

Aspectos filosóficos del perdón

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF FORGIVENESS

FR. LUCIO NONTOL, T.O.R.*

RESUMEN

El objetivo de este artículo es localizar, reunir y analizar las ideas de Jacques Derrida sobre el perdón. Para ello, el trabajo expone de manera breve en qué consiste la estrategia de escritura deconstructiva con el fin de hacer explícito el vínculo de la deconstrucción con el fenómeno del perdón. El perdón es considerado a partir de motivos deconstructivos y, alejado así de los parámetros tradicionales, puede insertarse en la estrategia derridiana a través de dos términos centrales de esta: decisión y responsabilidad. Por lo tanto, el perdón acaece cuando se experimenta su imposibilidad, la aporía que le es propia y adviene como consecuencia la decisión y la responsabilidad.

Palabras clave: Derrida, Perdón, decisión, responsabilidad, deconstrucción.

ABSTRACT

The aim of this article is to identify, collect and analyze the ideas of Jacques Derrida about forgiveness. For this, the paper describes briefly what the strategy deconstructive writing in order to make explicit the link of deconstruction with the phenomenon of forgiveness. Forgiveness is considered from deconstructive reasons and thus away from the traditional parameters, can be inserted into Derrida's strategy through two core terms of this: decision and responsibility. Therefore, forgiveness happens when experienced impossibility, aporia of its own and comes about as a result the decision and responsibility.

Keywords: Derrida, forgiveness, determination, responsibility, deconstruction.

Fecha de recepción: 08/06/2016. Fecha de aceptación: 09/29/2016

*Director BTOF.

«Me mantuve en silencio mientras un joven nazi, en su lecho de muerte, me pidió que fuera su confesor. Y luego, cuando conocí a su madre, de nuevo preferí guardar silencio a desilusionarla respecto a la bondad natural de su hijo. ¿Cuántos de ellos mantuvieron silencio mientras veían pasar a hombres, mujeres y niños camino de los mataderos que infestaban Europa? [...] El punto más importante es, por supuesto, la cuestión del perdón. Perdonar es algo que solo el tiempo puede conceder, pero también el perdón es un acto de voluntad y solo la víctima tiene autoridad para tomar la decisión. Tú, [...] puedes ponerte mentalmente en mi lugar y preguntarte a ti mismo: “¿Qué habría hecho yo en su lugar?”» (WIESENTHAL, pp. 79-80).

¿Podemos y debemos perdonar a un criminal arrepentido? ¿Podemos perdonar los crímenes cometidos contra los demás? ¿Acaso tenemos una deuda con las víctimas? ¿Es válida aquella sentencia de Jesús de Nazaret que decía que debemos perdonar setenta veces siete? Son preguntas que obligan no sólo al discernimiento sino a la reflexión seria y continua de las heridas del pasado y del presente en las que de alguna manera estamos involucrados.

Muchos son los académicos que han respondido al desafío lanzado por Wiesel. En este artículo pretendo responder a aquella exigencia desde la filosofía de Jacques Derrida. El pensamiento deconstructivo posibilita abordar problemas concretos: decepción, ira, amor, odio, ofensas, mal radical, etcétera. Por ende, mi objetivo es elaborar un estudio «sistemático» sobre el perdón, tema muy diseminado en toda la obra de Derrida, pero que, hasta el momento y hasta donde alcanza nuestro conocimiento, no ha sido objeto de atención específica y cuya saturación, obviamente, no se pretende en este artículo dadas las evidentes limitaciones espaciales.

Teniendo en cuenta el enfoque deconstructivo, nuestra hipótesis consiste en poner en evidencia que el perdón condicional (tradicional) no es perdón, pero que tampoco es perdón el perdón absolutamente

incondicional. El perdón transita, «negocia» en sentido derridiano, entre lo necesario y lo imposible. Y eso es lo que pretendemos mostrar: que el perdón se mueve en «ese» espacio entre lo necesario y lo imposible y que su ejercicio requiere decisión y responsabilidad dentro de la dinámica posible-imposible. Para desarrollar este cometido analizo las diversas obras de Derrida rastreando el origen y el desarrollo de su concepción de perdón para concluir que el perdón es un pensamiento de lo imposible y, a su vez, resulta implicado con la política. En ese ámbito, podríamos responder a Wiesenthal aseverando que el perdón es un acontecimiento único cuyo ejercicio requiere decisión y responsabilidad.

1. Planteamientos deconstructivos que conducen a la deconstrucción del concepto de perdón:

Aunque Derrida no subraya de forma especial la palabra «deconstrucción» su filosofía ha sido y es conocida con esta categoría. Con dicho término, se propone, ante todo, mostrar la imposibilidad, el error radical que supone toda voluntad ideal de sistema; rechaza cualquier tipo de fijeza. Para Derrida, cada texto reserva «siempre una sorpresa a la anatomía o a la fisiología de una crítica que creería dominar su juego» (Derrida, 1975, pp. 93-94). La crítica que pretende dominar el juego de un texto cae en un querer mirar el texto sin tocarlo que opaca el movimiento dinámico de una obra viva, su gestación permanente (Perretti, 1989, p. 17). La dinamicidad de un texto¹ conduce a una intelección que excluye la búsqueda de un núcleo o de una esencia desde donde se explique todo lo demás. A la fijeza y centralidad del tema, opone Derrida el juego diseminado, el acontecimiento que explica *après coup* lo que no era posible prever².

¹ Para Derrida un texto no se limita a unas líneas escritas. Un texto también puede ser las reglas de ajedrez, un conjunto de gestos, expresiones como el hablar. Cualquier cosa que signifique que tiene que ser interpretado (Derrida, 1977, pp. 51-131).

² La comprensión del término «acontecimiento» tiene en Derrida una connotación de algo por venir, no lo que habitualmente entendemos por un porvenir en el sentido de «futuro». Un acontecimiento no es lo que preveo o lo que puedo anticipar, en todo

Esta reflexión, Derrida la ha realizado desde perspectivas muy variadas, con estilos diversos, en conversación con otros pensadores y en diferentes contextos. Abordar, por lo tanto, el perdón desde la deconstrucción nos conduce a analizar algunos ejes que atraviesan la cuestión del porvenir: Herencia, *différance*, y la crítica al logocentrismo.

