

Revista de Filosofía, N° 79, 2015-1, pp. 58 - 84
ISSN 0798-1171

La muerte como órgano-obstáculo del perdón en Vladimir Jankélévitch

Death as an Obstacle and Organ for Forgiveness
in Vladimir Jankélévitch

Lida Esperanza Villa
Luis Fernando Cardona
Universidad Javeriana
Bogotá-Colombia

Resumen

La exigencia de pensar el perdón es hoy un compromiso que abarca diferentes ámbitos: político, jurídico, ético y religioso, entre otros. Esta necesidad de pensar el perdón y de ponerlo en el centro de los debates nacionales e, incluso, internacionales, corresponde a la necesidad de recuperar un espacio social para los victimarios, con el pretexto de transformar su existencia y, por supuesto, de mejorar las condiciones de vida de la sociedad en general. No obstante, el presente artículo más que indagar por el perdón en el orden de lo jurídico, legal o religioso, quiere hacer un análisis de su obstáculo existencial. Es decir, partiendo del supuesto de que en el plano humano los hombres tienen limitaciones, que en ocasiones son de orden estructural y que, por lo tanto, están abocados a ellas a veces incluso de forma irremediable, sostenemos aquí que existe una cierta imposibilidad para que el perdón emerja en casos de violencia extrema. Esta imposibilidad está imbricada en lo que denomina Jankélévitch el *Órgano-obstáculo* concepto que toma de Bergson y que encierra el tono trágico de los límites de lo humano y en particular del perdón en los casos en que se aniquila el hápax y en consecuencia la *ipséité*.

Palabras clave: Órgano-obstáculo, perdón, muerte, Jankélévitch.

Recibido: 11-03-15 • Aceptado: 06-04-15

Abstract

The need to think forgiveness is a commitment today that embraces different areas: political, legal, ethical and religious, among others. This need to think forgiveness and put it at the center of national and international debates corresponds to the need to restore a social space for the perpetrators, ostensibly to transform their existence and of course, to improve the living conditions of society in general. However, instead of investigating forgiveness in the juridical, legal or religious order, this article analyzes the existential obstacle of forgiveness. Starting with the supposition that on the human plane men have limitations, which on occasion are of a structural nature and therefore, humans are attached to them, sometimes even in an irremediable manner, it is argued herein that there is a certain impossibility for forgiveness to emerge in cases of extreme violence. This impossibility is imbricated in what Jankélévitch calls the *organ-obstacle* concept that he took from Bergson and that encloses the tragic tone of the limits of the human and in particular, of forgiveness in cases where the *hápax* and consequently, the *ipséité* are annihilated.

Keywords: Organ-obstacle, forgiveness, death, Jankélévitch.

Introducción

El presente artículo tiene como punto de partida el reconocimiento del siguiente hecho: cuando se agrede a otro ser humano con la intención de aniquilarlo, esta situación se denomina daño extremo¹, independiente de que sea uno o muchos los actores o las víctimas y de las condiciones de brutalidad de su ejecución. Es decir, no estamos hablando aquí de un daño menor, sino de un daño superlativo y cualitativo, cuyo objetivo es siempre la aniquilación de un individuo y con ello la supresión de *l'ipséité*². En este

- 1 Comprendemos el daño extremo como todo acto consciente y construido desde la libre voluntad de un sujeto y que tiene como objetivo la aniquilación de un ser humano sin otra razón que la de desaparecer la diferencia. Ahora bien, en la obra de Jankélévitch el daño extremo está asociado a los crímenes cometidos en la segunda guerra mundial y hacen parte de lo que se denomina crímenes de lesa humanidad.
- 2 En el año 1939 Jankélévitch escribe un artículo titulado *L'ipséité*, el cual apareció por primera vez en *Revue Internationale de philosophie*, tome 2 No 5. Ese mismo texto se

sentido, el daño extremo, en oposición al simple daño que se expresa normalmente en las diversas formas del delito, lo situamos más que en una esfera jurídica o política en el plano existencial, en razón a que busca en todos los casos la eliminación del *hápax*³. El dar la muerte a la víctima no es, desde nuestras consideraciones, un acto inocente; por el contrario, quien debe o quiere ejecutar este acto parte de una visión clara y reflexiva de lo que implica atentar contra su próximo.

La literatura y la cotidianidad nos ofrecen innumerables ejemplos donde podemos examinar estas intenciones, reflexiones y planes detallados que se construyen antes de perpetrar el crimen⁴. Así pues, consideramos que el

encuentra en la obra titulada *Premières et dernières pages* (1994). El artículo es elaborado por el filósofo atravesado por la conciencia aguda de la irreversibilidad del tiempo, lo que, de alguna manera, le lleva a construir una metafísica de lo único en la que emerge el concepto de *l'ipséité*. Dado el papel de esta expresión en el conjunto de la obra de Jankélévitch, utilizaremos su formulación original en francés, pues su posible traducción al español bajo los términos “individualidad” y “mismidad” no logran dar el sentido semántico que tiene la formulación en francés evocando su origen latino en la expresión *ipse*.

- 3 De acuerdo con Jankélévitch, «El *hápax* designa una forma, un giro que se encuentra una sola vez en todos los textos. Pero transportado a la condición humana, el *hápax* es la banalidad misma. No importa quién, todos y cada uno, el pobre vendedor ambulante, el vendedor de lirios de los valles en la calle es un ser único, es una singularidad excepcional, un *hápax* en dos pies. Es eso lo que trato de decir. La vida más insignificante y la más humilde es también una ocasión en toda la eternidad”. Cfr. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, Flammarion, Paris, 1966, p. 52. Es entonces Vladimir Jankélévitch quien utilizó la expresión por primera vez en un sentido existencial. Es decir, en su filosofía hay una construcción del *hápax* existencial al cual se refiere de la siguiente forma: “toda verdadera ocasión es un *hápax*, esto quiere decir que él no contiene ni precedente; él no se anuncia por precursores y no conoce de una segunda vez”. Cfr. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Traité des vertus*, Paris: Flammarion, 1949, p. 117. Como podemos ver, el *hápax* está estrechamente relacionado, para Jankélévitch, con *l'ipséité*, de modo que, por ejemplo, en el libro *La muerte* muestra cómo la pérdida de un hijo es para una madre un acontecimiento que no tiene consuelo, pues el hijo que es realmente un *hápax* es único en sus aspectos constitutivos, de allí que la persona sea original y rara al mismo tiempo y que, por tanto, su *l'ipséité* sea irremplazable: “¿Quién le devolverá el niño que ella perdió? Sin embargo, es ese al que ella amaba...Por desgracia, ninguna fuerza aquí en la tierra puede hacer revivir lo precioso, este incomparable *hápax* literalmente único en toda la historia del mundo”. Cfr. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mauvesaise conscience*, Aubier-Montaigne, Paris, 1966, p. 476. El misterio del *hápax* es entonces la presencia que aparece tan solo una vez y que después se desvanece sin la posibilidad de volverse a manifestar.
- 4 Ver al respecto, por ejemplo, la novela de Dostoievski *Crimen y Castigo*. En esta obra el joven protagonista, Raskolnikov, delibera de modo consiente sobre el crimen que

daño extremo, que realizada un individuo común y corriente, no es un acto ocasionado por la *hybris* o desmesura del momento de violencia, sino toda una elaboración consciente donde el sujeto en pleno uso de su libertad opta por el exceso y la desmesura, desplegándolos en la destrucción brutal de su semejante. Pero no podemos pasar por alto aquí que la simple muerte, independiente de que sea dada o sea un fenómeno natural, es ya de por sí violencia, como muy bien lo señala Jankélévitch.

Consideramos entonces que en la perpetración del daño extremo hay conciencia, al menos de que lo que se persigue con el acto, esto es, acabar con una vida. Sin lugar a dudas, la persecución del objetivo puede ser enmarcada en cuestiones ideológicas o justificaciones coyunturales; no obstante, cualquiera que sea el caso lo que nos interesa es desligar estas cuestiones “políticas” o sociales, para encarar de manera directa el problema de los límites y de las imposibilidades que se fraguan en el interior de lo que constituye lo humano. Al llegar a este punto queremos resaltar que la pregunta guía que anima nuestro texto está ligada con la indagación del órgano-obstáculo del perdón en casos donde el hombre ha excedido los límites irrespetando la norma, la ley y sobre todo matando a su semejante.

