

PARADOJAS

(UNA NOTA SOBRE EL PERDÓN Y LA FINITUD)

JOAN-CARLES MÈLICH SANGRÀ
Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN: El objetivo de este artículo no es otro que dar comienzo a una reflexión sobre el sentido y los límites del perdón desde la perspectiva de una filosofía antropológica de la finitud. Para ello, y tomando como telón de fondo las aportaciones de Vladimir Jankélévitch y Jacques Derrida, se ponen de manifiesto algunas paradojas inherentes a la acción de perdonar. El perdón rompe el círculo de lo económico, es un don y, como tal, solo puede ser gratuito, incondicional, infinito e incluso absurdo. No hay ni un deber de perdonar ni un deber de pedir perdón. Por eso, el autor sostiene que el perdón escapa a la lógica moral y jurídica, y que se mueve en una zona de indeterminación entre lo ético y lo religioso.

PALABRAS CLAVE: Perdón, hermenéutica, finitud, ética.

122

Paradoxes. A note about forgiveness and finiteness

ABSTRACT: The aim of this article is to start a reflection about the sense and limits of forgiveness from the perspective of an anthropological philosophy of finiteness. To do so, and using Vladimir Jankélévitch's and Jacques Derrida's contributions as the background, some paradoxes inherent to the action of forgiving are presented. Forgiveness breaks with the economic circle, it is a gift and, as such, can only be free, unconditional, infinite and even absurd. There is no duty to forgive or a duty to ask for forgiveness. In this sense, the author shows that forgiveness eludes moral and legal logics, and moves within an area of indeterminacy between ethics and religion.

KEY-WORDS: Forgiveness, hermeneutics, finiteness, ethics.

«Si se perdona, hay que perdonar del todo.»
Lev Tolstói, *Anna Karenina*

1. Pórtico. Del perdón y la finitud

No es posible perdonarlo todo. Quizá no sea posible perdonar nada, porque no hay nada que pueda ser reparado, al menos absolutamente. Iniciar un (breve) ensayo sobre el perdón desde la perspectiva de una

filosofía antropológica de la finitud significa, entre otras cosas, poner sobre la mesa una serie de cuestiones inquietantes y de difícil solución, como por ejemplo: ¿qué significa perdonar?, ¿quién puede perdonar?, ¿a quién se puede perdonar?, ¿qué se puede perdonar?, ¿qué no se puede o no se debe perdonar?, ¿existe lo imperdonable?, ¿qué diferencia hay entre el perdón y la clemencia? Preguntas que nos asaltan y nos dejan perplejos, pero que una filosofía antropológica no puede ni debe eludir. Mudos ante tales interrogantes, algo nos queda claro, excesivamente claro. Hemos heredado un mundo en el que existe demasiada retórica sobre el perdón. No deberíamos utilizar su nombre en vano.

El objetivo de esta nota, pues, no es otro que iniciar una reflexión sobre el «sentido» y los «límites» del perdón en relación con la condición humana, porque si el perdón es algo que nos concierne como «humanos», no hay más remedio que inscribirlo en lo que ineludiblemente somos y no podemos dejar de ser: la finitud. Como ya hemos puesto de manifiesto en otros lugares, lo cierto es que los humanos somos y no podemos dejar de ser unos seres inevitablemente finitos.¹ Pero ¿qué quiere decir *finitud*? ¿A qué nos referimos con este enigmático vocablo? *Finitud* significa no solo que podemos anticipar nuestra propia muerte, sino que irrumpimos en un mundo que no hemos escogido y que no controlamos. Somos finitos porque heredamos una tradición, una gramática, esto es, un conjunto de signos, símbolos, valores, actitudes, ritos, mitos... que configuran, sin querer, la imagen que tenemos del mundo, de los demás y de nosotros mismos. No es posible, precisamente porque somos finitos, construirnos o crearnos a voluntad, sino solo «desde y en» la gramática que hemos heredado y que nunca podremos abandonar (al menos del todo). Ser finito quiere decir que no se puede vivir, como humanos, totalmente al margen de la gramática del mundo y hacer como si no existiera, puesto que forma parte de «eso que somos», aunque también es verdad que «eso que somos» no lo somos del todo, no lo somos absoluta ni definitivamente. Por eso existe la posibilidad de la transgresión.² Es cierto que el ser humano es alguien que obedece y cumple la ley, pero hay que advertir que, precisamente porque es «humano», y por lo tanto finito, no la obedece del todo, no la puede obedecer del todo. Alguien que viva por completo sometido a sus deberes, sean estos morales, políticos o religiosos, es alguien que ha abandonado la finitud, el estado humano, y que se ha convertido en un extrahumano, en una especie