Es evidente que todos nosotros somos herederos. Heredamos una tradición, una cultura, una lengua. Sin embargo, heredar, no consiste simplemente en recibir algo que nos viene dado. Para Derrida, sólo hay herencia cuando reactivamos e inventamos aquello que heredamos. «Sólo así, siéndole infiel por fidelidad, cabe hacerse cargo de una herencia» (Peretti, 2005, p. 120). En otras palabras, la infidelidad por fidelidad inaugura un porvenir a partir del llamado a interpretar y reafirmar ese espectro deconstructivo subyacente en toda herencia (Derrida, 2001, p. 14). Heredar implica la *différance*, que consiste en un doble juego dinámico que alude a lo distinto que difiere (en sentido espacial) y a la demora (en sentido temporal) (Derrida, 1994, p. 43). No se puede fijar el significado de ningún signo o colección de signos de forma permanente debido a que el significado acaece a través del juego de diferencias. «Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada [...] la ley de su composición y juego» (Derrida, 1975, p. 93). De este modo, la herencia se asume como una tarea, como un testimonio que procura un porvenir precisamente porque rompe con la lógica de la presencia propia de la tradición filosófica occidental (Bennington, 1994, p. 129). Una tradición llena de oposiciones —«habla/escritura, vida/muerte, padre/hijo, amor/servidor [...] alma/cuerpo, dentro/fuera, bien/mal, serio/juego» (Derrida, 1975, p. 126). «La oposición jerárquica entre el hijo y el padre el súbdito y el rey, la muerte y la vida [...] la noche y el día, Occidente y Oriente» (Derrida, 1975, p. 137)—, cuya dificultad estriba en que en esas oposiciones se privilegia un lado del contraste y el otro lado es soslayado anulando toda posibilidad de un *por venir* del

caso no acontecería nada. Un acontecimiento acontece cuando lo imposible se hace posible (Derrida, 2003, pp. 265-272).

texto que «conmocione» las lecturas y criterios canónicos (De Saussure, 1986, pp. 91-180).

Con todo lo dicho, me estoy refiriendo ya a otro de los grandes legados de la deconstrucción que se concibe como una crítica al logocentrismo, una crítica que, como tal, se instaura en la necesidad de una superación del «rumor de que Platón condenaba *simplemente* la actividad del escritor» (Derrida, 1975, p. 97).

En «La farmacia de Platón» Derrida propone un tipo de lectura que consiste en desmontar lo que se ha edificado con el fin de comprobar cómo se ensamblan y se articulan sus piezas, pero también cuáles son las fuerzas no controladas que ahí obran (Peretti, 1998). «Fedro recuerda que los ciudadanos más poderosos y los más honrados, los hombres más libres experimentan vergüenza por “escribir discursos” [...]. El logógrafo, [...] es el hombre de la no-presencia y la no-verdad» (Derrida, 1975, p. 99). La palabra oral, el habla, es presencia. La escritura es ausencia. El discurso hablado está en conexión inmediata con la verdad mientras que la escritura no goza de esa inmediatez. Derrida denomina a todo este planteamiento logocentrismo o metafísica de la presencia. Es decir, que la concepción platónica del mundo del *eidos* (de las ideas) es como el rizoma de toda una tendencia posterior: el mundo como representación. «El valor de la escritura no será ella misma, la escritura no tendrá valor más que si y en la medida en que el rey le preste atención» (Derrida, 1975, p. 111). El rey no sabe escribir, actúa mecánicamente. Sabe de antemano lo que tiene que hacer, conoce el juicio que debe pronunciar sobre la escritura y, deja que las cosas sigan su curso. La palabra hablada (la *phoné*), su representante, está en estrecha conexión con el significado, mientras que la escritura está divorciada de la persona que la produjo. Se plantea una dicotomía entre palabra y escritura. La escritura es una repetición muerta, se aleja inmensamente de la verdad, y se queda huérfana. Su padre ha muerto y «la muerte del padre abre al reino de la violencia» (Derrida, 1975, p. 211). Una violencia que se manifiesta en el desprecio del cuerpo, de la materia exterior al logos, del espíritu o conciencia (Peretti, 1989, p. 31). De este modo, se

establece una segmentación entre significado y significante que conlleva consecuencias que favorecen los contenidos eidéticos y desprecian las formas.

La alternativa consiste en descentrar y mostrar el doble gesto de los conceptos, su ambivalencia. Paradigma de toda esta orientación se encuentra en toda aquella reflexión sobre el *fármakon* que Derrida nos ofrece en «La farmacia de Platón». *Fármakon* es a la vez remedio y veneno. Las hojas de la escritura obran como un *fármakon*. Platón tenía claro que al concepto fármaco le es inherente una intelección dual³. Basado en esta intelección, Derrida cuestiona la futilidad de la escritura no sólo desde el sentido ambivalente del vocablo «fármaco», sino que también lo hace desde la «categoría» de suplemento. Debido a la vulnerabilidad de la memoria el suplemento se hace imprescindible. «Tal es el origen de la luna como suplemento del sol, de la luz nocturna como suplemento de la luz del día. La escritura como suplemento del habla» (Derrida, 1975, p. 131). El suplemento no sólo suple, ni repite, sino que, se opone a lo que repite pero supliéndolo. Se añade y se opone.

El planteamiento derridiano libera el diálogo platónico de la lectura canónica que pretende imponer de antemano cómo interpretar a Platón. Derrida esboza un enfoque que cuestiona el binarismo desde la indecidibilidad de aquello no fijo, y al tiempo que hace posible un orden conceptual diferente. «La no-verdad es la verdad. La no-presencia es la presencia» (Derrida, 1986, pp. 195-197).

