

UNA EXPERIENCIA LÍMITE: LA EXPERIENCIA DEL PERDÓN*

Humberto Giannini Íñiguez

En este artículo se argumenta que el fundamento de la ética (como saber teórico) es la experiencia moral. Esta experiencia es *sui generis*, por cuanto implica la relación con otro ser humano. La relación ‘propiaamente humana’ con otro ser humano es la comunicación (verbal, gestual, mímica...). La experiencia moral es, las más de las veces, experiencia del quiebre, del conflicto. El núcleo subjetivo de la experiencia moral en cuanto quiebre es la ofensa. A propósito de este sentimiento básico (ofensa), se examina aquí el significado de perdonar, es decir, de superar la pasión, el padecer de la ofensa. Se examina la acción de pedir perdón —que es lo primero en el orden del significado— y ‘el evento’ de otorgarlo.

HUMBERTO GIANNINI. Profesor titular de la Facultad de Filosofía, Universidad de Chile. Autor, entre otras publicaciones, de *La Experiencia Moral; Tiempo y Espacio en Aristóteles y Kant; Desde las Palabras y La “Reflexión” Cotidiana*.

* Este texto, que aparecerá próximamente en el libro del autor *La Metafísica Eres Tú*, fue presentado en el Centro de Estudios Públicos el 14 de junio de 2006, en el marco del ciclo de conferencias “Situaciones del amor”.

In memoriam GFP

1. **H**e intentado, en estos últimos años, individualizar algunas condiciones que me parecen esenciales para el tratamiento sistemático de lo que podría denominarse ‘una ética negativa’.

‘Negativa’, ¿en qué sentido?: en que ni en sus planteamientos ni en su lenguaje asume expresamente como suyas una determinada teoría del ser, o una concepción del mundo o del Universo, por más respetables y dignos de preocupación que sea cada uno de estos intentos. El punto de partida es la experiencia moral centrada en, e identificada con, la experiencia que se tiene del prójimo.

Que en esta experiencia —primera, a nuestro entender— aparezca el mundo, el ser o Dios, es algo que viene después, algo que se va ganando a partir de aquellas primeras experiencias que se tienen del prójimo. En todo caso, nuestra investigación actual se propone limitarse exclusivamente al tema de la experiencia moral. Lo que permite, además, que nuestro punto de partida —y en lo principal, lo que sigue a ese punto— sea en gran parte descriptivo.

Puede objetárenos desde ya que no basta la restricción anunciada para calificar una ética de negativa, salvo que agregásemos que la experiencia moral es, ella misma, esencialmente negativa. ‘Nunca tanto’. ¿Quién podría negar experiencias tales como el desprendimiento, la honradez, la solidaridad y tantas otras... que son positivas...? ¿Cómo podríamos hacerlo?

Sin embargo, también habrá que reconocer que una sociedad absolutamente bondadosa —imaginemos por un momento una sociedad de santos— no sabría qué hacer con la palabra bueno; que sería incapaz de reconocerse en su bondad y gozar de ella, si vale esta expresión.

Resulta prudente pensar, entonces, que el conocimiento —la conciencia— del bien es inseparable del conocimiento —de la conciencia— del mal (que la inocencia no tiene valor ético alguno). Por eso, la reflexión sobre el bien, que marcó a la ética desde sus orígenes, fue a todas luces una reflexión sobre el bien que nos falta en nuestras relaciones concretas con los otros, sobre un bien que las más de las veces brilla por su ausencia. Piénsese en la imagen de la caverna y del ser humano como cavernario, en *La República* de Platón.

¿Qué ocurre en nuestro tiempo?

Es un hecho que la filosofía del ser en cuanto ser —el reinado de la ontología— ha perdido buena parte de su antiguo prestigio tal vez porque en su preocupación puramente teórica no tuvo la capacidad intuitiva para

comprender el drama que ya se estaba anunciando en la sociedad más culta del Viejo Mundo, allá por los años 30 del siglo pasado. De ahí el resurgimiento de la filosofía práctica y de la ética. Pero, de una ética que fundamenta su reflexión en la experiencia moral, que era, que no podía ser en aquellos días sino experiencia del déficit, del defecto.

Así, sin cobrarle a Dios ni al demonio la responsabilidad del mal en el mundo, en las últimas décadas se vuelve a pronunciar en sordina la dramática queja de san Pablo. Y pienso que en nuestra sociedad actual existen razones más que inquietantes para repetirla: ‘¿Por qué buscando lo mejor, hago siempre lo peor?’ ¿Por qué la técnica que debería liberar al hombre de la fatiga, hoy, es el mayor peligro de destrucción y de muerte?

