

ENTRE UNA ÉTICA HIPERBÓLICA Y UN PRINCIPIO POLÍTICO: LA INCONDICIONALIDAD DEL PERDÓN EN JACQUES DERRIDA*

IDOIA QUINTANA DOMÍNGUEZ

Universidad de Deusto

RESUMEN: Jacques Derrida afirma que el perdón está envuelto en una aporía según la cual solo se puede perdonar lo que es imperdonable. Perdonar lo perdonable sería tan solo un modo de excusar o de saldar una deuda. Si entonces únicamente hay perdón de lo imperdonable, el perdón debe hacer lo imposible y atravesar su propia imposibilidad. Esta manera de aproximarse al perdón cuestiona la lógica de las condiciones que determinan cuándo algo es perdonable, pero también toda certeza en cuanto a su tener lugar, a la posibilidad de su teorización, objetivación o presentación. En este artículo expondré algunos de los aspectos en los que Derrida se separa tanto de Hannah Arendt como de Vladimir Jankélévitch en torno al límite entre el perdón y lo imperdonable. A partir de esto abordaré el «sí lo hay» que acompaña al perdón derridiano, no tanto como una duda sobre su existencia, sino como la marca de un «indecidable», una instancia secreta, irreductible e inapropiable a toda forma de determinación. Se llega así a plantear que Derrida no aspira a elaborar una teoría sobre el perdón y sus posibilidades, sino que más bien lo inscribe en una reflexión sobre la justicia, heterogénea al derecho o a la ley, pero no obstante indisociable de sus formas. Este desajuste abre un amplio campo de interrogación sobre lo que pueda implicar tornar posible la imposibilidad del perdón.

PALABRAS CLAVE: Jacques Derrida; perdón; incondicionalidad; imposibilidad; indecidibilidad; Hannah Arendt; Vladimir Jankélévitch.

Between a hyperbolic ethic and a political principle: the unconditionality of forgiveness in Jacques Derrida

ABSTRACT: Jacques Derrida affirms that forgiveness is wrapped in an aporia according to which only what is unforgivable can be forgiven. Forgiving what is forgivable would only be a way to excuse or settle a debt. If there is only forgiveness of the unforgivable, forgiveness must do the impossible and go through its own impossibility. This way of approaching forgiveness questions the logic of the conditions that determine when something is forgivable and when it is unforgivable, but also all certainty regarding its taking place, the possibility of its theorization, objectification or presentation. In this article I will expose some of the aspects in which Derrida separates from both Hannah Arendt and Vladimir Jankélévitch around the line between forgiveness and the unforgivable. From this I will address the «if there is» that accompanies the Derridian forgiveness not so much as a doubt as to its existence but as the mark of an «undecidable», a secret, irreducible and inappropriate instance to any form of determination. In this way, it is suggested that Derrida does not aspire to elaborate a theory about forgiveness and its possibilities, but rather inscribes it in a reflection on justice, heterogeneous to law, but nevertheless inseparable from its forms. This mismatch opens a wide field of questioning about what it may imply to make the impossibility of forgiveness possible.

KEY WORDS: Jacques Derrida; Forgiveness; Unconditionality; Impossibility; Undecidability; Hannah Arendt; Vladimir Jankélévitch

* Este trabajo forma parte del proyecto postdoctoral financiado por el programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea en virtud del acuerdo de subvención Marie Skłodowska-Curie N.º 894400.

INTRODUCCIÓN

Jacques Derrida señalaba en sus seminarios sobre el perjurio y el perdón, dictados durante los últimos años de la década de los 90 (1997-1999), que el perdón se ha vuelto en la actualidad un recurso generalizado en el ámbito público. Presenta esta transformación, sobre la que apuntaba que apenas habría ejemplos antes de la Segunda Guerra Mundial, refiriéndose a diversas muestras de arrepentimiento y solicitudes de perdón realizadas por representantes de Estados, corporaciones o instituciones religiosas en diferentes lugares del mundo.

En varios de estos casos señalaba un uso abusivo de lo que podría entenderse por perdón cuando, por ejemplo, no se sabía a quién iba dirigido —o ni siquiera se esperaba que esa petición fuera respondida— o cuando el perdón era solicitado por alguien que no había sido responsable directo del daño. La petición de perdón del primer ministro de la República Federal de Alemania por el bombardeo de Guernica fue uno de los casos que tuvo lugar mientras impartía, en 1998, estos seminarios. ¿Qué significa, pregunta Derrida, que un presidente de un Estado pida perdón por unos crímenes de una generación pasada llevados a cabo por un régimen diferente? ¿quién puede responder a esa petición perdonando o no perdonando? ¿qué efectos tiene y cuáles son sus motivaciones? «[L]a ausencia de posible respuesta ante esta tentativa a la vez vana y un poco..., a la vez respetable e irrisoria —respetable, porque es respetable—, hoy, que hayan pedido perdón, [...] es muy positivo, pero eso no es un perdón, ¿no es cierto?»¹. Esa petición de perdón, que implicaba el reconocimiento de que el hecho había tenido lugar y de que había generado víctimas, comprometió al Estado alemán a ciertas acciones reparadoras, de modo que efectivamente esa declaración —en el caso de Guernica aprobada por el parlamento— tuvo unas implicaciones directas. Hubo, así, un reconocimiento y un compromiso con unas reparaciones o indemnizaciones. Y, sin embargo, señala Derrida, la deuda respecto al daño al que se refiere es infinita. ¿El perdón no se relaciona más bien con eso infinito que esas formas de reparación no podrían saldar? ¿qué implica que el perdón sea solicitado por un soberano y que quede así del modo más manifiesto inscrito en el ámbito institucional?

Derrida también retomó la escena global del perdón al dedicar varias sesiones a analizar detenidamente el proceso emprendido en Sudáfrica en torno a la Comisión para la Verdad y la Reconciliación cuyo informe oficial data de 1998. En esta ocasión profundizó en el papel que jugó el perdón entendido como elemento clave para la possibilitación de la reconciliación, abordando así el papel inédito del perdón en los denominados procesos de transición política en los que el perdón entra claramente en el ámbito político-institucional e incluso jurídico.

¹ DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*, Seuil, París, 2019, p. 411. A menos que se indique la traducción, las traducciones son mías.

Estos casos, entre otros muchos coincidentes en el tiempo en el que Derrida impartió sus seminarios, le permitieron dar cuenta de que el perdón es algo cuya práctica no solo está cada vez más extendida («de repente hay una comparecencia general de la conciencia humana planetaria ante la falta»²) sino que se ha vuelto más grave y, a la vez, más banal que nunca. El recurso al perdón «domina al mundo por entero»³ a la vez que su significación permanece oscura y su noción «se ha vuelto hueca, vacía, atenuada»⁴, extremadamente respetable en ciertos casos, pero también un abuso de una ligereza escandalosa. Al referirse a su extensión y a su puesta en escena, Derrida señala dos aspectos preliminares que el actual recurso al perdón pone de manifiesto: su carácter global y su fenomenalización.