Cabe señalar ahora que al referirnos al perdón utilizamos este concepto apelando a una cierta desuniversalización del mismo; esto es, no lo situamos en el plano de lo absoluto y abstracto, sino que pensamos en su dimensión individual y concernida, pues finalmente es la primera persona quien tiene el derecho de perdonar y también por qué no decirlo el derecho de condenar. En este orden de ideas, y aunque suene tautológico, consideramos que hay un obstáculo imposible de superar cuando ya no hay víctima en primera persona para perdonar, ya que ha sido aniquilada y los próximos no pueden suplantar la voz de aquel que simplemente ya no está más, pues dicha voz solo le pertenecía a ella en su irreductible individualidad. No obstante, aunque estemos afirmando una situación más que evidente, la realidad refleja lo contrario. Es decir, hay quienes suplantán la voz de la víctima y en nombre de ella, con justicia o sin ella, otorgan perdones y dan indulgencias. Con certeza esto no es un acto de mala fe pero nos preguntamos:

quiere perpetrar. Esta decisión la toma como una necesidad más que como una venganza personal. Para él, matar es un acto que realiza desde el juicio reflexionante y sin duda alguna apelando al logos.

¿cuál es el valor existencial de este perdón? No ponemos en duda que estos actos puedan ser motivados con buenas intenciones sociales. No obstante, consideramos que este tipo de perdón se sitúa en el plano de lo estratégico, cuyo objetivo es, en efecto, la búsqueda de una sociedad que pueda en su cotidianidad vivir en comunidad de forma que otros no transgredan la tranquilidad tan deseada por todos.

Ahora bien, más allá de las consideraciones estratégicas del perdón, las cuales han sido abordadas ampliamente desde la filosofía política, el presente artículo quiere resaltar que en el ámbito humano existen realmente obstáculos existenciales irreductibles para perdonar. Estos pueden ser de orden estructural o coyuntural. Abordaremos aquí el primer orden, dado no solo su dimensión existencial sino ante todo la imposibilidad para superarlo en razón a que la muerte de la víctima se convierte en el obstáculo del perdón en el plano humano. El presente artículo está estructurado entonces de la siguiente forma: en la primera se desarrolla el concepto de *órgano-obstáculo*; en la segunda se asume la muerte como *órgano-obstáculo* del perdón; seguidamente se examina lo imperdonable y terminamos con unas conclusiones proyectivas.

1. El *órgano-obstáculo*

En la filosofía de Vladimir Jankélévitch la paradoja del *órgano-obstáculo* (*organe-obstacle*) constituye un tema recurrente en toda su obra. Éste es un concepto que Jankélévitch toma de Bergson del libro titulado *La evolución creadora*, donde desarrolla la evolución del ser viviente, el finalismo y el mecanicismo. Ahora bien, en esta obra Bergson se refiere al *órgano-obstáculo* de la siguiente forma:

Para nosotros, el todo de una máquina organizada representa, en rigor, la totalidad del trabajo organizado (aun cuando esto no sea verdad más que de un modo aproximado), pero las partes de la máquina no corresponden a partes del trabajo, pues la materialidad de esta máquina no representa ya un conjunto de medios empleados, sino un conjunto de obstáculos superados: más que una realidad positiva, es una negación. (...) La visión de un ser viviente es una visión eficaz, limitada a los objetos sobre los que puede actuar; es una visión canalizada, y el *órgano* visual simplemente simboliza el trabajo de canalización. Desde este momento, la creación del *órgano* visual ya no se explica por el conjunto de sus elementos anatómicos, del mismo modo que la apertura de un ca-

nal no se explicaría por un supuesto acarreo de tierra que haya formado sus orillas⁵.

Siguiendo la misma exposición en una de sus últimas obras, titulada *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson vuelve a afirmar:

Una mano invisible atravesando bruscamente las limaduras de hierro simplemente no eliminaría la resistencia, pero la simplicidad de este acto, visto desde el lado de la resistencia, aparecerá como la yuxtaposición efectuada en un orden determinado de las cadenas de la limadura. Ahora, ¿no podemos decir nada de este acto y de la resistencia que el encuentra? Si la vida no se resuelve en hechos físicos y químicos, ella se trata a la manera de una causa especial sobre todo a eso que nosotros llamamos materia: esta materia es instrumento, ella también es obstáculo. Ella divide lo que es⁶.

En las dos citas llama la atención la manera como Bergson vislumbra una suerte negativa contenida ya en la materia del órgano. Esto, que él mismo denomina obstáculo en el texto previamente mencionado, nos lleva a entender el carácter negativo como una resistencia que hay en el mismo órgano del ser viviente. Por esta razón, podríamos señalar entonces que en el organismo habría una especie de oposición de elementos negativos y positivos, pero que ciertamente no persiguen una síntesis.

Por otra parte, Jankélévitch retoma también esta idea en el libro titulado *La muerte* en los siguientes términos:

El organismo es ante todo el conjunto de instrumentos y herramientas naturales que permiten al individuo vivir: la evidencia esotérica del cuerpo, el volumen que ocupa en el espacio son aparentemente la marca de una positividad no ambigua. Bergson, teórico del órgano-obstáculo, de lo virtual y de lo inexpresable, Bergson mismo pone de manifiesto la secundariedad de la negación y el carácter fantasmal de la posibilidad, y disipa además la angustia de la muerte. Sin duda el órgano es, según Bergson, más

5 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*. Presses Universitaires de France, Paris, 2009, pp. 94 -95.

6 BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962, p. 1072.

bien una realidad positiva, obstáculo sorteado que un medio empleado; y más bien una negación de una realidad positiva⁷.

Como podemos notar, hay aquí una cercanía fundamental entre la presentación de Bergson y la de Jankélévitch. Esta cercanía la podemos sintetizar de la siguiente manera: 1) En las dos citas se evidencia la simetría entre la máquina-instrumento y el cuerpo orgánico del ser viviente. 2) Ambos autores parecen estar de acuerdo con el obstáculo que existe en el interior del órgano. 3) El obstáculo de la máquina como el obstáculo del organismo son afirmación negativa. 4) El órgano-obstáculo se refiere en específico a la condición del hombre en su dimensión antropológica como un viviente que está limitado en la misma medida de sus posibilidades.

Más allá de esta enumeración puntual, es necesario detenernos en su comprensión. El órgano-obstáculo encierra en sí mismo la paradoja de la existencia, al mismo tiempo que revela la tragedia existencial. Como podemos ver, en el ejemplo de Bergson sobre la visión canalizada se hace evidente la “dialéctica” del órgano-obstáculo; es decir, el órgano es el medio de ser de la visión, pero al mismo tiempo es lo negativo de la misma en razón a su composición anatómica, dado que en algún momento el andamiaje del aparato visual puede fallar. En este sentido, el obstáculo que imposibilita al órgano es el instrumento mismo de su posibilidad; el órgano es entonces el medio de percibir y de existir de modo individual. Esta doble dimensión del órgano, como posibilidad e impedimento funda lo trágico de lo imposible necesario. Es decir, desde la perspectiva existencial de Jankélévitch la vida (el órgano) se afirma sólo en y a pesar del obstáculo. En este sentido, podemos decir que el *órgano-obstáculo* está ligado a la corporalidad y más precisamente a la existencia encarnada. Por esta razón, señalamos entonces que para Jankélévitch el hombre es ciertamente una paradoja existencial, más allá de lo que la dialéctica podría reconocer.

En el conjunto de la existencia la relación entre el órgano y el obstáculo es una relación de subordinación por parte del primero; no obstante, la relación se invierte cuando:

La tara invisible e insensible se hace a veces dolorosa: este es el caso cuando el *órgano-obstáculo* empieza a chirriar y a cojear

7 JANKELEVITCH, Vladimir *La mort*. Flammarion, Paris, 1966, p. 102.

por efecto del dolor y de la enfermedad. Normalmente, la visión es lo más simple del mundo: tan simple como saludar, basta con elevar los párpados...y, antes de que hayamos tenido tiempo de pronunciar los dos monosílabos *fiat lux*, la luz ilumina ya todas las cosas en torno a nosotros. Pero, cuando una minúscula carbo-nilla se aloja en la córnea, la cosa más simple del mundo, y la más fácil, se convierte en la más difícil: en un instante, todo se convierte en obstáculo; en un instante la función más natural pasa a ser un problema; la contracción, que estaba latente en el órgano-obstáculo, se ha convertido en una molestia insoportable y en una dificultad para vivir⁸.

