

Derrida: ¿la aporía del perdón?
Richard J. Bernstein
New School for Social Research

Permítaseme empezar identificando tres asuntos centrales que han motivado la investigación de Derrida en torno al perdón.

1. El primer asunto involucra a las numerosas comisiones de “Verdad y Reconciliación” formadas alrededor del mundo. La más célebre es la Comisión Sudafricana. Hablando en sentido estricto, no se trata de demandas legales o jurídicas, pero pese a ello ha habido una necesidad profundamente sentida de un proceso público para ayudar a curar las heridas producidas por “crímenes” y delitos pasados –una necesidad de reconciliación. Pero la pregunta surge: ¿Debemos hablar de perdón en este contexto? Más generalmente, ¿tiene sentido hablar sobre perdón con miras a lograr la reconciliación y la unidad nacional? Derrida sin duda muestra simpatía con la función de este tipo de comisiones. Pero veremos que no piensa que es apropiado hablar de perdón en relación a tales actividades de curación pública. Argumentará que el concepto incondicional “puro” de perdón no tiene nada que hacer con la curación, la reconciliación, la redención o la salvación.
2. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial ha habido numerosas ocasiones en las que funcionarios públicos han reconocido delitos pasados y pedido perdón. “En todas las escenas de arrepentimiento, confesión, perdón o disculpa que se han multiplicado en la escena geopolítica desde la última guerra [la Segunda Guerra Mundial], y de manera acelerada en los últimos años, uno ve no sólo individuos sino también comunidades enteras, corporaciones profesionales, representantes de jerarquías eclesiásticas, soberanos, y jefes de Estado pidiendo ‘perdón’” (OCF, 28)¹. Pese a que Derrida expresa su escepticismo sobre la teatralidad y vacuidad de algunos de estos pedidos públicos de perdón, no es del todo indiferente ante la importancia de estos gestos. Pero, nuevamente, indaga si esos pedidos públicos pueden caracterizarse de manera apropiada como pedidos de “*perdón*”.
3. Los dos asuntos arriba mencionados presuponen lo que Derrida llamará una “economía del perdón”. Alguien pide perdón por un pecado, un delito o un crimen cometido, y si el perdón es otorgado, entonces ayuda a traer reconciliación o curación. (Obviamente, existen muchas preguntas complejas sobre precisamente *quién* pide el perdón de *quién* y qué tipo de curación o reconciliación es posible).

Estos actos son presumiblemente perdonables. Pero, ¿qué debemos hacer con actos que son tan horribles, tan extremos y tan malos que se juzgan como imperdonables? Derrida discute un ensayo de Vladimir Jankélévitch, “Debemos perdonarlos?”, en el que Jankélévitch argumenta apasionadamente que los actos terribles cometidos por los alemanes en el Holocausto (*Shoah*) son *irreparables* e *inexpiables*; son *imperdonables*. Derrida escribe que Jankélévitch “nos habla, en suma, de un deber de no-perdón, en nombre de las víctimas. El perdón es imposible. El perdón no debe ser. Uno no debe perdonar. Debemos preguntarnos, una y otra vez, qué podría significar este ‘imposible’ y si la posibilidad de perdón, de haber tal cosa, no debe compararse con la dura prueba [*épreuve*] de lo imposible. Imposible, nos dice Jankélévitch: Eso es lo que el perdón es para lo sucedido en los campos de la muerte. ‘El perdón’, dice Jankélévitch ‘murió en los campos de la muerte’” (QG, 27).

Hannah Arendt plantea una cuestión similar cuando declara:

Los hombres son incapaces de perdonar lo que no pueden castigar y son incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Esta es la marca característica de aquellas ofensas que, desde Kant, llamamos ‘mal radical’ y acerca de cuya naturaleza se sabe tan poco, incluso nosotros que hemos estado expuestos a una de sus raras emergencias en la escena pública. Todo lo que sabemos es que no podemos ni castigar ni perdonar aquellas ofensas y que ellas trascienden por lo tanto el ámbito de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano; y que estos últimos son, ambos, destruidos radicalmente dondequiera que estas ofensas aparecen (HC, 241).

Derrida acepta que hay actos *imperdonables*. De hecho, está de acuerdo con Jankélévitch en que “el Perdón es imposible”. De hecho, no hay ambigüedad en la respuesta de Derrida a Jankélévitch.

Jankélévitch dice que el perdón ha llegado a su fin, muerto en los campos de concentración. Yo me opongo a ello. Es exactamente lo opuesto. Es porque el perdón parece volverse imposible que el perdón encuentra un punto de partida, un nuevo punto de partida (QG, 55)².

Pero ahora nos enfrentamos al giro deconstruccionista de Derrida. A diferencia de Jankélévitch y Arendt, quienes nos dicen que hay algunos actos (y personas que cometen estos actos) que son tan terribles, tan

intolerables para el entendimiento humano que no *podemos* ni *debemos* perdonarlos, Derrida afirma que ¡la única cosa que reclama perdón, *la única cosa a perdonar, es lo imperdonable!* He aquí la aporía que yace en el corazón del perdón: “El Perdón sólo se vuelve posible desde el momento en que parece imposible” (OCF, 33, 37).