Además del caso de Guernica o de la Comisión sudafricana, Derrida se detuvo en la petición de perdón del primer ministro japonés a los coreanos y a los chinos por la violencia del pasado. Ante el empleo de la noción de perdón en una cultura que no comparte la tradición abrahámica, plantea la cuestión de su globalización, mundialización o mundialatinización⁵ advirtiendo que la transculturalidad de esta cuestión no puede dejar de generar fuertes repercusiones culturales y geopolíticas. Afirmará que su extensión global despierta la pregunta sobre la secularización de la tradición abrahámica del perdón como si «la cuestión del perdón y su vieja herencia, digamos judeo-cristiana, como se dice “judeo-cristiano-islámica”, alcanza[se] hoy un límite, un pasaje, un lugar de paso totalmente singular»⁶.

En segundo lugar, pregunta por los efectos de esta visibilización, escenificación o teatralización pública del perdón en términos de «fenomenalización del perdón». Plantea si un perdón digno de ese nombre puede someterse a su presentación, escenificación o exhibición, en ocasiones principalmente mediática, sin que quede de algún modo pervertido y hasta cierto punto anulado como perdón. Dicho de otro modo, cuestiona si el perdón puede formar parte de esta puesta en escena sin convertirse en una suerte de estrategia o

² *Ibid.*, p. 412.

³ DERRIDA, J., «On forgiveness», en: CAPUTO, J. D., DOOLEY, M., y SCANLON, M. J., (dirs.), *Questioning God*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2001, p. 54.

⁴ *Idem.*

⁵ Derrida emplea el concepto de «mundialatinización» en *Fe y saber*, definiéndolo como «el extraño fenómeno de la latinidad y su mundialización» (DERRIDA, J., *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*, trad. de Mirta Segoviano, Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003, p. 75). Puntualiza que «[n]o hablamos aquí de universalidad, ni siquiera de una idea de la universalidad, sino sólo de un proceso de universalización finito, aunque enigmático. Raramente se lo interroga en su alcance geopolítico y ético-jurídico» (*ibid.*, pp. 75-76). En el segundo volumen de *El perjurio y el perdón*, analiza el carácter globalizador o mundializador del perdón desde su herencia cristiana estableciendo que, en el cristianismo, el carácter universalizante no es una cuestión anexa sino esencial. En la *mondialisation* (globalización), como señala Derrida, lo que está en juego es una idea de mundo. Véase DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume II. Séminaire (1998-1999)*, Seuil, París, 2020, especialmente la cuarta sesión.

⁶ DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*, *op. cit.*, p. 413.

simulacro, o si bien, para tener lugar —si es que lo tiene—, el perdón debe permanecer de algún modo secreto, no presente, ni manifiesto ni localizable, inaparente, incluso silencioso (no pasando necesariamente por el lenguaje verbal) hasta para quien lo solicita y para quien lo otorga. Esta cuestión se orienta hacia una interrogación sobre la inteligibilidad del perdón y sobre su posible captura tanto teórica como experimental. Aquí podríamos inscribir la propuesta derridiana de un perdón que se localizaría fuera del campo de la fenomenología de la conciencia, de «toda filosofía de la conciencia y de la intencionalidad que comandan sin embargo el sentido mismo de la confesión y del perdón»⁷.

Sin descuidar sus contextos actuales ni su herencia o múltiples herencias, Derrida interroga las transformaciones, usos actuales y diferentes formas de apropiación —jurídicas, morales, religiosas, históricas, pero también soberanas y geopolíticas— proponiendo o contraponiéndolos a un perdón «puro», un perdón «digno de ese nombre», que se caracterizaría por su incondicionalidad e imposibilidad. Como insistirá en definirlo y en derivar las consecuencias que se siguen de esto, el perdón no puede sino implicar la aporía según la cual, si perdona lo posible, dejaría de ser un perdón para convertirse en una suerte de acuerdo entre el reconocimiento de la falta y formas de reparación. La única posibilidad del perdón —para que no se convierta en un mero intercambio, para que no se siga de un programa previamente dictado y esperable, para que el mal no quede simplemente borrado o saldado— debe implicar el perdón de lo imperdonable. A través de esta forma de plantear el acontecimiento del perdón —que obliga a añadir siempre un «si lo hay»— Derrida propone pensar el perdón desde el lugar que interrumpe una lógica de la apropiación o una economía que busca integrarlo o hacerlo operativo, ya sea que sirva a unas finalidades (políticas, psicológicas, espirituales, etc.) o que se involucre en una lógica del reconocimiento o de la reciprocidad (integración, reconciliación, unificación).

Para profundizar en la propuesta derridiana y esclarecer el carácter imposible e incondicional de este perdón, tomaré como punto de partida la distancia que el mismo Derrida establece respecto a una autora y un autor —Hannah Arendt y Vladimir Jankélévitch— que han dedicado una especial atención al perdón definiéndolo como elemento esencial de las relaciones humanas. Me limitaré a destacar algunos aspectos a través de los cuales Derrida muestra cómo sus discursos sobre el perdón perfilan una serie de límites (lo imperdonable, lo no castigable) o contribuyen a una suerte de economía (ligada a lo político-jurídico) o trans-economía (ligada a una economía espiritual de redención o salvación donde podría inscribirse tanto lo inexpiable como el arrepentimiento) que los reinscriben en una concepción condicional del perdón. Partir de esto me servirá para perfilar la apuesta derridiana centrándola específicamente en la problemática de la fenomenalización del perdón, de sus condiciones y

⁷ DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume II. Séminaire (1998-1999, op. cit., p. 68.*

aspiraciones como aspectos interrelacionados que de un modo u otro están propuestos o presupuestos en las definiciones clásicas del perdón. A partir de esto, llegaré a lo que entiendo como una de las tesis principales de estos seminarios. Derrida plantea la irreductibilidad del perdón incondicional, inapropiable para lo político o jurídico y sus condicionalidades, pero de muchos modos solicitado y en tensión con estos. Este espacio irreductible es por tanto el de una heterogeneidad pero también una indisociabilidad con el ámbito político-jurídico, en cuyo desajuste se ubica el planteamiento deconstructivo.

1. EL PERDÓN EN HANNAH ARENDT: PODER, CASTIGO Y COMUNIDAD HUMANA

En la segunda mitad del siglo XX, algunos de los desarrollos filosóficos más notables relacionados con el perdón se han referido al límite entre lo que se puede perdonar y lo que es imperdonable. Filósofos como Hannah Arendt o Vladimir Jankélévitch, cuyas reflexiones sobre el perdón juegan un papel central en su comprensión del espacio social y político, afirman que hay un límite al perdón, refiriendo tal límite a lo que no se puede castigar o a lo que es inexpiable. Derrida, por el contrario, afirma que, para que el perdón tenga lugar —si lo tiene—, debe perdonar lo imperdonable. De este modo, lo imperdonable, lejos de ser el límite del perdón, pasa a ser su condición de posibilidad, una condición de posibilidad atravesada no obstante por lo imposible. Esta forma de definir el perdón pone de manifiesto que si lo que se perdona es perdonable y se puede lograr (obtener, conceder, intercambiar) a través de alguna forma de economía, no podría ser considerado perdón, pues se trataría más bien de un acuerdo o de una transacción entre la falta y formas de reparación o reconocimiento. Perdonar lo imperdonable describe algo que sería entonces imposible de realizar y es desde esta paradójica imposibilidad como Derrida busca pensar el perdón. En sus propias palabras:

La imposibilidad del perdón se da a pensar como siendo en realidad su única posibilidad. ¿Por qué el perdón es imposible? ¿No difícil por mil razones psicológicas sino absolutamente imposible? Simplemente porque lo que hay que perdonar debe ser y permanecer imperdonable. Si el perdón es posible, si hay perdón, debe perdonar lo imperdonable, esa es la aporía lógica. Si no se tuviese que perdonar más que aquello que es perdonable, incluso excusable, venial, como se dice, o insignificante, no se perdonaría. Se excusaría, se olvidaría, se borraría, no se concedería su perdón. [...] Para perdonar, hay que perdonar entonces lo imperdonable, pero lo imperdonable permanece imperdonable. [...] Si permanece así imposible, el perdón debe entonces hacer lo imposible, hace falta que haga la prueba de su propia imposibilidad perdonando lo imperdonable⁸.