En el fondo, Derrida no sólo ofrece una desestructuración de una construcción elaborada durante siglos, sino que también, ofrece una perspectiva de discernimiento que permite contemplar la filosofía y toda la herencia que llevamos desde otros horizontes. Si hablamos del perdón desde la deconstrucción, debemos estar atentos al pasado de dicho concepto, para sí dar lugar a ese perdón por venir que implicaría una interpretación que transforma aquello mismo que interpreta.

³ La estructura ambivalente del *phármakon* puede observarse en: *Cármides* 155e, *Crátilo* 394a, *Protágoras* 354a, *Fedón* 63d, *República* 459c, *Timeo* 89c, *Leyes* 649^a (Derrida, 1975, p. 97).

2. El perdón sólo perdona lo imperdonable

El teatro del mundo es la globalización de una fenomenología de la conciencia que tiende a borrar la dimensión misma del perdón, todo límite conceptual y toda medida inherente al perdón (Derrida, 2004, p. 133). El perdón queda circunscrito al servicio de objetivos e intereses políticos que se justifican desde una razón logocéntrica que opaca lo que está porvenir (Derrida, 2005, p. 170). Se requiere, en esta situación, la postulación de una incondicionalidad que cuestione todas las condicionalidades propias procedentes de una razón teleológica que imposibilita el perdón.

La implicación de Derrida con el tema del perdón viene dada por diferentes motivos que impulsaron su reflexión, por una parte, de su propia formación académica y de los autores con los que se involucra y, por otra, obviamente de la fenomenología de los acontecimientos mundiales. Esta implicación coincidió con los últimos años de su vida. Sin embargo, lo aquí pretendo defender es que el perdón es una cuestión inherente a su planteamiento filosófico.

El trabajo deconstructivo defiende una toma de posición frente a las estructuras institucionales que forman y regulan nuestras actividades. Es así como surge precisamente el interés por un replanteamiento sobre la responsabilidad de los diversos sucesos de la historia que siguen resonando, principalmente, en el ámbito político y, a su vez, son analizados desde categorías conceptuales procedentes del logocentrismo. El planteamiento derridiano propone un análisis alternativo de los acontecimientos que aparecen en la política actual.

Cuando Derrida debate con la fenomenología y el estructuralismo evidencia que la política es un objeto privilegiado de su análisis filosófico. En el texto *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, Derrida cuestiona una concepción filosófica que excluye a la política de todo vínculo con la filosofía. Tradicionalmente la filosofía se ha definido como un discurso sobre la verdad y su vinculación esencial con la univocidad (Derrida, 2000, p.14), por el

contrario, la política se concibe en el horizonte de la equivocidad, es decir, en su apertura a la plurivocidad.

Derrida indaga el origen de la geometría en la obra de Husserl y encuentra que el acto que dio origen a la geometría y a su estatuto epistemológico es el lenguaje. A juicio de Husserl, el lenguaje es «totalmente liberado de la subjetividad empírica, no es, sin embargo, más que lo que aparece. Está, pues, siempre ya reducido a su sentido fenoménico y su ser es, desde el comienzo, ser-objeto para una conciencia pura» (Derrida, 2000, p. 14). La idealidad, para Husserl, se obtiene mediante la objetividad del lenguaje. El paso de la subjetividad empírica a la objetividad intemporal se genera por medio del lenguaje aunque resulta insuficiente; el lenguaje como comunicación oral quedaría subsumido a procesos de transmisión oral. La alternativa de una objetividad ideal absoluta se encontraría entonces en la posibilidad de escritura. Dicho de otro modo, para que una objetividad ideal se consume hace falta no sólo el lenguaje sino su expresión gráfica. La dificultad que ocasiona la escritura es su condición de experiencia intersubjetiva, como expresión de una idealidad en el cuerpo de la escritura, quedaría expuesta a la equivocidad y anularía su condición unívoca. Husserl defiende que la escritura debe evitar su dimensión asociativa y equivoca, *Körper* y debe comprenderse como *Leib*. La idealidad para que sea tal requiere de una escritura que adquiera la categoría univocidad. Derrida problematiza y cuestiona esta postura. A la escritura y al lenguaje le es inherente la plurivocidad y a partir del lenguaje y de la escritura no se puede extraer una univocidad absoluta porque ambas son mediaciones. «Si la equivocidad es, de hecho, siempre irreductible, lo es porque las palabras y el lenguaje en general no son y no pueden ser jamás objetos absolutos. [...] Hay allí una especie de equivocidad pura que crece al mismo ritmo que la ciencia» (Derrida, 2000, p. 105). ¿Qué importancia tiene todo esto para nuestro tema? Desde el momento en que Derrida demuestra la equivocidad de la escritura y el derrumbamiento de una filosofía que margina a la política se abre la posibilidad de una filosofía que observa la política no desde una teleología, sino desde la equivocidad donde surgen disputas

y conflictos. Si la univocidad genera la segmentación entre la filosofía y la política, la equívocidad propicia el diálogo y el encuentro entre ambas porque la filosofía no se asienta en un lenguaje unívoco. Derrida postula una solidaridad entre la filosofía y la política que se manifiesta en compromisos concretos. En nuestro caso, el tema del perdón es un hecho que a juicio de Derrida se aborda dentro de la esfera de la política internacional.

Por otro lado, conviene recordar que Derrida se distancia del estructuralismo. La estructura sería el paradigma desde donde se observa todo suceso social soslayando lo que no está dentro de la forma (Derrida, 1989, p. 39). La totalidad, la teleología y un centro ordenador rigen al estructuralismo. Este esquema exhibe la necesidad de una teleología que le otorgue sentido y significación, la exclusión de toda heterogeneidad al sistema y el recurso a un centro ordenador. Con este enfoque Derrida da pie a pensar la política, podríamos decir, desde la inestabilidad como propia y sin ningún *a priori* que otorgue significación ni estabilización, pues «el otro fraterno no está en primer término en la paz de lo que se llama la intersubjetividad, sino en el trabajo y en el peligro de la inter-rogación» (Derrida, 1989, p. 46). La conflictividad, la violencia es propia de la alteridad, el otro como aquel que cuestiona. De aquí que el enfoque derridiano nos ayude a pensar la relación de la filosofía y la política no en términos de subordinación o instrumentación sino como —si cabe la terminología— complementarias y en términos no pacíficos. Derrida, por lo tanto, analiza temas políticos como expresión coherente de su planteamiento filosófico, es decir, su motivo principal no es la boga del momento ni la fenomenología de ciertas comisiones de la verdad o cierta globalización de escenas públicas de relevancia política. Sus análisis reflejan la puesta en práctica de la estrategia deconstructiva, en donde el perdón ocupa un puesto relevante.