La presente investigación se centrará en lo que Agustín llamaba el mal que se hace: en el mal que se gesta en la acción humana, que es el único del que, en cierta medida, podemos responder.

2. Una acción supone la conciencia; en esto difiere de la conducta refleja o del mero movimiento mecánico —causal. Ahora, hacer el mal supone otra conciencia que lo sufre y que no lo sufre simplemente como algo físico. Se trata de un mal que se vivencia y se padece como ofensa.

La ofensa es, así, el núcleo vivencial de la ética negativa que proponemos.

Podría criticársenos el hecho de haber fijado nuestra atención en la más subjetiva y emocional de todas las experiencias, y poner en duda que este intento nuestro pueda alcanzar algún resultado científicamente concluyente.

Pero habrá que tener esto en cuenta: que convivir es estar siempre *expuestos a los efectos de la iniciativa ajena*. No hay, en definitiva, refugio alguno para resguardarse de esos efectos.

Por aquí ingresamos a la zona minada de la vulnerabilidad que constantemente experimentamos los seres humanos. Somos vulnerables ya en la mera exposición al otro. Es decir, más que a los peligros del mundo físico, estamos expuestos a la omisión o a la violación de la reciprocidad que nos debemos en cada encuentro cotidiano. Omisión o violencia que ocurre de innumerables modos y grados: desde la inadvertencia y el olvido del otro, desde la simulación de reciprocidad en la comunicación (el disimulo, el engaño, la seducción, la astucia, la falacia, etc.) hasta la violación desenmascarada de todo vestigio de reciprocidad como la del que presiona, intimida, acorrala, extorsiona o tortura a otro.

En todos estos grados y situaciones, la ofensa resume dolorosamente el sentimiento de desolación, indefinible en términos puramente racionales, que experimenta el sujeto en su dignidad. Experiencia de una

reciprocidad violentada. En resumen: somos desolados por los otros y ésta es la experiencia de la ofensa, *nervio del conflicto moral*.

El hecho de ser de ‘una extrema subjetividad’, rasgo que es real, no invalida, pues, la omnipresencia de la ofensa en la vida intersubjetiva ni hace menos ‘objetivos’ sus efectos en la historia. Esto es lo que, nos parece, habría que responder a una posible objeción.

El problema —nuestro problema ahora— es encontrar el camino teórico para expresar un sentimiento que compromete el reducto más sensible, concreto e íntimo de la vida. Cómo expresar un sentimiento tan esencial, y a la vez, negativo, como es el de la ofensa, sin sacrificar a la abstracción la infinita variedad de sus manifestaciones.

3. ¿Necesitamos decirlo? La ofensa es herida, cercenamiento. Lo recuerda el término mismo. Es corte debajo de la piel que tiene que ver con nuestra condición de sujetos vulnerables

Pese a la extrema subjetividad en que se debate, hay algo en ella, sin embargo, que sale a la luz y pone las cosas en un terreno ‘analizable’, y es éste: que el ofendido siente —se trata de un saber sintiente, como diría Zubiri— que el ofensor ha violentado un significado que creía compartir con él (una relación de amistad, una dependencia convenida, una relación de negocios, un pacto, cierto ideal, una verdad, una promesa, un secreto, etc...). De tal suerte que aun cuando el que se siente ofendido no tiene por qué saber racionalizar plenamente en qué punto preciso el ofensor le ha dado la estocada, ya no parece tan subjetivo el propósito del estudioso, de centrar la investigación en los significados que están en juego en cada interacción: qué es, por ejemplo, pactar, qué es prometer, qué es mandar, etc. Significados aparentemente con-sabidos y que constituyen el tejido en que reposa ‘el encontrarse en lo mismo’; que, en una palabra, constituyen el fundamento último de la ‘comunicabilidad’ de una comunidad.

Es a raíz de tales significados supuestamente con-sabidos que de pronto experimentamos el ‘quedar fuera de juego’, o como se dice: ‘hablando otro idioma’; es a raíz de estos significados, de repente, controvertidos, que nos volvemos extraños y hostiles unos a otros. Es a raíz de todo esto que se produce el quiebre y la desolación propia de la ofensa.