¹ Remito a Mèlich, J.-C. (2012). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder. (Nueva edición corregida y aumentada).

² Véase Foucault, M. (2010). *Prefacio a la transgresión*. En *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.

de còborg o, lo que es peor, en un fanàtico. Por eso, desde la perspectiva de una filosofìa de la finitud, ser «humano» significa heredar una gramàtica, un mundo gramatical, pero tambièn vivir en transgresiòn, vivir contra el mundo y la gramàtica que se ha heredado, aunque ese «estar a la contra» solo pueda realizarse desde esa misma gramàtica y en ese mismo mundo.

Ser finito significa que habitamos un mundo pero que no estamos jamàs situados, sino siempre en procesos de situaciòn. Somos en camino, de viaje. El humano es un ente no ubicado, que se mueve, para decirlo evocando a Luis Cernuda, «entre la realidad y el deseo».³ Un deseo que nunca podrà realizarse del todo, que siempre quedarà como deseo insatisfecho, porque si el deseo se alcanzara de una vez por todas dejarìamos de ser finitos, dejarìamos de ser humanos.

Ser finito significa que no podemos evitar que suceda lo imprevisible. No podemos controlarlo todo, no podemos planificarlo todo.⁴ Estamos sometidos al azar, a la contingencia, al instante que irrumpe de repente, al acontecimiento que llega sin avisar y que todo lo cambia. Ya nada volverà a ser como antes. Porque somos finitos, somos tambièn màs lo que nos sucede que lo que hacemos, somos màs pasiòn que acciòn.

Una filosofìa antropològica de la finitud es una filosofìa hermenèutica. La hermenèutica no es un mètodo, sino una forma de «ser-en-el-mundo», la forma de ser en el mundo de un ser finito.⁵ La hermenèutica es una ontologìa de la debilidad.⁶ Si se contempla la existencia desde una perspectiva hermenèutica, se descubre que no hay, en el mundo, puntos de referencia absolutos, fuera del propio mundo, de la historia, del espacio y del tiempo, que nos sirvan de guià, y si los hay, estàn fuera de nuestro alcance. Por eso, para una filosofìa antropològica de la finitud, no hay màs remedio que aprender a vivir en la indigencia y en la provisionalidad y la ambigüedad, no queda otra soluciòn que aprender a vivir en medio de una dolorosa incertidumbre o, lo que es lo mismo, es necesario aceptar que nunca sabremos del todo còmo vivir. Vivir es interpretar, y cada interpretaciòn es infinita, es inacabable, precisamente porque la finitud es ineludible.

La hermenèutica constata el fin, la crisis del pensamiento metafísico. La hermenèutica es una concepciòn de la existencia postmetafísica

³ Cernuda, L. (1991). *La realidad y el deseo*. Madrid: Alianza.

⁴ Marquard, O. (1987). *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.

⁵ Los textos y lecciones del «joven» Heidegger son decisivos para esta visiòn de la hermenèutica. Véase, por ejemplo, Heidegger, M. (2008). *Ontologìa. Hermenèutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.

⁶ Véase Vattimo, G. y Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenèutico*. Barcelona: Herder.

y antimetafísica.⁷ La metafísica puede definirse, desde Parménides y Platón hasta Hegel, como la creencia de que existe algo absoluto, inmóvil, eterno, inmutable, algo que trasciende el espacio y el tiempo, algo que nos ofrece un origen y un fin, algo que nos ofrece seguridad, algo que da sentido al mundo. Un pensamiento metafísico, como el que ha dominado la cultura occidental, es una filosofía de la dualidad y de la presencia. Hay algo que establece de forma clara y distinta lo que está bien y lo que está mal, algo que orienta nuestras vidas finitas y que, además, solo es accesible para unos pocos iniciados. Estos, los que conocen el absoluto, tendrán una misión pedagógica: guiarnos al resto de los mortales por el camino correcto, por el «buen camino». Esta es, en pocas palabras, la tesis de la metafísica.

