del corazón del que se despliega, si el más allá de los actos que producen consecuencias no previstas se transforma en una dinámica lesiva de los demás, entonces el perdón puede ser el correctivo requerido para matizar los inevitables daños que surgen de ella⁷. Jesús, al desarmar la venganza, no hace sino ceñirse a la libertad, citando al perdón desde la boca del Padre: perdónalos porque no saben lo que hacen. El Jesús de san Lucas, demasiado intelectualista a nuestro juicio, podría entenderse de estas tres formas:

- Socráticamente: pecan porque no saben lo que hacen, por consiguiente, si lo supiesen, a lo mejor no harían lo que ya hacen. En esto que denominaremos “ética intelectualista” se contradice a todas luces el espíritu cristiano, cuyo mensaje se dirige no solamente a los doctos, sino a todos los pueblos del mundo, existentes y por venir: no existiría un llamado universalista cristiano si él estuviese dirigido únicamente a algunos hombres. En el caso que nos ocupa, la ignorancia clama por la venia del perdón, o la ignorancia no puede sino ponerse en el mismo plano que el perdón que le corresponde. Ética en la cual la responsabilidad yace sobre el saber. Los demás, entregados a sus pasiones más primitivas, y alejados totalmente del *logos* que debería presidirlas, están divorciados de la autonomía de una existencia moralizada. En este punto, pues, los culpables no lo son, y si hacen lo que hacen, serán antes excusados que perdonados, antes descalificados que imputados. Al interior de estas murallas, el perdón pertenece únicamente a unos pocos.

- Ciegos a las secuelas de sus actos, como son ciegos por otra parte todos los seres humanos, éstos que le crucifican no saben qué es lo que hacen; por esto deben ser perdonados, excusados de toda culpa ya que su hacer no es un hacer a sabiendas. Sin embargo, dentro de la economía de la salvación, quienes no saben empero sirven, cual *causa instrumentalis*, a quien sí sabe de la consecuencia de tales actos. En el punto de arriba, los sujetos se encuentran incapacitados y descalificados *ab initio*, aquí se hallan sometidos a los vaivenes de una existencia limitada. Si hay una descalificación, ésta se encuentra *post festum*, válida para todos los hombres, incapaces de predecir los males (y los bienes) a brotar de sus propias acciones. Del riesgo de

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 259.

impredictibilidad no escapa nadie, así como nadie se transforma en el poder soberano de sus propias acciones.

• Siguiendo a Derrida, el perdón, dirigido a lo imperdonable, sólo le es lícito otorgarlo a un dios, precisamente porque es del todo imperdonable lo que se perdona. La textura del perdón exige paradójicamente irreparabilidad e irreversibilidad del suceso. Por eso se inscribe en la desmesura y toca su esencia con la esencia de lo divino. Dios, nombre de una desmesura, muestra su vecindad conceptual con el perdón, índice de otra desmesura. Es, al mismo tiempo, *arsoblivionis* y *arsmemoriae*, como ha escrito Ricoeur⁸: con el uno olvida, diluye, borra el rencor, no el evento ni sus lesiones; con el otro lo visita, recuerda, reedita, precisamente para dar pie a una restauración siempre permitida y a una transformación del propio ser en el futuro que se tiene por delante, permitiendo al mismo pasado, finalmente, ser.

Como la promesa es la “memoria de la voluntad”⁹ (expresión de Nietzsche que Arendt rememora), el futuro queda ligado a ella. En la promesa el pasado no sólo se libera de sus cargas, sino que el futuro se compromete a evitar las lesiones cosificadoras. Ahora bien, la seguridad de la promesa cumple con los pasos debidos a un protocolo institucional, pero su plenitud no está garantizada. Es decir, no hay edificación humana preparada para soportar absolutamente el paso del tiempo y la desmemoria, el olvido de las ofensas y su repetición posterior. Sin embargo, esta lógica de la voluntad, este énfasis de duración, supone que las instituciones aparecen como resultado de la ofensa irreparable. El mundo jurídico está allí para hacerse el fiador de las consecuencias indeseadas, represándolas en su fuente, compensando sus males en caso de su despliegue. De la voluntad emana la acción, tanto las lesivas como las remediales, evadiendo así lo humano la repetición continua de lo mismo, escapando a la reiteración monótona inscrita en el mundo de la naturaleza. El prodigio de lo nuevo, pero también el temor ante él, son suscitados por la capacidad antropológica de dejar de lado lo mismo: la condena de lo mismo equivaldría a la inutilidad de la voluntad, a la incapacidad de larvar mundos nuevos. Arendt lo sabe. En *La vida del espíritu*, Kant aparece como la figura que analiza la voluntad como fuente de acción. La voluntad sería el “poder capaz de iniciar espontáneamente una serie de cosas o estados

⁸ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, *passim*.

⁹ H. Arendt, p. 264.

sucesivos”¹⁰. Dejada atrás la regularidad natural y la ley que rige causas y efectos, el hombre podría introducir novedades en el mundo cuando es diestro para escapar del mal, del silencio de una falta, del rencor que de ella aflora.

2.2. Natalidad

El renacimiento no es solamente una biología que se sedimenta en el hijo, esa nueva forma en que los amantes llegan a autopertenecerse y a mediarse¹¹. La capacidad de renovación que lleva aparejada la condición natal del ser humano entra de lleno en la indefinida posibilidad de autorrefundación, esto es, en el autoengendramiento y la recreación de sí, tanto en la vida personal, como en la vida sucesiva de las generaciones que vendrán. No obstante, para bien o para mal, no todo recomienzo equivale a una humanidad superada en él, porque las nuevas marchas no aseguran de antemano la renovación positiva de la naturaleza: podemos llegar a una bocacalle cultural y agotar o hacer retroceder lo que ya se era. Nacimientos caídos de hinojos ante memorias encallecidas. Generaciones enteras inmoladas en el altar sacrificial de sus mayores. Nacidas con el ángel de la muerte en el corazón. Políticamente, el absoluto de la violencia totalitaria, domesticación categórica del sujeto, detiene en su discurso la apertura del ser humano hacia sus propias refundaciones. Los regímenes de este jaez, escribe Hilb, “devoran el pasado y el futuro bajo la ley implacable de la Naturaleza o de la Historia. Es su vocación anular definitivamente la sorpresa de la acción...”¹².