2.1 Decisión y Responsabilidad

Observamos que el perdón no es una cuestión central en el pensamiento derridiano, más bien es una cuestión que le sirve a Derrida

para mostrar la profundidad de su interés filosófico: la decisión y la responsabilidad. No existen reglas, ni métodos para decidir perdonar. Es necesario, por tanto, intensificar la decisión y la responsabilidad implicada en el perdón.

La escena política es el reino de la equivocidad y es en esa equivocidad donde acaecen actualmente los debates políticos que reabren el tema del perdón. El perdón no es un problema «identificable» al que hay que dar solución al modo geométrico. El perdón se sitúa en contextos indecibles e indecisos que interrumpen cualquier programa preestablecido. «Lo incondicional y lo condicional, son absolutamente heterogéneos, y deben permanecer irreductibles entre ellos. Son, pese a ello, indisociables» (Derrida, 2012, p. 62). Si pretendemos que el perdón sea efectivo es necesario que las decisiones y las responsabilidades se contextualicen y se realicen entre lo condicional e incondicional. La incertidumbre de atravesar esa tensión genera una decisión difícil pero responsable y es ahí donde Derrida sitúa el perdón.

En el libro titulado *Políticas de la amistad*, Derrida polemiza la concepción de fraternidad, la cristiana y la judeo-cristiana, incluso la «humanista» no religiosa. Nos interesa en esta reflexión el hecho de que el «pensamiento del “quizá” involucra quizá el único pensamiento posible de acontecimiento» (Derrida, 1998, p. 58). El quizá es el pensamiento que no permite seguir programas establecidos ni ninguna simetría, sino que apertura la disimetría hacia el otro. «Si no hay amigo más que allí donde puede haber amigo, [...] el “hay que amar a los enemigos” transforma sin esperar la enemistad en amistad. Los enemigos que amo son mis amigos» (Derrida, 1998, p. 58). El «quizá» o el «entre» da lugar a la novedad. «Quizá» significa heterogeneidad, apertura hacia la alteridad donde no cabe el pensar aislado en el sinsentido o en el sentido, más bien, se impone una ley de una aporía, de una indecidibilidad. El pensamiento del «quizá» excluye la confusión, lo vago que renuncia a la verdad y, por el contrario, genera apertura, porvenir y trastoca toda la tradición que pretende homogenizar y marginar al enemigo. Para Derrida, si se apela a la

hipótesis del «quizá», el enemigo se convierte en amigo y se hace viable la idea de que la amistad supone desproporción, ruptura de toda pretensión de reciprocidad. Se trata de una decisión que haga advenir la responsabilidad pero sin quedarse en la neutralización interminable de la decisión, sino tomar una decisión única a partir de un análisis sin fin de una situación. Así la decisión y la responsabilidad serán infinitas e imposibles. ¿Y en cuanto al perdón? Podríamos decir que el perdón es un aspecto inseparable de aquello imposible, de aquello heterogéneo al fundamento, al cálculo, a la reciprocidad. El perdón es una aporía/indecidible que exige responsabilidad y decisión (Derrida, 1997, p. 52). «Cada [...] decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente» (Derrida, 1997, p. 56). Si hubiera una regla tal entonces la persona que decide sería una máquina de calcular al estilo económico y no se podría decir que es justa libre y responsable. Sin la aporía «se corre el riesgo de ver que la decisión así llamada responsable se vuelve a convertir en el mero desarrollo técnico» (Derrida, 1998, pp. 36-37). «Una decisión que no pasara la prueba de lo indecible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable [...]. Sería quizás legal, no justa» (Derrida, 1997, p. 54) e impediría la «aporía de la responsabilidad» (Derrida, 2000, p. 32). Soportar la aporía de la responsabilidad conduce a la superación de vacuidad de las peticiones públicas de perdón donde domina lo decidible, lo intercambiable (Derrida, 2012, pp. 62-63). Las acciones públicas de los jefes de Estado o representantes religiosos revelan el olvido del perdón puro e incondicional, olvidan que el perdón es una aporía (Derrida, 2004, pp. 147-153).

3. El perdón, la deconstrucción y la crítica a algunos planteamientos filosóficos sobre el perdón

El perdón observado desde la deconstrucción será pensado a través de una experiencia de lo imposible porque se inscribe más allá de la reconciliación, del cálculo, de la restitución, de la compensación y del intercambio.

Para Derrida el pasado es «impasable» y este pasado suele recordarse al ritmo de una política que no carece de fines y objetivos que utilizan el perdón como instrumento para lograr metas. Esto explica las numerosas peticiones de perdón de los jefes de Estado, de representantes religiosos y comisiones de la verdad y reconciliación (Derrida, 2012, pp. 17-27).