Lo que aquí se sostiene es que, si de verdad se quiere comprender el perdón, es necesario abandonar el pensamiento metafísico y apostar por la hermenéutica, por una filosofía de la contingencia, de la fragilidad y de la vulnerabilidad. La metafísica es incapaz de dar cuenta del perdón. Lo convierte en conmiseración, en clemencia, en amnistía, en olvido, en reconciliación, en piedad... Como vamos a ver a lo largo de este breve ensayo, el perdón no es nada de todo eso, no tiene nada que ver con esto. En general, el pensamiento metafísico es incapaz de distinguir estos ámbitos y contempla el perdón como un derecho o un deber, como una obligación, como una posibilidad que tiene el poderoso de otorgar clemencia o como un deber que tiene el ofendido de olvidar la ofensa y optar por la reconciliación. Fracaso, entonces, del perdón. Porque si el perdón es reconciliación o clemencia entonces deja de ser perdón.

El perdón, si existe, consiste en «dar», es un «don», y un don tiene que ser infinito e incondicional. Si no lo es, entonces no es un don, sino un simple intercambio. Jacques Derrida ha reflexionado de forma lúcida sobre esta cuestión.⁸ El perdón es un don, por eso se da a cambio de nada, sin pedir compensación alguna. Precisamente si se da es porque nada puede compensar la falta, la ofensa o el cri-

⁷ Para la cuestión del «pensamiento postmetafísico», véase Heidegger, M. (1980). *Holzwege*. Frankfurt: V. Klostermann. También puede tenerse en cuenta el sugerente libro de Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.

⁸ Derrida, J. (2012). *Pardoner. L'impardonnable et l'imprescriptible* (p. 9). París: Galilée. Tengo muy presente en toda esta nota algunas obras de Jacques Derrida. Sobre el «don», véase Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo*. Barcelona: Paidós. Otros libros suyos que resultan fundamentales para esta cuestión son: Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta; (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós; (2003). *Papel Máquina*. Madrid: Trotta.

men cometido. El perdón o es gratuito o no es perdón.⁹ Aquí radica la «paradoja» a la que me refería en el título, puesto que, si esto es así, entonces nos encontramos frente a una pregunta sumamente inquietante: ¿puede un ser finito perdonar?¹⁰

2. La lógica moral

Para intentar contestar a este interrogante, es necesario dar un pequeño rodeo. Nacer es venir al mundo, a un mundo. Nacer es eso, irrumpir de repente en un espacio y en un tiempo que se está constituyendo y que nunca lo estará del todo. Llegamos a un presente que no está libre del pasado, porque el presente nunca está libre del pasado. Pero no es menos cierto que el presente está abierto. Habitamos en «lo abierto». Salvo en situaciones excepcionales en las que lo infernal ha hecho su aparición, el presente está abierto. Nacer es, por tanto, heredar un mundo y habitar en lo abierto. Ahora bien ¿qué significa «heredar» un mundo? ¿Qué es lo que heredamos?

Como ya se estableció en el apartado anterior, heredamos una gramática. La educación es, por de pronto, la transmisión de una «herencia gramatical», no solo de un lenguaje, sino de toda una gramática, es decir, de un universo sígnico, simbólico y normativo. Entiendo por «gramática» un conjunto de signos y símbolos, de hábitos y de costumbres, de mitos y de rituales, de valores y de normas que son propios del mundo que me ha tocado en suerte. Y lo interesante aquí es comprobar cómo el mundo que heredamos, al ser un universo gramatical, también será un universo moral, porque la moral forma parte de la gramática del mundo que hemos heredado, de la gramática que la educación nos ha transmitido. No solo hay una construcción social de la realidad, sino también una construcción moral del mundo.