⁸ DERRIDA, J., «D'abord, je ne savais pas...» en: *Les Cahiers du GRIF* n° 3, número especial dedicado a Sarah Kofman, 1997, pp. 158-159.

Hannah Arendt dedica en *La condición humana* unas pocas páginas a lo que desde el título denomina «el poder de perdonar». A pesar de la brevedad con la que lo aborda⁹, concede al perdón una capacidad esencial al actuar humano en el ámbito político al afirmar que es el «remedio contra la irreversibilidad»¹⁰ y el único modo que tienen los sujetos de liberarse de las consecuencias de lo hecho, de no quedar presos de sus acciones y seguir siendo así agentes libres capaces de darse un nuevo comienzo. Inscribe esta facultad en el ámbito relacional de la pluralidad pues, en soledad, el perdón carecería de realidad, por lo que las fórmulas reflexivas del perdonarse a sí mismo no tendrían sentido. De este modo, Arendt se resiste a definir el perdón en la línea de la tradición platónica cuyos criterios para la relación social parten del modelo de la relación del individuo consigo mismo. En este sentido, puesto que el perdón no puede darse en el interior del individuo, ni la relación del individuo consigo mismo puede ser su modelo, esta facultad humana queda inscrita en el ámbito político como una potencia ligada a la acción y a la relación con los otros.

Arendt afirma que lo opuesto a esta potencia de la acción es la venganza. Mientras que la venganza es reactiva, automática y calculable, el perdón es inesperado, incalculable y, por esa razón, conserva, a pesar de responder a un acto previo, el carácter inaugural de la acción. El perdón es así definido como un acto que libera de las consecuencias esperables, de esas formas de fatalidad o de predestinación de las leyes inexorables que se aplican a las ciencias naturales. Frente a esta relación de oposición entre venganza y perdón, Arendt establece que el castigo es la alternativa al perdón. Sitúa a ambos en un mismo plano porque los dos son capaces de poner fin a un encadenamiento reactivo que determinan ciertas acciones como irreversibles. Por lo tanto, el perdón y el castigo son formas alternativas de abordar la irreversibilidad, pero, además, como ambas son potencialidades humanas, comparten el mismo límite de acción marcado por la magnitud del mal radical. Frente al mal radical, tanto el perdón como el castigo pierden su poder de acción, de modo que lo que no es castigable tampoco puede ser perdonable, ni lo imperdonable encontrar castigo a su altura:

es muy significativo, elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Esta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos «mal radical» y sobre cuya naturaleza se sabe tan

⁹ Como muestra C. HILB («¿Cómo fundar una comunidad después del crimen?» en: *Discusiones XII*, n° 12, 2013, pp. 31-58) es posible ver en Arendt una profunda transformación en su reflexión sobre el perdón. En las referencias en su *Diario (Diario filosófico 1950-1973)*, trad. Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2006, especialmente pp. 3-8, páginas que datan de junio de 1950) afirma que el perdón rompe la igualdad entre los hombres pues es necesariamente vertical. El perdón se define como anti-político y sin pertinencia en los asuntos públicos, tesis opuesta a la que más tarde sostendrá en *La condición humana*. Sería pertinente plantear si este viraje se asienta sobre la demanda de arrepentimiento y reconciliación que le otorgaría horizontalidad.

¹⁰ ARENDT, H., *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2016, p. 256.

poco. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que, por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano¹¹.

Aunque se podrían destacar otros motivos de discrepancia¹², esta cita permite señalar tres aspectos en los que la distancia entre Arendt y Derrida se hace evidente: la definición del perdón como un poder y como una potencia; la relación entre el poder de perdonar y castigar al encontrar ambos el mismo límite ante el mal radical, una relación por la que se vincula lo jurídico a lo no jurídico; y, por último, la cuestión de la humanidad de lo humano determinada por medio del perdón.

Respecto a la definición del perdón como poder o potencia, Derrida mostrará que la experiencia del perdón, tal como la propone al plantearla fuera del campo de la filosofía de la conciencia y de la intencionalidad, afecta radicalmente a la idea de voluntad del sujeto y a la subjetividad intencional que no puede atribuirse su total soberanía. Si el perdón solo es perdón ante lo imperdonable, es el poder mismo de perdonar el que flaquea, y no es entonces como afirmación de ese poder como el perdón podría llegar a tener lugar. En este sentido, Derrida aproxima la problemática del perdón a la de la economía del don afirmando que solicitar o conceder perdón, si implica un proceso de reconocimiento, necesariamente deriva en un comercio del perdón que destruye el perdón como don. «Si soy consciente de que perdono, no solo me reconozco a mí mismo sino que me agradezco, o espero que el otro me agradezca, lo cual es

¹¹ *Ibid.*, p. 260.

¹² Una de las tesis principales de Hannah Arendt en estas páginas es que «[e]l descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret» (*ibid.*, p. 258). Arendt defiende una continuidad entre el modo en que se predica el perdón en el contexto y lenguaje religioso y un sentido secular donde el perdón se inscribe en el ámbito de las relaciones humanas. Esta tesis contiene varios elementos que han merecido análisis y críticas. Por una parte, Arendt da por sentado que el perdón era algo totalmente desconocido para los griegos, afirmación que Derrida, a contracorriente de las tesis más extendidas, problematiza (véase especialmente las sesiones tercera, sexta y séptima del primer volumen de *El perjurio y el perdón*). Desde otra perspectiva, la que implica que el perdón predicado en el Evangelio sea trasladable a un perdón horizontal, entre los hombres, y no vertical, un perdón que pasa por Dios, es discutido por N. WARREN («L'Impardonnable chez Jankélévitch» en: *Archives de Philosophie* 77, 2014, 421-433). Asimismo, D. KONSTAN, en su libro *Before forgiveness* (Cambridge University Press, Nueva York, 2010), sostiene que el concepto moderno de perdón no existía en la Antigüedad clásica, ni griega ni romana, que no está presente ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento y que su sentido actual solo emerge hace pocos siglos, a partir de la modernidad, cuando surge una forma diferente de concebir el «sí mismo». Estas aproximaciones coinciden, a pesar de las diferencias entre ellas, en cuestionar el concepto secular de perdón que Arendt emplea en relación a la historia de esta noción y a cómo interpretar la secularización de ciertos teologemas. En tercer lugar, remitimos a la interpretación de Derrida, muy diferente de la de Arendt, sobre el deber de perdonar y el no saber en torno al «perdónalos porque no saben lo que hacen» (véase DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*, *op. cit.*, pp. 284-285; ARENDT, H., *La condición humana*, *op. cit.*, p. 259).

siempre la reinscripción del perdón en una economía del intercambio que lleva a la aniquilación del perdón»¹³. Con esta afirmación se trata de mostrar que un perdón puro debe inscribirse en una lógica aneconómica y esto, que no puede sino constituir una prueba de lo imposible, debe afectar a lo que precisamente dicta la posibilidad de la acción: el perdón entendido como poder, facultad o potencia. El perdón, si lo hay, no es aquello que nace de la voluntad del sujeto, de un cálculo, un programa o un deber: «uno perdona, si perdona, más allá de todo imperativo categórico, más allá de toda deuda u obligación»¹⁴. Y «más allá» también «de mí», como si el perdón siempre refiriera a la insuficiencia de la sola voluntad de perdonar y a la cuestión de lo propio o de la propiedad (pues se trata de dar, si esto fuese posible, lo que no se tiene o posee).