La tarea de una investigación como la que nos proponemos consiste, entonces, *en llegar a comprender*, se podría decir, a la manera socrática, el sentido y la estructura de cada interacción significativa, las reciprocidades que implica, y los límites, visible o invisible, en que se gesta eventualmente la omisión o abiertamente la trasgresión, causa del quiebre y de la ofensa.

En resumen, la ética negativa que proponemos se instala en el ‘entre’ propio de la inter subjetividad, en el espacio conflictivo que esta inter subjetividad genera. Un ‘entre’ en el que incluso el diálogo de individuo a individuo es parte de un discurso social que viene de más lejos.

Hasta aquí, una presentación un tanto justificativa de los supuestos desde los que emprendemos la actual investigación sobre la experiencia límite del perdón.

4. Este término, el de perdón, muy ligado a una visión religiosa de la existencia, empezó a pronunciarse en la filosofía europea de las últimas décadas del siglo pasado (Nabert, Jankelevic, Derrida, etc., para citar sólo a algunos). Su aparición se explica tal vez como un intento desesperado por salvar una convivencia que parecía imposible después de las atrocidades perpetradas por los regímenes totalitarios. El retorno a la barbarie a través de la cultura.

Después de los años trágicos de la dictadura cívico-militar en Chile, ha venido apareciendo también esta palabra inusual, al menos en el lenguaje tradicional de nuestros políticos. Por lo que respecta al lenguaje llano en las relaciones inter personales, hace muchísimo tiempo la palabra ‘perdón’ perdió su fuerza comunicativa, acaso por esa institucionalización que, queriéndolo o no, ha hecho la Iglesia de este término.

Institucionalizada, la acción de pedir u otorgar el perdón pasa por el confesionario y tiende a quedarse allí, al margen de una relación directa del ofensor con el ofendido, que es lo que importa.

Pero, adelantando algo de nuestro tema, la acción de pedir perdón y de perdonar no sólo escapa a la tuición del confesionario. Escapa al mundo de los hechos en los que el ser humano cree poder decidir y programar. Queremos decir que el evento del perdón —así lo llamaremos ‘evento del perdón’— toca zonas que no dominamos; donde —se podría afirmar— la existencia es trascendida y envuelta por el misterio

Por todo esto, a fin de que no se transforme en un término puramente político —o de mera *politesse*—, tal vez sea conveniente exhibir primero las dificultades a que nos lleva el significado del evento del perdón; los actos y las intenciones que entran en conflicto cuando se le aborda seriamente. Y por tener un vínculo tan estrecho con la ofensa, nos ha parecido además que es un ejemplo adecuado del campo en el que se sitúa la experiencia moral.

5. Para concertar un punto de partida, digamos que el perdón es algo que ocurre entre dos sujetos: como lo es el vender-comprar o el preguntar-responder. En otras palabras: en su significado va implícita una trans-acción (una sub-clase, dirían los lógicos, de la transacción pedir-dar).

Esto parece obvio. Pero lo que quisiéramos subrayar es que así como no es posible responder a quien nada ha preguntado, tampoco es posible en el plano secular algo que sí sería posible en el plano teológico: que subsista la realidad del perdón cuando sólo existe la voluntad de darlo y no aparece la de aquel que debiera recibirlo.

Si esto no es así en el plano terrenal, parece conveniente que nuestro examen empiece por el sujeto que, de acuerdo al significado de la transacción, toma la iniciativa en relación al otro sujeto; que empiece por lo que llamaremos ‘el perdón que se pide’.

Lo primero será, entonces, preguntarse *qué significa pedir perdón*.

Hay un rasgo que es preciso destacar, a pesar de su evidencia: pedir perdón es una acción e, insoslayablemente, una acción verbal. Esto es, no cabe pedir perdón sin decir algo así como ‘te pido que me perdones’ (o realizar el gesto apropiado cuando se trata de un agravio menor e involuntario).

En otras palabras, pedir perdón es una acción comunicativa (acto de habla, en el sentido de la lingüística pragmática de Austin o Searle), como lo son jurar, prometer, bautizar, ordenar. Basta decir ‘juro’ para que por el decir se consuma la acción del juramento (como la acción de prometer, de significado cercano al anterior). En resumen: cada una de estas acciones (jurar, prometer, ordenar, pedir perdón) queda plenamente realizada¹ por el solo hecho de expresarla.