Así pues, el obstáculo estando en el órgano pasa desapercibido, no es un peso que atormente la cotidianidad, empero cuando emerge pone en peligro la finitud. El obstáculo es entonces la tragedia del órgano, en tanto entorpece el despliegue del mismo. En consecuencia, la positividad del órgano es requisito para la negación del obstáculo y la negatividad del obstáculo es, igualmente, la condición para la afirmación del órgano; ambos, órgano y obstáculo, configuran la tragedia de lo imposible necesario que es la propia existencia.

Al abordar el terreno de lo imposible-necesario nos ubicamos en una posición aporética; lugar que privilegia Jankélévitch en su construcción filosófica. Para entender el órgano-obstáculo, y más agudamente para comprender la posición que de la vida tiene nuestro filósofo, diremos, en primer lugar, que para cada órgano hay un obstáculo; sin embargo, “el obstáculo no es la antítesis destinada a resolverse en síntesis conciliadora; él se encuentra incrustado en un complejo estacionario donde las contradicciones vuelven eternamente”⁹. En este sentido, órgano y obstáculo necesitan uno del otro, es decir, se dan simultáneamente y, por tanto, el órgano no es que se convierta en un obstáculo por un cierto deterioro de sus posibilidades; él es su propio obstáculo, aunque no lo sea aquí y ahora al mismo tiempo. Precisamente, lo imposible-necesario se caracteriza por estar atravesado por una doble lectura positiva y negativa, a la vez, límite y hecho posible pues mientras el uno se realiza (órgano), el otro espera (obstáculo) para hacer su aparición; de modo que, el destino de los dos radica en que efectivamente

8 JANKELEVITCH, Vladimir, *Cours de philosophie morale*, Seuil, Paris, 2006, p. 158.

9 JANKELEVITCH, Vladimir *Philosophie première, introduction a une philosophie du presque*, Quadrige, Paris, 1953, p. 106.

no coinciden en su encuentro. Por ejemplo, cuando la noche ha llegado es porque el día ya se ha apagado, cuando el hombre es preso del dolor es porque la salud se ha ausentado y cuando la tristeza invade el corazón del hombre es porque la alegría reposa lejos de este. Así, los contrarios no están en feliz comunión, porque cada uno de ellos aspira a un objetivo diferente y, sin embargo, son “correlativos y contradictorios a la vez, los dos términos necesitan el veneno que les mata”¹⁰.

En la filosofía de Jankélévitch, la imposibilidad de la reconciliación es la que precisamente arroja la existencia a la tragedia y no a la dialéctica. Es decir, la reconciliación como síntesis es desplazada en su filosofía por la aporía de lo imposible-necesario o más precisamente como el órgano-obstáculo. La situación trágica imposible-necesaria no admite soluciones intermedias, ya que si las tuviera la aporía tendría solución y su característica es, más bien, que esta situación es esencialmente irresoluble e inaplazable. El ejemplo de esto es la muerte la cual se abordará en el siguiente apartado.

Ahora bien, el obstáculo pone resistencia al órgano siendo entonces su limitación. Pero no olvidemos que para que algo sea posible es necesario que sea limitado. En su texto *La paradoja de la Moral*, Jankélévitch, retoma nuevamente a Bergson desde la imagen de la visión y afirma:

El camino de la visión canalizado por el nervio óptico y por el órgano visual en general, es a la vez limitado y hecho posible: un campo, un alcance, otras tantas determinaciones que son, después de todo, negaciones sin las cuales la vista, paradójicamente, no sería clarividente; inspirándonos en Bergson y en sus desconcertantes intuiciones, le damos un sentido al no-sentido del órgano-obstáculo¹¹.

Como vemos, la negación del obstáculo se convierte aquí de manera extraña en la positividad del órgano. De allí que el obstáculo sea precisamente la condición de la visión. En suma, la corporalidad entera es a la vez órgano y obstáculo. El órgano-obstáculo está ligado a todas las cosas de la existencia. La muerte, el coraje, el sacrificio, la fidelidad, el perdón y el amor entre otros no se comprenden sin su tragedia. En consecuencia:

10 JANKÉLEVITCH, Vladimir, *Cours de philosophie morale*, Seuil, Paris, 2006, p. 104.

11 JANKÉLEVITCH, Vladimir *La paradoxe de la moral*, Seuil, Paris, 1981, p. 131.

El ego del egoísmo es la pesada piedra que debe levantar el altruismo; el ser del amante es el pesado fardo que el amor debe arrastrar y que grava el impulso de su “levitación”. Pero es este modo muy simple e incluso simplista de expresarse. Si no hubiera una pesada piedra, no habría altruismo en general; si no hubiera una montaña infranqueable que mover, no existiría la fe; y, si no hubiera un pesado fardo, tampoco habría amor. Sin ese fardo que nos hace sollozar de cansancio y llorar de descorazonamiento, el amor y la esperanza hubieran desertado ya, desde hace largo tiempo, de los valles de la existencia terrena. Ya lo decía Kant: en el vacío de la campana espiritual, el pájaro cae fulminado (...). Del mismo modo, si se vacía el mundo de toda atmósfera, de todo obstáculo a superar, de todo problema a resolver, el amor se convierte en un vaho inconsistente que se disgrega y se evapora en el espacio. El amor, frágil como un pájaro, pero infinitamente aún más, no podría vivir sin la presión de los obstáculos que le impiden respirar y amar. El órgano-obstáculo, éste es¹².

El órgano es la positividad de la existencia; el obstáculo su negación. No obstante, aunque cada uno de ellos cohabita en el hombre, no son simultáneos; es decir, luchan por su existencia y *mientras* el órgano es, el obstáculo combate por aniquilar el órgano. En suma, el hombre se encuentra atrapado en este ritmo; su vida es constante tensión y en esta tensión las dificultades le otorgan sentido a la existencia humana. Sin los obstáculos el hombre estaría eternamente condenado al aburrimiento¹³.

Lo trágico de lo imposible necesario, que es precisamente el órgano-obstáculo, se origina en la cercanía irreductible de ambos; es decir, el obstáculo no está por fuera del órgano, sino que más bien está incrustado *en* el órgano, siendo el órgano mismo. En este sentido, el obstáculo no procede

12 Ibid. p. 134.

13 Jankélévitch hace alusión al aburrimiento tomando como ejemplo los domingos eternos donde nada sucede. Así pues afirma: “El ocio festivo ha vaciado las calles y los ciudadanos endomingados hacen la siesta. Domingos urbanos, republicanos, ¡insípidos como una dicha sin sombra! ¿Dónde está la borrasca que arramblará con bengalas y farolillos? La conciencia endomingada espera en vano esa improbable borrasca, igual que un hombre harto de golosinas y saturado de belleza insulsa a veces desea un poco de humana fealdad”. JANKÉLÉVITCH, Vladimir *L’aventure, l’ennui, le sérieux*, Aubier-Montaigne, Paris, 1963, p. 85.

del afuera, está más bien en la naturaleza del órgano bien sea corporal o espiritualmente. Entonces nos preguntamos:

¿Cómo entender el órgano-obstáculo? ¿Habría que decir que el órgano-obstáculo es órgano por un lado y obstáculo por otro, o, cual disimétrica herramienta, instrumento por un extremo e impedimento por otro? O también, ¿que el mismo factor es ambos a la vez, pero no al mismo tiempo –que es unas veces una cosa y otras veces otra, alternativamente, instrumento de día e impedimento de noche? ¿Qué el órgano y el obstáculo alternan, según la alternancia de los dos semestres, alternan según la alternancia de las fechas pares e impares? ¿O habría que decir, por último, que el órgano-obstáculo es órgano y obstáculo al mismo tiempo, pero no desde el mismo punto de vista ni en el mismo sentido, que es órgano desde cierta perspectiva y obstáculo desde otro? ¡No, nada de esto! Esto sería salvar a cualquier precio el principio de identidad y salvarlo al precio de una ridícula banalidad¹⁴.

El órgano-obstáculo no tiene momento de reconciliación y esto distancia a Jankélévitch de Hegel, pues no acepta la reconciliación dialéctica. Podemos decir que funda la tragedia de la existencia, que se entendería, en términos negativos, como la miseria del hombre. Es decir, el órgano-obstáculo no es lo que el hombre tiene que superar en el exterior; es más bien lo que habita en él de modo irremediable. De manera que el órgano-obstáculo es todo órgano, pero también es totalmente obstáculo. La tragedia que aquí se insinúa está relacionada, por tanto, con la imposibilidad de conciliar el órgano y el obstáculo de modo que se pueda llegar a una síntesis. Ahora bien, como hemos mostrado, el obstáculo es connatural al órgano; en este orden de ideas, cuando un órgano del cuerpo humano falla el mismo se hace obstáculo. Esto es algo natural al ser humano. No obstante, lo artificial deviene cuando el obstáculo, que ya se encuentra en el interior de la vida misma, es detonado por un agente externo. A esto propiamente se refiere la muerte como el órgano-obstáculo del perdón.

