

DEL PERDÓN QUE SE PIDE Y DEL PERDÓN QUE SE DA*

OF THE PARDON REQUESTED AND THE PARDON THAT IS GRANTED

HUMBERTO GIANNINI IÑIGUEZ**

RESUMEN

Se analiza lo que es una acción comunicativa (speech acts); luego las acciones de pedir y otorgar el perdón; quién debe pedirlo y ante quién. La irrealidad del perdón institucional o, simplemente, el perdonar por otro. El acto de con-donación que implica el perdón real.

Palabras clave: Desteoleogizar, desjuridizar el término de perdón, pedir, dar, acto-acción, acción comunicativa, la condonación.

ABSTRACT

We analyze what a speech act is; then the actions of requesting and granting a pardon; who should request it and from whom; the unreality of an institutional pardon or, simply, to pardon for another. the act of condoning that a real pardon involves.

Keywords: Distheologize, disjuridify, the term pardon, to request, to grant, act-action, speech act, condone.

Recibido: 06.03.2008. Aprobado: 12.04.2008.

* Proyecto Fondecyt N° 107-0936. Humberto Giannini, investigador responsable; Eva Hamame, coinvestigadora; Juan José Fuentes U., tesista; Isabel Álvarez y Nicole Gardella, investigadoras adjuntas.

** Filósofo. Premio Nacional de Humanidades (1999). Profesor de Filosofía, Departamento de Filosofía Universidad de Chile. E-mail: gianninluz@mi-mail.cl

TENDREMOS que hacer previamente un pequeño recorrido para llegar de modo más adecuado al tema que anuncia el título: el del perdón que se pide y del perdón que se da.

Hay que haber vivido, o conocer de cerca algunas de las experiencias horrorosas que en distintos lugares del planeta vivió la humanidad en el siglo recién pasado para comprender cómo expresiones tales como éstas de reparación, de arrepentimiento, de perdón, extraídas del baúl de la tradición o arrumbadas en el inconsciente colectivo hayan vuelto hoy con una fuerza desconocida a la circulación pública.

Todo esto merece una reflexión previa, pues nos coloca de partida en un ámbito muy diverso al campo propio de las ciencias que se ocupan de fenómenos ‘objetivos’ –como los fenómenos de la naturaleza–; diverso también de la reflexión que hace una conciencia acerca de sus propios contenidos. El perdón es algo que se pide y se da en relación a un agravio. Y un hecho como este no puede pertenecer sólo al ámbito de las vivencias personales; es algo que ocurre entre dos sujetos, separados por el abismo de un agravio y que, sin embargo, inician el camino hacia una reconciliación real.

Cabría pensar, sin embargo, que términos como éstos nos ponen al margen de la racionalidad, en una zona en la que ya no cabe un discurso inteligible.

Pretendo mostrar que esto no es así. La reconciliación a través del perdón es algo que ocurre; es algo que se espera que ocurra: un evento –llamémoslo así– que para nuestra propia experiencia histórica ha cobrado en estas últimas décadas un sentido profundo.

Parece justo, entonces, hablar de este tema con toda la racionalidad que le compete; pero también con una idea más abierta, menos rígida, menos formal de lo que es la razón humana.

Creo que la mediación del confesionario y la administración institucional del perdón contribuyó en el pasado a debilitar su carga semántica. El evento de pedir perdón y de concederlo escapa a la tuición del confesionario. Por lo que es preciso desteologizar el término a fin de examinarlo con más libertad. Con todo, el evento del perdón escapa también al mundo de los fenómenos entre los que el ser humano puede decidir y proyectar. La necesidad o la exigencia del perdón nos lleva decididamente a otro plano. Y es en este sentido que la reflexión sobre el tema demanda una racionalidad más acá de la ‘objetividad’ del mundo y más allá de la subjetividad cerrada del sujeto-individuo. Demanda una racionalidad que no sea meramente instrumental, pero tampoco reclusa en el hermetismo del Yo.

1. UN NUEVO TERRITORIO: EL DE LA ETICA

¿Cuál es el territorio en el que debe instalarse esta nueva reflexión? No hay dudas que es el de la ética, pues la ética no tiene como argumento *directo* ni el mundo de los fenómenos y de las cosas, ni el ser-en-el mundo (el ser humano) como individualidad radical. La ética es inconcebible sin el nosotros como punto de partida y de llegada. La intersubjetividad, como su territorialidad más propia.