Si es cierto lo que se ha anunciado más arriba, en el pórtico, no será posible nunca liberarnos del «peso del mundo», del peso de la gramática moral, porque esta no es solo algo que nos dice lo que debemos hacer, sino algo que nos constituye como sujeto, que nos constituye «sujetándonos». Existir (en un mundo) es estar sujeto a una moral, no solo en el sentido de tener que obedecer un conjunto de normas o de principios que están ahí afuera, sino de actuar «desde

⁹ Bosch-Veciana, A. (2002). «Perdonar». En *Perdó i reconciliació en la tradició jueva*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

¹⁰ Sobre la relación entre el don y el perdón, véase Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido* (p. 625). Madrid: Trotta.

un modo de ser», desde ese modo de ser que la moral ha hecho de mí. En otras palabras, a través de los procesos educativos ha tenido lugar una construcción moral de la identidad, de mi identidad. La moral, al menos en su sentido «moderno», actúa según una lógica de reconocimiento y, por lo mismo, de una lógica de la inclusión/exclusión. Toda moral, en la medida en que forma parte de una gramática, posee una dimensión normativa pero no solo eso; también signica y, por lo mismo, ontológica. En pocas palabras, la moral no nos dice solo lo que debemos hacer, sino qué o quiénes somos o, incluso, si somos.¹¹ ¿Qué consecuencias tiene esta imagen moral para una hermenéutica del perdón?

La moral es una lógica que no solo define el perdón, sino también sus condiciones. Impone un deber de perdonar, y además nos dice «qué es lo que se debe» perdonar y también «a quién se debe» perdonar. El perdón, en este caso, no puede escapar a la lógica «cruel» de la moral, una lógica cruel porque es ontológica, porque fabrica identidades, porque es performativa, porque es metafísica.¹² La lógica moral no solo es una lógica normativa, una lógica del deber, sino también una lógica que restringe el deber de perdonar a determinados «entes» que deben cumplir una serie de requisitos para poder ser perdonados.

Grosso modo, una de las condiciones habituales del perdón moral suele ser la siguiente: el perdón tiene que estar precedido de arrepentimiento. Luego, el perdón moral es un perdón «condicional». En otras palabras, si el que pide perdón no está «verdaderamente» arrepentido, no merecerá ser perdonado. Este es un principio que parece incuestionable para la lógica moral. Pero, si esto es así, entonces según esta misma lógica el perdón no es un don, no es gratuito, porque, si se da, se da «a cambio» de un arrepentimiento y de un propósito de enmienda. El perdón moral usa el perdón en vano, no trata en el fondo del perdón, sino de otra cosa, quizá de la absolución o incluso del olvido, en cualquiera de sus formas, pero no del perdón.

Tampoco, a diferencia de lo que sostiene la lógica moral, hay un deber ligado al perdón, ni al no perdón. Ninguna ética puede sostener un deber así, entre otras cosas porque la ética no trata del deber sino de la respuesta.¹³ El perdón escapa a la moral porque es «sin porqué». Se perdona porque se perdona, pero no hay ninguna razón para el perdón, ninguna justificación ni ningún motivo. Más bien todo lo

¹¹ Me inspiro en Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

¹² De esta cuestión me ocuparé en Mèlich, J.-C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.

¹³ Véase Mèlich, J.-C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.

contrario, encontraríamos muchos motivos para no perdonar. Por eso, *stricto sensu*, el perdón no tiene sentido. Si escapa a la lógica moral es porque no hay lógica para el perdón. Es lo ilógico por excelencia, es lo que rompe la lógica, es lo que la destruye. El perdón –si es perdón de verdad, si no es amnistía, si no es clemencia, si no es olvido, si no es piedad– es un radical y profundo sinsentido.

Como ha señalado muy bien Jacques Derrida, la gran paradoja del perdón es esta: porque existe lo imperdonable el perdón tiene sentido, porque solo puede ser objeto de perdón lo imperdonable. Si se perdona lo perdonable, lo que la moral me dice que puedo y debo perdonar, entonces el perdón desaparece, se diluye como un azucarillo en agua caliente. Allí donde el perdón es absurdo, donde no tiene sentido, es el único espacio en el que puede surgir.