Si perdono en mi nombre, mi perdón expresa aquello de lo que soy capaz, yo, y esta decisión (que no es entonces una decisión) no hace sino desarrollar mi potencia, mi poder, la inercia potencial de mis aptitudes, predicados, caracteres. Del mismo modo que yo no puedo decidir, lo que se dice decidir en mi nombre, no puedo perdonar en mi nombre, sino solamente en nombre del otro, ahí solo donde no soy capaz ni de decidir ni de perdonar. Es necesario que perdone lo que no tengo que perdonar, lo que no puedo dar o perdonar: que perdone más allá de mí¹⁵.

En segundo lugar, la relación que Arendt establece entre el poder de perdonar y el poder de castigar pone de manifiesto un paralelismo entre la esfera no jurídica del perdón y otra esfera, que sin formar necesariamente parte del derecho penal, al menos la implica al establecer un orden de proporción (crimen-castigo). Derrida defenderá que ambos ordenes son totalmente heterogéneos (un crimen puede ser o no perdonado independientemente de si es castigado o castigable), aunque no obstante indicará que es preciso prestar atención a lo que los vincula. Refiriéndose a la diferencia entre lo jurídico y lo no-jurídico, que de algún modo remite a la diferencia entre un orden de la retribución o de la compensación y otro que no obedecería a ese principio, afirma que «es posible que, por heterogéneos que sean estos dos valores, uno se inscriba en el otro, venga a interrumpir al otro» como si «la dimensión jurídica del perdón, y de lo imperdonable, ahí donde suspende o interrumpe el orden habitual del derecho, llegue a inscribirse, a inscribir su interrupción en el derecho mismo»¹⁶. En este sentido, Derrida afirma que la condicionalidad jurídica o política, si bien es heterogénea e irreductible al orden incondicional del perdón, es a la vez interior y exterior a este orden. Por ejemplo, la noción de lo imprescriptible que no puede equipararse a lo imperdonable, no deja por ello de mostrar que hay una contaminación entre ambos órdenes (¿qué tipo de temporalidad es la de lo imprescriptible que ya no contempla un plazo

¹³ DERRIDA, J., «On forgiveness», *op. cit.*, p. 53.

¹⁴ DERRIDA, J., *Negotiations*, Stanford University Press, Stanford, 2002, p. 351.

¹⁵ DERRIDA, J., «D'abord, je ne savais pas...», *op. cit.*, p. 159.

¹⁶ DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*, *op. cit.*, p. 35.

finito?¹⁷) que no puede ser pensada como un simple «accidente reductible»¹⁸. Derrida advierte así que Arendt, al situar en un mismo plano lo perdonable y lo castigable, lo imperdonable y lo imposible de castigar, superpone al orden no jurídico del perdón la instancia jurídica del castigo, planteando si de este modo se está procediendo a asignar una proporción y un límite al perdón que restringiría hasta destruir la posibilidad de un perdón incondicional.

Por último, Derrida señala como decisiva la insistencia de Arendt de inscribir el perdón en el ámbito antropológico, definiendo el perdón como algo humano y trazando la humanidad de lo humano en la capacidad de perdonar y castigar. La cuestión que plantea aquí Derrida, señalando el lugar de cierta correlación que no solo se limita a la propuesta arendtiana, es que el debate sobre el perdón suele implicar «la cuestión del límite y del pasaje entre lo humano y lo divino, y también entre lo animal, lo humano y lo divino»¹⁹. Arendt limita el perdón a lo humano —excluyendo de su lectura secular la instancia divina en la que sin embargo ubica su lugar de nacimiento—, y la humanidad del hombre al perdón entre ellos, lo cual no sería posible sin suponer una suerte de amistad fraternal que plantea abiertamente cuando pasa de la idea de amor a la idea de respeto y amistad²⁰. El perdón decidiría sobre la comunidad humana siempre y cuando el crimen no se dirija hacia esa misma condición, la humanidad de lo humano, a partir de lo cual el perdón pasaría a ser imposible y el crimen imperdonable.

2. VLADIMIR JANKÉLÉVITCH: EL REQUERIMIENTO DEL ARREPENTIMIENTO Y LA LÓGICA ESPECULAR

En el ensayo de 1967 titulado *El perdón*, Vladimir Jankélévitch describe el perdón como un acontecimiento y un don gracioso que debe darse bajo la

¹⁷ Para tratar la relación entre perdón y temporalidad, sería pertinente abordar el breve fragmento de Walter Benjamin donde precisamente se contraponen en tiempo del derecho, el tiempo del Juicio final y el tiempo del perdón, este último definido como el tiempo de la tormenta, acontecimiento de un temporal que interrumpe la lógica retributiva del derecho (BENJAMIN, W., «La significación del tiempo en el mundo moral» en: *Obras, Libro VI. Fragmentos de contenido misceláneo / Escritos autobiográficos*, trad. Alfredo Brotons, Abada, Madrid, 2017, pp. 124-127). Sobre el tema del tiempo y el perdón en Benjamin, remitimos a A. CLARO «Tiempo y perdón. Glosa a un fragmento de Walter Benjamin», en *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica a la violencia*, Pablo OYARZÚN, Carlos PÉREZ LÓPEZ, Federico RODRÍGUEZ (eds), LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2017, pp. 155-177.

¹⁸ *Ibid.*, p. 67.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 66 y 70-71.

²⁰ Como señala S. HADAAD («Arendt, Derrida, and the inheritance of forgiveness» en: *Philosophy Today*, n.º 51, 4, 2007, pp. 422), al separar el perdón del amor en su propuesta de secularización, Arendt lo desplaza hacia la forma de amistad política aristotélica. Derrida ha tratado ampliamente esta definición en *Políticas de la amistad* (trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Trotta, Madrid, 1998) criticando precisamente la lógica fraternal como paradigma de la comunidad política organizada bajo la androcéntrica medida común del hermano.

forma transitiva o relacional. Desde el comienzo advierte que no se puede tener constancia de que el perdón haya advenido en algún momento de la historia puesto que no es posible determinar si es pedido o concedido sin cálculo, sin interés o sin algún tipo de intencionalidad que lo anularía como tal. A lo largo de este estudio, elabora una serie de diferencias conceptuales a partir de las cuales distingue el perdón de otras formas políticas o jurídicas como la amnistía, la prescriptibilidad o el derecho de gracia. Asimismo, lo diferencia de la excusa que sitúa en el ámbito de la comprensión. Sostiene así que el perdón empieza ahí donde acaba lo excusable y comprensible. Cuando no hay manera de excusar una acción —determinando, por ejemplo, las razones que la volverían comprensibles en ciertas circunstancias—, es decir, cuando una acción se instala en el ámbito de lo inexcusable y de lo incomprensible, es cuando el perdón puede entrar en juego. En ese sentido, describe el perdón incondicional como una suerte de locura que no se desprende de un razonamiento que analiza las causas o consecuencias y que, por no encontrar límites, condiciones ni principios normativos, conduce hacia una ética más allá de la ética o ética hiperbólica.