No nos alejemos todavía de este punto: pedir, prometer, etc., no son —como decíamos— acciones solitarias de un sujeto, lanzadas al aire, como silbar, por ejemplo, o a una posteridad anónima e indiferenciada, como escribir. Son acciones dirigidas a un sujeto del que cabe esperar *ahora y no más tarde*, una respuesta en relación a la situación que *pongo ante sus ojos* o a un vínculo que hace sensata la expectativa. Pues bien, en el caso del perdón que se pide, este destinatario no puede ser otro que el sujeto ofendido.

El pedir perdón a Dios —y sólo a Dios— deja fuera y sumerge más en su ofensa a quien hemos ofendido en el mundo. El creyente sólo podría pedir a Dios que interceda ante el ofendido a fin de que éste, donde esté: en la tierra o en el cielo, se abra al evento del perdón. Volveremos sobre esto para mostrar que, al menos en el plano secular, la relación no es delegable.

Puestas así las cosas, habría que ver ahora qué acción cumple cada sujeto para que la interacción del perdón se realice plenamente. Estábamos examinando, en primer término, el significado de pedir perdón. Y pedir perdón es, como decíamos, una acción.

¹ Que deviene real.

6. Para comprender una acción humana cualquiera, para volver inteligible un movimiento, una conducta, no basta saber qué es lo que el sujeto está haciendo: si comprar, si tomar un tren, si estudiar esperanto. Importa —y esencialmente— saber con qué fin, para qué, un agente actúa como actúa. Conocer su finalidad, su para qué, es conocer su sentido.

¿Para qué pido perdón? ¿Tiene sentido esta pregunta?

Hay acciones: la mayoría de las actividades, de los quehaceres de la vida, que los hacemos por otra cosa, y ésta, por otra y otras... en un etcétera que nos hace olvidar o simplemente no saber para qué hacemos todo lo que hacemos.

Hay otras que, afortunadamente, no se hacen para alguna ‘otra cosa’; hay acciones que ellas mismas son un fin: jugar, conversar contigo, estudiar filosofía, etc.

Ahora, el perdón que se pide como acción que es, no parece tener un fin fuera de sí. Incluso, en ciertas circunstancias de la vida, pedir perdón *para* 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, quien, puesto de rodillas, pide perdón para salvar el pellejo (la rendición incondicional es un ejemplo de esa violencia ejercitada por el vencedor).

Se comprende 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 términos de venganzas alternantes. En dos palabras: pedir perdón a cambio de algo distinto del perdón mismo, es falsificar la relación que se pretende establecer. Revela su carácter prerrogativo y espurio.

Así, en su significación propia, el perdón que pide el ofensor parece no tener otra finalidad que la de ser perdonado. Nada más. Se trataría, pues, de una acción que encuentra su primera paz y quietud por el hecho de realizarse.

Esto es así y, sin embargo, la respuesta no alcanza a ser del todo satisfactoria. No basta al parecer la categoría de finalidad en sí para explicar la iniciativa de pedir perdón. No se agota allí la hondura de su significado.

Sospechamos que las acciones más reflexivas de la vida —y el perdón que se pide puede ser una de ellas— exigen una respuesta que va más allá del *para qué*; exigen algo que, de faltar, cualquier finalidad pierde su sustento y su razón de ser. Y por este camino entramos en uno de los territorios más accidentados de la experiencia humana.

Lo que está a la base de todo para qué es el porqué profundo que mueve la acción; es decir: la última razón que nos sostiene en el mundo de

la acción y que a veces nos sostiene silenciosamente en la vida. Sentimiento que puede llegar a ser tan hondo que incluso escape a la conciencia, la que requerida puede contestar desconcertada: lo hago porque sí, porque algo me mueve a hacerlo, ‘algo’, un ‘no sé qué’.

Estando firmes, pues, en el convencimiento de que el perdón que se pide es una acción, pero que no se hace para obtener otra cosa, la pregunta que ahora quisiera contestar es qué es lo que mueve a pedirlo. Por qué lo hacemos. O de otra manera: cuándo y ante qué hechos alguien piensa en el perdón como algo que al deber al otro, de un modo inexcusable se debe a sí mismo como si su propia vida dependiera de eso. Por qué.

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

Hay dos modalidades por las que se expresa el pesar que acompaña a este reconocimiento. Mencionemos sólo de paso la primera: pedimos perdón 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, hasta de los olvidos involuntarios (a veces, no tan inocentes) en los que declaramos y ‘mostramos’ con gestos apropiados junto a las manifestaciones verbales de pesar, la involuntariedad de nuestra conducta. Justamente en esto se funda la disculpa que damos: en que sólo hemos sido instrumentos del azar, o de otras cosas distintas de nuestra voluntad.