Si hay algo que perdonar, sería lo que en lenguaje religioso es llamado pecado mortal, el peor, el crimen o daño imperdonable. De donde surge la aporía que puede ser descrita en su seca e implacable formalidad, sin piedad: *el perdón perdona solo lo imperdonable*. Uno no puede, o no debe, perdonar; solo hay perdón, si lo hay, donde está lo imperdonable. Esto significa decir que el perdón debe anunciarse a sí mismo como la imposibilidad misma. Solo puede ser posible haciendo lo imposible (OCF, 32-3, las cursivas son mías).

Pero, ¿cómo llega Derrida a esta desconcertante formulación aporética? – e incluso, ¿qué significa? Critchley y Kearney caracterizan perspicazmente la aproximación de Derrida al perdón como una forma de genealogía conceptual. “Lo que Derrida busca hacer en gran parte de su obra reciente puede ser descrito como el análisis histórico de conceptos, una forma de genealogía conceptual. Él selecciona un concepto de lo que siempre describe como ‘la herencia’ –llamémosla la tradición dominante de Occidente– y luego procede a extraer, por medio de un análisis que es al mismo tiempo histórico, contextual y temático, la lógica de ese concepto” (OCF, viii-ix). Nosotros heredamos de esta herencia, que incluye lo que Derrida llama la tradición religiosa “abrahámica” y nuestra tradición filosófica occidental, dos “conceptos” incompatibles, heterogéneos, de olvido. Los describe como *el perdón incondicional* o “puro” y *el perdón condicional*. Escribe:

Es importante analizar en su base la tensión en el corazón de la herencia entre, *por un lado*, la idea que es a la vez una demanda de un perdón *incondicional*, compasivo, infinito, no-económico, otorgado al *culpable qua culpable*, sin contraparte, incluso a aquellos que no se arrepienten ni piden perdón, y, por otra parte (...) un perdón condicional proporcional al reconocimiento de la falta, al arrepentimiento, a la transformación del pecador que explícitamente pide perdón. (...) ¿Qué significa heredar cuando la herencia incluye mandatos al mismo tiempo dobles y contradictorios? (OCF, 34-35)

O, aún, desde una perspectiva ligeramente distinta:

Hemos disociado pues, *por un lado*, el perdón incondicional, el perdón absoluto –no digo absolución en el sentido cristiano– el perdón absolutamente incondicional que nos permite pensar [*donne à penser*] en la esencia del perdón, si es que hay tal cosa – y que en última instancia podría incluso ser capaz de darse sin el arrepentimiento y el pedido de perdón, *y por otro lado*, el perdón condicional, por ejemplo aquel perdón que se inscribe dentro de una serie de condiciones de tipo diverso, psicológicas, políticas, jurídicas sobre todo. (...) Pese a ello la distinción entre incondicionalidad y condicionalidad es lo suficientemente furtiva [*retorse*] como para no dejarse determinar como una simple oposición. *Lo incondicional y lo condicional son, sin duda, absolutamente heterogéneos, y lo son para siempre, en ambos lados de un límite, pero también son indisociables* (QG, 45, las cursivas son mías).

Manténgase en mente que estos dos “conceptos” de perdón son absolutamente *heterogéneos* e *indisociables* – pues esta será la clave para entender qué es lo distintivo del perdón. Los dos “conceptos” son mutuamente incompatibles pero están también necesariamente vinculados entre sí. “Perdón condicional” es lo que frecuentemente queremos decir con perdón – y ha jugado sin duda un papel dominante en lo que Derrida llama la tradición religiosa “abrahámica”. Hay un intercambio en esta economía. Hay: a) un pecador o un perpetrador que ha cometido un crimen o producido algún daño; b) un reconocimiento de que un delito ha sido cometido; c) un pedido de perdón a la víctima –o a un representante de la víctima. Ahora bien, si el pedido de perdón es aceptado, entonces ello ayuda a iniciar un proceso de reconciliación o curación. Este perdón condicional es expresado en los Evangelios cuando Jesús declara: “Si tu hermano te ofende, repréndelo, y si se arrepiente, perdónalo”. Este olvido condicional ha sido elaborado con gran sofisticación en la tradición “abrahámica”. Pero Derrida insiste que el perdón condicional –tomado por sí mismo– no es perdón. O, para decirlo más formalmente, *el perdón condicional es indisociable del perdón incondicional y dependiente de este. El así llamado “perdón condicional” no puede sostenerse por sí solo.* El siguiente pasaje ilustra la posición de Derrida.

Volvamos a la situación del mundo hoy. Al hablar del uso equívoco de la palabra perdón, vemos que todas esas escenas políticas de perdón, de pedidos de perdón y de arrepentimiento son muchas veces cálculos estratégicos

hechos con el objetivo de cicatrizar. No tengo nada contra eso. Tengo algo en contra del uso de la palabra perdón para describir estos casos. “Cicatrizar” es un término importante en Sudáfrica. En Francia, cada vez que un jefe de estado, el primer ministro, quiere otorgar amnistías y borrar los crímenes del pasado, es en el nombre de una “reconciliación nacional” con miras a reconstituir el cuerpo saludable de la nación, de la comunidad nacional. No tengo nada contra eso. Pero si la palabra perdón es usada para designar ese tipo de ecología o terapia, a eso diría no, eso no es perdonar. Es tal vez una estrategia muy útil o noble. Entonces el perdón, si hay tal cosa, debe desvincularse de cualquier intento de curar o reconciliar, o incluso de salvar o redimir (QG, 56-7)³.