Derrida retoma la expresión «ética hiperbólica» de la que dice que «bien podría servir de título a lo que intento aquí»²¹. Esta «ética más allá de la ética» —es decir, más allá de la normatividad de un poder, querer o deber— pide «acordar el perdón ahí donde aquel no es pedido ni merecido, e incluso para lo peor del mal radical»²².

Aunque la definición del perdón incondicional que ofrece Jankélévitch parece cercana a la que presenta Derrida, hay dos aspectos fundamentales en los que ambos autores difieren. Esta distancia se vuelve mayor cuando se tienen en cuenta las afirmaciones de Jankélévitch contenidas en el breve escrito panfletario publicado en 1971 en el contexto de los debates en Francia sobre lo imprescriptible, recogido en el libro *Lo imprescriptible* y titulado «¿Perdonar?». En este escrito Jankélévitch llega a la conclusión opuesta a la que previamente había sostenido sobre la pertinencia del perdón. En la «Advertencia» a «¿Perdonar?», indica:

En un estudio puramente filosófico sobre el Perdón, que hemos publicado en otro lugar, la respuesta a la pregunta ¿hay que perdonar? parece contradecir a la que es dada aquí. Entre el absoluto de la ley del amor y el absoluto de la libertad malvada existe un desgarramiento que no puede ser enteramente descosido. No hemos tratado de reconciliar la irracionalidad del mal con la omnipotencia del amor. El perdón es tan fuerte como el mal, pero el mal es tan fuerte como el perdón²³.

²¹ DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op. cit., p. 40.

²² *Ibid.*, p. 41.

²³ JANKÉLÉVITCH, V., *L'imprescriptible*, Seuil, París, 1986, pp. 14-15. Derrida se detiene sobre la posible errata que afecta al término que hemos traducido por «descosido», en francés «*décousue*», afirmando que posiblemente se refiera a lo contrario, al acto de coser algo roto, es decir, de recoser. En este caso, Jankélévitch niega que esta forma de conciliación

El primer motivo de esta discrepancia tiene que ver con el trazado de un límite al perdón que se sitúa en la imposibilidad, inoportunidad e inmoralidad del perdón ante los crímenes de la Shoah. Mientras que en el libro *El perdón* Jankélévitch separaba rigurosamente el perdón tanto de la prescripción temporal de los crímenes como del olvido, en el texto «¿Perdonar?» habla de un deber de no perdón ante la inédita crueldad que supuso el exterminio nazi, que busca eliminar al hombre en sí y no solo una u otra característica, y que así marca el final de la posibilidad del perdón («el perdón muere en los campos de la muerte»²⁴). El mal radical vuelve a marcar el límite de lo que es posible perdonar. Y de nuevo este límite al poder humano de perdonar guarda relación con lo que es posible castigar y lo que es posible expiar:

Hablando con propiedad, la grandiosa masacre no es un crimen a escala humana [...] También las reacciones que despierta son en primer lugar la desesperación y un sentimiento de impotencia ante lo irreparable. No se puede nada. No se devolverá a la vida a esa inmensa montaña de cenizas miserables. No se puede castigar al criminal con una pena proporcional a su crimen: pues ante el infinito todas las grandezas finitas tienden a igualarse; de manera que el castigo se vuelve casi indiferente; lo que ha ocurrido es literalmente inexpiable²⁵.

Lo irreparable y lo inexpiable se plantean en este texto en relación con el perdón como si entre ellos debiera haber una relación de proporción, de simetría o medida común. Frente a esto, Derrida propone atender rigurosamente a una tarea de discernimiento entre el perdón y otras nociones cercanas que tienen en común una negatividad y que implican lo imposible de un poder o de un deber como puedan ser «lo irreparable, lo inefable, lo irremediable, lo irreversible, lo inolvidable, lo irrevocable, lo inexpiable»²⁶. Al establecer una medida común

sea posible, cuando en el libro *El perdón* era el amor aquello que era capaz de realizar esa operación de cura del mal. Esta figura del roto y su costura, de la herida y su cura, del trauma y de su curación está muy presente en los dos volúmenes de Derrida sobre el perdón, figuras que se hacen eco de la conocida frase de Hegel contenida en la *Fenomenología del espíritu* (en el sub-apartado a «El mal, y su perdón», «Perdón y reconciliación») donde Hegel afirma: «Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz» (HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1966, p. 390). Derrida sostiene que la lógica hegeliana, según la cual la huella del mal, del daño o del trauma ha de borrarse hasta hacerla desaparecer, de manera que no vuelva nunca más, es una lógica profundamente arraigada, incluso irrecusable, pero que no dejará una y otra vez de cuestionar (véase especialmente la primera sesión del segundo volumen de *El perjurio y el perdón*).

²⁴ *Ibid.*, p. 50.

²⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁶ DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op. cit., p. 44.

En estos términos, señala Derrida, se deja ver la forma de un pasado imposible de modificar, un pasado que tiene un carácter insistente, un pasado que no pasa, «sin el cual no habría problemática original del perdón», a lo que añade que el deseo o la promesa del perdón podría ser interpretado como una revuelta frente a esa manera de comprender la experiencia temporal (*ibid.*, p. 45)

entre la reparación, lo expiable y lo perdonable, o en su negatividad, entre lo irreparable, lo inexpiable y lo imperdonable, Derrida afirma que Jankélévitch procede a inscribir el perdón en una lógica económica o trans-económica entre perdón, reparación y expiación.

La segunda diferencia, estrechamente relacionada con la anterior, se refiere a la condición del arrepentimiento que tanto en *El perdón* como en «¿Perdonar?» se presenta prácticamente en los mismos términos. En el anexo final a *El perdón*, titulado «Lo imperdonable: más desdichados que malvados, más malvados que desdichados», esta referencia es especialmente notable puesto que se introduce inmediatamente después de defender que el perdón debe ser infinito y que lo imposible no constituye su límite:

El perdón no conoce la imposibilidad; y sin embargo, no hemos nombrado todavía la primera condición sin la cual el perdón carecería de sentido. Esta condición elemental es el desamparo y el insomnio y la derelicción del culpable; y aunque no corresponda al perdonador plantear esta condición, esta condición no obstante representa aquello sin lo cual la problemática completa del perdón resulta una simple payasada. [...] El arrepentimiento del criminal, y sobre todo su remordimiento, es lo único que da sentido al perdón [...] Para que perdonemos sería necesario, ¿no es cierto?, que antes vinieran a pedirnos perdón. ¿Nos han pedido alguna vez perdón?²⁷.