Definámosla provisoriamente: llamamos intersubjetividad a los modos por los que los sujetos, comunicándose entre sí, van constituyendo un mundo común¹.

El término comunicación es aquí esencial: es lo que pasa –espiritualmente, lo que pasa– entre los sujetos. Los modos de tras-pasarse ese mundo que se va construyendo justamente a través de la comunicación.

Como lo ha destacado con energía la lingüística contemporánea, comunicarse es un modo de actuar. Ante todo es preciso, entonces, aislar algunos rasgos comunes a toda acción humana, para luego centrarnos en la acción comunicativa, y en la ética del perdón, nuestro punto de llegada.

Es en virtud de sus acciones que cada sujeto trasciende la causalidad del mundo, escapa al *continuum* causal. Si no fuera así, cada movimiento suyo sería mero producto de una situación anterior. No habría historia; todo estaría dado desde el principio. Para ser más exactos, no habría principio alguno.

Por una razón asociada a la anterior, tampoco podemos decir que las acciones sean fenómenos, es decir, hechos que puedan describirse ateniéndonos a lo que se muestra y tal como se muestra, ateniéndonos a la pura presencia de la cosa ante los ojos. Las *acciones significan relaciones de sentido*. Esto quiere decir que más que ser percibidas, las acciones ajenas se leen, por lo tanto, siempre susceptibles de interpretación. A veces, llegan a ser una lectura inquietante.

Frente a unos gestos y unos movimientos ajenos que percibimos, siempre podemos preguntarnos qué significan.

En definitiva, el ser de una acción es idéntico a su significado. Esto es lo primero. Y no se trata simplemente del nombre que tiene, sino al revés: el nombre que tiene –convencional o no– se refiere a su significado, que jamás es convencional.

Pero mientras un observador sólo puede leer e interpretar el significado de una acción ajena, el sujeto de la acción sabe, con un saber prerreflexivo,

¹ No quisiera definir lo que es un sujeto. Pienso que eso ya lo entiende todo ser humano desde sus primeros años de vida.

inmediato, qué es lo que está haciendo: bailando, saltando, escribiendo... sabe lo que hace en este momento, aun cuando no sepa siempre por qué lo hace.

En segundo término, si se trata verdaderamente de una acción y no de un mecanismo reflejo, el sujeto que actúa *quiere* hacer eso que está haciendo. El querer, o en todo caso el preferir hacer esto para no sufrir aquello, es solidario al saber que va encaminando el movimiento hacia su término.

Por último, la acción está presidida por un fin que incluso puede quedar radicado en esa misma acción: por ejemplo, bailar por bailar, bailar porque sí, porque me gusta. Pero también la acción puede tener un fin ajeno al ser de la acción misma (v.gr., bailar para bajar de peso). Este último aspecto es la intencionalidad, alma del movimiento inteligible humano.

En conclusión: significado, querer, intención, son esenciales para inteligir una acción. Son estos los aspectos que hacen que ella trascienda la simple visibilidad de un fenómeno. Lo que percibimos como observadores son los movimientos de un cuerpo significativo que se deja leer y por tanto, interpretar con mayor o menor facilidad y éxito hermenéutico.

Resumiendo: cuando preguntamos ‘¿qué estás haciendo?’ preguntamos por el ser de la acción. Es decir, por el modo propiamente humano mediante el cual un sujeto en ese momento está interviniendo en su mundo. Sin embargo, para comprender la acción ajena no basta leer el significado de lo que hace; así, por ejemplo, conociendo qué es escribir –conociendo su significado– ‘no atino a comprender por qué ahora, justamente en esta situación, tú estás escribiendo. No entiendo cuál es el sentido y la intención de lo que haces’.