14 JANKÉLEVITCH, Vladimir, *La paradoxe de la moral*. Seuil, Paris, 1981, p. 151.

2. La muerte como el órgano-obstáculo del perdón

En su libro *El perdón*, Jankélévitch enfatiza que una de las condiciones para que se dé el perdón consiste en que exista una relación entre ofendido y ofensor. Esta relación debe brindar el espacio de apertura del verdugo frente a la víctima para reconocer su falta y en consecuencia su culpabilidad. En este sentido, podemos afirmar que el perdón es un gesto puramente personal, un encuentro entre dos; de allí que el perdón no pueda ser asumido o acordado en lugar de la víctima, como de alguna manera se propone hoy en los debates sobre la memoria histórica y la reconciliación¹⁵.

Teniendo en cuenta el daño extremo y bajo la condición de la relación con el otro, Jankélévitch nos lanza a una aporía insalvable¹⁶. Para perdonar

- 15 Abordar el asunto del perdón en los procesos de memoria histórica y reconciliación es ciertamente una necesidad imperante; no obstante, en países como Colombia la demanda de perdón aparece en la escena pública por consideraciones estratégicas y quiere ser otorgado por el Estado, desplazando, de esta manera, a las víctimas, quienes son las que deben ostentar en primer lugar la voz para donar un perdón de tipo moral y menos político. Esta situación se genera un cierto olvido estatal de los sobrevivientes y las víctimas en segunda persona, pues siendo estas las directamente afectadas son realmente sacrificadas una vez más ahora por el estado para así poder negociar la paz política con los que han sido sus verdugos, que reiteradamente se niegan a pedir perdón por razones ideológicas, desconociendo los crímenes atroces que han cometido y llegando, incluso, al punto extremo del cinismo, pues, por ejemplo, cuando recientemente uno de los medios nacionales de comunicación entrevista a uno de los líderes (Iván Márquez y Timochenko, jefes de las FARC) y le preguntan si, en caso de llegar a afirmar un acuerdo con el gobierno colombiano sobre la tan anhelada paz, ellos estarían dispuestos a pedir perdón, contesta con cierta mueca de sarcasmo: “quizás, quizás, quizás”, como dice el bolero. Sin duda, esta respuesta es una vulgar trivialización ante un problema de fondo.
- 16 El concepto de aporía es también abordado por Derrida y se presenta como una constante en su filosofía. Por ejemplo, en su conferencia *Del derecho a la justicia*, pronunciada en New York en 1990 y posteriormente publicada en 1997, Derrida vincula la aporía precisamente con el concepto de justicia, preguntando lo siguiente: “¿Cómo conciliar el acto de justicia que se refiere siempre a una singularidad, a individuos, a grupos, a existencias irremplazables, al otro o a mí como el otro, en una situación única, con la regla, la norma, el valor o el imperativo de justicia que tiene necesariamente una forma general, incluso si esta generalidad prescribe una aplicación singular? Si me contentara con aplicar una regla justa sin espíritu de justicia y sin inventar cada vez, de alguna manera, la regla y el ejemplo, estaría quizás al amparo de la crítica, bajo la protección del derecho, actuaría conforme al derecho objetivo, pero no sería justo”. Cfr. DERRIDA, Jacques, *Fuerza de Ley*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 40. Como podemos ver, en la cita anterior el argelino muestra la dificultad de conciliar el acto de justicia con el imperativo de justicia. La aporía de Derrida muestra lo que ya Jankélévitch había vislumbrado en su *Traites des vertu*, esto es, en el campo

se necesita del encuentro personal; no obstante, en la violencia extrema la víctima ha sido aniquilada. ¿Se puede entonces superar semejante obstáculo y perdonar? En sentido estricto, la muerte de la víctima borra cualquier posibilidad de relación y, en consecuencia, de perdón¹⁷. La muerte como obstáculo debe ser entendida en este apartado como aquello que emerge desde afuera y no desde el interior del sujeto. Es decir, cuando se mata a otro, el hecho de morir, que se encuentra ya inserto en la existencia de cualquier hombre, ha sido vulnerado desde la exterioridad por una decisión de aniquilación de la diferencia. Esta situación es la naturaleza misma de la violencia. La violencia extrema tiene como objetivo transgredir *l'ipséité*, es decir, atentar contra la unidad absoluta de la persona encarnada en su cuerpo, la cual está caracterizada por ser única e irremplazable. El violentar a otro se convierte en un superlativo que no se puede conciliar o negociar. Desde el punto de vista de Jankélévitch, violencia extrema y perdón no se corresponden (no son el cara y sello de la moneda), dado que la muerte como disolu-

de lo humano tenemos que vérsola con la aporía más cuando esta está referida al orden de la justicia, pues ¿cómo conciliar de una manera justa el daño de la singularidad desde una perspectiva universal? Ciertamente, esto parece imposible en tanto que en la universalidad se sacrifica la especificidad del *hápax*. En este sentido, encontramos una cierta vecindad entre Derrida y Jankélévitch, más allá de sus diferencias en torno a la posibilidad del perdón, puesto que para ambos filósofos la aporía representa pensar desde el horizonte de lo posible-imposible y no desde el orden de lo normativo y taxativo. En este sentido, Jankélévitch afirma con respecto a su pensamiento: mi proyecto filosófico es una manera de filosofar. Es decir, de tratar de pensar, hasta el momento en que el pensamiento se rompe, cosas difíciles de pensar (...) Tengo tendencia de colocarme en el borde de las cosas". JANKÉLÉVITCH, Vladimir *Cours de philosophie morale*, Seuil, Paris, 2010, p. 131. Este es para nosotros entonces el corazón de la aporía. Ahora bien, la vecindad de Derrida y Jankélévitch la podemos también encontrar en la forma como ambos pensadores abordaron el problema del perdón. Si bien hay distancia radicales entre ellos no podemos negar que su proximidad es evidente, pues el lugar que asignan al perdón es el de lo posible imposible.

- 17 Autores como Ana Yampolskaya, en su artículo de 2011 *Le problème du don de l'échange chez Jankélévitch*, publicado en el libro *León Chestov-Vladimir Jankélévitch* y editado por los profesores Ramona Fotiade y Françoise Schwab, y Joan Carles Mélich en su artículo *Paradojas*, publicado en la revista catalana *Ars brevis*, y Dona Hollander en su reciente artículo *Contested Forgiveness: Jankélévitch, Levinas, and Derrida at the Colloque des intellectuels juifs*, publicado en el libro *Living Together. Jaques Derrida's Communities of Violence and Peace*, editado por la profesora Elisabeth Weber, realizan un acercamiento en torno a Jankélévitch y Derrida en relación al perdón. Estos autores coinciden en la actitud aporético que atraviesa el pensamiento de ambos filósofos y sobre la complejidad de la posibilidad del perdón en el plano humano.

ción del *hápax* implica que la persona no se repetirá jamás y esto conlleva a la desaparición de un ser que no volverá a emerger en toda la eternidad.

La muerte torna irreparable la existencia de la persona humana en su singularidad, ya que produce la nihilización completa y absoluta de su ser, de su irreproducible individualidad. Esta irreparabilidad constituye el órgano-obstáculo no solo de la vida, sino también del perdón. Dado que en la filosofía de Jankélévitch *l'ipséité* es el absoluto por excelencia, no se puede banalizar lo que significa la persona humana, ni tampoco reducirla a una abstracción lógica y axiológica. En este punto, el filósofo señala la dificultad estructural para perdonar. Así pues, la aniquilación de cualquier ser humano no se puede ni compensar ni resarcir; por ello, esta imposibilidad constituye una tragedia en doble vía: para la persona que ha muerto y para el verdugo que con su acto impide cualquier relación posible con la víctima. El problema central aquí es precisamente la vulneración de *l'ipséité*, en tanto esta tiene una significación ontológica y axiológica. Es decir, el ser es a la vez hecho y valor. Esta doble dimensión del ser encierra su complejidad y al mismo tiempo su transcendencia, ya que “el valor se encuentra ya inscrito como exigencia normativa en la hecho de existir”¹⁸.