Esto significa que, en sentido estricto, no hay tal cosa como “perdón condicional”; ello no es perdón. El perdón condicional es indisociable del “perdón incondicional”. (Es por eso que hablo del “concepto” de perdón condicional, entre comillas. No existe *de por sí* tal). Adelantándonos, veremos que no hay tal cosa como un “perdón incondicional” –al menos en el sentido de un tipo de perdón incondicional que pueda sostenerse por sí mismo. Es indisociable del perdón condicional.

Pero, ¿qué podemos decir del “perdón incondicional”? Es puro, está fuera del tiempo. Es una interrupción, una ruptura con el tiempo ordinario. Es *imposible*. No hay economía del perdón incondicional. No tiene nada que hacer con la reconciliación, el perdón, la salvación o la curación. “Puede parecer excesivo, hiperbólico, demente” (OCF, 39). “El perdón no es, *no debería ser*, normal, normativo, normalizador. *Debería* mantenerse excepcional y extraordinario, de cara a lo imposible: como si interrumpiera el curso ordinario de la temporalidad histórica (OCF, 32)”. El perdón puro incondicional es como el don puro o la hospitalidad pura. Es un “don generoso, sin intercambio y sin condiciones” (OCF, 44). En principio, “no hay límite al perdón, no hay *medida*, moderación, no hay ‘¿con qué fin?’” (OCF, 27). Supongamos que preguntamos cuál es pues el *significado* de este perdón puro, incondicional Veamos la respuesta de Derrida: “Lo que complica la pregunta por el ‘significado’ es nuevamente lo que sugería hace un momento: el perdón puro e incondicional, para tener significado, debe no tener ‘significado’, finalidad o incluso inteligibilidad. Es una locura de lo imposible” (OCF, 45).

En este momento, uno puede estar a punto de abandonar a Derrida como resultado de la pura frustración al intentar darle sentido a lo que está diciendo. Pero eso sería un serio error. Nos estamos aproximando al corazón del asunto. Es verdad, obviamente, que Derrida ama las *aporías*.

Ahí donde muchos de nosotros vemos problemas, dificultades, perplejidades a resolver, Derrida ve *aporías* – posibles imposibles o imposibles posibles. ¿A dónde se está dirigiendo realmente? El siguiente pasaje provee una clave esencial.

Estos dos polos, *lo incondicional y lo condicional*, son absolutamente heterogéneos, y deben permanecer irreducibles entre ellos. Son, pese a ello, indisociables: si uno quiere, y es necesario, que el perdón se vuelva efectivo, concreto, histórico; si uno quiere que *llegue*, que ocurra cambiando las cosas, es necesario que esta pureza se comprometa con una serie de condiciones de todo tipo (psicológicas, sociológicas, políticas, etc.). Es entre estos dos polos, *irreconciliables pero indisociables*, que las decisiones y las responsabilidades deben tomarse (OCF, 44-45).

Tocamos aquí lo que considero el tema más profundo y persistente de todo el pensamiento de Derrida: **la decisión y la responsabilidad**. Tal como yo leo a Derrida, él ha estado siempre –desde sus escritos tempranos hasta sus últimas obras– obsesionado con la decisión y la responsabilidad. El perdón que merece ese nombre no es *nunca* simplemente un perdón condicional. Pero tampoco es absolutamente incondicional. El “espacio” inestable del perdón es la tensión irreducible, heterogénea, *entre* estos dos polos. **La decisión y la responsabilidad tienen lugar en este tenso *entre-dos*. Y hay siempre (necesariamente) *peligro e incertidumbre* en la *experiencia* de pasar a través de este “espacio”**. Derrida enfatiza ello cuando escribe:

Si queremos encarnar un olvido incondicional en la historia y la sociedad, debemos pasar a través de estas condiciones. Debemos *negociar* entre lo incondicional y lo condicional. No pueden ser disociados, pese a que sabemos que son absolutamente heterogéneos e inconmensurables. Es porque estos polos inconmensurables son indisociables que debemos asumir la responsabilidad, una responsabilidad difícil, de *negociar* la mejor respuesta en una situación imposible” (QG, 58, las cursivas son mías)⁴.

Estamos descubriendo aquí lo que yo llamaría el *existencialismo* oculto (tal vez no es tan oculto) de Derrida. A lo que me refiero es sencillo pero extremadamente importante. Derrida es un pensador obsesivo. Digo esto como un cumplido, dado que los mejores pensadores están obsesionados con una idea, un tema o un motivo sobre el que vuelven una y otra vez. Y Derrida ha estado obsesionado en todos sus escritos con la decisión y la

responsabilidad. El motivo obsesivo es que no existen ni algoritmos, ni reglas, ni trámites para decisiones, ni nada en lo que podamos apoyarnos al tomar decisiones –incluyendo discusiones acerca de cuándo, a quién y qué perdonar. Afirma que “entre el conocimiento más amplio, más refinado, más necesario, y la decisión responsable, *un abismo permanece, y debe permanecer*” (OCF, 54, las cursivas son mías). No hay perdón real si no atravesamos este abismo –la experiencia del *temblor* al luchar con las aporías que enfrentamos– cuando hacemos frente a la constatación de que el perdón es imposible, que el perdón perdona solamente lo imperdonable. Cuando Derrida nos dice que el perdón es un imposible posible, no está jugando juegos frívolos con nosotros. Busca *intensificar* la experiencia de decisión y responsabilidad involucrada en el perdón. Podríamos acusarlo de exagerar, y pienso que no lo negaría. Nos dice: “Permanezco ‘dividido’ (entre una visión éticamente ‘hiperbólica’ del perdón, el perdón puro, y la realidad de una sociedad que trabaja en un proceso pragmático de reconciliación)” (OCF, 51). Incluso podría citar lo que Hannah Arendt dijo alguna vez al ser acusada de exageración. Uno no puede *pensar* realmente sin *exagerar*⁵.