En resumen: hay siempre una intención que preside, que va como delante tramando, desarrollando, el ser de aquellos movimientos. Y esta unidad entre sintaxis motora e intención define la armonía de la acción que contemplamos. Cuando un tenista salta, blandiendo la raqueta, y dispara, ya tiene visto el punto preciso en el que la pelota golpeará en campo adversario. En cualquier acción el sujeto va delante de él mismo. Y éste es un aspecto de la trascendencia del sujeto-agente, la delantera que lleva, respecto de cualquier observador. La unidad –‘el cerrojo’– entre el ser de la acción y su concreta intencionalidad está por principio fuera del alcance de la observación externa. Es inobjetable. En resumen: afenomenica.

Con todo, no cabe decir que el sujeto actuante pueda atravesar, como se atraviesa un cristal con la mirada, su propio ser interno. En general, sabemos para qué hacemos las cosas que hacemos, pero no siempre conocemos el porqué, el fundamento y el principio de lo que hacemos. Y en este sentido el sujeto actuante es un ser que se escapa, que se trasciende a sí mismo a través de su misma presentación ante el otro.

Es tiempo ahora de volver al centro de nuestra cuestión:

Ser-ante-el otro es siempre comunicarse con él. Iniciar una acción comunicativa. Este es el punto.

Si alguien me dice ‘te ofrezco este libro’ es evidente que, a través de sus palabras o gestos, la persona está realizando una verdadera acción

Detengámonos en este punto: al ofrecerme algo, toda mi atención se volcará sobre aquello que se me ofrece. Y por volcarse hacia la objetividad de la oferta dejaré pasar a un segundo plano la acción comunicativa que hace posible el traspaso. Sin embargo, las acciones de ofrecer y de dar son más antiguas que los entes que puedan ofrecerse o darse. Incluso son más antiguas que el lenguaje articulado que en cualquier lengua del mundo dice algo así como ‘te ofrezco esto o aquello’.

Quisiera subrayar esto: ofrecer está más acá de lo que podríamos llamar un fenómeno objetivo; y más allá de lo meramente subjetivo. Es una acción comunicativa que está justamente en el ‘entre’ de la interacción. Y éste es, finalmente, nuestro estrecho territorio de investigación.

Tenemos que detenernos nuevamente para examinar esta subclase de conductas que llamamos ‘acciones comunicativas o verbales’: caminar es simplemente una acción; ofrecer es, en cambio, una acción comunicativa. Cuando se dice ‘te ofrezco este libro’, sólo por el hecho de decirlo quien lo dice está realizando la acción de ofrecer. No pasa lo mismo con todas las acciones que expresamos, ni cuando lo expresa cualquier persona gramatical ni en cualquier tiempo. Cuando digo, por ejemplo, ‘te compro este libro’, no por el hecho de proponer la compra ésta queda realizada. Una acción es proponer algo y otra realizar lo que uno propone; una informar que se está escribiendo un libro y otra la acción misma de escribirlo. Sobre esta diferencia ha aparecido últimamente abundante literatura en pragmática lingüística y en filosofía. Pero especialmente para la ética esta distinción ha mostrado ser de gran fecundidad y penetración de análisis.

Interesan a la ética justamente porque la acción comunicativa no está dirigida a una modificación *directa* del mundo. Su fin no es mover o remover algo de la realidad circundante. Al menos no es su intención inmediata. Su fin es pro-mover una cierta respuesta, una re-acción en el sujeto al que se dirige la palabra. (‘Te ofrezco esto o aquello’, ‘te traspaso esta información’, etc. Pro-mociones, pro-posiciones que evidentemente originan los cambios y estructuraciones del mundo civil).

Para esta teoría de la interacción es absolutamente necesario que el destinatario escuche y entienda lo que el sujeto emisor le está diciendo, a fin de que la acción quede cumplida por el hecho mismo de ser dicha. Por ejemplo, si prometo algo a alguien, la acción de prometer queda completamente cumplida en cuanto el destinatario entiende lo que digo. Y a tal punto esto es así, que llegado el plazo podrá cobrarme la promesa hecha.

La variedad de estructuras que se dan en esta clase de interacciones es

riquísima. Pondremos inmediatamente un ejemplo que vamos a encontrar más adelante: se trata de un tipo de acción que, siendo comunicativa, sin embargo, por principio no puede iniciar, no puede abrir, una interacción ética. Nos referimos a una acción tan primaria y presente en el significado de otras acciones como lo es la acción de dar. Con esta acción verbal ocurre un problema que nos permitirá internarnos más aún en este territorio ético de la intersubjetividad.