Si *l'ipséité* tiene un valor *per se* inalienable, el daño que viene de afuera es entonces transgresión al valor y a la integridad del ser; por lo tanto, el daño cometido no es un daño cualquiera. Es más bien un daño superlativo en tanto va en contra de *l'ipséité*, de la singularidad irreductible de la persona. Como vemos, Jankélévitch coincide aquí, a primera vista, con la formulación kantiana del imperativo de la moral el cual consiste en tratar a la humanidad como un fin en sí. Pero no podemos perder de vista también, que para nuestro autor, no se trata de la formulación del principio más universal de la acción humana, pues aquí no estamos ante la universalidad racional de la existencia, sino ante la particularidad y singularidad de cualquier existente. De esta forma, nos encontramos ante la obligación de respetar *l'ipséité* y el derecho a ser es un imperativo categórico e incondicional referido a la singularidad y la diferencia¹⁹. Por esta razón, podemos señalar

18 JANKELEVITCH, Vladimir, *Traites des vertus*, Flammarion Paris, 1949, p. 129.

19 En esta línea de comprensión de la alteridad en la singularidad podemos encontrar también el planteamiento de Lévinas, pues de cierta manera el reconocimiento del otro como mi igual en la singularidad implica desvivirse por el otro. Esto significa un pleno reconocimiento del otro como mi próximo en quien me reconozco como singularidad y

que “la vida y el mundo no tienen valor si *l’ipséité* no la tiene”²⁰. En consecuencia, la violencia de la muerte arrasa no solo el valor suprimido, sino la fuente de todos los valores.

Es aquí, donde consideramos que la muerte se convierte en el *órgano-obstáculo* del perdón en razón a los siguientes aspectos: la muerte natural es violencia, violencia que procede del interior del organismo y en este sentido el obstáculo procede del interior. Este obstáculo está inmerso en la existencia de la persona humana desde su nacimiento, lo que no sabemos es la fecha del acontecimiento, a lo que llama Jankélévitch, la ignorancia. Ahora bien, la muerte como producto de la violencia humana configura una tragedia mayor en tanto se busca de manera planeada el aniquilamiento de *l’ipséité*. El punto de diferencia entre ambas muertes es radical. La primera emerge de la configuración del *órgano-obstáculo*, el cual muestra la tragedia de la existencia. Es decir, el funcionamiento biológico del organismo puede fallar en algún momento por el deterioro del órgano; este deterioro se convierte en obstáculo del órgano y, en consecuencia, es la misma corporalidad la que se convierte en el *órgano-obstáculo* de la vida.

Así pues, “el organismo deviene frágil, un capilar roto, un balbuceo del ventrículo es suficiente para determinar la muerte. La senescencia fue continua y progresiva, sin embargo el corazón deja de latir de un solo golpe”²¹. La radicalidad del pensamiento de Jankélévitch con respecto a la muerte es total, dado que considera de modo categórico que la muerte no es, no significa vida en el más allá. Al tomar distancia del pensamiento clásico, su pensamiento en torno a la muerte es ciertamente trágico, pues al no haber un más allá elimina toda posibilidad que el “alma” pueda devenir en otro

totalidad, en medio de la diferencia. Así pues, afirma Lévinas: “la epifanía de otro es *ipso facto* mi responsabilidad con respecto a otro: la visión del otro es desde ahora una obligación con respecto a él”. Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1968, pp. 103-104. Como podemos ver, Jankélévitch y Lévinas coinciden aquí en su comprensión de la singularidad del *hápax* desde una dimensión ética-existencial. Esta apuesta para ambos filósofos implica el guardar las relaciones humanas desde la comprensión de la dignidad no como una categoría universal, sino ante todo como una especificidad que atraviesa a todo existente.

20 JANKELEVITCH, Vladimir, *Premières et dernières pages*, avant-propos, notes et bibliographie de Françoise Schwab Seuil, Paris, 1994, p. 191.

21 JANKELEVITCH, Vladimir *Quelque part dan l’inachevé*, en collaboration avec Béatrice Berlowitz, Gallimard, Paris, 1978, p. 175.

espacio. De allí que para el ser solo existe una única vez y después un nunca más nada más, “*jamais plus, plus jamais*”. Ahora bien, la muerte como producto de la violencia extrema y externa proviene de un agente que obstaculiza el proceso natural del devenir de *l'ipséité* configurando una transgresión de un orden distinto. En el caso de la muerte natural es normal que en el organismo se desarrolle el obstáculo de la vida y que, pese a que la persona puede suponer esto, no logra asimilar del todo lo que advendrá.

Sin embargo, cuando el obstáculo viene de afuera y no desde el interior la relación con el obstáculo es, por lo tanto, del orden de lo artificial. Es decir, es el otro, en este caso una tercera persona, quien detona el obstáculo; y aunque la muerte sea una necesidad natural, nada menos natural que una muerte violenta, en la medida que se incrementa la misma violencia de la muerte. Insistimos, toda muerte es una muerte violenta; no obstante, cuando ella proviene del mal ejercido por el hombre en el pleno uso de su libertad, la muerte se vuelve lo atroz sin más. Estamos aquí ante una alquimia perversa, pues la violencia se torna perversidad. Y frente a ese sin más ya no hay nada más que hacer. Y así como la muerte es un obstáculo que no se puede superar a fuerza de tiempo y de paciencia, el hecho realizado se convierte en irreversible e irreparable. En suma, la muerte como obstáculo del perdón rompe las condiciones exigidas por Jankélévitch para poder perdonar. De un lado, escinde cualquier tipo de relación y en consecuencia desvanece por completo la posibilidad del encuentro entre ofendido y ofensor y, de otro lado, frente al mal extremo la muerte ahonda el problema por excelencia, pues en la vida todos los otros problemas se desvanecen, pero la muerte al ser el mayor de los problemas y el más agudo de los males es, en efecto, irresoluble. Así pues, dado que cada ser, cada persona tiene un valor inestimable, esto es, una irreductible especificidad, el perdón referido al aniquilamiento de otro o de otros carece de fundamento, pues se produce aquí el quiebre de la relación víctima-verdugo.

La muerte detonada por otro no es un mal menor: es el mal entre todos los males, en tanto *l'ipséité*²² de la persona desaparece para siempre y en

22 En la filosofía de Jankélévitch hay una triangulación que se establece con respecto a los términos que atraviesan toda la obra del filósofo: *l'ipséité*, *el hápax* y *l'hominité*. Esta triangulación responde primordialmente al valor absoluto de lo que significa la persona humana en su singularidad. Por ello, dado el valor inestimable de cada uno de los seres humanos vivientes, cada existencia se convierte en una rareza, en un *hápax*. En consecuencia, atentar contra esta particularidad se convierte en un atentado contra lo irreplicable, lo original; es

consecuencia la desaparición de esa persona es realmente incompensable. El perdón requiere la relación con el otro; y en la situación puntual del daño extremo la posibilidad de relación se ha aniquilado con la aniquilación de *l'ipséité*, esto que es inimitable e incomparable: unidad que representa el ser en su singularidad absoluta.

La muerte que es anulación de *l'ipséité* se sitúa en la esfera de lo imperdonable, puesto que el “valor” que le otorga Jankélévitch al ser singular, es decir, a *l'ipséité*, es lo absoluto y totalidad. Desde la perspectiva de nuestro filósofo, la totalidad no es un concepto que abarca, como en Hegel, en su unidad todos los elementos negando la particularidad; por el contrario, la totalidad que es *l'ipséité* constituye una individualidad única, que no se repite ni en el tiempo ni en el espacio. Situados, entonces, bajo esta consideración en torno a lo único y absoluto, la pregunta por el perdón se torna realmente problemática, cuando la queremos vincular a los crímenes llamados de lesa humanidad²³. El problema que aquí vislumbra Jankélévitch consiste en señalar que el verdugo ha atentado, en efecto, contra lo más sagrado y dado que esta sacralidad ha sido pisoteada y aniquilada, se rompen entonces los deberes con el prójimo, pues lo ético y lo político ya no son posibles. No obstante, esta no es una ruptura menor; por el contrario, como hemos dicho, es la mayor de las faltas, pues “nosotros debemos respetar el derecho de vivir de nuestro prójimo, y nuestro prójimo no nos debe nada a cambio”²⁴.

decir, contra *l'humanité*. Así pues, Jankélévitch en su libro *Philosophie première* nos indica que: los filósofos personalistas insisten sobre el hecho de que el individuo revela una categoría natural y cuantitativa, mientras que la persona pertenece a una categoría espiritual. El individuo, como dado no representa más que una parte al interior del todo (familia, nación, humanidad), en el seno del cual se ve exteriormente incluido; por el contrario, la persona es *ella misma* totalidad cualitativa, porque comprende las cosas en el espacio de un sentido, es decir, al interior, espiritualmente, activamente. Lejos de esclavizarlo exteriormente, limitándolo, el sentido de la familia, la nación, la cultura y del mundo entero es él; esta es la razón por la que la personalidad está frecuentemente ligada a una tradición mística, que considera al hombre como un microcosmos.