El perdón, si quiere ser tal, debe permanecer heterogéneo a la política, al derecho, a la diplomacia, etcétera. La política asume la línea logocéntrica: la política tiende a privilegiar aquel camino que más beneficio aporta a sus intereses. El lenguaje de la política —te perdono con la condición de lograr tal acuerdo o tal finalidad— no es diáfano ni pretende serlo. Se aleja de su condición de incondicionalidad y se reduce a ciertos acuerdos de paz, aproximaciones comerciales, diplomáticas, etcétera, donde el perdón queda subsumido en categorías económicas o jurídicas que instrumentalizan y normalizan el acto de perdonar. Esta pretensión ha hecho que jefes de Estado e incluso comunidades enteras propicien escenas de «perdón» sin considerar los límites conceptuales y tradicionales que subyacen al perdón. Lo «hacen en un lenguaje abrahámico que no es (en el caso de Japón o de Corea, por ejemplo) el de la religión dominante en su sociedad, pero que se ha transformado en el idioma universal» (Derrida, 2006, p. 8) de la política. Hasta cierto punto, nadie se atrevería a cuestionar tales escenas, sin embargo, esta orientación reduce el tema del perdón a lo calculable y, sobre todo, a seguir un programa previamente preparado donde se mezcla una serie de actitudes como la hipocresía o la caricatura que a menudo son punto de partida, y se invitan como parásitos a esta ceremonia de culpabilidad (Derrida, 2006, p. 9). Se abusa de la palabra «perdón» y se anula la decisión y la responsabilidad debido a que hay intercambio, conveniencia e intereses. La legitimación que pretende la política no toma en serio a las víctimas, pretende instrumentalizarlas para lograr ciertos acuerdos. ¿Quién tendría el derecho de perdonar en nombre de víctimas desaparecidas? ¿Acaso el perdón, en cuanto a su etimología, es lo mismo para otras culturas? Se impone una hegemonía —desde quien tiene el poder—

que marca una metodología violenta con el fin de conseguir objetivos previamente pactados. Veamos con más claridad en la reflexión que hace Derrida del término *Ubuntu*.

Ubuntu es un término de la comunidad a la que pertenecía Nelson Mandela y que la utilizó y remarcó en el inicio de su discurso después de su liberación. Significaba la comunión entre tribus, la comunión con la tierra, con el aire, con el agua. La tierra no es objeto de propiedad, es parte de esta comunión del ser humano con todo lo que existe. En este ambiente el hombre vivía en paz y en armonía hasta que llegó el hombre occidental y empezó a romper esa armonía enfatizando la propiedad en sentido amplio. Derrida resalta el cambio brusco que opera en el discurso de Mandela, pues, tras describir en detalle la pertenencia a su tribu y la intelección de *ubuntu*, el líder africano da la bienvenida a la tradición occidental no sólo en la denominada comisión de la verdad y reconciliación, sino incluso en la adquisición del propio nombre. En sus memorias tituladas *The Long Walk to Freedom*, Mandela recuerda que su primer nombre fue *Rolihlala* (el revolucionario) y si Derrida enfatiza este detalle se debe a que el término *ubuntu*, tan central en la infancia de Mandela, como lo manifiesta en su discurso, va a marcar el ritmo de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación de Sudáfrica (Derrida, 2006, pp. 117-119). El objetivo de la comisión será buscar *ubuntu* que se confunde con el término reconciliación.

El arzobispo anglicano Desmond Tutu de origen sudafricano entiende *ubuntu* como «justicia restaurativa», y lo contextualiza dentro de la tradición cristiana vinculando a la justicia redentora de Cristo. La posición de Tutu margina una minoría y privilegia toda una tradición que se impone desde la hegemonía del poder. Probablemente no existe ninguna mala intención, sin embargo, el enfoque de Tutu pretende culturizar la violencia que no se limita a la pregunta retórica superficial acerca del idioma o de la semántica. En este contexto practicar el perdón es favorecer el privilegio de una expresión idiomática que aparentemente es bien vista por todo el mundo aunque para la víctima no signifique nada. Ambos (Mandela y Tutu) pretenden organizar una

forma de proceder, una guía desde parámetros que proceden desde quien tiene el cetro. Sin embargo, detrás de todos estos objetivos subyace la marginación de las víctimas y, sobre todo, no se atiende el lenguaje de las víctimas. Pareciera que Mandela y Tutu excluyen la asimetría, rechazan el aprendizaje desde el otro y la posibilidad de comprender que es el otro el que enseña a vivir. «Quisiera aprender a vivir por fin» supone aprender a vivir por la presencia y la ausencia del otro, entonces, es necesario atender el idioma de ese otro que me cuestiona y me exige dar cuenta.

Desde el inicio del artículo «*Veröhnung, ubuntu, pardon: quel genre?*» el autor hace notar que el discurso de Mandela está plagado de terminología hegeliana: confesión, arrepentimiento, reconciliación, es decir, desde el inicio se está comprendiendo que el perdón está vinculado a la reconciliación con una referencia a Dios. Este planteamiento marcado por el cristianismo anglicano es el que se traduce a otras lenguas cuyo trasfondo es juntar una cierta teología con la política del momento. Personajes de la escena política encarnan este planteamiento. Clinton, el entonces presidente de los Estados Unidos de América, y otros políticos como Pinochet, convierten la reconciliación en un lenguaje de conveniencia. Finalmente, podríamos decir que en el perdón que practica la política mundial resuena el espectro de Hegel y el espectro de una religión unilateral. Mandela, Hegel, Clinton, Tutu, son protestantes y desde esta tradición proponen un perdón vinculado a la reconciliación. Una «religión supone el acceso a la responsabilidad» (Derrida, 2000, p. 13). «La religión es responsabilidad o no es nada en absoluto» (Derrida, 2000, p. 14). Si una religión pretende «iluminar» un suceso, debería procurar ayudar a que los implicados procedan con y hacia la responsabilidad.

Gran parte de la reflexión de Derrida sobre el perdón se ha «fortalecido» gracias a los debates que ha sostenido con Hegel y Jankélévitch. Resulta beneficioso para Derrida dialogar con estos filósofos porque en ellos se pone de manifiesto no sólo una postura contraria a la suya, sino también porque representan una tradición que tiene reflejos en instituciones políticas y religiosas.