La aporía no es una estructura paralizante, algo que simplemente bloquea el camino con un efecto negativo simple. La aporía es la experiencia de la responsabilidad. Es solo pasando a través de un conjunto de mandatos contradictorios, elecciones imposibles, que hacemos una elección. (...). Para que la decisión responsable sea concebida o tomada debemos pasar a través del dolor y la aporía, una situación en la cual yo no sé qué hacer” (QG, 62).

Permítaseme reformular lo que creo que Derrida está mostrando sobre el perdón. El así llamado perdón condicional puede con facilidad volverse superficial. Cuando el perdón se vuelve una economía de intercambio, se vuelve hueco y carente de sentido –“retórica vacía, retórica hipócrita”. E incluso en aquellas situaciones en las que pido perdón con miras de una curación o reconciliación, hay algo un poco excesivamente simétrico y calculador acerca de ese proceso. Pero supongan que me confronto con un acto que me parece verdaderamente imperdonable. La demanda colocada ante mí es mucho mayor. Estoy compelido a tomar una decisión responsable sobre si puedo o no perdonar un acto imperdonable. Debo enfrentar la experiencia de la aporía. Y debo darme cuenta de que yo nunca podré *justificar* racionalmente tal decisión. Por eso es que Derrida habla del temblor involucrado en el asumir la responsabilidad. Podríamos decir que Derrida busca restaurar la *integridad* y la dificultad del perdón, especialmente en un tiempo en el cual el cotorreo sobre el perdón se está volviendo “hueco, vacío, atenuado”.

* * *

Mi colega Agnes Heller hace un perspicaz comentario acerca de Derrida cuando escribe: “Uno no le pregunta a Derrida qué quiere decir, sino qué quiere evitar” (PAJD, 191). Con respecto al perdón, él quiere evitar la corrupción y trivialización del perdón –la forma superficial y a veces cínica en la que somos bombardeados con pedidos públicos de perdón que son huecos y en ocasiones hipócritas. Pero también quiere evitar el tipo de economía del perdón que se da cuando lo pedimos con miras a obtener algún fin, alguna “finalidad” –sea la unidad nacional o la reconciliación personal. Más importante aún, desea evitar la ilusión de que podemos “justificar” el perdón –que hay una norma o regla a las que podamos apelar para racionalizar el perdón. Por encima de todo, Derrida quiere evitar cualquier posibilidad de pensar que la decisión responsable de perdonar es normal o fácil. Por el contrario, el perdón “auténtico” requiere *experimentar* la aporía del perdón –su imposibilidad.

Hasta aquí he intentado brindar un reporte favorable a la forma en que Derrida entiende el perdón –un reporte que revela sus aporías y su integridad. Encuentro la misma “lógica” operando, el mismo rastreo de aporías y la misma insistencia en la manera en la cual lo incondicional y lo condicional son heterogéneos e indisociables, en sus otras genealogías conceptuales (por ejemplo, en su genealogía de la hospitalidad). Por ello es que pienso que las dificultades que podemos ubicar en sus reflexiones sobre el perdón resuenan a través de su pensamiento.

Derrida declara que “el perdón no tiene precisamente nada que ver con el juicio” (OCF, 43), y también nos dice que “el perdón no tiene nada que ver con el conocimiento” (QG, 70) ⁶. Yo estoy inclinado a decir que el perdón tiene que ver *totalmente* con el juicio, y que, frecuentemente, el conocimiento es crucial para tomar una decisión responsable en torno a perdonar o no hacerlo. Permítanme explicarlo.

El análisis de Derrida del perdón depende de la formulación de una distinción “rigurosa” entre lo perdonable y lo imperdonable. Recuerden que nos decía que “el perdón perdona solo lo imperdonable”. Pero, ¿qué es precisamente lo imperdonable? Jankélévitch insiste en que los actos que “los alemanes” llevaron a cabo en el Holocausto (*Shoah*) son imperdonables.

Por tanto, la exterminación de los judíos es producto de la maldad pura, de una maldad *ontológica*, de la maldad más diabólica y gratuita que la historia ha visto nunca. El crimen

no estaba motivado, ni siquiera por motivos “viles”. Este crimen contra natura, este crimen inmotivado, este crimen exorbitante es entonces literalmente un crimen *metafísico*; y los criminales culpables de este crimen no son meros fanáticos, ni simples doctrinarios ciegos, ni dogmáticos abominables – son, en el sentido propio de la palabra, *monstruos* (SWPT, 556).

Estos actos y quienes los cometieron son imperdonables. Hannah Arendt *no* estaría de acuerdo con todo lo que Jankélévitch dice aquí, pero ella cree que el mal radical que se mostró en los campos de la muerte nazis – el intento sistemático de hacer superfluos a los seres humanos en tanto seres humanos– es imperdonable. Y el mismo Derrida está de acuerdo en que este mal radical es imperdonable.