23 Es el tribunal de Nurember (1945) la primera instancia donde se denomina crímenes de lesa humanidad a “el asesinato, deportación, esclavitud, etc., o todo acto que atente contra la humanidad de la población civil. En este sentido, los crímenes de lesa humanidad tienen la pretensión o bien de desaparecer a un individuo o de reducirlo a una cosa, bien sea por medio de la tortura física o psicológica.

24 JANKELEVITCH, Vladimir *L'imprescriptible, Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Seuil, Paris, 1971, p. 23.

La muerte como órgano-obstáculo del perdón implica la negación de un perdón moral e incluso jurídico y la imposibilidad de que otro, diferente a la víctima en primera persona, otorgue el perdón. Es decir, es claro para Jan-kélévitch que una vez alguien ha muerto con ello se desvanece la posibilidad de perdonar. Solo la víctima tendría la voz para donar el perdón y dado que esta ha sido torturada, aniquilada y esfumada, con ella desaparece también la posibilidad de perdonar. De manera que hay una deuda que permanecerá eternamente sin ser saldada, dado que los otros, la segunda y la tercera persona, no pueden resarcir y en esta medida el perdón no puede regalarse.

El perdón emerge de la voluntad de la víctima y solo ella puede otorgarlo. De manera que es en la esfera de la moral donde el perdón se ancla. Cuando el perdón es forzosamente desplazado hacia el plano jurídico o de la estrategia política, se entra en la esfera de la burla. Es decir, ¿por qué tendría que perdonar un juez a un verdugo por un crimen que él mismo desconoce, que no le compete de manera íntima y que tampoco ha vivido en primera persona? Dado que el perdón no pertenece a la esfera pública, cuando un tercero dona el perdón a un verdugo, la víctima queda nuevamente en situación de desamparo. La herida pertenece a la intimidad; en este sentido, el perdón, no siendo individual, ni privado, sí es un asunto personal.

En este contexto, Lefranc afirma:

Mientras el perdón supone el pleno ejercicio del “derecho de la víctima”, el recurso a la amnistía se inscribe en el ejercicio de la impunidad y el autojuicio por parte del Estado. También algunas víctimas repudian la figura del perdón, situado desde el inicio en la esfera de las relaciones morales y religiosas, en nombre del rechazo de la perversión del lenguaje político, jurídico y moral. A su entender, los gobiernos habrían sustituido la reconciliación auténtica por una reconciliación falseada, y el respeto por la dignidad y los derechos de la víctima por un compromiso con los verdugos. Se habría apoderado del léxico del perdón para embellecer una política de impunidad, despojando a la víctima de la facultad de perdonar, que sólo pertenece al ofendido o al poder divino²⁵.

Por tanto, el perdón pertenece a la esfera moral y cuando se convierte en instrumento de negociación política nos encontramos con el sentimiento

25 LEFRANC, Sandrine *Políticas del perdón*. Norma, Bogotá, 2005, p. 170.

de indignidad moral. Esta indignidad moral nace del silencio por parte de los verdugos, el cual daña nuevamente a las víctimas y en consecuencia no se puede conceder un perdón personal ni mucho menos jurídico, puesto que para perdonar se requiere: i) La existencia de la víctima que es la única que puede perdonar; ii) el arrepentimiento y el remordimiento y iii) una relación de comunicación entre ofendido y ofensor.

La sentencia de Jankélévitch sobre la imposibilidad de perdonar crímenes atroces está ciertamente atada a aquello que él denomina *l'hominité*. Cuando el hombre atenta contra la esencia del hombre lo que se dibuja es una maldad incurable; esta maldad está más allá del perdón.

En este sentido, el mal se concibe aquí como aquello que desborda el perdón y dado que el culpable no asume la culpa o la falta, el perdón carece de fundamento. De manera que, lo imprescriptible es para el filósofo un imperativo categórico absoluto. Los vivos tienen la responsabilidad de mantener viva la historia de la barbarie; y dado que el verdugo ha privado de la palabra a las víctimas, “el perdón es muerte en los campos de la muerte”²⁶.

Esto implica que los vivos no pueden ocupar el lugar de los muertos y en consecuencia no se puede perdonar por ellos. Así pues, la muerte como órgano-obstáculo del perdón señala que no todo es posible de ser perdonado y que en consecuencia existe un límite; límite que está en directa relación con el mal absoluto que ejerce un hombre en pleno uso de su libertad. Es entonces en esta esfera y en este sentido que la muerte como órgano-obstáculo del perdón configura lo imperdonable.

3. Lo imperdonable

Al abordar el asunto de lo imperdonable, nos situamos ahora en una esfera del pensamiento de Jankélévitch poco explorada y además compleja, pues en una época donde se insta a pedir perdón, el filósofo francés en uno de sus libros más bellos, *El perdón* y en su ensayo más polémico *Lo imprescriptible*, afirma que existe en el plano humano lo que denominamos lo imperdonable. Esto supone entonces que el perdón tiene un límite y que lo que llamamos imperdonable se sitúa en el plano de la individuali-

26 JANKÉLEVITCH, Vladimir *Le pardon*, Montaigne, Paris, 1967, p. 89.

dad, en el foro interior de cada *ipséité* y no en la justicia y en el juez, ya sea que el sobreviviente se considere a sí mismo como juez o que la sociedad designe a un determinado juez, como de modo banal se suele presentar este problema. En este sentido, las instituciones no deben subsumir la voz silenciada de la víctima, otorgando beneficios y perdones a los verdugos en nombre de supuestos valores e ideales universales, como por ejemplo la reparación y la justicia.

Jankélévitch afirma de modo enfático y a su vez con pasión que lo imperdonable son los crímenes contra la humanidad. A su vez nosotros afirmamos también: todo crimen que atente contra el ser del hombre, es decir, todo crimen que implique la anulación de la *ipséité*, es en efecto imperdonable. Pero aquí no nos referimos únicamente, como en el caso de Jankélévitch, a limitar lo imperdonable al caso particular del genocidio racista cometido por los nazis. Por el contrario, consideramos que esto imperdonable abarca más que la muerte de los seis millones de judíos y, en consecuencia, implica también todo acto que sistémico o en particular trunque la vida de un ser humano. Así pues, esto que llamamos imperdonable no está en estrecha relación con la cantidad, sino con la cualidad de ser o buscar una determinada aniquilación de un *hápax*, una excepción irreductible. Desde lo que hemos venido sosteniendo lo imperdonable está relacionado con los siguientes aspectos.

Dado que el perdón pertenece a la esfera de lo personal, únicamente al ofendido le concierne perdonar las ofensas recibidas. En este sentido, el perdón no puede justificarse en ningún caso como acto político, dado que ni el Estado ni ninguna otra institución tienen el derecho existencial de suplantarse la voz de la víctima. Así como el criminal obra en función de su libre voluntad, para que el perdón sea posible, tendría entonces que existir también la voluntad de perdonar por parte de la víctima. No obstante, esta voluntad no le pertenece a la segunda o a la tercera persona. ¿Con qué derecho ésta ocuparía el lugar de la víctima, aunque ella misma sea una víctima en segundo grado en la medida en que es un sobreviviente o simplemente un espectador? O, en otras palabras, ¿no es acaso el perdón una esfera que pertenece integralmente al concernimiento personal y que en cuanto tal no puede ser objeto de instrumentalización social o política? Si estamos de acuerdo en que el perdón pertenece a esta esfera existencial, tendríamos entonces que apartarnos radicalmente de los perdones proferidos en segunda o tercera persona. Es decir, de la mirada del *tú* y de *él* con respecto al daño que re-

cibe la primera persona, ya que el daño recibido no es una experiencia vivida de muerte para el *tú* o para el *él*. Es ciertamente el dolor de la pérdida y de la desaparición del *hápax*, pero en todo caso no la experiencia consciente del sujeto que ha sido aniquilado.