Si la historia humana no tiene fin, o ella misma es la oportunidad de escapar de las reificaciones sociopolíticas mediante la noción de natalidad, entonces Arendt se encuentra en la orilla opuesta de una lógica que, implacable, acaba con los acontecimientos imprevistos. Acaso el ángel de la historia pueda volver de vez en cuando su rostro y avanzar hacia el porvenir mirándolo de frente. La lógica totalitaria no tiene ni aquí ni allá, ni un por delante ni un atrás, pues en ella la historia se encuentra resumida y consumada. San Agustín epitomizaría lo que la misma Arendt trae a colación en cuanto a la condición natal del ser humano. Citando *De civitate Dei*, la filósofa evoca al santo de Hipona: *Initium ergo ut esset, creatusest homo, ante quem nullus fuit*. El hombre no es sólo condición de un nuevo comienzo, rompiendo con las

¹⁰ H. Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 255.

¹¹ Cfr. H. Arendt, *La condición...*, p. 261.

¹² C. Hilb, “Prólogo”. En: C. Hilb (Comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994, p. 8.

monotonías que lo anticipan, no es sólo apertura y trascendencia, “sino que él mismo es el comienzo”¹³, apertura y trascendencia. De allí que todo final histórico no sea sino la coartada de un nuevo inicio; al fin histórico lo precede la profecía, la posibilidad de que en el instante se conjuguen pasado y presente engendrando el prodigio, retando así el puro flujo del tiempo. El fin, en consecuencia, “nunca es definitivo, pues el fin de una historia (...) marca el comienzo de otra”¹⁴.

2.3. Abismo y refundación

No cabe duda que refundaciones y renacimientos no son meros residuos antropológicos decantados por efecto de una biología, ni la naturaleza grosera de un comienzo del todo involuntario. No es el hecho bruto de haber nacido, sino el hecho histórico de un conjunto de mediaciones, felices o desdichadas, por las cuales el ser humano autoadviene, llega a sí mismo desde lejos, alcanza o no las disposiciones, en medio de innumerables contingencias, que se ha formulado. Ni un monstruo ni un dios, todo hombre se recrea al interior de un montón de circunstancias de las cuales no es soberano y lo hace, mientras los demás también lo hacen, socialmente, o sea, dentro de un mundo considerado común. Ciertamente, todo hombre es un nuevo nacimiento, modifica el estado de cosas en el mundo, promete, y en esa promesa lo que era ya no es, continúa el pasado, pero lo deforma y reforma, se modifica a sí mismo en el horizonte que advendrá y se obliga a cumplir con el nuevo orden de cosas que él mismo ha comenzado. Dice Arendt: “y el poder que tiene para comenzar puede corresponder muy bien a este hecho de la condición humana”¹⁵.

Parcialmente alejados de los dictados naturales, los hombres se colocan en el abismo fundacional que articula las tres fases del tiempo. El nuevo orden nace de lo normalmente rarefacto; lo normalmente rarefacto se convierte de esta manera en tiempo condensado: el presente como condensación del tiempo y matriz de un tiempo nuevo. Entre el pasado y el futuro se ubica el perdón: el presente, como todo presente, es fugaz, es lo que ya no es (*iam non*) y es lo que aún no es (*nondum*), empero, a la par, concentración en él de lo sido y la espera. Arendt explica, refiriéndose a san Agustín, que *la question est alors de savoir par quel espace mesurer le*

¹³ H. Arendt, “Comprensión y política”. En: C. Hilb, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴ R. Beiner, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. En: H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 265.

¹⁵ H. Arendt, *La condición...*, p. 255

*temps et en quellieuilest en quelquesorte conservé. Ce sera la mémoire. La mémoireest la présence du ne-plus (iam non) et l'attente, la présence du pas-encore (nondum)*¹⁶. Reunión de lo posible, el presente es la página blanca en la que escriben memoria y finalidad, recuerdo y porvenir. El hombre es la inquietud que en ella –la reunión- se declara. La composición entre ellos, mediando la ofensa y el perdón, nos coloca ante la perspectiva de la creación, porque el presente a veces abismático condensa el fue y el será con el propósito de dar un nuevo rostro a la historia que recomienza. No hay remedio, el hombre nunca es lo que es, y seguramente jamás pertenecerá del todo a su propia promesa. Las islas de seguridad pueden hundirse y el pasado puede no ser perdonado. Tal vez el presente, síntesis de pasado y de futuro, síntesis, no simple encuentro de fases temporales, sea esa magia que se asimila a la eternidad de Dios, realidad creadora fuera del tiempo. Dios crea desde su *nunc stans*, desde su presente eterno y su intemporalidad, produciendo *uno actual* tiempo junto con el mundo: la criatura que es el tiempo permite a la criatura humana el espacio de un peregrinaje constructivo, el *topos* de su antropogénesis. De nuevo el árbol de la vida es el álibi del de la ciencia. Y viceversa. Y tiempo e historia se encargarán a la postre de arrebatar a Dios lo que le pertenece a Dios.

Más que valle de sombras, la expulsión y el éxodo no constituyen sino otra versión, una menos feliz, del árbol de la ciencia. Vida y ciencia se vienen a menos en la condición terrestre, en efecto, empero no dejan de ser ciencia y vida, conocimiento y autoconocimiento, trascendencia en la inmanencia. La promesa divina exige el dolor humano, la expulsión edénica implica que el hombre no conoce de una sola vez y en un solo acto, porque la coartada de su expulsión, el árbol de la ciencia, está ya para él. Serán sufrimiento tanto la vida como el saber, el saber se gestará al interior de una vida de la que se ha apoderado la vulnerabilidad, la vida tomará ese saber para hacer de sí misma más vida, aspiración a la eternidad mundana y de los dioses meros despojos. El hombre toma ese tiempo, creatural como él, y lo recrea al amalgamar en un presente imperfecto las distintas fases del tiempo. Quiérase o no, el hombre recrea la creación, tanto desde la perspectiva cristiana como desde la moderna, se construye a sí mismo desde las primicias de un saber antecedente y en su presente, prefacio del porvenir, saca lo nuevo a flote, desvela su propio poder, librándose de los viejos poderes que lo condenan a una repetición neurótica. Rompe, en suma, con el ciclo de lo mismo, vivificado por el soplo del espíritu, que por doquier se manifiesta. De manera que la constancia de la condición humana es su capacidad de producir,

¹⁶ H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Rivages, 1999, p. 71.

mejor aún, de recrear: se establece en lo que la precede con el fin no de aniquilarlo, sino de tener un estribo en el cual hacer pie. El perdón es la condición *sine qua non* de una humanidad recreada. La construcción *ex nihilo* no cabe en esta recreación antropológica, como no caben la fundación total de sí mismo en soledad ni la autoposición social sin pasado y sin horizonte. Así sea para rechazarlo, el pasado existe. Así sea para cumplirlo sólo a medias, el futuro también.