El perdón para Hegel no es un fin en sí mismo; no existe la pretensión de un perdón puro sin ninguna finalidad. El perdón desempeña la función de remedio de los males sociales o como camino de restauración social y política. Como la ley es insuficiente, el perdón entra en escena para completar la ley. El perdón en tanto mediación tiene finalidades como la confesión, la reconciliación, el arrepentimiento que resultan inherentes a juicio de Hegel. Este enfoque es el que va a deconstruir Derrida. En *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible* se observa que Hegel comprende el perdón en un horizonte temporal. Para Derrida, esto es insostenible porque si hubo un crimen, implica un responsable, una víctima. Hegel es mencionado por Derrida en muchas ocasiones como un espectro que resuena en las palabras de reconciliación, confesión y arrepentimiento que pronuncian algunos líderes políticos y religiosos con el afán de universalizar este lenguaje. El lenguaje testimonial de Mandela que remite a Hegel pretende expandirse por todo el mundo. Escuchar a Mandela es «escuchar» a un cierto hegelismo que golpea a África. El perdón que defiende el espectro de Hegel semeja una inmensa escena de confesión en curso que eclipsa el perdón. Hegel convierte el perdón y la reconciliación en motor mismo de la historicidad. De esta manera, se desconoce el perdón libre de intercambio, ajeno a la planificación. Algo que resulta heterogéneo a la filosofía de Hegel (Derrida, 2012, pp. 32-37).

El perdón no se concede a menos que se pida. Eso es lo que defiende Jankélévitch en *L'Imprescriptible*⁴, sin embargo, en su otro libro titulado *Le Pardon* promueven una idea de perdón absoluto aunque no llegaba a admitir un perdón incondicional. En *L'Imprescriptible*, refiriéndose a la Shoá afirmaba, que no se podía perdonar, puesto que los criminales no habían reconocido su culpa, ni manifestado arrepentimiento, por lo tanto, no habría perdón posible.

⁴ En este pequeño libro titulado *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Derrida cita más a Jankélévitch que a Hegel. En cambio en su artículo «Veröhnung, ubuntu, pardon: quel genre?» desde el inicio hasta el final de su reflexión menciona a Hegel y muy poco a Jankélévitch.

«De lo inexpiable o lo irreparable, Jankélévich deduce lo imperdonable. Y lo imperdonable, según él, no se perdona» (Derrida, 2012, p. 2004, p. 16). Derrida presenta este enfoque en sus diversas reflexiones sobre el perdón. La relevancia de esta concepción estriba en el hecho de que sirve de paradigma para mostrar la lógica condicional del intercambio, es decir, el perdón queda sumido en una transacción económica que confirma y contradice la tradición abrahámica. Derrida desestructura esta perspectiva procurando que lo imposible se haga posible y tenga lugar un acontecimiento que desestabilice el privilegio de la voz, de la petición de perdón. En el fondo, se trata de un error de planteamiento, puesto que el perdón queda sumido en la lógica de lo posible, en una antropología marcada por una especie de un «yo puedo», un poder humano. Este enfoque sigue siendo logocéntrico. «No debería haber un “hay que” para el perdón. Éste siempre “debe” seguir siendo gratuito, imprevisible» (Derrida, 2003, pp. 258-259), espectral. *Espectros de Marx* sugiere que sólo se aprende a vivir en un «entre» y, para eso, se requiere contar con aquello que no está vivo ni muerto. ¿Qué relación tendría el espectro con el perdón? Los *espectros asedian* y ese es su «existir» en un lugar sin ocuparlo (Derrida, 1998, pp. 13-20). El espectro tiene una *fenomenalidad imposible*, se sitúan en un entre: ni alma ni cuerpo, desaparece en la aparición, excede el saber. Asimismo, *la relación con el espectro siempre es asimétrica*, no podemos verlo pero nos mira. El efecto visera que defiende Derrida consiste en que el espectro nos mira, nos sentimos mirados por él sin posibilidad de ser vistos; esta fuera de toda sincronía (anacronía) y ofrece una disimetría y desproporción indomesticable, una descontextualización válida en todo momento. Brota, de esta manera, la asimetría y la imposibilidad de identificar el espectro. Estos aspectos del espectro son los que estudia Derrida en *Espectros de Marx*. Asedio, el “entre”, disimetría e identidad imposible posibilitan la decisión y la responsabilidad. El perdón, por tanto, si quiere ser tal habría que situarlo en estos aspectos. Estas características del espectro cuestionan y desmontan una ontología de la presencia y proponen una ontología de la espectralidad.

El perdón situado en la espectralidad va a concebirse desde un lugar inasible que disloca el presente y cuestiona toda pretensión de reduccionismo. La espectralidad del perdón desajusta el tiempo, disloca toda presencia y apertura el porvenir. «*The time is out of joint*», sirve a Derrida para decir que el tiempo está al revés o trastornado y a nosotros nos sirve para pensar la relación del desajuste con el perdón. Es necesario dislocar este tiempo como posibilidad de un perdón imposible. *The time is out of joint* señala un tiempo que va mal y que no está reconciliado consigo mismo y, es un tiempo que resulta heterogéneo al perdón incondicional porque posibilita una lectura del pasado, de la memoria, de la herencia, de que algo reaparece y que reclama ser escuchado, pero también la apertura hacia una nueva comprensión del perdón que supera discursos triunfalistas y aquellas peticiones de perdón que pretenden el fin de la historia ignorando a un sinnúmero de víctimas. Derrida finalmente postula el perdón (y los actos de perdón) como una espectralidad que genere una hospitalidad incondicional, apertura no-económica a la alteridad.