Si no hay arrepentimiento, el perdón carece de sentido, pasa a ser algo irrisorio, un modo incluso, como señalará en «¿Perdonar?», de confraternizar con los verdugos. El arrepentimiento es por lo tanto condición, si no para la posibilidad del perdón (el ofendido no tiene por qué poner esa condición), al menos para un perdón con sentido. Sin embargo, el mismo Jankélévitch defendía en unas páginas atrás un perdón como una forma de «locura» y de «escándalo» que debe permanecer al margen de lo comprensible e incluso de lo razonable, pues carece de razones incluida aquella del mérito del ofensor para obtener el perdón del ofendido. De hecho, sostenía que si hay razones para el perdón, estas competen al ámbito de la excusa y no del perdón. Y si hay relación entre el perdón y la transfiguración del culpable, esta relación es indirecta e indeliberada. La explicación que ofrece Jankélévitch es que, si no hay arrepentimiento, el perdón no solo es inmoral porque el crimen es demasiado grave y por lo tanto inexpiable, sino porque además puede conducir a un olvido e implicar una traición a las víctimas. No obstante, Jankélévitch había puesto de manifiesto en ese mismo escrito que el perdón no puede significar olvido, sino que requiere memoria ya que pide que el mal generado no se borre como cuando una falta es comprendida y desaparece al ser justificada. La interpretación que Derrida ofrece de estas oscilaciones se sostiene en que el exterminio judío es interpretado por Jankélévitch como una singularidad sin precedentes que interrumpe la historia del perdón, e incluso la historia como

²⁷ JANKÉLÉVITCH, V., *El perdón*, trad. Nuñez del Rincón, Seix Barral, Barcelona, 1999, pp. 210-211.

perdón, la historia en el horizonte de la redención o la salvación, de modo que el perdón en ese caso no podría ser sino un perdón ilusorio, una terapia de olvido, una asimilación del mal. Jankélévitch, en una entrevista citada por Derrida, explica esta oscilación entre una ética hiperbólica y otra donde esa ética queda sometida a una economía, admitiendo que «no puede salir» de esa «dialéctica infinita» entre lo infinito del amor y lo infinito del mal²⁸, donde el perdón no parece poder ofrecer la oportunidad para el relevo, para coser el desgarró, para superar lo acontecido.

Frente a esta oscilación entre un perdón verdadero e infinito y un perdón condicionado, pero en el fondo arrebatado, Derrida insistirá en la necesidad de pensar el perdón desde la radicalidad de su incondicionalidad mostrando que, este perdón incondicional, debe mantenerse irreductible a una lógica económica o trans-económica de la redención o de la salvación. Uno de los aspectos que destaca, a contracorriente de las grandes tradiciones espirituales y religiosas que «no sustraen nunca el perdón al horizonte de la reconciliación, la esperanza de la redención y de la salvación, a través de la confesión, el remordimiento o el arrepentimiento, el sacrificio o la expiación»²⁹, es la apertura a un perdón que no implique una reciprocidad y simetría entre el perdón pedido y el perdón acordado. Este es un axioma tradicional que sin embargo Derrida sostiene que es contestado por la propia tradición³⁰ donde también hay, además

²⁸ Nos referimos a la entrevista con Renée de Tryon-Montalembert en la revista *La vie spirituelle*, n° 619, «Difficultés du pardon», marzo-abril 1977, pp. 194-195. Sobre esta doble lógica, los artículos de A. GOUTHIER, «Le temps de l'impardonable et le temps du pardon selon Jankélévitch» en: PERRIN, M. (ed.), *Le pardon*, Beauchesne, París, 1987, pp. 269-282 y S. SFERCO, «Los dos tiempos del perdón en Vladimir Jankélévitch» en: *Cuestiones de Filosofía*, 4 (23), 2019, pp. 157-182, coinciden en señalar que hay dos temporalidades diferentes que se ponen en juego en el perdón planteado por JANKÉLÉVITCH. J. Hansel, en «II.3. Vladimir Jankélévitch: le pardon et l'impardonnable» en: *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 207, no. 2, 2017, pp. 195-206, profundiza en la contradicción entre el perdón y lo imperdonable afirmando que se trata de un desgarró que Jankélévitch no trata de dialectizar sino que se trata de una paradoja moral irreductible.

²⁹ DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op. cit., p. 36.

³⁰ Derrida plantea a la vez una recusación de la lógica condicional y señala la doble herencia que atraviesa la noción de perdón entre lo condicional y lo incondicional: «Ahora bien, yo estaría tentado a recusar esa lógica *condicional* del *intercambio*, esa presuposición tan ampliamente difundida según la cual sólo se podría considerar el perdón *con la condición* de que sea pedido, en un escenario de arrepentimiento que atestigüase a la vez la conciencia de la falta, la transformación del culpable y el compromiso al menos implícito de hacer todo lo posible para evitar el retorno del mal. Hay ahí una transacción *económica* que a la vez confirma y contradice la tradición abrahámica de la que hablamos. Es importante analizar a fondo la tensión, en el seno de la herencia, entre *por una parte* la idea, que es también una exigencia, del perdón *incondicional*, gratuito, infinito, no económico, concedido al *culpable en tanto culpable*, sin contrapartida, incluso a quien no se arrepiente o no pide perdón y, *por otra parte*, como lo testimonian gran cantidad de textos, a través de muchas dificultades y sutilezas semánticas, un perdón *condicional*, proporcional al reconocimiento de la falta, al arrepentimiento y a la transformación del pecador; que pide explícitamente el perdón. Y quien entonces no es ya decididamente el culpable sino ahora otro, y mejor que el culpable.

de esa lógica condicionada, «una fuerza, un deseo, un aliento, un movimiento, una llamada»³¹ que exige que el perdón se acuerde sin que sea pedido, sin que requiera una transformación del que ha cometido la falta, sin que haya un horizonte nuevo donde lo pasado active un nuevo relevo para la historia, un perdón que por lo tanto se situaría más allá de una economía o de una dialéctica identificatoria, espiritual e histórica.

3. EL PERDÓN, SI LO HAY («SÍL Y EN A»)

Según lo presentado hasta ahora, puede advertirse que Derrida reivindica cierta «pureza» en la incondicionalidad del concepto del perdón que ni siquiera la propia contradictoria tradición ofrece. Este perdón puro debe quedar fuera de una economía de los fines:

Correré entonces el riesgo de enunciar esta proposición: cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque ésta sea noble y espiritual (liberación o redención, reconciliación, salvación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante el trabajo del duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el «perdón» no es puro, ni lo es su concepto. El perdón no es, *no debería ser*, ni normal ni normativo, ni normalizante. *Debería* permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica³².

Derrida plantea, de modo paradójico, un deber no normativo, una forma de deber que no obedezca a un programa ni que devenga en una norma. Para no obedecer a una normatividad, debe permanecer irreductible a las premisas que lo condicionan, como la confesión, el arrepentimiento o la promesa de no reincidencia. Desvinculándolo así de sus condiciones, Derrida plantea una absoluta asimetría: asimetría entre el perdón, sus premisas y aspiraciones; asimetría entre el perdón pedido y el perdón solicitado; asimetría entre el perdón y otras formas dependientes del derecho o de la política inscritas en lógicas

En esta medida, y con esta condición, no es ya *al culpable como tal* a quien se perdona. Una de las cuestiones indisociables de ésta, y que también me interesa, atañe entonces a la esencia de la herencia. ¿Qué es heredar cuando la herencia incluye un mandato a la vez doble y contradictorio? Un mandato que es preciso reorientar, interpretar activamente, performativamente, pero en la noche, como si debiéramos entonces, sin norma ni criterio preestablecidos, reinventar la memoria». DERRIDA, J., *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*, op. cit., pp. 14-15. Sobre la cuestión de la herencia, en el primer volumen de *El perjurio y el perdón*, p. 39, afirma que esta herencia misma, en sus propias contradicciones, está ya en deconstrucción, se contradice o desdice a sí misma, y por esa razón se «enfurece»: «una idea de perdón cuya herencia misma transporta una fuerza de implosión de la que no dejaremos de registrar sus deflagraciones, una herencia que se contradice y se enfurece, se inflama, incluso diría más fríamente que se “deconstruye” a sí misma».