Ahora bien, resulta claro también que se da una diferencia radical entre la mirada de la segunda y la tercera persona. Sin duda, el *tú* se conmueve con la pérdida, porque dicha pérdida no es abstracta sino cercana y en consecuencia le incumbe también el asunto del perdón. Obviamente, le atañe, pero no podrá transmitir la gracia y revelar al verdugo el milagro incomprendible del perdón, si este fuera el caso. En este sentido, emerge la pregunta: ¿pueden los padres o los familiares de las víctimas perdonar en su nombre? Sin duda, los más cercanos pueden incluso perdonar su propio sufrimiento o también tienen la opción de odiar. Pueden perdonar la herida que les ha causado el verdugo por haber aniquilado a su ser querido; pueden también vivir con resentimiento como fue el caso de Améry:

Hombre del resentimiento, como confieso que soy, vivía en la sangrienta ilusión de que, gracias a la libertad de devolver el dolor que la sociedad me concedía, podía ser desagraviado por todos mis padecimientos. En compensación por las heridas que me había infligido el látigo, esperaba –sin atreverme a reclamar que el verdugo ahora indefenso sufriera bajo mi propia mano–, al menos, la indigna satisfacción de saber a mi enemigo preso; con ello me figuraba haber resuelto la contradicción de mi demencial y distorsionado sentido del tiempo²⁷.

Pueden también, por qué no, reconciliarse si es el caso, pues también ellos son víctimas en segunda persona. Sin embargo, siendo víctimas su herida es de otra índole; es cercana pero al mismo tiempo lejana, porque ante todo *siguen aún* existiendo, aunque estén afectados por un daño extremo que cambia de manera radical su vida. Y esta es precisamente la gran diferencia con respecto a la víctima que lo perdió todo, a saber, su propia vida. Claro está que no estamos negando aquí el hecho de que una madre, por ejemplo, se pueda hundir en el dolor por su hijo asesinado, hasta el punto de morir ella misma. Ciertamente, la madre se convertiría aquí en una nueva

27 AMÉRY, Jean *Más allá de la culpa y la expiación tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 15.

víctima del criminal, pues el acto inicial del victimario de exterminar al hijo se proyecta ahora incluso en la muerte de su madre a causa de una pena irreparable para ella, la aniquilación de su hijo, aunque la justicia normalmente abogue por una pena para el criminal solo por la primera muerte.

Sin embargo, en el caso de que la segunda persona sobreviva al dolor de la pérdida de la primera persona, no es el desconocimiento del dolor de su próximo lo que les impide perdonar, pues aunque lo conozcan y sientan con detalle un dolor compartido, aun así el perdón no puede ser concedido por aquella, porque la vida consiste en realizar la *ipséité* de cada uno en todo momento. Así, entonces, como el tú no puede ocupar el lugar de la víctima y tampoco puede morir por ella, no puede en consecuencia tampoco arrogarse el derecho moral de perdonar al victimario. Pues sí así lo hiciera, estaría incurriendo en un desconocimiento del carácter irreductiblemente moral de la víctima. Insistimos, es de competencia de la segunda persona donar el perdón por sus propios sufrimientos, pero con ello no debe perdonar ni suplantar la voz de la víctima. En suma:

El único que puede perdonar es el que ha sufrido el daño. Por analogía, la extensión del individuo al grupo me parece ilegítima: no se puede perdonar por poderes, de igual modo que no se puede ser una víctima por asociación (...) Por tanto, el asesinato, por definición, no puede perdonarse: la parte ofendida ya no se encuentra entre nosotros para poder hacerlo²⁸.

Así pues cuando una madre, un esposo o alguien cercano otorgan el perdón al verdugo en medio de la conmoción de la pérdida de lo más querido y cercano, debemos decir que este tipo de perdón es limitado y circunstancial; en consecuencia, contradice el sentido del mismo. Es decir, su límite se funda en que la segunda persona perdona sus propias heridas, su dolor, pero no el hecho que las generó, el aniquilamiento del otro. Esencialmente, la segunda persona debería expresar imperativamente: te perdono mi dolor y sufrimiento, pero no puedo perdonar el silencio eterno de la víctima pues no soy ese *hápx que ya o está más conmigo*. Con ello, reconocería que pese a su inmenso dolor, sigue estando todavía aquí, es decir, es un sobreviviente. Ciertamente, la muerte de un cercano desestabiliza la segunda perso-

28 WIESENTHAL, Simon *Los límites del perdón*, Paidós. Barcelona, 1998, p. 187.

na²⁹. No obstante, la fuerza del presente tiende a hundir el pasado, cuando hay más distancia, como si se tratara de un recurso de defensa frente a la inmensidad del dolor de la pérdida. Es decir, mientras que la víctima queda confinada al no ser eterno, la segunda persona tiene un porvenir y puede todavía reconstruir su vida. En este sentido, insistimos una vez más, la segunda persona no puede ostentar la voz del desaparecido o del fracturado, pues mientras este continúa con su vida, el primero no tuvo la misma posibilidad. Perdonar en su nombre sería una omisión, una falta que ensombrece la integridad irreductible de la víctima.

La víctima no se puede comprender, entonces, tampoco como un universal, pues cada una de ellas tiene sus propias particulares, por lo cual no se puede hablar de ellas en abstracto homogeneizando la pluralidad. Ahora bien, con respecto a la tercera persona, el caso no es distinto. Pero implica un distanciamiento radical del dolor que padece la segunda persona. La tercera persona (que en este caso pueden ser las instituciones) percibe el daño de manera abstracta y podría incluso solidarizarse. En este sentido, se acerca al problema del daño y al perdón de modo no concernido, en sentido jankélévitchiano. Es decir, bajo el esquema de lo que debe hacer la sociedad, el perdón deviene objetividad atrágica. Esta ausencia de tragedia se manifiesta en la frivolidad y el egoísmo de los mandatarios o de sacerdotes que exhortan desde el púlpito por el perdón. De este modo:

Nos recomiendan que olvidemos las ofensas, se invoca el deber de la caridad para predicar a las víctimas, un perdón que los verdugos nunca pidieron. Ser mesurado con las víctimas, tener en cuenta sus heridas ¿no es también eso deber de caridad? (...) ¿Quiénes son esos juristas indulgentes, por favor? ¿En virtud de qué se permitirán perdonar en nombre nuestro? ¿Quién se lo encargó o les dio derecho? Sea libre cada cual de perdonar las ofen-

29 En las *Confesiones* San Agustín se lamenta por la muerte de su amigo y a propósito de esta pérdida y del dolor de la segunda persona se refiere a este acontecimiento de la siguiente forma: “Mi corazón quedó ensombrecido por tanto dolor, y, donde quiera que miraba no veía más que muerte. Mi patria me daba pena, mi casa me parecía un infierno y todo lo que había tratado con él cuando me acordaba de ello, era para mí un cruelísimo suplicio. Mis ojos le buscaban por todas partes pero no estaba allí. Todas las cosas me eran amargas y aborrecibles sin él, pues ya no me podían decir: “pronto vendrá”, como solían cuando vivía y estaba ausente”. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 89.

sas que recibió personalmente, si así le parece pero los demás ¿con qué derecho han de perdonarlas?³⁰

La mirada de la tercera persona es mucho más problemática que la de la segunda, ya que a esta última al menos le concierne el daño de modo cercano. Pero la tercera persona, que en este caso puede representar a la sociedad o a un sector de ella, está lejos de comprender la desazón frente a la tragedia personal de un sujeto que desconoce y frente al cual se siente llamado a obrar políticamente. De allí que la exhortación por perdonar pasa a ser un petición desde una perspectiva distante y sin contenido de la experiencia vivida de la primera persona o del dolor de la segunda.

El daño en tercera persona es el daño en general, el daño abstracto y anónimo, y dado que es lejano del observador y no le atañe del todo, se presenta ante sus ojos como un fenómeno. Es decir, la muerte, el acto violento, que se comete contra un inocente es algo que no le concierne de modo personal sino de modo tangencial. En este sentido, el daño del cual es receptora la víctima no es para la tercera persona fuente de angustia sino de miedo, miedo que se expresa en términos de poder ser vulnerada ella misma en un futuro próximo o lejano. No obstante, más allá del miedo que puede cohabitarlo no está directamente concernido, solo le pertenece como absoluto plural. Es decir, las múltiples tragedias generadas por la violencia extrema representan para la tercera persona un hecho que ocurre a lo largo y ancho del mundo, un acto atroz que indiscutiblemente no se puede repetir, pero esto no implica de todos modos una continua solidaridad física y espiritual con la víctima.