2.4. El tiempo, el otro

El presente recreador, huyendo del tiempo de los relojes y de los establecimientos oficiales, activa una nueva serie causal, desbordando los fenómenos naturales y las regularidades monótonas, simples nubes siguiéndose a sí mismas. Tal vez la comunión de todos los instantes, pasados y posibles, sea la semejanza humana del presente eterno y creador de Dios. Dios teóricamente conoce a plenitud el lugar humano de los adverbios, sus desenlaces, el producto de sus acciones y atrocidades, pero no lo siente en su propia piel, salvo a través de un mediador. Segundo mesiánico de Sí mismo, gracias al cual su Altura se convierte en sensibilidad y advierte la belleza creada a través de una mirada carnal. De este modo, el viaje penitencial del ser humano a través de los percances del mundo finito es concebido por Dios más allá de su condición invisible y de la pureza de sus ideas creadoras. La *creatio* gana entonces su propia piel, demostrando que son compositibles lo visible y lo invisible, la altura del *logos* con la humildad de la carne, el espíritu con el cuerpo. Más brevemente, somos los adverbios de Dios.

Sí, hombres nuevos aparecen en el mundo gracias al nacimiento¹⁷, al nuevo estado de cosas que brotan allí en la renovada mundanidad del hijo¹⁸. Por nuestra parte, insistimos más en la renovación no sólo filial, sino de los hombres ya existentes, en el sentido de poder llegar a ser hijos de sí mismos, o padres, en virtud de su recreación interior. Los cursos inerciales de la vida se suspenden en estos recomienzos. Las rutinas naturales y normales, alérgicas al asombro, no nutren su mañana, ni admiten dentro de sí el milagro de un nuevo comienzo. El perdón será, como hemos visto, una de esas figuras lustrales que permite a los hombres no ser ya simplemente sí mismos, agotados en una idea o cosificándose en la imagen constante de sí mismos. Los daños posibles de toda acción se vinculan así a una vivencia purificadora, a una experiencia purgativa. Si el ofensor acusa el arrepentimiento, la purificación libera a ambos, no solamente al ofendido.

¹⁷Cfr. H. Arendt, *La vida...*, p. 496.

¹⁸Cfr. Arendt, *La condición...*, p. 261.

En este sentido, “todo el que actúa es culpable. La conciencia activa, en tanto es activa, peca”¹⁹. Si el hombre renuncia a la acción, deriva en una de las figuras hegelianas, el alma bella. Al no mancillarse en la acción, renuncia a enajenarse en las cosas del mundo, pero por eso, y a la par, deja de conocer su propio poder en el retorno concreto a sí mismo²⁰. Lo que sabe de sí cada sujeto actuante, lo sabe por las mediaciones que ha sufrido en la odisea de la vuelta, de allí que cada afirmación de sí y del mundo deja por fuera su carácter abstracto para entrar en lo concreto gracias a su lucha con la diferencia y su abandono en ella. De lo cual se deriva, desde la óptica hegeliana comentada por Trías²¹, que la acción supone tanto un particularismo a ser superado como la radicalización de las posiciones en caso de no serlo, a saber, cada sujeto, cada conciencia, cada actor ha de advertir el carácter limitado de su acción, y en ese reconocimiento la voluntad de imposición de la verdad o de la virtud disminuye, alejando la posibilidad de que un solo texto, el del terror, en el caso hegeliano, el jacobino, instituya una sola legibilidad, expulsando como anómalos o suprimiendo a los disconformes. Se salvaguarda en cada perspectiva parcial lo que tiene de universal y se suprime lo relativo de cada una (*Aufhebung*), de ahí que por ellas se descubren los múltiples aspectos de una realidad configurada unitariamente y que el conocimiento revela progresivamente como verdad²². Lo particular hallaría así su vida verdadera en lo universal gracias a una ampliación progresiva de las perspectivas recíprocamente mediadas. La idea radica en que el saber integre en sí el elenco de las visiones parciales, así como la conciencia luminosa de ellas. Si el libro hegeliano existe, eso se debe a una paulatina superación de las perspectivas parciales, apta para diluir las relaciones cosificadas, es decir, se

¹⁹ E. Trías, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981, p. 229.

²⁰ Escuchemos la lectura que hace Ricoeur de Hegel: *Essomostro lo spirito diviso all'interno di se stessotra la <<convinzione>> (Uberzeugung) che anima i grandiuominid'azione e s'incarnanelle loro passioni (<<senza le qualiniente di grande è statocompiutonellastoria>>) e la <<coscienzagiudicante>>, rappresentatadall'<<anima bella>>, di cui piütardi si dirà che ha le manipulite, ma non ha mani. La coscienzagiudicante denuncia la violenzadell'uomodellaconvinzione, che risulta dalla particolarità, dalla contingenza e dalla arbitrarietà del suo genio. Ma anch'essadeve confessare la propria finitezza, la propriaparticularitàdissimulanellasuapretesaall'universalità, e alla fine l'ipocrisia di una difesadell'ideale morale che si rifugianella sola parola. In questa unilateralità, in questadurezza di cuore, la coscienzagiudicante scopre un male eguale a quello della coscienza agente. Anticipando la Genealogia della morale di Nietzsche, Hegel scorge il male contenuto nella stessa accusa da cui nasce la concezione morale del male. In che consiste allora il <<perdono>>? Nel desistere parallelamente ai due momenti dello spirito, nel reciproco riconoscimento della loro particolarità e nella loro riconciliazione. Questariconciliazione non è altro che «lo spirito (alla fine) certo di se stesso».* P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, 4ª. ed., Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 36-37.

²¹ Cfr. E. Trías, p. 230.

²² Cfr. A. Kojève, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1984, p. 20.

obra una superación gradual de los intereses particulares que podrían dar al traste con la identidad de lo aparentemente no-idéntico.