Por eso tampoco el perdón pertenece al «ámbito público», a la justicia; el perdón no hace justicia, no sustituye a la justicia. El valor del perdón es completamente heterogéneo con respecto al valor de la justicia jurídica.¹⁴ El perdón se confunde a menudo, a veces calculadamente, con la disculpa, con la amnistía o con la reconciliación, con una cantidad de significaciones, algunas de las cuales corresponden al derecho, al derecho penal con respecto al cual el perdón debería permanecer en principio heterogéneo e irreductible. Por eso es necesaria una hermenéutica del perdón, esto es, una interpretación de su sentido, no solo de su significado; una reflexión sobre sus límites y sobre sus condiciones de posibilidad. Es necesario configurar una crítica del perdón.

En resumen, el perdón, si existe, si tiene sentido, no pertenece, no puede pertenecer ni a la esfera del derecho, ni a la de la política, ni a la de la moral. El perdón, si existe, si tiene sentido, es extrajurídico y extrapolítico, es extralegal y extramoral. Ya lo he dicho antes: no hay ni un «deber» de perdonar (por eso no hay ni puede haber una moral del perdón), pero tampoco existe un derecho al perdón, ni es posible una legislación sobre el perdón (que sería algo así como una especie de «perdón político» o una «política del perdón»). «Los contornos rigurosos de la ley, por efecto del perdón, se tornan borrosos, difusos, atmosféricos.»¹⁵

Paradoja extrema la del perdón, porque si es posible, entonces es imposible, incalculable, no puede someterse a criterios, a normas, a códigos deontológicos. El perdón está más allá de las reglas de decencia

¹⁴ Derrida, J. (2001). «Justicia y perdón». En *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (p. 96). Madrid: Trotta.

¹⁵ Jankélévitch, V. (1999). *El perdón* (p. 17). Barcelona: Seix Barral.

que toda gramática moral conlleva. La presencia del perdón abre una zona de indeterminación en el espacio público de la moral y abre una grieta en la que lo ético y lo religioso surgen a modo de acontecimientos.

3. Zona de indeterminación

¿Pertenece entonces el perdón a la ética, al ámbito íntimo? ¿Hay un «perdón ético»? Mi tesis es más radical. Podría formularse diciendo que el «sentido» del perdón se encuentra en una especie de «zona de indeterminación» entre lo ético y lo religioso. El «sentido» del perdón habita en los «márgenes» de lo religioso, en una zona sombría entre la relación ética –una relación íntima, cara a cara– y la trascendencia o lo divino, «eso» que está más allá de los límites del lenguaje; «eso» que no se puede decir, pero que se puede mostrar a través del silencio; «eso» de lo que nada sabemos pero que creemos sentir.

Estos son dos elementos básicos del «espacio» del perdón: la singularidad y la indeterminación; el cara a cara, por un lado, y la presencia ausente de lo religioso, por otro. Es necesario insistir en el hecho de que no hay ni debería haber, por lo tanto, ni una moral del perdón (un deber de perdonar), ni una política del perdón. El perdón no entra dentro del espacio de la justicia porque es lo radicalmente injusto e incomprensible. El perdón, si se da, se da allí donde no hay justicia. «Perdonar para hacer justicia» es una contradicción en sus propios términos. No se perdona para hacer justicia sino todo lo contrario, se perdona porque *no* se puede hacer justicia, porque la víctima *no* puede regresar, porque el daño y el dolor *no* pueden ser reparados, incluso porque el culpable *no* se ha arrepentido. No se perdona, si es que se perdona, a pesar de que el culpable no se haya arrepentido de su falta, sino todo lo contrario: se perdona precisamente por eso, porque no se ha arrepentido, porque permanece en su crimen, porque incluso lo sigue repitiendo aunque sea en su recuerdo. La justicia, entonces, ya decidirá qué hacer con él; pero hay algo que la justicia no puede pedir ni exigir, a saber, que pida perdón, que se arrepienta de sus actos.