Pero si nos estamos “ocupando de horrores”, necesitamos hacer distinciones más analíticas y cuidadosas. Podemos estar todos de acuerdo en que los eventos “inenarrables” que tuvieron lugar en los campos de la muerte nazis son imperdonables. Pero supongamos que preguntamos acerca de lo que Heidegger hizo en 1933-34, cuando fue rector de la Universidad de Friburgo. ¿Son estos actos imperdonables? Algunas personas, como Hannah Arendt, piensan que son perdonables. Pero, ¿qué decir del silencio y la evasión heideggeriana en torno al reconocimiento de los horrores de la *Shoah* cuando la Guerra había terminado? ¿Es esto imperdonable? ¿O qué acerca del hecho de que Paul De Man no confesara a sus confiados amigos en América que escribió artículos antisemitas cuando era joven en Bélgica? Pese a que muchos piensan que el comportamiento de De Man era imperdonable, Derrida no parece pensar así. Mi objetivo aquí *no* es tomar partido, sino insistir en que la decisión en torno a qué es realmente imperdonable es siempre un asunto *debatible* y cargado de dificultades. Ha habido *argumentos* apasionados a favor y en contra acerca de quién y qué es “realmente” imperdonable. Apelamos a toda clase de consideraciones y razones para apoyar nuestros *juicios*– juicios que son, obviamente, falibles, arriesgados y abiertos a la crítica y el debate. Más aún, el *conocimiento* es frecuentemente crucial para efectuar estos juicios. Por ejemplo, el *conocer* que Heidegger dio encendidos discursos a grupos estudiantiles nazis durante su año como rector es, cuando menos, relevante para juzgar si lo que hizo como rector es imperdonable. O, nuevamente, el *conocer* que tras el fin de la Segunda Guerra Mundial –y pese a los pedidos de sus antiguos alumnos– Heidegger se negó a hacer una declaración pública no ambigua acerca de los horrores de la *Shoah* es sin duda relevante para decidir si su silencio es imperdonable. Así que incluso si aceptamos la aporía de Derrida, “el perdón perdona solo lo

imperdonable”, debemos *primero* hacer un *juicio* acerca de lo que es verdaderamente imperdonable.

Pero, ¿qué sucede con la otra parte de esta dicotomía –lo perdonable? Si puede haber una discrepancia aguda en torno a lo que es “realmente” *imperdonable*, entonces puede haber también una discrepancia aguda sobre lo que es *perdonable*. Derrida, como sabemos, es extraordinariamente sensible al lenguaje y a su carácter revelador. Nos conviene, pues, prestarle gran atención al lenguaje que usa para describir el olvido condicional. Su lenguaje revela la forma en la que nivela y homogeniza lo que necesita ser cuidadosamente distinguido. Nos habla de la “economía del perdón”, de “intercambio”, de “cálculo” y de “estrategia”. Pero hay algo reduccionista acerca de este lenguaje económico de intercambio. No logra mostrarse sensible a lo que consideramos abarca lo perdonable. Derrida está justificadamente preocupado acerca del mal uso (vacío, cínico, calculador) del perdón. Pero supongamos que tengo un amigo que ha hecho algo que me parece extremadamente cruel. Debo decidir si lo que hizo es perdonable o imperdonable. Ahora bien, puede ser que decida que este acto particular es imperdonable, pero que pese a ello estoy dispuesto a perdonar a mi amigo. Pero es igualmente plausible, por ejemplo, que, luego de una cuidadosa deliberación, yo decida que ese acto no era consistente con su carácter, y que, pese a que no debería haberlo cometido, no es probable que haga algo similar nuevamente. Consecuentemente, decido que ese acto aislado es perdonable. Pero usar el lenguaje de la economía, el intercambio y el cálculo para caracterizar esta situación es distorsionarla. Puedo perdonar a mi amigo sin que él me pida perdón y sin ninguna expectativa o condición ulterior –sin aquello que Derrida llama “finalidad”. No logro ver la justificación para decir que porque considero este acto aberrante y consecuentemente perdonable, entonces mi perdón hacia él no es “realmente” un perdón. Situar todo lo que uno considera perdonable en una sola categoría –la economía del perdón condicional– no hace justicia a la variedad, diversidad y diferencias sutiles entre los diferentes actos y personas que juzgo ser perdonables. En suma, hay diferencias importantes y no carentes de consecuencias con respecto tanto a lo que uno *juzga* ser perdonable o imperdonable. Y mas aún, el *límite* entre lo imperdonable y lo perdonable está abierto a la disputa. Al decidir lo que es imperdonable y perdonable, *siempre* están involucrados juicios falibles y riesgosos. No hay escape del juicio. Derrida no podría formular su aporía salvo presuponiendo que podemos hacer una distinción “rigurosa” entre lo imperdonable y lo perdonable –y entre el perdón incondicional y condicional. Pero estoy inclinado a decir –en el espíritu de Wittgenstein– que no hay distinción rigurosa entre lo imperdonable y perdonable, más allá de la línea que dibujamos.