Pero sin meliorismo ni falibilismo, sin utopías ni recomienzos, la finitud que se autoconcibe como infinita equivale, por lo tanto, al terror. Al estado de guerra continuamente sostenido, a la liquidación existencial del enemigo, o, mientras tanto, a un estado de excepción perpetuamente sostenido. Si lo ideal coincide con lo real, el tiempo se detiene. *Nemine discrepante* es su consigna, bajo cuya bóveda no tienen por qué comulgar ni hombres extraordinarios, ni excepcionales, sino individuos comunes y corrientes capaces de olvidar la solidaridad elemental entre los seres humanos, entregándose sea al resentimiento, sea al rencor, con la mente puesta en la institución de un tipo de adhesión pétreo, sin fisuras internas, sin hendiduras ni grietas, íntegra como el Uno de Plotino, como un platonismo descendido hasta la inmanencia. Fusión que reduce al silencio las diferencias²³, el terror opta por la unidad religiosa (“que mueran los partidos”), por la opresión libertaria (“se obligará a ser libre”), por una voluntad general que espera la claqué de los adeptos y sus órdenes sacrificiales (“hay que estar dispuesto a morir por la patria”), debido a que la autoconciencia de finitud no ha llegado –precisamente– hasta los predios de la misma finitud. Evidentemente, tal espantajo, *non decet*.

Así pues, para superar esta contradicción, asevera Trías, la autorreconocida finitud de la acción de cada uno de los sujetos guía a éstos hacia el perdón. La superación de cada perspectiva limitada y de las consecuencias aportadas por ésta, haciendo énfasis en las negativas, conducirían a la dialéctica del perdón entre las subjetividades antes contrapuestas. Comenta Aranguren a Trías: “Sin invocar el amor, pero moviéndose en su ámbito, Hegel piensa que en el lenguaje del perdón se encuentra la síntesis suprema”²⁴, que “las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz”²⁵, pues aquél es renuncia, aún mejor, autorrenuncia, destitución de la propia singularidad en la conciencia de que cada una de éstas no es sino un momento del todo. La conciliación nace del conflicto y del enfrentamiento de las conciencias autoabsolutizadas al extremo, siendo ellas mismas el nacimiento de la reconciliación en el seno del conflicto. *Tertium non datur*: ellos son extremo y oposición, aversión a las razones del otro y luego, acaso en la

²³ En “La libertad absoluta y el terror” Hegel dice lo siguiente: “En esta su obra peculiar la libertad absoluta deviene objeto de sí misma y la autoconciencia experimenta lo que esta libertad absoluta es. En sí, es precisamente esta autoconciencia abstracta que cancela en sí toda diferencia y todo subsistir de la diferencia”. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1985, p. 348.

²⁴ J. L. Aranguren, “Prólogo”. En: E. Trías, *op. cit.*, p. 7.

²⁵ Hegel, *Fenomenología...*, p. 390.

mediación prestada por las consecuencias negativas de las acciones y por el lenguaje que las comprende, cada conciencia emprende su marcha hacia sí misma por obra de la aceptación de la libertad del otro. Ni modo, cada autorrenuncia significa un compromiso con la libertad y con la síntesis suprema que surge de una voluntad cooperativa ya no arrolladora, sino autocontenida y mantenida en sus cauces.

En su viacrucis, la conciencia se mueve hacia sí misma, crece en y desde sí misma, comprendiendo que su propio juicio y su propia voluntad se hallan atenazados por la lógica parcial de la finitud. Para abrirse camino hasta sí misma, ella se ha arriesgado a lo otro, a pasar por él, entregándose a él sin perder, empero, su propia identidad: elevado a concepto, lo otro ha dejado de ser *opus alienum*, misterio y trascendencia. Al asumir sus propias imperfecciones, las conciencias se colocan *in via* hacia la reconciliación, pues cada una acepta el mal cometido, inferido al otro. En términos sociales, tales renunciaciones implican un paso enorme hacia la formación de un espíritu estatalizado *pro bono pacis*, esto es, en lenguaje hegeliano, lleno de mediaciones a fin de que la oscuridad desaparezca de la conciencia. Mientras menos mediaciones, mayor posibilidad de que una tiranía imponga su ley; mientras más de ellas, la transparencia de las decisiones es incrementada, disminuyendo el riesgo de las decisiones arbitrarias. En suma, cada una de las partes en contraste cede algo con base en las razones aportadas, pacificando la convivencia: la carencia de mediaciones se convierte inevitablemente en suelo abonado para las tiranías. De este modo la universalidad de la perspectiva aumenta con cada autorrenuncia de las partes: de cada perspectiva se toma y se rechaza, se admite y se deja de lado. La libertad entra en escena gracias al lenguaje de la conciliación, o, como expresa el título del libro de Trías, al lenguaje del perdón: perdón por imponer un absoluto que sólo era relativo, por poner las acciones al servicio de esa arbitrariedad que se ha develado como solamente relativa, por negar la libertad del otro y, sometidos todos a esa dinámica, por el otro negar mi propia libertad. Es la aparición de la genuina libertad el horizonte de semejante dialéctica, es decir, de la conciliación, del perdón y de la aceptación de la propia responsabilidad al interior de los eventos cuyo desenlace ha herido, ofendido, desconocido. “Estadio del espejo”²⁶ denomina Trías a tal situación edificada a fuer de límites y renunciaciones. En el reconocimiento, las libertades absolutas se imponen un límite, consistente en la aceptación de la libertad del otro respecto a mí y la consiguiente libertad mía basada en la aceptación, por parte del otro, de mi libertad.

²⁶ E. Trías, p. 110.

III. Ricoeur: la dialéctica *délier-lier*

A juicio de Ricoeur, el examen arendtiano del perdón se ha quedado en el umbral del problema, porque prevalece en él la relación del agente con las consecuencias de sus actos, más que en la íntima relación del agente con su acto: *Il me semble que Hannah Arendt est restée sur le seuil de l'énigme en situant le geste à la jointure de l'acte et de ses conséquences, et non de l'agent et de l'acte. Certes, le pardon a cet effet qu'il serait de dissocier la dette de sa charge de culpabilité et en quelque sorte de mettre à nu le phénomène de dette, en tant que dépendance d'un héritage reçu. Mais il fait plus. Du moins, il devrait faire davantage: délier l'agent de son acte*²⁷.