¿Cuál es el límite? Puede estirarse esta primera modalidad hasta llegar a incluir todo mal inferido a otro, y que pueda ser justificado. Se pide perdón, justamente, por haber sido mero instrumento material del azar o de una causalidad irresistible, superior a nuestras propias fuerzas. Entonces, trayendo a juicio la verdadera causa, nuestra justificación se reduce a *una excusa*.

Sobre el tema de la justificación habría muchísimo que decir².

Para empezar, todo proceso social (democrático) puede entenderse como diálogo continuo entre personas y grupos ligados a intereses de toda suerte que se articulan o chocan; puede entenderse como expresión de conflictos que buscan resolverse justamente a través del discurso civil.

Allí donde una sociedad no ha sucumbido al silencio y a la represión, también la experiencia moral, la experiencia de la ofensa, se expresa en denuncias, críticas y recriminaciones ante quien eventualmente ha lesionado la dignidad de otro.

² Hemos desarrollado este tema en *La Reflexión Cotidiana, II* (Santiago: Ed. Universitaria, 2004), Cap. 12.

Como en los otros casos, el motor del diálogo moral es algo negativo. Su punto de partida: una denuncia, una incriminación, un enjuiciamiento. Y como re-acción: gestos y manifestaciones públicas, privadas o íntimas de justificación. Tal es el contrapunto y el conflicto.

Sería propio de la más ingenua arrogancia pensar que somos indiferentes al enjuiciamiento. Éste es un punto que ha desarrollado el psicoanálisis —y Sartre lo ha reafirmado magistralmente en *El Ser y la Nada*³: buena parte de nuestra conducta verbal, pública y privada, corresponde a la respuesta que damos a un enjuiciamiento real o supuesto por nosotros. Una respuesta que tiene un carácter esencialmente justificativo.

Nos justificamos con palabras, gestos, conductas, evidentemente ante quien nos importa: ante el ser que amamos, ante nuestros familiares y amigos, ante el público, ante el pueblo, ante la historia, ante Dios. Y por último, o más bien, en primer término, ante nosotros mismos.

En el caso que examinamos, será ante el ofendido y no simplemente ante cualquiera que nos enjuicia, que intentaremos reinscribir nuestra conducta, reinterpretar nuestro pasado a fin de mostrar el ser que hoy realmente somos.

Y éste es el aspecto que ahora quisiéramos subrayar: que el otro —el ante quien— no es uno cualquiera al que pretendemos convencer de nuestra verdadera participación en el hecho que se nos imputa. El gesto es más complejo que el de un discurso probatorio. Lo que intenta hacer el ofensor es mostrarse en transparencia y plenitud ante la mirada del otro. Y de esta manera hacerlo testimonio de su verdadero ser.

El justificarse es un mostrarse, con la solemnidad que implica el presentarse socialmente. ¿Por qué esta solemnidad? Es algo innegable que sólo la certeza de ser transparente para mí mismo es lo que posibilita y garantiza el mostrarse ‘ante’ cualquier sujeto, en la forma de ser auténtico, veraz, absoluto. Una justificación que no conlleve este ánimo es un acto de la más tremenda hipocresía. Una nueva ofensa: la de la falsa presencia. Por eso esta acción de mostrarse a sí tiene que ser esencialmente reflexiva, en el sentido de saber, con un saber incuestionable, *quién es el que se presenta ante el otro*.

Ahora bien, el perdón que se pide alcanza su tensión dramática ante lo que es injustificable para la misma conciencia del autor del mal. El perdón que se pide no puede ser sino el reconocimiento, la confesión máximamente reflexiva de lo injustificable. Y entonces, es también el reconocimiento de lo injustificado de la petición.

³ Sartre J. P.: *El Ser y la Nada* (Buenos Aires: Losada, 1963), p. 463 y ss.

Y ¿cómo podrá presentarse ante el otro quien sabe que la acción por la que se le enjuicia es injustificable, lo que según una frase popular ‘no tiene perdón de Dios’? ¿Hay alguna forma de presentación que no signifique entonces la negación absoluta de sí, en el acto mismo de presentarse ante el otro?