Como lo señala Jankélévitch, todo sobreviviente de la violencia tiene el derecho de otorgar el perdón si así lo quiere, pero lo imperdonable se funda en que ni las personas más cercanas de la víctima, ni los otros (la iglesia, el Estado, etc.) pueden en todo caso perdonar lo que no les corresponde. Es decir, el acto y el hombre violento permanecerán sin la gracia del perdón, al menos en lo que se refiere a la víctima silenciada y al plano humano. En este sentido, lo que le queda a la tercera persona es simplemente la indignación que debe sentir frente a la violencia extrema, mientras que a la segunda solo le queda perdonar su propio dolor, porque ya la totalidad de

30 JANKÉLÉVITCH, Vladimir *L'imprescriptible, Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Seuil, Paris, 1971, p. 55.

su vida ha sido trastocada. No olvidemos que la indignación es el sentimiento que abre lo político y el compromiso existencial con la alteridad.

En este orden de ideas, afirmamos que en el plano de lo humano el daño que se realiza desde la libre voluntad indeterminada y se afirma desde la racionalidad rompe con la posibilidad de perdonar. Esto es, el perdón desde lo humano exige unas condiciones de posibilidad diferentes al perdón sagrado, donde se perdona precisamente porque la falta se conserva y el agresor no necesariamente se arrepiente en la acción y en el pensar. En el mundo de lo humano, donde el límite es una de las características con las cuales se enfrenta el hombre en su vida y en su cotidianidad, puede muy bien ocurrir que el perdón no emerja como una gracia en tono divino, sino que, por el contrario, se requiere unos mínimos necesarios para poder acoger al verdugo. No obstante, la existencia de estos mínimos no es condición *per se* para perdonar, dado que en la acción violenta, en el daño extremo que tiene como finalidad acabar con una vida, hay pues algo inconmensurable que deviene obstáculo del perdón, la muerte.

Truncar la vida valiosa que se da solo una única vez, destruirla se convierte en un obstáculo insuperable. Desde este punto de vista, la muerte de la víctima es el triunfo del obstáculo sobre el órgano, por lo cual la tragedia de la reconciliación adquiere una magnitud mucho más dramática. Si bien toda muerte es violencia *per se*, la violencia del verdugo es de una naturaleza diferente. La muerte natural que se propicia en el órgano de cualquier ser humano puede ser considerada como una muerte vital, pues de cierta manera revela el milagro de la vida.

No obstante, la violencia del verdugo dando muerte a la víctima trunca este milagro, el misterio inconmensurable y, en consecuencia, se desvanece la exigencia de la relación del *cara a cara* como condición para el perdón. Como hemos señalado a lo largo del presente texto, el obstáculo es aquí ausencia radical del otro por lo cual el *órgano-obstáculo* del perdón deja de ser instrumento e impedimento y se desplaza a ser solo obstáculo, pues sin víctima, sin cuerpo animado y consciente no hay posibilidad para conceder el perdón, al menos, en el mundo de la vida, en el mundo de las relaciones entre los hombres. Es decir, aniquilado el órgano, el obstáculo deviene configuración de lo imperdonable.

Conclusión

En el presente artículo hemos sostenido que el perdón humano está existencialmente condicionado; no obstante, este condicionamiento excluye perdonar bajo falsas ideas instrumentales del perdón, las cuales tienen como propósito restarle importancia a la acción cometida por el hombre en el pleno uso de su libertad. El desarrollo que realiza Jankélévitch quiere resaltar que el significado del perdón es inefable y que, por tanto, acercarnos a su sentido sólo es posible por vía negativa. Esta vía tiene la riqueza de dejar al desnudo todo lo que en la cotidianidad se confunde con el perdón. Es decir, desenmascara aquellos pseudo-perdones que abundan por todos los espacios y rincones geográficos donde se suele insertar el perdón en las agendas de gobierno. De allí que, el abordaje negativo del perdón esté delimitado a las situaciones que desvirtúan su sentido. Por lo tanto, la confusión con los falsos perdones hace del perdón mismo un espectáculo más mediático que una exigencia moral; es decir, los quiméricos perdones niegan el daño extremo, justifican al criminal o, de manera más radical, subestiman la existencia del mal cometido o lo banalizan. Los falsos perdones son tan baladíes como el hombre que los concede. Pues el hombre que desconoce la falta, niega también la *ipséité* de su prójimo y en consecuencia se convierte en culpable por omisión.

La filosofía negativa de Vladimir Jankélévitch responde a la necesidad concernida de sacar a la luz las falsas apariencias en las cuales asistimos hoy al espectáculo del perdón. Es decir, el perdón que se predica desde la amnistía, la excusa o el desgaste del tiempo, son las apariencias que en la actualidad se asumen como realidades *per se* y, en consecuencia, el perdón queda preso en una atmósfera de confusión categorial y práctica. Así pues, hoy se entiende, o mejor se difunde, el perdón como un mecanismo más para que el verdugo vuelva al escenario de la vida pública, a costa de ofrecer una alternativa de paz espiritual para las víctimas en primera o en segunda persona. Los diferentes pseudo-perdones se vuelven en el fondo el recurso por medio del cual se deja de lado la seriedad de la falta y la gravedad de la herida queda como un hecho que puede ser borrado, instrumentalizado en nombre del dolor e incluso olvidado. En este sentido, lo irreversible e irreparable de la falta pierde sentido. Es aquí donde podemos resaltar el proceder de la filosofía negativa jankélévitchiana para abordar el perdón, ya que el filósofo francés muestra cómo en la cotidianidad el uso repetitivo de la palabra perdón termina por banalizar su sentido.

El uso iterativo de las expresiones *te perdono*, *me perdonas*, cae en un desgaste que dista mucho del compromiso moral que debemos al significado de la palabra *perdón*. El *perdón* no está al servicio de finalidades instrumentales, no es un mero medio para recuperar la vida pública y, sin embargo, en la actualidad asistimos a la formalización de su apariencia social y política. De allí que hoy excusar es sinónimo de perdonar y el paso del tiempo cumple a su vez la función cómplice para que se establezca que el recuerdo lejano de una falta no tiene validez en el presente. El modo frívolo con el cual se utiliza en la actualidad la palabra *perdón* exige, entonces, un compromiso existencial con su sentido. Exigencia que implica la responsabilidad de la palabra con su contenido, pero cuya responsabilidad va más allá de la simple enunciación, pues envuelve la integridad del acto y de la persona que lo realiza. Es decir, apelar al *perdón* implica no concebirlo como medio, sino como un fin, donde los hechos siguen siendo irreversibles e irreparables, y la palabra *perdón* no sea prostituida o reemplazada para olvidar o borrar el acto atroz. El uso de esta palabra debe expresar empero un reconocimiento realmente concernido de la alteridad. Así pues, el abordaje negativo de Jankélévitch nos indica aquí el respeto que debemos tener con el uso de las palabras. Si no sabemos el sentido profundo y místico del *perdón* es mejor no pronunciar dicha palabra, no invocarla y mucho menos profanarla, tal como ocurre hoy en la escena pública y política, cuando se apela a ella en nombre de la paz y la justicia.

Afirmamos, entonces, que pensar el *perdón* en un compromiso existencial. Desde las fronteras de su realidad no significa descartar el ideal del *perdón*, sino asumir nuestras más íntimas limitaciones, las cuales no interfieren con el *perdón* divino. Por consiguiente, lo incondicional del *perdón* no choca con lo condicional, pues pertenece a dos esferas que no se contraponen, ni se excluyen. La filosofía de Jankélévitch, en especial su lectura del *perdón*, es una lectura realmente concernida que allana las contradicciones del hombre, cuando se dispone a hablar del *perdón*, pues finalmente tenemos algo de ángeles pero también de bestias. La negación del *perdón* no es gratuita se da en casos extremos: aniquilación de la víctima, cosificación de *l'ipséité*, ratificación del daño y silencio ante el horror. El hombre no es un santo y por ello hay cosas en el plano humano que son imperdonables, pero por eso también estamos llamados a una acción militante de denuncia y protesta frente a crímenes que no pueden ser comprendidos.