³¹ DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op. cit., p. 39.

³² DERRIDA, J., *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*, op. cit., p. 12.

retributivas. Pero incluso en lo que se refiere al propio fenómeno del perdón, afirma que su tener lugar se da bajo el modo de la «indecidibilidad» cuya marca es un «si lo hay», como si nunca se pudiese afirmar o tener certeza de que el perdón tiene lugar «como tal». En este sentido, sostiene: «quisiera sugerir que el perdón (otorgado o solicitado), el envío del perdón, debe, si lo hay, quedar por siempre indecidiblemente equívoco, con lo cual no quiero decir ambiguo, dudoso, a medias tintas, sino heterogéneo a toda determinación en el orden del saber, al juicio teóricamente determinante, a la presentación a sí mismo de un sentido apropiable»³³. Tal afirmación implica que no se puede tener constancia de que efectivamente aparezca, se efectúe o culmine. De hecho, según Derrida, «[u]n perdón que *se presente* (perdón pedido o concedido) y que diga: “Heme aquí”, ya sería un perdón contaminado»³⁴.

Precisamente porque no hay forma de garantizar la autenticidad del perdón³⁵ ni de determinar las condiciones o las consecuencias a partir de las cuales sería posible determinar que el perdón ha tenido lugar «como tal», la indecidibilidad del perdón abre un espacio necesario para lo que Derrida denomina el secreto. Eso secreto se refiere a algo que no puede verificarse ni normativizarse y que tampoco puede ser sometido a juicio. Desde esta perspectiva, la imposibilidad del perdón no equivale a afirmar su inexistencia, sino que indica la imposibilidad de establecer los criterios para determinar su acontecer. Esto supone un cambio muy significativo en el modo de abordar el perdón. A diferencia de lo que afirma Ricoeur, ya no se trata de que el perdón sea difícil («ni fácil ni imposible»³⁶). No se trata de la excepcionalidad de una acción que conduce a la exaltación de un acto que engrandece al sujeto (a aquel que lo solicita o lo concede) y que de nuevo conduce a la idea de un perdón soberano. La imposibilidad de la que habla Derrida invita a otra manera de acercarse al perdón. Siguiendo a Derrida, Thomson indica que «la tarea del filósofo no consistiría ya más en identificar esos momentos raros en los que algo que excede el campo de la necesidad y del cálculo se revela y se hace manifiesto, con el propósito de construir una historia del perdón o una teoría de las condiciones bajo las cuales el verdadero perdón puede llegar a tener lugar»³⁷. Esta es una de las importantes consecuencias de la propuesta de Derrida. Pues, efectivamente, rechaza que el perdón pueda ser algo objetivamente determinable o pensable desde la instancia de una presencia dada o culminada:

³³ DERRIDA, J., *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op. cit., p. 52.

³⁴ *Ibid.*, p. 104.

³⁵ «[L]a idea misma de un perdón auténtico se vuelve altamente problemática y merece quizás ser abandonada o, en todo caso, pensada de otro modo» (*ibid.*, p. 104), apunta Derrida señalando al mismo tiempo que, si el perdón auténtico no se presenta como tal, no hay entonces modo de medir o probar la falsedad o simulacro de un perdón inauténtico.

³⁶ RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Trotta, Madrid, 2003, p. 585.

³⁷ THOMSON, A., «Derrida’s “Indecent Objection”» en: *Journal for Cultural Research*, 10:4, 2006, p. 303.

Cuando digo «si lo hay», no quiero decir que dude de la posible existencia de tal cosa. Significa que, si el perdón ocurre, entonces esta experiencia no debería convertirse en objeto de una oración del tipo «S es p», «esto es, esto se presenta a sí mismo como perdón» porque el perdón no debe presentarse. [...]el perdón debe exceder la misma categoría de presencia y, por supuesto, de objetividad, de cualquier cosa que pudiera convertirse en objeto de una sentencia teórica [...] Cada vez que hago una declaración teórica sobre el acontecimiento del perdón, estoy seguro de que lo estoy perdiendo³⁸.

Al desplazar de este modo la cuestión del perdón como objeto aprehensible teóricamente, el perdón pasa a enmarcarse en la reflexión derridiana sobre la justicia, en ese lugar que desde *Fuerza de ley* establece que la justicia, nunca presente, siempre desajustada, es un incondicional que excede al derecho, que puede tanto exigirlo como contradecirlo, pero que en todo caso es heterogéneo al ámbito de la ley. Derrida no excluye la necesidad del derecho y del progreso en el ámbito del reconocimiento y de la representación como campo que el derecho ofrece. De hecho, afirma que su incondicionalidad «no debe servir de coartada para no participar de la luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado»³⁹. Pero, no obstante, insiste en la necesidad de su heterogeneidad e irreductibilidad:

La justicia es una experiencia de lo imposible. [...] El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias, tan improbables como necesarias, de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás determinada por una regla⁴⁰.

Trasladando esta reflexión a la incondicionalidad del perdón y a los procesos políticos de reconciliación, en una entrevista, a la pregunta «¿Entonces usted está permanentemente repartido entre una visión ética “hiperbólica” del perdón, el perdón puro, y la realidad de una sociedad ocupada en procesos pragmáticos de reconciliación?»⁴¹, Derrida respondía afirmativamente:

Sí, permanezco «repartido», como usted dice tan acertadamente. Pero sin poder, ni querer, ni deber optar. Ambos polos son irreductibles uno a otro, ciertamente, pero siguen siendo indisociables. Para modificar el curso de la «política» o de lo que usted acaba de llamar los «procesos pragmáticos», para cambiar el derecho (que se encuentra atrapado entre los dos polos, el «ideal» y el «empírico» —y lo que me interesa aquí es, entre ambos, esa mediación universalizante, esa historia del derecho, la posibilidad de ese progreso del derecho—), es necesario referirse a lo que usted acaba de llamar «visión ética “hiperbólica” del perdón». Aunque yo no esté seguro de las palabras «visión» o

³⁸ DERRIDA, J., «On forgiveness», *op. cit.*, p. 53.

³⁹ DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, p. 63.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁴¹ DERRIDA, J., *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*, *op. cit.*, p. 30.

«ética», en este caso, digamos que sólo esta exigencia inflexible puede orientar una historia de las leyes, una evolución del derecho. Sólo ella puede inspirar, aquí, ahora, con urgencia, sin esperar, la respuesta y las responsabilidades⁴².