El problema es el siguiente: desde el momento que hablamos de interacción estamos ya impedidos para describir unilateralmente lo que hace sólo uno de los sujetos interactuantes. El yo que actúa, no actúa sino en relación a otro sujeto, actúa para el otro, *ante el otro*, a fin de promover en él, algún tipo de respuesta. El supuesto ineliminable en toda comunicación es que el otro entiende y es capaz de responder desde sí a lo que se le propone. Por eso mismo, no se puede dar simplemente algo a otro. Sin más aviso, depositarlo en sus manos. El rito es más complejo. Pero, en todos los casos, significa exponerse a la iniciativa del otro, a que rechace la donación, por ejemplo.

Debemos insistir en el hecho que la estructura real de la comunicación implica una condición esencialmente moral: la de exponerse al otro en el sentido de estar abierto a, de esperar su respuesta, la cual, como vimos recién, paradójicamente no tiene por qué ser la que se espera ni cómo se espera. Pienso que aquí habría un buen argumento para elevar esta condición como pilar universal de la tolerancia humana. Convivir es quedar expuestos a la respuesta ajena y sus efectos.

Dicho de un modo directamente ligado a nuestro tema inmediato: no se puede simplemente dar algo por exclusiva voluntad del donante, sin esperar la respuesta del eventual receptor de las donación. El rechazo, por ejemplo. Si la donación fuera un acto iniciático, estaría expuesta siempre a no realizarse en el momento mismo en que se ha realizado. Lo que es contradictorio. Por esta razón, a la acción de dar, éticamente concebida, la antecede la acción de ofrecer. Y ésta sí que es una acción plenamente comunicativa (o realizativa, en el lenguaje de Austin): basta decir: 'te ofrezco' (o te propongo) para que este decir sea equivalente a la acción misma de ofrecer, acción cuyo significado se nos puede legítimamente cobrar si no cumplimos entregando lo ofrecido.

Examinemos ahora la relación que se crea cuando hay, inicialmente, no ya un sujeto que ofrece sino uno que pide algo (un mendigo, por ejemplo).

Pedir es, por cierto, una acción comunicativa explícita. Basta decir 'te pido esto o aquello' para que la acción quede absolutamente sellada. Pedir es decir 'te pido' o algo parecido. Y lo que se espera no es que el otro ofrezca sino que dé eso que se le pide.

Pues bien, a partir de estas nociones elementales de pragmática, recién nos será posible iniciar una reflexión sobre el perdón que se da y el perdón que se pide.

2. EL PERDON QUE SE PIDE

Como tuvimos ocasión de observar, en el ámbito de la ética no es concebible dar un bien, sin haberlo de alguna manera ofrecido. Pero el perdón, que es un don, que es un bien, no es algo que se pueda ofrecer y tenerlo para sí en caso de ser rechazada la ofrenda.

Por tanto, la iniciativa sólo corresponde a quien lo pide.

Tomemos aliento ahora para esta tremenda pregunta: ¿qué es, qué significa pedir perdón?

Una respuesta provisoria, en absoluto suficiente, podría ser: pedir al ofendido que tome la iniciativa de ofrecer una reconciliación a la que el ofensor no puede aportar, como veremos, ninguna excusa, ninguna razón. Sólo el dolor y el arrepentimiento por el mal causado.

Pero decíamos que para comprender cabalmente una acción humana, para hacer inteligible un gesto, un movimiento casi imperceptible, una conducta, no basta saber qué es lo que el sujeto está haciendo: si está comprando, estudiando para un examen o leyendo una novela. No basta el significado. Importa –y esencialmente– saber con qué fin, para qué, un agente actúa como actúa. Conocer el sentido, la intención, digamos: la razón existencial de su acción.

¿Para qué se pide perdón? ¿Tiene sentido esta pregunta?

Hay acciones, la mayoría de las actividades programadas, de los quehaceres de la vida que hacemos en vista de otra cosa, y éstas, en vista de otras... en un etcétera sin fin que nos hace perder de vista, justamente, el para qué hacemos todo lo que hacemos. Otras, afortunadamente, no se hacen en vista de otra cosa; ellas son un fin en sí mismas: jugar, conversar contigo, estudiar música o filosofía, etc.