El perdón solo puede ser –y darse– de singular a singular. Solo alguien de carne y hueso puede pedir perdón y solo puede perdonar alguien de carne y hueso, alguien que nace, sufre y muere, sobre todo que muere. Ese «alguien» es un nombre propio.¹⁶ Esta es la tesis de Vladimir Jankélévitch, el perdón es una relación entre un singular respecto a otro singular. Escribe el filósofo francés: «El verdadero

¹⁶ Derrida, J. *Pardoner*, cit.

perdón es una relación personal con alguien.»¹⁷ El perdón solo puede surgir en una relación cara-a-cara entre la víctima y el culpable. Nunca puede inmiscuirse un tercero. No puede haber mediación alguna. En definitiva, cualquier «singular» puede pedir perdón a otro singular. Nadie puede pedir que se pida perdón ni pedir perdón, ni tampoco ser perdonado en nombre de otro; en una palabra, nadie puede sustituir a otro (singular) en la escena del perdón. Tampoco una institución puede pedir perdón, no existe algo así como una demanda de pedir o de dar perdón «institucionalmente».

Pero ¿es esto posible?¹⁸ Nadie puede perdonar en lugar de otro, pero la paradoja radica en el hecho de que la víctima, la que «ha visto la Gorgona», ya no puede perdonar puesto que ha llegado al final. La víctima no puede estar cara-a-cara con el culpable porque está ausente de la escena del perdón, porque la víctima ha muerto. Nadie puede pedir perdón a los supervivientes por los crímenes en los que las víctimas están muertas.¹⁹ La injusticia no puede ser reparada.²⁰ Al mismo tiempo, y aquí aparece de nuevo la paradoja, incluso en el caso de que la víctima pueda estar presente, incluso si no ha muerto, la víctima solo puede perdonar relativamente porque es un ser finito; la víctima no puede perdonar «del todo», porque nadie finito puede realizar «del todo» una acción, nadie finito está capacitado para dar nada absolutamente, porque el daño causado no podrá repararse «del todo». Ahora bien, si no se puede perdonar «del todo», entonces no se puede perdonar nada. Para un ser finito, como es el caso del humano, el perdón parece ser algo que queda fuera de sus posibilidades. Se predica el perdón, se predica un imposible. Se usa el nombre del perdón en vano.

«Tienes que pedir perdón», se dice. Pero ¿quién puede decirlo, quién puede pedir que se pida perdón? La respuesta inicial parece obvia: el que ha recibido una ofensa, la víctima de una ofensa, de un mal. Pero aquí surgen dos cuestiones: en primer lugar, el riesgo que el que pida que se pida perdón no sea la víctima directa, sino alguien que habla «en su nombre», con todo el peligro que esto conlleva, puesto que siempre es un riesgo que alguien quiera apropiarse del nombre de la víctima y de pretender «hacer justicia en su nombre». En segundo lugar, habría que preguntarse si el mal que el culpable

¹⁷ Jankélévitch, V. *El perdón*, cit., p. 13.

¹⁸ Derrida, J. *Pardoner*, cit., p. 36.

¹⁹ Sobre esta cuestión, véase Wiesenthal, S. (1998). *Los límites del perdón*. Barcelona: Paidós.

²⁰ Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.

ha provocado es irreparable o no, porque el perdón solo tiene sentido si el mal es irreparable, puesto que si no lo es no hay lugar para el perdón sino para la justicia; porque si el mal es reparable, si la deuda puede ser saldada, entonces sí tiene que surgir el escenario del derecho y deberíamos dejar el perdón de lado.

Nadie lo ha expresado con tanta precisión como Vladimir Jankélévitch: «El perdón encuentra empleo cuando el agravio permanece inextinguible y la culpa irreparable, y mientras la víctima no ha sido indemnizada de su daño. No se dice del condenado que ha cumplido su tiempo de prisión y purgado su pena completamente, sin remisión ni amnistía, no se dice de ese condenado, el día de su excarcelación: sale perdonado... Sería una burla demasiado amarga.»²¹ Solo tiene sentido el perdón cuando el culpable todavía es culpable, cuando la deuda no ha sido pagada, cuando quizá nunca pueda ser pagada. El perdón es un don que se da «por añadidura» al que no puede o no quiere pagar. Solo si hay una injusticia que no puede repararse tiene sentido el perdón. Solo si el mal es irreversible tiene sentido el perdón.