En una versión matizada, por así decir, de la natalidad arendtiana y en la capacidad antropológica liberarse y prometer, Ricoeur adhiere a la idea de que el hombre es siempre capaz de recomenzar. No obstante, el sujeto del acto y el objeto del mismo se someten a una interesante dinámica: el agente es más que el acto ominoso cometido, a pesar de que éste haya sido un imperdonable. Así, el ofensor escapa a la formulación reduccionista según la cual su vida moral se ha agotado en una elección culpable, en un acto que lo estigmatiza para siempre, aprisionándolo en la memoria de un acto no-redimible. Una vida no puede ser resumida en virtud de un acto solo, a pesar de las consecuencias que se sigan de él, es decir, el agente no es solamente un determinado acto, ni puede medirse su vida entera a partir de lo que una vez eligió hacer: quien obró ya no es quien obró y asumirlo a él como identificado con el mal implica no reconocer que no hay acto sin potencia por cubrir, que no hay realización que no devenga ni eventual transformación en el culpable: su historia, incluso breve, lo condena de una vez para siempre. Una inocencia postlapsaria no abolida del todo palparía entonces en la misma culpa: la culpa no estaría en capacidad de agotar la potencialidad del bien, ni el bien quedaría abrogado en el instante mismo de aparición del mal.

3.1. Política y perdón

Desde el punto de vista de Ricoeur, no podrían existir instituciones del perdón, en todo caso, sí de la promesa, aunque el hombre, animal capaz de prometer, es capaz de violarlas. La violación encuentra ante sí un frente institucional que refrenaría de antemano el deseo de

²⁷ P. Ricoeur, *La mémoire...*, p. 637.

violación, debido a que el autointerés de los sujetos, variando por el tiempo y las circunstancias, podría trastornar el plano moral de la acción. Sometido a la presión de una finalidad autorreferencial de nuevo cuño, los sujetos querrían sacudir de sí el compromiso que toda promesa acarrea, arrojar a la desmemoria las razones de la promesa, devaluar la importancia de los eventos que a ella condujeron, o simplemente variar el talante de la historia que funge de fundamento (intentos recientes de desnazificación de la historia alemana, por ejemplo). También existen las promesas personales, las que son emitidas por labios que se desconocen a sí mismos y al rigor de lo eterno. Si una promesa contiene una semilla de inmortalidad, como una pena diuturna, entonces no es aliada del hombre. La potencia de la promesa no tiene de su lado su más cabal complemento, la promesa en acto y las palabras redimidas, la obra *in propria persona* y un discurso aún no envejecido. Si el perdón versa sobre lo injustificable, sobre eso que no puede ser perdonado, entonces Hartmann, indica Ricoeur, tendría razón al afirmar que él se convierte *eo ipso* en un mal moral²⁸.

Una política del perdón dejaría de lado justamente el carácter irreparable del daño: la amnesia autoobligada por razones sociofuncionales avalaría la existencia de víctimas sin victimarios. O éstos se verían absueltos de aquello que es precisamente irreparable. Repararía el derecho lo que por definición no lo es, es esto el sedimento que arroja de sí una política de la amnesia, una juridización del olvido y la exclusión del duelo de las víctimas. Por ello la tesis de Ricoeur es que no pueden existir instituciones políticas del perdón. El *incognito* del perdón radica en que se encuentra al margen de las instituciones responsables de castigo: *La questionposéestalorscelle de la place du pardondans la marged'institutions en charge de la punition*²⁹. Más allá de las figuras jurídicas y de lo que las estimula, el olvido a toda costa, habría que enfocar el *incognito* del perdón en una espiritualidad capaz de desligar el agente de su acto³⁰. Al disolver las relaciones petrificadas entre el hombre y el mal³¹, se permite, en efecto, la futurición, en los términos de Jankélévitch, sin embargo, la mencionada disolución no descansa simplemente en la erosión de la memoria por obra del tiempo, ni en el olvido frívolo que podría surgir de allí. La potencia del perdón va de la mano con su propia impotencia: no camina con el poder de la voluntad y no puede renunciar a la mancha maldita en que se guarda el rencor. Según

²⁸Cfr. *Ibid.*

²⁹*Ibid.*, p. 594.

³⁰Cfr. *Ibid.*, p. 597.

³¹Cfr. V. Jankélévitch, p. 200.

Ricoeur, apelando a Derrida y Jankélévitch, el perdón es *exceptionnel et extraordinaire*³², excepcional y extraordinario, desciende con un don de la gracia, absteniéndose de normalizar por la vía de un modelo jurídico de erradicación de las heridas sociales y personales. En términos más bien analíticos, también “el perdón suspende juicio y tiempo, apuesta por un nuevo punto de partida, un nuevo horizonte de sentido. Entre el suicidio y el asesinato (manifestaciones extremas de Tánatos) contamos con el perdón”³³.

3.2. Mesianismo

Nos turba el perdón, pues para perdonar es imprescindible recordar; para perdonar, lo que se encuentra en entredicho es efectivamente aquello a lo que aspira una institución del olvido. Si el perdón ayuda a salir de la experiencia del no-ser y de la puesta en abismo, será porque la *commissiopeccati*, como la denomina Jankélévitch³⁴, no puede ser abrogada por construcción institucional ninguna: la comisión es un acto injustificable, e imborrable, además. El tránsito del espíritu vindicativo a la maravilla del perdón, que tiene que absolver incluso de la voluntad de humillación del perdonado, implica tanto un duelo progresivo como un acto de comprensión, pues tal vez comprender es la víspera del perdón o aquello que permite, un día, al perdón brotar inesperadamente. La puerta por la cual entra el segundo mesiánico, la redención misma de lo irreparable, acaba con el estado de excepción a que somete el rencor a la víctima, hace cesar una hostilidad desprovista de futuro y rompe con la parálisis del tiempo auténtico. Curiosamente, por lo tanto, la cura cae a pesar del hecho, aparece pese a la irreversibilidad de lo sucedido, se larva en una noche poco comprensible para la misma víctima. Los dioses del instante deciden, por así decir, en qué santiamén brota precisamente el perdón, inevitable e incomprensible al mismo tiempo cuando aparece. De acuerdo con Jankélévitch, el ser humano está hecho al talle de penas perentorias, mientras que la medicina del dolor de una pena eterna es una contradicción en los términos. “Una pena eterna es el infierno de los malditos”³⁵. No obstante, la *res facta es res facta*, y punto, y como la virginidad de la mujer que ha dejado de serlo, no puede ser reprimada ni colocada antes que el trauma de su origen. Irreversible, no es apta para correr por detrás de sí misma a fin de retornar al lugar de una inocencia. La erosión del tiempo que sencillamente

³²*Op. cit.*, p. 607.

³³P. Morales, “Freud escritor”. En: *Revista Otra escena*, volumen 1, número 3, febrero 2009, p. 25.

³⁴*Op. cit.*, p. 105.