3.1. Hacia una nueva intelección del perdón

La reflexión derridiana evidencia que el perdón es un asunto que debe encaminarse por las sendas de la responsabilidad infinita, de lo imposible, del acontecimiento, de la *différance*, del porvenir, de lo indecible, de la aporía, del “quizá”, del “entre”, de ser siempre heterogéneo con respecto a la política y a la hegemonía reinante del momento. Este es el modo en que, a partir de estos términos, vamos a concebir el perdón. En principio, el perdón es incondicional y conlleva una decisión única a partir de un análisis interminable de cada situación que excluye lo de antemano y lo que por adelantado se conoce. Sólo así podrá ser responsable y encaminarse hacia una posibilidad imposible, hacia un acontecimiento (Derrida, 2003, p. 258). «El perdón perdona sólo lo imperdonable» significa que la aporía debe yacer en el corazón del perdón, pues «el perdón sólo se vuelve posible desde el momento en que parece imposible» (Derrida, 2012, p. 68). Nosotros heredamos de la tradición abrahámica y la tradición filosófica occidental conceptos

heterogéneos que Derrida describe como perdón incondicional y perdón condicional (Derrida, 2012, pp. 35-38). Esto significa que el perdón condicional es indisociable del perdón incondicional. El perdón incondicional no tiene nada que hacer con la reconciliación, la curación o la salvación. Por eso, no debería ser normal, debería mantenerse excepcional y extraordinario. Es la locura de lo imposible. Para Derrida, el perdón es un tejido injerto de otras dimensiones que si se pretenden excluir resultaría reductible, por eso «no hay un límite para el perdón, no hay *medida*, no hay moderación, no hay “¿hasta dónde?”» (Derrida, 2012, p. 7). Si existe lo imperdonable ¿no es verdad lo único a perdonar? Si hay algo que perdonar, sería el daño imperdonable. El perdón perdona sólo lo imperdonable (Derrida, 2012, pp. 12-13), y de ahí que sea comprensible recurrir al perdón en situaciones y crímenes monstruosos. Sólo así el perdón puede sorprender incluso revolucionar el curso de la historia, de la política y del derecho. Esta concepción de perdón excluye aunque no los margina términos que se suelen vincular al perdón⁵. «Nadie se atrevería decentemente a objetar el imperativo de la reconciliación. Es mejor poner fin a los crímenes y a las discordias. En ciertos casos resulta inapropiada la palabra «perdón», incluso injusta por respeto a las víctimas de crímenes atroces⁶. Si se quiere seguir la tradición abrahámica se debe considerar lo siguiente: El «perdón debe comprometer dos singularidades: el culpable [...] y la víctima» (Derrida, 2006, p. 22). Nuestro autor, critica muchos proyectos políticos sobre el perdón porque eximen procesos judiciales y resulta que siempre es posible remendar el escenario del perdón «inmediato» y casi automático para escapar de la justicia. El perdón incondicional jamás debe darse por concluido porque entonces sería

⁵ Desde que la víctima “comprende” al criminal, desde que intercambia, habla, se entiende con él, la escena de la reconciliación ha comenzado, y con ella ese perdón usual que es cualquier cosa menos un perdón. Aun si digo “no te perdono” a alguien que me pide perdón, peor a quien comprendo y me comprende entonces ha comenzado un proceso de reconciliación, el tercero ha intervenido. Pero se acabó el asunto del perdón puro (DERRIDA, 2006, p. 28.).

⁶ En Argelia hoy, pese al dolor infinito de las víctimas se puede pensar en un proceso de reconciliación (Derrida, 2006, p. 29), pero no en perdonar.

una estrategia política o una economía psicoterapéutica. Por eso, Derrida escribe, en lo imperdonable, hay una especie de «locura» que lo jurídico-político no puede abordar, menos aún apropiarse.

La reflexión derridiana deja claro que el perdón concebido en la dinamicidad de lo imposible, de la aporía, de la indecidibilidad rechaza las peticiones de perdón en público, las peticiones de perdón en nombre de otro. El perdón puro e incondicional pertenece «¿a un poder del hombre o queda reservado para Dios?» (Derrida, 2006, p. 61), si Dios es el último tribunal de apelación, ¿quién perdona a quién? (Derrida, 2004, p. 118). Parece que el perdón conlleva una dualidad divina/humana que se ramifica en el momento de la reconciliación. La reconciliación puede producirse entre Dios y el ser humano (Derrida, 2006, p. 118).

Por otro lado, para Derrida al perdón le es inherente la responsabilidad entendida como una cierta experiencia de la posibilidad de lo imposible: la prueba de la aporía a partir de la cual inventar la única invención posible, la invención imposible (Derrida, 1995, p. 39). Una acción se hace irresponsable cuando se aplica un programa preconcebido y se ejercita al modo de una técnica. El planteamiento de Derrida concibe la responsabilidad como un salto de fe, es decir, se decide donde hay incertidumbre, donde no hay un deber ni un saber a seguir. La decisión de perdonar aparecerá como ilógica e ininteligible porque exige una responsabilidad como un salto a la fe. Esta responsabilidad rompe toda simetría y adviene el don sin espera, sin intercambio ni retorno equitativo. Se trata de una incondicionalidad de lo incalculable que Derrida denomina de diversos modos: hospitalidad, don, perdón. Por lo tanto, donde se pretende practicar el perdón se debe considerar la decisión y la responsabilidad como elementos que garantizan «su ritmo y su respiración [...] de lo posible im-posible» (Derrida, 2003, p. 271).

4. Conclusión

A través de la estrategia de descentramiento que genera el análisis de algunos ejes claves de la deconstrucción, Derrida nos enseña

a releer la tradición que heredamos; analiza los sedimentos que configuran la discursividad dentro de la cual pensamos el perdón; interroga sus presupuestos, sus límites con el fin de abrir nuevos enfoques de pensamiento y otros posibles sentidos de los ya conocidos por la tradición. Describe la lógica que rige el perdón, atendiendo sus efectos, los hilos que los tejen, sus fisuras, con el fin de poder trabajar otras cuestiones y ámbitos. El perdón dentro de esta perspectiva queda libre de todo proceso que pretende normalizarlo y subsumirlo en un análisis a partir de un *arché* o de un *telós*. Por lo tanto, para que el perdón suceda es necesario la experiencia de la aporía, la experiencia de un análisis que libere el acto de perdonar del ropaje tradicional. Debe, por lo tanto, comprenderse desde categorías —acontecimiento, plurivocidad, espectro, aporía, etcétera— que favorezcan la no violencia y la posibilidad urgente de pensar desde las víctimas, desde las «voces bajas o los sin voz» de tal modo que abra a la esperanza de un perdón incondicional, sin soberanía, sin poder y que actúe como símbolo que exige interminablemente la urgencia de confrontarnos con las heridas del pasado y del presente. El perdón derridiano, por ende, conlleva paradojas ineludibles que desarman el sentido común y, al mismo tiempo, pone énfasis en lo incalculable que permite pensar en una política abierta a riesgo del acontecimiento y a la irrupción de un perdón que no puede ser previsto.