De este modo, Derrida afirma que es desde esa incondicionalidad e imposibilidad desde donde es posible afectar al derecho. Es esa incondicionalidad, exterior al derecho y a la política, la que puede abrir al derecho y a la política a través de la experiencia de la aporía del perdón. Ya que el perdón no ofrece garantías, ya que no hay manera de confirmar si es correcto o eficaz, lo que de él se experimenta en tan solo su aporía. Derrida afirma que esta aporía es necesaria para que algo así como la decisión, es decir, lo que no viene dictado por una norma ya dada, y que entonces debe implicar cierta interrupción de la norma, pueda llegar a ser tomada. En esta línea, el repetido «si lo hay» del perdón, lejos de ser una mera indeterminación, muestra sus efectos. Uno de ellos es claramente político, como cuando sostiene que de ese principio irreductible a lo político también se deriva un principio político:

Se puede imaginar, y aceptar, que alguien no perdona jamás, incluso después de un procedimiento de absolución o de amnistía. El secreto de esta experiencia perdura. Debe permanecer intacto, inaccesible al derecho, a la política, a la moral misma: absoluto. Pero yo haría de este principio transpolítico un principio político, una regla o una toma de posición política: también es necesario, en política, respetar el secreto, lo que excede lo político o lo que ya no depende de lo jurídico. Es lo que llamaría la «democracia por venir»⁴³. En el mal radical del que hablamos y en consecuencia en el enigma del perdón de lo imperdonable, hay una especie de «locura» que lo jurídico-político no puede abordar, menos aún apropiarse. Imaginemos una víctima del terrorismo, una persona cuyos hijos han sido degollados o deportados, u otra cuya familia ha muerto en un horno crematorio. Sea que ella diga «perdono» o «no perdono», en ambos casos, no estoy seguro de comprender, incluso estoy seguro de no comprender, y en todo caso no tengo nada que decir. Esta zona de la experiencia permanece inaccesible y debo respetar ese secreto. Lo que queda por hacer, luego, públicamente, políticamente, jurídicamente, también sigue siendo difícil⁴⁴.

La afirmación de Derrida es firme: el «principio transpolítico» de la inaccesibilidad del perdón, de la indecidibilidad del «si lo hay», es, también, un «principio político» que implica el respeto hacia lo que excede lo político y lo jurídico. ¿Qué significa entonces respetar el perdón como secreto, como una instancia secreta, irreductible e inaccesible? Acosta propone que esto

⁴² *Ibid.*

⁴³ En *Canallas*, Derrida afirma que «no es seguro que “democracia” sea un concepto de arriba abajo político», justo después de afirmar que «la democracia no busca su lugar sino en la frontera inestable e inencontrable entre el derecho y la justicia, es decir, asimismo entre lo político y lo ultra-político». (DERRIDA, J., *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005, p. 58).

⁴⁴ DERRIDA, J., «On Forgiveness», en: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, Nueva York, 2001, p. 55.

conduce a que la pregunta ya no solo repose sobre el perdón, sino sobre lo político: «La pregunta no debería entenderse solo como: ¿qué es el perdón si debe permanecer siempre heterogéneo, secreto a lo político...? Sino que la pregunta debe platearse: ¿qué es lo político si debe dejarse ser re-definido por ese secreto?»⁴⁵. Esta imposibilidad del perdón y su carácter incondicional exigiría entonces plantear de qué modo tanto la ética como la política quedan afectadas por eso que las excede. Pero también toda una serie de conceptos anexos que la imposibilidad del perdón y su incondicionalidad arrastraría:

¡Qué extraño concepto! Como no resiste a la imposibilidad de lo que se quisiera concebir de él, como explosiona o implosiona, toda una cadena de conceptos salta con él, e incluso el concepto de concepto que encuentra entonces la prueba de su precariedad esencial, de su finitud y de su deconstructibilidad!⁴⁶.

Es así como Derrida marca una doble aproximación al perdón. Por una parte, se refiere a diferentes formas en las que el perdón entra en lógicas teológicas, políticas o jurídicas que lo insertan en economías o transeconomías que vuelven el perdón un principio operativo, efectivo o decisivo. Es aquí donde se abre una interrogación sobre las formas de violencia implicadas en el tornar posible la imposibilidad del perdón. Por otra parte, tensa esas lógicas para mostrar de qué modo el perdón, ya desde su propia herencia y en su performatividad, introduce algo irreductible al orden de las condicionalidades y las hace saltar. Así, lo que subyace continuamente a las diferentes formas en las que Derrida aborda el perdón es la necesidad de que este incluya la aporía que le es constitutiva, aquella que implica su imposibilidad, y por lo tanto la manera de hacerse cargo de esa imposibilidad. Esta imposibilidad no implica la inexistencia del perdón sino una «indecidibilidad» que afecta tanto al propio concepto como a su experiencia. Frente a las condicionalidades o diversas formas de intercambio que destruyen el perdón en la misma medida en que determinan su posibilidad, la incondicionalidad e imposibilidad del perdón apuntan a otra manera de acercarse tanto al concepto como a la experiencia del perdón.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta López, M. R. (2012). «Hegel and Derrida on Forgiveness: the impossible at the core of the political», *Derrida Today*, 5.1, p. 65.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950-1973*, trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2016). *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.

⁴⁵ ACOSTA LÓPEZ, M. R., «Hegel and Derrida on Forgiveness: the impossible at the core of the political», *Derrida Today*, 5.1, 2012, p. 65.

⁴⁶ DERRIDA, J., «D'abord, je ne savais pas...» en: *Les Cahiers du GRIF* n° 3, *op. cit.*, pp. 158.

- Benjamin, W. (2017). «La significación del tiempo en el mundo moral» en: *Obras, Libro VI. Fragmentos de contenido misceláneo / Escritos autobiográficos*, trad. Alfredo Brotons. Madrid: Abada.
- Claro, A. (2017). «Tiempo y perdón. Glosa a un fragmento de Walter Benjamin», en *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica a la violencia*, Pablo Oyarzún, Carlos Pérez López, Federico Rodríguez (eds), LOM Ediciones, Santiago de Chile, pp. 155-177.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (1997). «D'abord, je ne savais pas...» en: *Les Cahiers du GRIF* n° 3, número especial dedicado a Sarah Kofman, pp. 131-166.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2001). «On forgiveness», en: Caputo, J. D., Dooley, M., y Scanlon, M. J., (dirs.), *Questioning God*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- Derrida, J. (2001). «On Forgiveness», en: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Nueva York: Routledge.
- Derrida, J. (2002). *Negotiations*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*, trad. de Mirta Segoviano, Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2019). *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*. París: Seuil.
- Derrida, J. (2020). *Le parjure et le pardon. Volume II. Séminaire (1998-1999)*. París: Seuil.
- Gouthier, A. (1987). «Le temps de l'impardonnable et le temps du pardon selon Jankélévitch» en: Perrin, M. (ed.), *Le pardon*. París: Beauchesne.
- Hadaad, S. (2007). «Arendt, Derrida, and the inheritance of forgiveness» en: *Philosophy Today*, n° 51, 4.
- Hansel, J. (2017). «II.3. Vladimir Jankélévitch: le pardon et l'impardonnable» en: *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 207, no. 2, pp. 195-206
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hilb, C. (2013). «¿Cómo fundar una comunidad después del crimen?» en: *Discusiones XII*, n° 12, pp. 31-58.
- Konstan, D. (2010). *Before forgiveness*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Jankélévitch, V. (1977). *La vie spirituelle*, n° 619, «Difficultés du pardon», pp. 194-195
- Jankélévitch, V. (1986). *L'imprescriptible*. París: Seuil.
- Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*, trad. Nuñez del Rincón. Barcelona: Seix Barral.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira. Madrid: Trotta.
- Sferco, S. (2019). «Los dos tiempos del perdón en Vladimir Jankélévitch» en: *Cuestiones de Filosofía*, 4 (23), pp. 157-182
- Thomson, A. (2006). «Derrida's "Indecent Objection"» en: *Journal for Cultural Research*, 10:4, pp. 295-308.
- Warren, N. (2014). «L'Impardonnable chez Jankélévitch» en: *Archives de Philosophie* n° 77, pp. 421-433.