³⁵*Op. cit.*, p. 37.

transcurre y la natalidad contraída a mera biología son eximidas de un análisis del perdón que fenomenologiza el carácter del culpable, allende el daño ocasionado.

Cuando Ricoeur intenta explicitar la relación del agente con su acto, y en el momento en que Jankélévitch desea superar la tregua que supone la vana erosión del tiempo³⁶ sobre una enfermedad que no hará sino manifestarse de nuevo, se tilda al culpable como responsable efectivamente de sus actos, pero no se le identifica totalmente con ellos. Digamos que a la luz de esta desidentificación, un *plus* de inocencia sobrevive incluso en el culpable, pues un malvado no es malvado de los pies a la cabeza y hasta la médula, no lo es de cabo a rabo, como si el mal y él coincidiesen por completo³⁷. Aquí el culpable padece de una saludable ambigüación en el discurso, pues la unidad del mal que anidaría en él no lo sufriría en su totalidad ni de una vez para siempre. Si el agente no está prisionero de un solo acto ni queda para siempre determinado por él, entonces también en él, además del mal, aparece la libertad como ocasión de redención en la medida en que pueden esperarse otros actos, distintos al de la condena. Ciertamente, existen actos cuya monstruosidad es imperdonable, quedando el agente circunscrito por él, tanto penal como moralmente. Y sin embargo, sin hallarse *stricto sensu* al servicio de una finalidad, de la economía del espíritu y a la restauración de la normalidad, el perdón puede todavía enfilarse hacia la desmesura de un acto criminal. Estamos en la noria: el perdón que normaliza estimula la impunidad, y la monstruosidad de los actos aún pueden encontrar el perdón con base en la memoria indeleble de ellos. Si se condena al victimario, dice Ricoeur, se condena propiamente su acto, no la totalidad antropológica en que él consiste; se condena un acto de su vida, no toda su vida. Por otro lado, un acto magnífico, orientado por el bien, no identifica a una totalidad existencial con el mismo bien. Los grises son la sustancia del existir, más que las apoteosis malignas o benéficas. Asimismo, no existen individuos irreprochables. Ninguna vida cierra filas

³⁶ La lectura de *El perdón* llevada a efecto por Ricoeur es, por lo menos, parcial, pues hace del libro de Jankélévitch la búsqueda del perdón por una vía temporal erosiva (el perdón encabestrado al tiempo bruto): *L'étude de 1967 sur Le Pardon (Paris, Aubier) s'engage sur une autre piste, où le temps du pardon se trouve identifié au temps de l'oubli. C'est alors de l'usure du temps qu'ils'agit (La mémoire..., p. 613, nota 19)*. Para ser justos con Jankélévitch, la erosión del tiempo es uno de los temas tratados, pero también la crítica a tal erosión cuando el autor supone que la tribulación y la queja del pasado encuentran la cura más allá de la erosión, la cual remedia lo excusable, no lo imperdonable (p. 59), de ahí que el tiempo bruto, el tiempo que simplemente pasa, no posee el poder transfigurador del perdón (p. 51); un tiempo así entendido es sólo la tregua del tiempo, el pacto con lo excusable, no con lo irreparable. El perdón, además, no hace pactos ni proporciona treguas, sino que suspende el orden antiguo por su carácter "sobrenatural" (p. 203) y de alguna manera, acaso incomprensible, el milagro del perdón nihiliza lo sido y lo hecho, por consiguiente, en la gracia del perdón se disuelve el haber-sido de lo hecho (p. 219). Creo, entonces, que existen coincidencias fructíferas entre el perdón que tiene en mientes Jankélévitch y el perdón en el autor que lo comenta.

³⁷ Cfr. Ricoeur, p. 638; Jankélévitch, p. 104.

alrededor del bien de una forma absoluta, lo mismo que su contrario, alrededor del mal. El pecador no se expresa totalmente en su pecado³⁸. No sabría si suscribir o no la afirmación de Ricoeur en el sentido de que se perdona a un sujeto distinto del que cometió el acto³⁹. Pero al desligar al agente de la particularidad del acto se respeta la posibilidad no sólo de que él mismo eventualmente recomience su vida, sino que también se reconozcan los actos no criminales cometidos en ámbitos distintos del condenado.

El perdón no puede ser visto como un proceso de intercambios espirituales: quien perdona se zafa del rencor y el perdonado se libra de su culpa. Antes bien, como el estadio de la gracia y de la fe, la insondabilidad del perdón que aflora no se inscribe en un régimen de intercambio: *S'il y a le pardon, avons-nous dit avec Derrida, alors il doit pouvoir être accordé sans condition de demande. Et pourtant nous croyons, d'une croyance pratique, qu'il existe quelque chose comme une corrélation entre le pardon demandé et le pardon accordé. Cette croyance transporte la faute du régime unilatéral de l'inculpation et du châtement dans le régime de l'échange*⁴⁰. Si existiese una dialéctica de dar y tomar (*do ut des*) se estipularía una nueva asimetría, la del perdonado con relación a quien perdona, con ello se enajena al perdón de su propio oficio, llevado a cabo sin por qué, sin especificidad argumental, simplemente sucediendo, esperando por su *kairós* cultivado en los intersticios del espíritu, otorgando hospicio a la caridad. Por más razones que se aleguen, por más que la comprensión esté tentada a desalojar la incomprendibilidad de ciertos actos humanos, el perdón sigue siendo una desmesura, como el amor y sus actos, como el crimen y sus monstruos: empero, si el perdón se deshace de éstos, la consecuencia sería que su poder no-volitivo es superior a la voluntad y a la noluntad del mal. En verdad, extraño poder.

Vicario de lo que ocurrirá, la comprensión, en consecuencia, se queda corta ante el mismo acontecimiento, los símbolos tocan fondo o se varan en un universo desempalabrado, ubicado acaso allende el lenguaje. No deja de llevar razón Jankélévitch: nada puede nihilizar el *factum*, menos aún, aniquilarlo, nada puede volver a cero una vez rebasados los límites de la dignidad de las personas, pero algo de la falta se nihiliza en el perdón, aunque la memoria sea constantemente acuciada por sus recuerdos: hay un camino hasta el pasado y hay un camino desde el pasado, éste hace su camino hasta el presente y comparece sin que jamás sus derechos prescriban. Igualmente,

³⁸Cfr. V. Jankélévitch, p. 112.

³⁹Cfr. P. Ricoeur, *La mémoire...*, p. 638.