Pero encuentro otras serias dificultades en la aporía del perdón – dificultades que cuestionan la forma en la que Derrida entiende la decisión y la responsabilidad. Supongamos –con miras a la argumentación– que asumimos que existe una clara y rigurosa distinción entre el perdón incondicional y el condicional. Aceptemos también que son heterogéneos e indisociables. Derrida habla de la *experiencia* de la aporía cuando enfrentamos la *imposibilidad* del perdón (que el “perdón perdona solo lo imperdonable”). Reflexionemos sobre esta experiencia. Derrida no está sugiriendo, evidentemente, que debemos perdonar todo lo imperdonable. Iría en contra de sus propósitos el especificar la aporía, pues significaría que tendríamos la siguiente regla absurda: “Siempre que uno confronte lo imperdonable, entonces debe perdonarlo”. ¿Cómo decide uno entonces cuando perdonar lo imperdonable? La respuesta de Derrida es que se trata de una pregunta que no puede responderse. No hay regla o algoritmo para tomar ese tipo de decisiones. Yo estoy de acuerdo con esta idea. Pero consideren lo que de hecho hacemos cuando nos preguntamos si debemos perdonar lo que es (o nos parece que es) imperdonable. Nos hacemos preguntas, deliberamos, debatimos con nosotros mismos (y tal vez con otros). Imaginen la siguiente situación. Consideren la negativa de Heidegger a hablar de forma no ambigua acerca del mal radical de la *Shoah* tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, o la decepción sufrida por los confiados amigos de Paul De Man al no confesarles éste que escribió artículos antisemitas para un diario belga cuando era joven, y el comportamiento sádico extremo de Goeth, el comandante del campo de Plashow en Polonia. Podemos considerar los tres casos ejemplos de lo que es *imperdonable*. (Evidentemente, otros argumentarán que algunas de estos actos son perdonables). Francamente, yo no puedo imaginarme perdonando a Goeth, el comandante de Plashow. Él fue despiadadamente sádico y cometió actos horribles y gratuitos, mortales y humillantes. Otros, claro, pueden diferir de mi juicio. Yo pienso que el silencio de Heidegger es imperdonable y me muestro reacio a perdonarlo (sin negar por ello que fue un gran y original pensador), pero puedo imaginar que perdono a De Man. ¿Por qué? Pese a que De Man traicionó la confianza de sus amigos y estudiantes, era joven cuando escribió aquellos artículos. Como muchos otros intelectuales brillantes, fue atrapado por una ideología ofensiva. Pero nunca mató a nadie, y no brindó su apoyo a un régimen involucrado en asesinatos despiadados. No estoy diciendo que lo que él hizo sea perdonable. ¡No! Es imperdonable. Pese a ello, puedo imaginar que lo perdono. Pero lo que Goeth hizo fue tan extremo, tan sádico y tan malo, que no puedo imaginarme perdonándolo alguna vez. Ahora bien, alguien podría discutir y cuestionar mi razonamiento sobre quién y qué

hechos imperdonables podría perdonar. *Pero eso solo refuerza lo que quiero mostrar.*

No decimos simplemente que al decidir perdonar a alguien o a un acto que consideramos imperdonable nos enfrentamos a “dos mandatos incompatibles”. En lugar de ello, buscamos argumentar con nosotros mismos acerca de por qué debemos o no debemos perdonar lo imperdonable. Sabemos que no podemos justificar plenamente una decisión como esa. Pero si no deliberamos, si no luchamos con nosotros mismos, si no intentamos pesar las consideraciones a favor y en contra del perdón o el no perdón, no veo cómo podemos decir que es una decisión responsable. Esto no significa que, incluso después de luchar con nosotros mismos, llegamos a una conclusión firme acerca de si perdonar o no. Derrida nos hace agudamente conscientes de que las decisiones y responsabilidades no pueden justificarse –si por justificación nos referimos a la posesión de razones necesarias y suficientes para hacer lo que decidimos hacer. En ese sentido, el conocimiento *no* justifica las decisiones. En este respecto, el perdón es como un don incondicional, la hospitalidad incondicional o la gracia incondicional. Pero una cosa es decir que no hay ni puede haber una regla, un algoritmo al cual apelar al tomar decisiones, y otra muy diferente afirmar que simplemente debemos enfrentar el abismo de la imposibilidad de tomar una decisión. Esto –pese a la protesta de Derrida en sentido contrario– se acerca mucho a sugerir que tomar decisiones y asumir responsabilidades es gratuito y arbitrario. De hecho, incluso luego de la más extenuante y atroz lucha con nosotros mismos, debemos todavía confrontar el “vacío” –el abismo– al tomar una decisión responsable. Pero, ¿qué significa exactamente pasar a través del abismo de la aporía del perdón? ¿Qué está involucrado exactamente en esta *experiencia*? Una de las expresiones favoritas de Hannah Arendt era “pensar sin pasamanos” (*denken ohne Geländer*). Podríamos decir también que debemos decidir sin pasamanos. En tanto Derrida quiere decir que el perdón, la decisión y la responsabilidad pueden tener lugar solamente sin pasamanos, estoy completamente de acuerdo con él. Pero en tanto nos dice que debemos entrar al abismo de confrontar posibles imposibles, mistifica lo que sucede cuando deliberamos y hacemos un juicio acerca de si debemos perdonar lo imperdonable. No rebotamos simplemente de un lado a otro entre “mandatos incompatibles”. Incluso si aceptamos que el “entre-dos” de la decisión es un espacio definido por “mandatos contradictorios”, luchamos por *negociar* este espacio con miras a tomar la mejor decisión posible en las circunstancias concretas.