Finalmente, nos gustaría incorporar una breve sugerencia propia al final de este trabajo, para afirmar que acaso la cuestión de la decisión y la responsabilidad encontrarían un buen interlocutor en Aristóteles — lo que podría ser una vía abierta, pero no desarrollada, por este trabajo— y su conceptualización de la *phronesis*. La prudencia, dice Aristóteles a su modo, pone de manifiesto que no hay reglas determinadas para decidir responsablemente. Quizá el recurso a la sabiduría práctica aclare o ilumine para todo lector la concepción de posibles imposibles, o de aporía, o ayude en el debate entre el perdón incondicional-condicional y permita que nos responsabilicemos de nuestras decisiones.

Por otro lado, Derrida ha dicho de modo oblicuo que el perdón no tiene nada que ver con el conocimiento porque el conocer supone que la acción es derivada, preconcebida, con lo cual no habría decisión ni responsabilidad. ¿Acaso el conocimiento no es crucial para tomar una decisión responsable? Si el perdón es de lo imperdonable ¿cuál es el límite de lo perdonable y de lo imperdonable? Tendríamos que conocer e informarnos lo suficientemente para efectuar algún «juicio». En la etapa «oscura» de Heidegger, siendo éste rector universitario dio discursos fervorosos a grupos de estudiantes nazis durante un año; saber este suceso es importante para poder discernir y decidir. ¿Podríamos calificarlo de imperdonable? Me parece que el perdón es un tema tan importante para la humanidad que si aceptamos la aporía derridiana «el perdón perdona solo lo imperdonable» deberíamos preguntarnos lo que significa lo imperdonable. Ahora bien, si cuestionamos lo imperdonable oblicuamente, cuestionamos lo que es perdonable. ¿Cuál es el criterio para decidir lo que es imperdonable y lo que no lo es? Y si hubiera un criterio ¿acaso no estaríamos diciendo a priori y, por ende, anulando la decisión? ¿Cuándo perdonar lo imperdonable? Si sé cuándo perdonar porque he reflexionado la ofensa ¿entonces no hay responsabilidad? ¿Dónde queda la deliberación?

5. Bibliografía

5.1. Obras de Derrida

DERRIDA, J. (2006²): *El siglo y el perdón seguido de fe y saber*, traducción española de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Buenos Aires, Ediciones de la flor.

_____ (1989): *La escritura y la diferencia*, traducción española de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos.

_____ (2012) : *Pardoner. L'impardonable et l'imprescriptible*, Paris, Galilée.

_____ (2003): *Papel máquina. La cinta de la máquina de escribir y otras respuestas*, traducción española de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta.

_____ (1975): *La diseminación*, traducción española de José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos.

_____ (1977): *Posiciones*, traducción española de Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos.

_____ (2001): *¡Palabra! Instancias filosóficas*, traducción española de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta.

_____ (2004) : «Veröhnung, ubuntu, pardon: quel genre?», en CASSIN, B., & CAYLA, O & SALAZAR, Ph-J., (Eds.), *Vérité, réconciliation, réparation*, Paris, Seuil.

_____ (1986⁴): *De la gramatología*, traducción española de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI.

_____ (2005): *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, traducción española de Cristina de Peretti, Madrid, Trotta.

_____ (2000): *Introducción a "El origen de la geometría de Husserl"*, traducción española de Diana Cohen y Vera Waksman, Buenos Aires, Manantial.

_____ (1989): *La Escritura y la Diferencia*, traducción española de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos.

_____ (1998): *Políticas de la amistad*. Seguido de *El oído Heidegger*, traducción española de Patricio Peñalver, Madrid, Trotta.

_____ (1997): *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, traducción española de Adolfo Barberá y Antonio Peñalver, Madrid, Tecnos.

_____ (1998): *Aporías. Morir – esperarse (en) los «límites de la verdad»*, traducción española de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós.

_____ (2000): *Dar la muerte*, traducción española de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós.

_____ (1998³): *Espectros de Marx. El estado de la duda. El trabajo del duelo y la nueva internacional*, traducción española de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 1998³.

_____ (1995): *El Otro Cabo. La Democracia, para otro día*, traducción española de Patricio Peñalver, Barcelona, Ediciones del orto.

_____ (1994²): *Márgenes de la filosofía*, traducción española de Carmen González Marín, Madrid, Cátedra.

5.2. Bibliografía secundaria sobre Derrida

BENNINGTON G., y DERRIDA, J. (1994): *Jacques Derrida*, traducción española de María Luisa Rodríguez, Madrid, Cátedra.

PERETTI, C. de, (1989): *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción. Prólogo de Jacques Derrida*, Barcelona, Anthropos.

PERETTI, C. de, (2005): «Herencias de Derrida», *Isegoria*, 32, pp. 119-133.

5.3. Otra bibliografía

SAUSSURE, F. de, (1986²⁴): *Curso de lingüística general*, traducción española de Amado Alonso, Buenos Aires, Losada.

WIESENTHAL S. (1998): *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, traducción española de Carlos Ossés Torrón, Barcelona, Paidós.

ZAMBRANO, M. (1987): *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza.

5.4. Recursos Web

DERRIDA, J. (1998): *Justicia y perdón*. Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire en Staccato, programa televisivo de France Culturel, del 17 de septiembre de 1998. www.jacquesderrida.com.ar/textos/justicia_perdón/htm.

PERETTI, C. de, (1998): Entrada del Diccionario de Hermenéutica dirigido por A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, Universidad de Deusto, Bilbao, 1998. Edición digital de Derrida en Castellano.