⁴⁰*Ibid.*, p. 619.

no se da una proporción directa entre comprender y perdonar, pues podemos comprender sin por eso perdonar, y podemos perdonar sin por ello haber comprendido⁴¹.

3.3. *Déliement du pardon*

Existe, pues, una disimetría sustantiva entre el perdón y lo que él perdona, entre el mal que de alguna forma lo cita y el bien que en él se inscribe. Parafraseando a Ricoeur, afirmaremos que él, en su propia desmesura, salva el intervalo entre lo más elevado del espíritu y lo más bajo de éste⁴², urdido entre la culpa y el rencor y entre el bien y el mal. Una asimetría radical se introduce en la ecuación del perdón, acompañándonos como un enigma inescrutable. O que sólo se escruta a sí mismo. Es más interior que uno mismo y más profundo que la propia interioridad. El lenguaje religioso ha venido, pues, a copar la escena del lenguaje profano del perdón. Ahora bien, el porvenir está disponible únicamente si el espíritu perdona: al otro y a sí mismo. Tanto ofensor como ofendido, para ingresar respectivamente a su propio porvenir, tendrían que dejar espacio a una palabra liberadora capaz de señalar a ambos la arbitrariedad de sujetar la totalidad del agente a la parcialidad de un acto. Ello, desde luego, involucra el arrepentimiento del lado del ofensor, aunque el perdón no necesita de él, no lo requiere ni lo urge. Si, conforme a Derrida, el perdón suspende la esclerosis propiciada por el rencor, él se otorga sin demanda, sin voluntad ni exigencia; no obstante, para Ricoeur debería existir algo así como una correlación entre el perdón solicitado y el proporcionado⁴³, como si el arrepentimiento mismo del ofensor catalizara la negación en el ofendido del sentimiento vindicativo. En esa humanidad de los gestos emparentados se lograría ablandar la médula del rencor. En el gesto sufriente de quien ha lesionado mutuamente se tocan las compasiones.

La facultad de autorrestauración no pertenece con exclusividad a ninguna de las partes en conflicto, ni al ofensor ni al ofendido, con lo cual el futuro se encuentra a disposición de ambos mientras el vínculo del rencor se disuelve. Desligar al agente de su acto, nos ha solicitado Ricoeur, a fin de no cosificar una integridad personal en la parcialidad de un evento que le pertenece. Como dice en este orden de ideas Jankélévitch, el culpable desborda aquello en lo cual nuestro rencor lo empareda⁴⁴. En este mismo autor el tiempo erosivo está al servicio de un

⁴¹Cfr. p. 116.

⁴²Cfr. *La mémoire...*, p. 626.

⁴³Cfr. *Ibid.*, p. 619.

⁴⁴Cfr., p. 28.

ablandamiento del rencor, es decir, está allí no para lo imperdonable, sino para lo excusable, está allí para los *peccata minuta* no para los *vitiagraviora*, para aplacar lo venial antes que lo mortal. Así, el perdón no puede ser la obra del tiempo bruto ni de las horas que simplemente pasan. Si el tiempo es un fármaco, lo será únicamente de las faltas excusables, no de las imperdonables, si el tiempo es *medicina doloris*⁴⁵, lo será bajo la condición de referirse solamente a un rencor que no dura, a una pena perentoria. No a lo irremediable. Esto, lo irremediable, es a lo que el perdón atiende, más allá del estado de sitio en que se encuentra una sociedad y al margen de las instituciones del castigo, anejas al olvido, que quieren hacer borrón y cuenta nueva con el pasado y sus secuelas. El pecado ha sido cometido, pero la posición de Ricoeur y Jankélévitch nos parece semejante, porque habría residuos en el culpable de la inocencia prelapsaria⁴⁶, y las circunstancias atenuantes (lítote) junto a las intenciones remiten al reino de la indulgencia. Si el sujeto es distinto de su acto culpable, entonces es más que éste, con lo cual una posibilidad de inocencia se abre en la lectura de su pecado, es decir, la no identificación total del agente con lo que ha actuado involucra siempre otra lectura de él y de sus proyecciones. El culpable, como hemos dicho, también recomienza, o, al menos, es plausible todavía en él un recomienzo. Mas el perdón se enfoca en el acto culpable, específico y determinado cometido por el agente, con lo cual se aleja de la indulgencia y de las condiciones aptas para atenuar la violencia de la acción. Ciertamente, comprensión e indulgencia son realidades vecinas, por lo que aquélla corrige a ésta, y ésta sería el precipitado de un punto de vista racionalmente gobernado: *oculus ex multisoculis*. La omnilateralidad contemplativa sustituiría la unilateralidad de la visión, el ego solo y mudo se articularía con otros en la esperanza de que la indulgencia tenga la última palabra.

Sin embargo, Jankélévitch insiste en que aun si el hombre culpable no lo es del todo, aun si la indulgencia se vincula con la razón y la comprensión, el perdón empero se desprende de tales recursos, llevando su propia vida y articulando sus propias oscuridades: el porqué del perdón es sin por qué, sin cálculo, sin armisticio (abandono de la guerra por las consecuencias indeseables, aunque el perdón sea *suo modo* un abandono de la guerra). El perdón se entrega, se da, se ofrece, inaugurando de esta guisa una *vita nuova* en el contexto de un segundo nacimiento. La muerte ha cedido ante la vida, mientras el porvenir espera por sus anhelos. Los nuevos nacimientos corren aquí y allá, realizan enigmáticamente lo que las instituciones jurídicamente y el olvido practican

⁴⁵*Ibid.*, p. 59.

⁴⁶*Cfr.*, p. 199.

inútilmente. Pacífica por consiguiente a las sociedades sin que éstas se entreguen a una dinámica plagada de normas que convertirían al culpable en inocente por efecto de una magia urdida contra la memoria. El perdón no sería así sino la celebración involuntaria de una existencia ahora dispuesta a desplegarse hacia adelante, zafándose de sus esclerosis y redimiéndose en sus rencores. En todo caso, la indulgencia antes mencionada, domiciliada en la comprensión y la razón, no sea más que otra víspera de la gracia, bajo otra denominación, bajo un nombre sin ya teología.