Por momentos Derrida parece reconocer esto. Pero esta *negociación* significa que necesitamos hacer cuidadosos juicios críticos –para evaluar

los pros y los contras– para considerar lo que es *relevante* a esta situación particular. Este es un *proceso deliberativo*. Y como toda deliberación genuina, no hay forma de evitar el riesgo y el vacío de tomar decisiones responsables. Sin esa deliberación, la misma intensidad, el temblor, la dificultad de perdonar lo imperdonable, no tendría sentido alguno.

Para precisar mi objeción, quisiera citar nuevamente la respuesta de Derrida a la crítica según la cual la aporía “es una estructura paralizante, algo que simplemente bloquea el camino con un simple efecto negativo”.

La aporía es la experiencia de la responsabilidad. Es solo *atravesando* un conjunto de mandatos contradictorios, elecciones imposibles, que hacemos una elección. Si yo sé qué debo hacer, si yo sé por adelantado qué debe hacerse, entonces no hay responsabilidad. Para que la decisión responsable sea concebida o tomada debemos *atravesar el dolor y la aporía*, una situación en la cual yo no sé qué hacer. Debo hacer esto y esto, y ambas acciones no se pueden dar juntas. Debo enfrentar dos mandatos incompatibles, y eso es lo que tengo que hacer cada día en cada situación, ética, política o no (...) Una aporía es una *experiencia, soportar una experiencia*, en la que nada –como el perdón– se presenta a sí mismo como tal. Ello es porque el perdón absoluto nunca se presenta a sí mismo como tal y es irreducible al perdón condicional (QG, 62, mis cursivas).

Pero, ¿qué es esta “experiencia de la responsabilidad”?, ¿qué es este “dolor”?, ¿qué significa “enfrentar” mandatos incompatibles? Yo sugiero que esta es la experiencia de la *deliberación* y del *juzgar*, la lucha para investigar y evaluar la situación para poder tomar una decisión responsable. Y no se trata de un mero proceso “intelectual”, carente de padecimiento y angustia.

Derrida también nos dice:

El que perdona en mí o decide en mí o toma responsabilidad en mí es el otro. Si mi gesto, perdonar, o decidir, ser responsable, es simplemente la explicación de lo que yo soy o lo que es posible para mí, para mi poder, entonces no hago nada. Para mí, para hacer algo, que es perdonar o decidir, debo hacer algo que es mayor, más grande u otro que yo, es decir, el otro toma la decisión en mí, lo que no significa que yo

estoy pasivo, que simplemente obedezco al otro. Pero el que perdona, el que decide, el que asume la responsabilidad, es el otro en mí (QG, 63).

Pero, nuevamente, podríamos preguntarnos, ¿qué está exactamente *sucediendo* cuando busco responder a lo que es mayor, más grande y otro que yo? ¿Quién o qué es este “otro en mí”? ¿Y quién o qué es el “yo” que responde a este “otro en mí” –el “yo” que “debe hacer algo que es mayor, más grande y otro que yo”? Si yo no estoy simplemente obedeciendo ciegamente al otro, entonces estoy respondiendo, pensando, deliberando y juzgando.

He sugerido anteriormente que las dificultades que podemos localizar en la genealogía conceptual del perdón hecha por Derrida resuenan a lo largo de su pensamiento. Siempre he estado intrigado (y a la vez perturbado) por las reflexiones de Derrida sobre la responsabilidad y la decisión. Me encuentro completamente de acuerdo en lo que quiere evitar –cualquier sugerencia de que existen reglas claras y determinadas para tomar decisiones ético-políticas, cualquier sugerencia que disminuya el vacío y el riesgo de la decisión responsable. Pero también me sorprende que Derrida no le haga justicia plena a lo que está involucrado en las decisiones difíciles responsables –el rol de la deliberación y el juicio. Derrida plantea precipitadamente una disyunción (o bien/o) injustificada. *O bien* pensamos en la decisión como completamente justificada por la apelación a un conocimiento, regla o cálculo, *o* debemos pensar en la decisión como involucrando aporías imposibles. Derrida expone brillantemente lo insatisfactorio de la primera alternativa. Consecuentemente, nos quedamos con la aporía. Pero yo argumento que debemos rechazar este *o bien/o* porque mistifica lo que se requiere para tomar decisiones responsables –la deliberación y el juicio.

Quisiera concluir retornando a la idea de una genealogía conceptual que se ocupa de nuestra “herencia”. Hay hebras en esta herencia que Derrida tiende a subestimar o negar, pero que son altamente relevantes para pensar acerca de la decisión y la responsabilidad. Una hebra está representada en la tradición de sabiduría práctica que puede rastrearse hasta las reflexiones aristotélicas sobre la *phronesis* y el *phronimos*. Otra es la hebra que puede rastrearse hasta la concepción kantiana de juicio reflexivo, que Kant distingue nítidamente del juicio determinado. Hannah Arendt ha intentado mostrar las consecuencias políticas y éticas del juicio reflexivo. Pese a las muy diferentes genealogías de estas hebras, ellas comparten la convicción de que no hay algoritmos o reglas determinadas para efectuar juicios reflexivos y tomar decisiones