Pero hay una última cuestión que no puede dejarse de lado. Vayamos, aunque sea de paso, aunque no podamos tratar este tema con el rigor y la profundidad que merece, a reflexionar sobre el que pide perdón, no sobre el que pide que se pida. Pensemos en el que desea ser perdonado, en el culpable. Siempre surge una duda: ¿el que pide perdón es sincero? Y la respuesta parece dramática: imposible saberlo. Aquí no queda más remedio que confiar en el culpable, en su sinceridad. Ahora bien, –otra paradoja extrema del perdón– el culpable es alguien en quien no se puede confiar, precisamente porque solo puede pedir perdón alguien que, de algún modo, «repite» su acción, persiste en el mal, no puede dejar de ser malvado; alguien que no puede redimirse, porque si pudiera hacerlo ya no tendría que pedir perdón. Si uno pide perdón es porque no puede reparar su deuda, su crimen.

Por eso, si el perdón se da –en el caso de que algo así fuera posible, en el caso de que se pueda de verdad perdonar–, no solo puede darse a aquel que lo pide, sino sobre todo al que no lo pide –cuando menos de forma explícita–, al que no está arrepentido, al que está insistiendo en su crimen. Esta es la aporía fundamental del perdón, este es el absurdo del perdón, su sinsentido más radical: *el perdón, si se da, se da a quien no se arrepiente, a quien no lo pide, a quien no lo solicita.*

Jacques Derrida ha insistido en esta paradoja: no se puede perdonar más que lo imperdonable, porque si se perdona lo perdonable, lo venial,

²¹ Jankélévitch, V. *El perdón*, cit., p. 18.

lo que, de una manera u otra, se puede reparar, si el perdón se da a aquel que puede cicatrizar la herida, entonces deja de ser perdón y se convierte en algo completamente distinto, en algo que no merece el nombre de *perdón*.²² Digámoslo de otro modo. Solo se puede perdonar a un culpable porque únicamente así el perdón será un auténtico don; si no, el perdón entra dentro de la lógica de lo económico, de la lógica del intercambio.²³ En otras palabras, el perdón o es un don o no lo es, y si no lo es, entonces no es perdón. El perdón solo puede darse si es verdaderamente gratuito, si es un don radical. Pero en tal caso se da al que no lo pide, al que no se arrepiente, al que no hace propósito de enmienda.

Es importante, llegados a este punto de nuestra breve reflexión, no confundir el perdón con la clemencia.²⁴ Como ha puesto de manifiesto Vladimir Jankélévitch, no sería exagerado decir que el «hombre clemente» no sufre por la causa del otro, por la ofensa del otro.²⁵ La clemencia excluye toda relación ética con el otro y entra dentro del territorio de lo jurídico, de lo político, quizá de lo moral, pero no de lo ético. La clemencia, al igual que la piedad, es patrimonio del poder, del poderoso. La clemencia es un acto de poder que en nada tiene en cuenta al otro, al que me ha ofendido, sino solo a mí mismo. Es una radical afirmación del poder, y eso no es perdón, no puede serlo jamás. El poderoso, en el fondo, es incapaz de perdonar porque no puede sustraerse a su rol, porque no puede dejar de lado su poder. Solo se puede perdonar desde la indignancia, desde la vulnerabilidad y la fragilidad, desde la finitud, pero, al mismo tiempo, y de nuevo aquí aparece la paradoja, tampoco se puede perdonar si uno es finito, porque el perdón tiene que ser absoluto para ser perdón. Esta es una paradoja insuperable que debería llevarnos a una nueva crítica del perdón, esto es, a considerar sus condiciones de posibilidad y sus límites.