Ahora, la acción de pedir perdón no parece tener un fin fuera de sí. Incluso pedir perdón en vista de algo –para salvar la vida, por ejemplo– puede llegar a ser uno de los modos más primitivos y violentos por los que el ofendido de ayer toma hoy venganza sobre su ofensor, a quien, puesto de rodillas, se le exige: ‘¡pide perdón si quieres salvar la vida!’ (El cierre unilateral del diálogo o la exigencia de una rendición incondicional son ejemplos de esa violencia ejercida por el vencedor).

Se comprender que en una relación de este tipo se han cambiado los roles de ofendido en ofensor y que, como en la tragedia griega, la injusticia del perdón violentamente exigido prepara una cadena sin término de venganzas alternantes. En dos palabras: pedir perdón a cambio de algo distinto del perdón mismo es falsificar la relación que se pretende establecer. Es darle un carácter prorrogativo y espurio (Jankélévitch, 2003).

Así, en su significado propio, el perdón que pide libremente el ofensor al ofendido parece no tener otra finalidad que la de ser perdonado. Nada más.

Se trataría, así, de una acción que encuentra su fin y su último sosiego en la respuesta que lo concede.

Esto es así, y sin embargo, el planteamiento que estamos desarrollando no creo que alcance a ser convincente. No basta al parecer la categoría de finalidad para explicar el sentido del perdón. No se agota allí la hondura de su significado. Entonces, hay que intentar ir más lejos.

Sospechamos que las acciones que más importan en la vida –y el perdón que se pide puede ser una de ellas– apuntan hacia una respuesta que va más allá de *un para qué* se hacen, más allá de un objetivo; que apuntan hacia algo que, de faltar, cualquier finalidad definida pierde su sustento y su razón de ser. Creo que por este camino entramos en uno de los territorios más accidentados de la experiencia humana.

Y en este punto parece haber tenido nuevamente razón Aristóteles al pensar que: la respuesta última en que todo ‘para qué’ desemboca es un ‘porqué’ profundo que mueve misteriosamente una conducta; es decir, la última razón que mantiene la tensión de nuestras acciones y que tal vez nos sostiene silenciosamente en la vida. El platonismo irreductible de una vocación.

Un amigo de juergas, contemplando las telas tiradas aquí y allá en el cuarto de Modigliani, le pregunta:

–¿Para qué haces todas estas cosas?

–No lo sé.

–¿Por qué las haces, entonces?

–Porque no podría vivir sin hacerlas.

Un ejemplo de la última razón que sostiene a veces nuestras acciones.

Sentimiento que puede llegar a ser tan hondo que incluso escape a la conciencia, la que requerida, como en el caso de Modigliani, puede contestar desconcertada: lo hago porque sí; porque algo, un no sé qué, me mueve irresistiblemente a hacerlo.

Estando firmes, pues, en el convencimiento de que el perdón que se pide es una acción comunicativa, pero que no se hace para obtener una cosa, ni un privilegio, la pregunta que ahora quisiera contestar es por qué lo pedimos. O de otra manera: cuándo y ante qué hechos alguien presiente que la respuesta que espera del otro es un don –y solamente un don– del que depende su más propio y personal *por qué*.

Por lo que parece cierto que se pide al otro que otorgue algo muy arduo y doloroso.

¿De qué se pide perdón?

Por el momento habría que empezar por responder algo elemental: se pide perdón por un perjuicio que hemos causado, del que nos reconocemos autores. Por un sentimiento de reparación.

Hay dos modalidades por las que se expresa el pesar que acompañaría a este reconocimiento. Mencionaremos sólo de paso la primera: pedimos per-

dón cuando por una torpeza involuntaria perjudicamos a alguien. En este nivel se encuentran desde los gestos *de politesse* por medio de los que nos *excusamos* de un movimiento desafortunado, de un descuido; incluso de los olvidos involuntarios (a veces, no tan inocentes), a propósito de los que declaramos y solemos ‘mostrar’ con gestos apropiados junto a manifestaciones verbales estereotipadas de pesar, la involuntariedad de nuestra conducta. En eso se funda la *dis-culpa*: en mostrar que sólo hemos sido instrumentos de una fuerza mayor o de condicionamientos internos ajenos a nuestra voluntad.