responsables. En eso, hay un acuerdo con lo que Derrida trata de evitar. Pero el punto de apelar a la *phronesis* o al juicio reflexivo es ayudar a iluminar lo que Derrida tiende a mistificar con su apelación a aporías y posibles imposibles. No quiero sugerir que los conceptos de *phronesis* y juicio reflexivo no son problemáticos. Ciertamente no pueden reducirse a una forma de economía o cálculo. Y obviamente no quiero sugerir que la *phronesis* y el juicio cierran completamente el vacío –lo que Derrida llama el “abismo”– en la toma de decisiones responsables. Pero estas nociones buscan echar una luz a lo que el mismo Derrida llama “negociación” cuando habla de negociación entre el perdón condicional e incondicional. Y si esta negociación no incluye deliberación, comparación de pros y contras, evaluación cuidadosa de la situación a confrontar, respuesta a los otros y a nosotros mismos, entonces no logro ver cómo podemos tomar *decisiones responsables* sobre el perdón.

Por un lado, pienso que Derrida estaría completamente de acuerdo conmigo. Él podría incluso decir que lo que yo llamo deliberación es lo que él llama “negociación”, y que lo que yo estoy haciendo es elucidar lo que él llama experimentar la *aporía* de la responsabilidad. De hecho, si volvemos la vista a muchas de las valientes posiciones ético-políticas que Derrida ha asumido (al oponerse al *apartheid*, al apoyar a disidentes de Europa del Este, al argumentar en contra de la pena de muerte, al defender políticas de inmigración más abiertas), ellas ofrecen evidencia de *juicio y deliberación* meditados. Pero al mismo tiempo, sé que si estuviera aún con nosotros, Derrida añadiría:

Por otra parte (...)

Así que Jacques, ¡por favor perdóname!

NOTAS

¹ Mi discusión del perdón está basada principalmente en tres textos de Derrida: “On Forgiveness”, en: OCF; “To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible”, en: QG; y, “On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida”, en: QG.

² Se ha sugerido que la razón por la que Jankélévitch sostiene que el perdón ha muerto en los campos de la muerte es *solamente* porque las víctimas asesinadas son las que podrían perdonar –y ya están muertas. Pero esto trivializaría el significado de Jankélévitch. Obviamente, los muertos no pueden perdonar. Más profundamente, debemos preguntar, ¿quiénes son las “víctimas” –solo los muertos? ¿Qué sucede con las “víctimas” que lograron sobrevivir –y sus familias y amigos cercanos? Hay muchos asuntos complejos y sutiles acerca de aquello en lo que precisamente consiste la condición de víctima (“*victimhood*”) y acerca de quién es una “víctima”.

³ Al ser preguntado acerca del uso de la frase “si hay tal cosa” (*s’il y en a*), Derrida escribe: “Sucede que con frecuencia y de manera regular uso la frase *s’il y en a*, “si hay tal cosa”, no solo en relación al perdón sino a un número de conceptos relacionados, o casi conceptos –para el don, la hospitalidad, etcétera. A lo que me refiero con ellos es que cuando un algo imposible sucede o se vuelve posible como imposible, entonces el criterio otorgado por lo que llamarías la economía de la filosofía no debe encontrarse ya disponible. Cuando digo ‘si hay tal cosa’, no significa que dude del posible darse de ese algo. Me refiero a que, si el perdón sucede, esta experiencia no debe volverse el objeto de una oración del tipo ‘S es p’, ‘esto es, se presenta a sí mismo, como perdón’, porque el perdón no debe estar él mismo presente. Si sucede, no debe ser en la forma de algo presente” (QG, 52-3).

⁴ Si uno quisiera ser lúdicamente deconstruccionista acerca del texto de Derrida, podría señalar que “negociación” es una palabra que pertenece al campo semántico de la economía y el cálculo. Pertenece al campo semántico del ‘perdón condicional’. Sin embargo, dice Derrida, “debemos negociar entre lo incondicional y lo condicional”.

⁵ En una carta que Hannah Arendt envía a Karl Jaspers (25 de Enero, 1952) escribe: “‘Exageración’ – obviamente. ‘Las relaciones entre ideas’, como dices, difícilmente pueden presentarse de otra manera. Y, entonces, no son realmente una exageración. Son productos de disección. Es la naturaleza del pensamiento exagerar. (...) Por otro lado, la realidad ha llevado las cosas a tales extremos en nuestro siglo que podemos decir sin exagerar que la realidad es ‘exagerada’” (HA&KJ, 175-176).

⁶ Derrida no matiza estos comentarios sobre el perdón, el juicio y el conocimiento. Pero sus comentarios sobre el juicio se refieren principalmente al juicio en la esfera pública o política.

Obras citadas

Arendt, Hannah, (HC) *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958)

Arendt, Hannah and Jaspers, Karl (HA&KJ) *Correspondence, 1926-1969*, ed. Lotte Kohler y Hans Saner, tr. Robert and Rita Kimber (New York: Harcourt Brace & Co. 1992).

Derrida, Jacques, (OCF) *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (New York: Routledge, 2001

_____), (QG) “To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible” y “Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida,” en: *Questioning God*, ed. Caputo, Dooley, y Scanlon. (Bloomington: Indiana University Press, 2001

Heller, Agnes, (PAJD) “Preliminary Adieu for Jacques Derrida,” en: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 26:1 (2005)

Jankélévitch, Vladimir, “Should we Pardon Them?, (SWPT), en: *Critical Inquiry*, 22:3 (Spring 1996)