Si esto es así, el ser que se niega a sí mismo en la acción de pedir el perdón, va a pender justamente en su integridad de ser, de la voluntad donante del ofendido. Y en este don consiste *el per-dón* que se pide: el regreso a *sí per-donum del donante*.

Es, así, el inicio de un proceso que ha de terminar en el evento misterioso del perdón que se da.

7. Hemos puesto hasta aquí las distancias que preceden a este evento. Hablemos ahora del evento mismo.

¿Qué es perdonar? Tal vez ahora estemos en condiciones de decir algo.

Pero así como convinimos en ‘desteologizar’, en secularizar hasta donde esto es posible, el término ‘perdón’, y examinarlo sólo a la luz de la experiencia de la ofensa, así quisiéramos agregar que convendría también ‘desjuridizarlo’. El perdón es ajeno a significados tales como los de prescripción, remisión de la pena o amnistía. No hay perdones institucionales. Quisiera agregar, por último, que convendría ‘desobjetivarlo’, pero esto es imposible, si lo que se busca va más allá de una solución efímera y superficial de las cosas. No hay perdones objetivos.

Veamos, pues, qué *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 una acción. Ahora, contra lo que parece ser el perdón que se da, éste, no es una acción en el sentido de que por el hecho de decir ‘te perdono’, incluso, casi siempre en buena fe, el evento del perdón ocurra. Éste no posee la condición demiúrgica ni la instantaneidad de una orden o de un juramento, acciones que por el simple hecho de decir las ya están realizadas. El perdón es, como la promesa de un evento, algo que puede ocurrir o no ocurrir en el alma de quien dice ‘te perdono’.

Y esto es así no sólo ni 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 subjetividad. No somos transparentes para nosotros mismos, como quisiéramos. Menos en el tiempo.

Así, el tiempo de la declaración no coincide con el tiempo imprevisible del perdón real. A partir del tiempo del decir y del querer perdonar se abre más bien el tiempo de la promesa; una débil garantía de que empieza 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; una representación de sí sin respaldo de sí, una difícil promesa. Lo que ya es mucho avanzar hacia el otro y hacia nosotros mismos.

Sigamos con lo que es inaprensible y negativo de este evento.

El perdón que se da no es olvido (amnesia, amnistía); todo lo contrario: un olvido programado (la decisión de olvidar) es represión, simulacro de acercamiento a los otros. 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 manifestaciones públicas. Esto lo puede documentar la historia de todos los tiempos. Y la nuestra, se comprende

Por último, el perdón sólo puede otorgarlo el ofendido. Hay así una suerte de tiempo del perdón que se pide y del perdón que se da. Más allá de ese tiempo la ofensa se derrama, se dilata entre los herederos del mal recibido, se hace inconsciente, silenciosa, imprevisible. En todo caso, los herederos del mal recibido sólo pueden perdonar lo que ellos han sufrido, no pueden asumir el eventual perdón de las víctimas directas. En este sentido, parece inobjetable el juicio de Jankelevic cuando afirma que el pasado es impasable... 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 podría querer perdonar por otro... Sólo querrá interceder ante el ofendido con 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 un modo semejante a como la inspiración o el amor que se instala en un corazón humano. Sólo de un modo semejante, porque no podría decirse que sea un acto gratuito. No ocurre accidentalmente, sin esfuerzo ni 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 de necesitarla, de necesitarla con una necesidad que no puede ser objetiva, que no puede ser externa a la propia conciencia del ofensor. Prueba de esto es que un perdón que se da a quien no lo pide expresa a veces un disimulado acto de soberbia que puede exasperar el conflicto.

7. Decía Derrida, refiriéndose al genocidio ocurrido en Sudáfrica, que él no estaba del todo cierto si es posible el perdón. Estamos de acuerdo, me parece, en que no es algo que pueda decidirse, proclamarse; y que baste con eso. El perdón, simplemente ocurre. Pero, entonces, si ocurre, es posible.

Es, como lo expresara Jankelevic, ‘un evento hiperbólicamente ético’ en cuanto es el bien de acoger a aquel que ya no puede aceptarse a sí mismo, y que entonces se aproxima al único ser en el Universo que puede acogerlo y en cierto sentido restituirlo ‘al reino de los justos’.

Pero que ocurra el evento del perdón no significa borrar el dolor y el recuerdo 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, para terminar, el perdón que se da y el que se recibe terminan siendo un acto de con-donación que sólo podrá ocurrir en la fragua de un encuentro en el dolor. Solamente en el dolor compartido. □