¿Cuál es el límite?

Hay faltas para las cuales el ofensor cree encontrar atenuantes, razones, circunstancias justificativas que le permitan acercarse al ofendido y tomar la iniciativa en vistas a una reparación conciliadora.

El perdón que se pide alcanza, sin embargo, su máxima tensión dramática ante un mal que para la propia conciencia del ofensor resulta injustificable. El perdón que se pide, en su umbral máximamente superior, tiene que ver con lo injustificable. (Dicho en el lenguaje popular: ‘Lo que no tiene perdón de Dios’).

Es decir: cuando no cabe pedir comprensión humana ni divina, cuando el autor descubre que lo injustificable de su acto arrastra lo injustificable, lo gratuito de su petición, entonces, y sólo entonces, es posible llegar a entender el significado más profundo del perdón que se da.

La situación parece insostenible: ¿cómo podría presentarse ante el otro quien sabe que para hacerlo debe negarse a sí mismo? De allí que la respuesta positiva del ofendido sea un don. Y no cualquier don sino la posibilidad que sólo puede otorgar el ofendido: que el ofensor se reconcilie consigo mismo.

Si esto es así, el sujeto que se niega a sí mismo, en la acción de pedir perdón va a pender justamente en su integridad de ser de la voluntad donante del ofendido.

Este es sólo el inicio de un proceso que eventualmente terminará en el evento misterioso del perdón que se da. En esta respuesta pondremos ahora nuestro pensamiento.

3. EL PERDON QUE SE DA

¿Qué es perdonar? Tal vez después de este recorrido estemos en condiciones de decir algo.

Pero así como antes convenimos en ‘desteologizar’ el término perdón, en secularizarlo hasta donde esto es posible y, entonces, examinarlo sólo a la luz de la experiencia de la ofensa, así quisiéramos agregar ahora que es absolutamente necesario también ‘desjuridizarlo’. El perdón es ajeno a significa-

dos tales como los de prescripción, remisión de la pena o amnistía. No hay perdones instituciones.

Quisiera añadir por último que tal vez alguien querría ‘desubjetivarlo’, pero esto es imposible si lo que se busca quiere ir más allá de una solución efímera y superficial de las cosas. No hay perdones objetivos, esto es, que pueda otorgarlos una razón neutral.

Subrayemos, pues, una vez más que lo dicho acerca de lo que no es el perdón que se da, porque en una convivencia resquebrajada por las heridas de su propia historia, pueden ofrecerse muchas formas facilitantes para prolongar el tiempo de la ambigüedad.

Recordemos: el perdón que se pide es plenamente una acción verbal. Ahora, contra lo que parece, el perdón que se da no es una acción de este tipo. Y no lo es en el sentido de que no por el hecho de decir ‘te perdono’, incluso suponiendo la total buena fe puesta en lo que se dice, ocurra, allí mismo, y por el hecho de decirlo, el evento del perdón.

El perdón que se da no posee la condición demiúrgica ni imperativa de una orden o de un juramento, acciones que por el hecho de decir las ya están realizadas como una orden o un juramento. El perdón que se da no es plenamente un acto voluntario, una acción, sino algo que adviene, un evento que le ocurre en algún momento al sujeto que perdona en virtud de que lo quiere con un querer no voluntarístico sino afectivo.

Y esto es así no sólo y esencialmente por el hecho de que solemos mentir y engañar respecto de lo que verdaderamente sentimos sino porque siempre es riesgoso responder aquí y ahora por lo más íntimo e indecible de nuestra humana temporalidad. No somos, como quisiéramos, transparentes para nosotros mismos. Menos a la distancia del tiempo.

Así el tiempo de la declaración no coincide con la totalidad del tiempo en el que debería instalarse el perdón como realidad, como estado del alma. A partir del tiempo del decir y del querer perdonar se abre más bien el tiempo de la promesa; esto es una débil garantía de que ha empezado a madurar en nosotros el evento que declaramos.

En definitiva: el perdón que se proclama con la voz es una acción de mi voluntad que se arroga un empeño que no está en condiciones de asumir, la representación de un sí profundo que trasciende su propia voluntad. En fin, una difícil promesa.