3.4. Memoria y porvenir

Comprender, reparar, perdonar caen prácticamente bajo una misma rúbrica. Por esos términos se entiende la capacidad de recomenzar a pesar de la irreversibilidad de los actos cometidos, deshacer el pasado violentado que ha resultado de las consecuencias de las acciones humanas. Para recomenzar, ingresando en el ser actual, el futuro debe constituirse como una instancia regulativa de las acciones, pero para que eso sea posible es menester liberar el presente de su pasado, lo acontecido de la renovación de su propia violencia y a los sujetos de la acción de su sed de venganza. Entre el perdón y la promesa se radica el ser humano, en la reparación no desmemoriada de lo irreversible, pues justamente el perdón jamás acude al olvido, ya que su naturaleza yace en el recuerdo, y en la posibilidad de que el futuro pueda tener la palabra: el perdón ata, la promesa libera⁴⁷, o aspira a ello. Ser herederos de una promesa y de sus horizontes significa haber roto con el ciclo, una y otra vez renovado, del rencor. Ahora bien, del perdón no hay institucionalidad que la encarne, excepto los olvidos forzados, la amnesia de las amnistías, las leyes de punto final y la *damnatio memoriae* de los romanos, capaz de borrar toda huella espiritual de quien debe ser castigado, guiando así la reconciliación social a veces sin la anuencia de las víctimas ni por medio de las subjetividades implicadas en la violencia producida. De la promesa puede haberlas, se expresan constitucionalmente, construidas expresamente para eludir las duraderas consecuencias de la violencia.

Mediando el perdón, la asimetría de la violencia no puede ni debe devenir en la violencia de toda asimetría. Siendo más claro: si la violencia establece un vínculo asimétrico en las personas del ofensor y del ofendido, el perdón, que mitiga y sana del todo la furia del vínculo no

⁴⁷Cfr. A. EscribbarWicks, "Liberados por el perdón, pero atados por la promesa". En: *Cuadernos Judaicos*, No. 28, dic. 2011, pp. 20-30.

ha de establecer esa asimetría por la cual el ofendido, perdonando, mantiene a partir del perdón una superioridad moral sobre el ofensor. Esta violencia mínima tampoco subsistiría en el perdón: él es borradora total de la violencia, no así de la memoria, es la mesa limpia de los rencores y la última palabra de la paz conseguida. El peregrinaje hacia otra parte recomienza, mientras que la memoria del pasado es extirpada como la camisa de fuerza del porvenir. Algo reemprende su marcha, acaso ambos, ofensor y ofendido. Cada palabra dictada por los afectos constructivos rebasa la arquitectura de los “afectos tristes”, como los llamaba Spinoza, cada palabra escrita en la más absoluta soledad intenta permutar el vínculo lesionado por el vínculo anterior a la caída (o por el no-vínculo, por la carencia de vínculo anterior al vínculo del rencor). La palabra que busca el perdón y el perdón que busca su palabra espejean en el manuscrito la marcha de un diálogo ensimismado.

El rencor ya no es el amo de esa rebelión denominada perdón, mientras el pasado es el paisaje de una legibilidad reiterada: como los castigos infernales, incesantes y perpetuos, el pasado nos cuece al detenernos, larva la lectura obsesiva de lo que pasó, permite que lo que pasó ya nunca pase más, conservándolo en la constancia del presente. Memoria obsesiva semejante a la muerte, alejada, muy alejada de aquella que se condensa en el presente ya dialogando con el porvenir. El triunfo será del futuro en esta memoria, es más, ella no está allí sino como servicio del porvenir. Si se consigue en el amor la palabra que perdona el horror, éste habrá acontecido, pero será en alguna medida revertido. Tengo la sospecha de que toda esta dinámica es un proceso más bien inconsciente, separado del narcisismo de la voluntad pura y divorciado de los análisis que se centran en la economía del psiquismo. Tampoco entra aquí la chata contabilidad llevada a efecto por la erosión del tiempo, como si solamente un *quantum*, más que un *quale*, aflojaran los nexos constituidos. La erosión del tiempo que sencillamente pasa debe contener en sí, más allá de la falsa lejanía del acontecimiento originario, un proceso cualitativo de purificación; el espíritu viviendo de sus *corsiericorsi* con el fin de desleír una mancha indeleble. Lo que se queda dentro, allí permanece, mas modificado en una actividad –consciente o no del sujeto- capaz de volver una vez y otra sobre lo que, todavía siendo, ya no es: cada retorno urde, cambia, transforma, revela. No se es el mismo después de la procesión de los retornos, puesto que el acontecimiento despide de sí la alacridad de sus gestos.

IV. Coda

La teatralización de los arrepentimientos de los responsables de los genocidios amortizan las condenas posibles, labran una comprensión vecina del perdón y calman a algunas víctimas, mas no a todas: quien puede perdonar también le es lícito no hacerlo. Repugnado por esa exigencia, la persona renuncia a concederlo, pese a las presiones mediáticas y políticas. No obstante, en lo concerniente al arrepentimiento, ¿quién puede escrutar en el interior de los corazones para saber de su autenticidad? Acaso la teatralización conveniente de los compungidos y de sus penas son poco menos que nada frente al infierno de la culpa, incapaz ésta de hallar su momento lenitivo. Otras veces sobrevive en el perdón el residuo de rencores no redimidos. Esto no sería un verdadero perdón, ni un perdón puro, ni un perdón nutrido de la Gracia. Pero acaso sea éste el genuino perdón humano: en el perdón de lo imperdonable las secuelas de las acciones nunca se van del todo, y si esto ocurre, ¿cómo puede el perdón humano, deficiente como su sujeto, ser la borradura total de tales secuelas? Quizás la memoria, aun perdonando, sea, del rencor, resto, añico, un pecio irreductible. Ni la Gracia ni la memoria purificada afloran en este contexto, ni el diálogo entre las heridas ni entre los arrepentimientos, tampoco el que debería entablarse entre heridas y arrepentimientos, entre ofensores y ofendidos. No obstante, el hombre no está simplemente clavado a las espinas del pasado, no está negado a recomenzar. Más allá de su renacimiento filial, de sus hijos, más allá de esa trascendencia biológica y tan poco meritoria, el hombre está crucificado a sí mismo, y por esa crucifixión se halla obligado a una recreación perpetuamente renovada, esto es, el hombre renacido (*homo renatus*) es *homo crucifixus*, ser que se da a la tarea de salir creativamente de su pasado, aferrando desde ya un futuro no hostilizado por las huellas de lo que ha sido: la *mors mortis* laica, atea, encuentra por aquí su propio estribo. La creación continua involucra también la constante autorrenovación de un mundo creado que no ha salido culminado de las manos de Dios. *Dei sumus adjutores*.