Como hemos visto, una hermenéutica del perdón nos conduce a una serie de paradojas. Quizá la última, la más importante, es que el sentido del perdón es un sinsentido. En otras palabras, el perdón solo tiene sentido allí donde no tiene sentido, porque el perdón es absurdo, ilógico, irracional. Jacques Derrida escribió que el perdón es la excepción absoluta, que la lógica del perdón es una lógica excepcional, infinita, y que precisamente sobre esta radical excepcionalidad es necesario medi-

²² Derrida, J. *Pardoner*, cit., p. 28.

²³ Derrida, J. *Dar el tiempo*, cit.

²⁴ Esta confusión, la del perdón con la clemencia, es parecida a la que se comete al identificar la compasión con la piedad.

²⁵ Jankélévitch, V. *El perdón*, cit., p. 14.

tar. En otras palabras, uno no puede ni pedir perdón ni otorgar perdón si no es en el ámbito de esta forma infinitamente excepcional.²⁶

Por eso, las paradojas del perdón nos acercan a una dimensión antropológica que no es ni el derecho, ni la moral; una dimensión antropológica que se sitúa en una zona de indeterminación entre lo ético y lo religioso.

4. Telón. El espacio del perdón

Las paradojas del perdón nos abren las puertas a «lo religioso». Esa zona de indeterminación entre lo ético y lo religioso es el «espacio» de perdón, porque este, si existe, si se «da» –si de verdad es un don y no un intercambio, si rompe el círculo de lo económico, del *do ut des*–, si el perdón se «da», escapa a las posibilidades de un ser finito y nos sitúa frente a lo radicalmente otro, frente a lo indecible, frente a lo innombrable, frente a lo impensable. En una palabra, nos encontramos en el umbral de «lo infinito», Dios.

Cae el telón: desde una filosofía antropológica de la finitud solo Dios puede perdonar, pero precisamente por eso nunca podemos saber si nos ha perdonado, porque nunca hay certeza de la voluntad divina. El absoluto está fuera del alcance de lo humano y Dios es lo absoluto por definición. Nada sabemos de «eso». Dios es lo no empalabrable por excelencia. El escritor checo Milan Kundera lo ha expresado bien en su novela *La broma*: «Las personas, por sí mismas, no son capaces de perdonar, eso no es algo que entre dentro de sus posibilidades. El hombre puede perdonar a otro hombre solo porque se apoya en el perdón de Dios.»²⁷

Disociación infinita, heterogeneidad radical, sentido del sinsentido, imposibilidad de justicia, inadecuación, absurdo y trascendencia... son algunas de las paradojas ineludibles del perdón, paradojas con las que un ente finito no tiene más remedio que enfrentarse en algún momento de su vida, paradojas que no podrán superarse. No hay más remedio que vivir en esas zonas de indeterminación que el perdón pone de manifiesto, pero, al mismo tiempo, tampoco hay más remedio que pensar que lo más importante en la vida se encuentra más allá de los límites del pensamiento y del lenguaje, y que es «eso» lo que tiene, al menos en lo que al perdón se refiere, la última palabra.

²⁶ Derrida, J. *Pardonner*, cit., p. 35.

²⁷ Kundera, M. (2012). *La broma* (p. 246). Barcelona: Tusquets.

Bibliografía

- Bosch-Veciana, A. (2002). «Perdonar». En *Perdó i reconciliació en la tradició jueva*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Cernuda, L. (1991). *La realidad y el deseo*. Madrid: Alianza.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo*. Barcelona: Paidós.
- (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- (2001). «Justicia y perdón». En *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta.
- (2003). *Papel Máquina*. Madrid: Trotta.
- (2012). *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*. París: Galilée.
- Foucault, M. (2009). *El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- (2010). *Prefacio a la transgresión*. En *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1980). *Holzwege*. Frankfurt: V. Klostermann.
- (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*. Barcelona: Seix Barral.
- Kundera, M. (2012). *La broma*. Barcelona: Tusquets.
- Marquard, O. (1987). *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Mèlich, J.-C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- (2012). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Tolstói, L. (2010). *Anna Karénina*. Barcelona: Alba Editorial.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico*. Barcelona: Herder.
- Wiesenthal, S. (1998). *Los límites del perdón*. Barcelona: Paidós.