Sin embargo, eso ya es mucho avanzar hacia el otro y hacia sí mismo.

Pero, cuando ocurre el perdón, ¿qué es lo que ocurre?

El perdón que se da no significa ‘voy a olvidar’ –no es amnesia, no es amnistía. Todo lo contrario: un olvido programado –la decisión de olvidar– es represión, simulacro de acercamiento al otro. Y más temprano que tarde el pasado volverá a irrumpir en la vida social, como resentimiento, como

ira, como violencia irracional en los estadios, ‘en los carretes’, en las marchas callejeras. Esto lo puede documentar la historia de todos los tiempos. Y la nuestra, se comprende.

Por último, el perdón sólo puede otorgarlo el ofendido. Los herederos del mal, en todo caso, sólo podrán perdonar lo que ellos han padecido; pero no asumir el perdón eventual de las víctimas directas. Hay así una suerte de ‘tiempo del perdón’ que se pide y del perdón que puede concederse.

Más allá de ese tiempo la ofensa se derrama, se dilata entre los herederos del mal sufrido: se vuelve inconsciente, silencioso e imprevisible en sus manifestaciones.

En este sentido, parece inobjetable el juicio de Jankélévitch (2004) cuando afirma que el pasado es impasable. Pues nadie podría perdonar ni aquí ni en el más allá un delito injustificable que la víctima no pudo perdonar. Y si la libertad humana significa algo, tampoco Dios querría perdonar por otro. El Dios bueno de la religión sólo querrá interceder ante el ofendido con ungüentos y verdades que nuestra finitud desconoce. En esto, cada cual carga sus propios dolores.

¿Qué queda, entonces, de positivo? Mucho, diría.

El perdón que se da es algo bueno y ocurre de modo semejante a como ocurre la inspiración o el amor que se instalan en el corazón humano. Pero, sólo de un modo semejante, porque no podría decirse que sea un don totalmente gratuito en quien lo da, no puede decirse que simplemente advenga. No es así. Ocurre con esfuerzo y dolor.

La diferencia esencial con la gracia, con el amor, con la inspiración es que el perdón que se da es una donación a quien da muestras ciertas de necesitarla con una necesidad que no puede ser objetiva; que no puede ser externa a la manifestación explícita del ofensor. Esta es una de las razones por la que afirmábamos que el perdón que se pide es la única iniciación posible de un proceso de reconciliación. Y otra prueba de ésta es que el perdón que se ofrece a quien no lo pide expresa a veces un disimulado acto de soberbia que puede incluso exasperar el conflicto. (De nuevo: el problema de dar a quien nada ha pedido).

Decía Derrida, refiriéndose al genocidio en Sudáfrica, que él no estaba del todo cierto de que sea posible el perdón (Derrida, 2004). Se puede estar de acuerdo con él en que no es algo que quede zanjado por un puro acto de voluntad, que baste enunciarlo para que sea. Podría incluso pensarse en sede religiosa, que es un don que para darlo hay que recibirlo. En todo caso, el perdón acontece; y si acontece, es posible.

Como lo expresara Jankélévitch, se trata de ‘evento hiperbólicamente ético’, en cuanto es el bien que llega a quien ya no puede justificarse a sí mismo

y que se acerca, entonces, al único ser en el universo que puede acogerlo y en cierto sentido restituirlo a la comunidad. Reconciliarlo con ella.

Pero que ocurra el evento del perdón no significa borrar el dolor y la memoria del bien que se ha perdido. Todo lo contrario, Puede significar que ahora el dolor va a vivenciarse como puro dolor, purificado del odio y del rencor que en cierto sentido lo perturbaba y distraía.

Así, pues, el perdón que se da y el que se recibe terminan siendo un acto de con-donación que sólo podría ocurrir en la fragua de un encuentro en el dolor. En un dolor compartido, se comprende.

REFERENCIAS

Derrida, Jacques. 2004. *Perdonare* (traducción italiana). Milano: Ed. Cortina Raffaello.

Jankélévitch, Vladimir. 2003. *Il Male*. Milano: Marietti.

———. 2004. *¿Perdonar?* (a propósito de una discusión con Derrida). Firenze: Ed. La Giuntina.

