

VARIACIONES SOBRE EL PERDÓN: UNA SUGERENCIA SOBRE POLÍTICA Y TRANSICIÓN A PARTIR DE HEGEL

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA *

RESUMEN

Se busca proponer una interpretación de la figura del perdón, inspirada en algunas reflexiones y sugerencias de Hegel en *El espíritu del Cristianismo* y su destino, y en la *Fenomenología del Espíritu*. Distanciándose de una interpretación más tradicional en la que el perdón es aquello que puede llevarse a cabo entre dos, esta lectura de Hegel busca poner en relación sus sugerencias sobre el perdón con sus reflexiones acerca del ser en común y las heridas que lo atraviesan. Se propondrá, entonces, que el perdón puede entenderse en Hegel como aquel acto o decisión que permite responder a la vez tanto a las exigencias de la memoria como a la urgencia de la restauración de la vida en común. Se pretende con ello sugerir una posible relación entre el pensamiento hegeliano y las preguntas que bordean una reflexión sobre política y transición.

Palabras clave: Hegel, perdón, memoria, olvido, transición

*Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. RECIBIDO: 02.03.12 ACEPTADO: 08.05.12

Una primera versión de este texto fue presentada como ponencia en el evento internacional sobre el pensamiento de Hegel, organizado en noviembre de 2011 por el Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Agradezco a Roberto Solarte la invitación a participar en el evento. Muchas de las reflexiones recogidas aquí hacen parte de un proyecto más amplio de investigación, financiado por Colciencias, en coordinación con la Universidad de los Andes, titulado: “Narrativas de la comunidad. Política y violencia”. Agradezco sobre todo a los estudiantes e investigadores que hacen parte del grupo de estudio e investigación que coordino, Grupo Ley y Violencia (<http://grupoleyviolencia.uniandes.edu.co>), pues, gracias a ellos y a sus inquietudes permanentes me he sentido obligada a dar el paso del estudio y pensamiento detenidos de la historia de la filosofía a inquietudes y problemas que tienen que ver más estrechamente con nuestra actual realidad nacional. Agradezco también a Catalina González y a Juan Pablo Hernández por sus comentarios, sugerencias y críticas a versiones previas del texto.

VARIATIONS ON FORGIVENESS: A SUGGESTION ABOUT POLITICS AND TRANSITION FROM HEGEL

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA

ABSTRACT

The paper attempts to introduce a possible reading of Hegel's notion of forgiveness in the light of his reflections in the *Spirit of Christianity and its Fate* and in the *Phenomenology of Spirit*. Traditional readings of the notion of forgiveness tend to address the subject as a relationship between two. The attempt here, however, will be to introduce Hegel's notion of forgiveness in relationship to his reflections on being in common and the wounds that lie in its grounds. Following this thread, forgiveness will be understood as a decision or an act that addresses both a community's claim for memory and the urgency of a new beginning as an attempt to restore life in common. The paper will also suggest a possible dialogue between Hegel's thought and contemporary reflections on politics of transition.

Key words: Hegel, forgiveness, memory, forgetfulness, transition

(Epílogo) ...estos muertos sin nombre, estos nombres sin muerto...

COMIENZO CON UNA HISTORIA QUE OCUPÓ POR ALGÚN TIEMPO, hace algunos meses, unas pocas páginas de los periódicos en Colombia. A la orilla del río Magdalena, en Puerto Berrío, Antioquia, son arrastrados frecuentemente por la corriente cuerpos sin vida. Cadáveres cuya proveniencia se dice desconocer, aunque ésta a la vez sea de sobra conocida por todos los que los ven pasar: una de las tantas caras visibles de la violencia que aún habita y recorre tantas porciones del territorio colombiano (si es que a esto, a ser un cadáver sin nombre flotando en un río, se le puede llamar “visibilidad”). Y así como todo lo que se hace visible, aunque por instantes pueda sorprendernos, comienza sin embargo a hacer parte de nuestra experiencia habitual, así también en Puerto Berrío, después de más de 350 “restos” (éste es el término oficial) recogidos en los últimos tres años según informe de la Fiscalía, estos muertos sin nombre hacen parte de la vida cotidiana de niños y pescadores de la zona que se han acostumbrado a verlos, a recogerlos y amarrarlos a la orilla antes de notificar a la policía.

Esta escena –contarla no significa poder imaginarla del todo, ni mucho menos comprenderla– no es, sin embargo, única; ni siquiera excepcional. No sabemos cuántos muertos han flotado en cuántos ríos; no sabemos cuántos, de los 51.000 desaparecidos reportados hasta ahora por el conflicto armado en Colombia, han terminado en alguna orilla de un pueblo desconocido, donde nadie supo sus nombres. Pero, en Puerto Berrío, donde la mayoría de sus habitantes guarda en su memoria nombres que se han quedado sin cuerpo, parientes desaparecidos que imaginan también, en el mejor de los casos, flotando en algún otro río (quizás el mismo, más abajo), alguien decidió un día adoptar a uno de estos cadáveres, darle uno de esos nombres que quedaron sin dueño y llorar por él o por ella: alguien decidió adoptar estos cuerpos y regalarles un duelo. Algunos, dicen, lo hacen porque creen que estas “ánimas” tienen poderes milagrosos; otros lo hacen esperando que alguien más lo haga en algún otro lugar, por aquellos de los suyos que ya no van a volver. El gesto, no obstante, no deja de ser elocuente, no deja de hablar de algo más, aún cuando quienes adopten a sus muertos lo hagan con la esperanza de ser recompensados por ello: porque no hay manera de ser recompensado por la muerte de nadie, y porque las decenas de nombres, algunos de asesinados, otros de desaparecidos, que aún siguen acumulándose en los pergaminos colgados a la entrada del cementerio de Puerto Berrío, no van a dejar de ser contados, uno por uno, llorados, uno por uno, por más

cadáveres que se adopten. Llorar por otro, darle a otro el duelo que se merece, no es sólo un acto motivado, en el fondo, por la esperanza de una retribución. Habla también de la necesidad de darle cuerpo a un recuerdo que, con el paso del tiempo, comienza a parecerse cada vez más a una ficción; de la pulsión por darle un lugar nuevamente, aunque sea en el cementerio, a un nombre que solo vive en el testimonio de quienes aún pueden recordarlo. Habla, sobre todo, de la difícil (¿imposible?) tarea de cerrar una herida, dejar una marca, y seguir adelante, porque lo que queda no puede ser sólo el recuerdo de una ausencia.

Los muertos adoptados de Puerto Berrío no cuentan por eso sólo una parte de la historia de la violencia en Colombia (una historia que, habría que insistir, tiene la responsabilidad de escuchar también estos fragmentos de memoria, aunque poco pueda hacerse con ellos desde el punto de vista de una historia oficial, institucional). Tampoco representan únicamente uno de los rostros que puede llegar a adoptar la memoria cuando no encuentra otros lugares para darse a conocer, para hacerse visible y ser escuchada¹. Yo veo en el encuentro de estos muertos sin nombre con estos nombres sin muerto, que son llorados, enterrados y recordados en este umbral entre la memoria y el olvido, la historia de un camino que se abre en medio de esta herida irreparable que ha sido y sigue siendo la violencia en Colombia, hacia la posibilidad de asumir un presente que, de otro modo, sería (quizás es, seguirá siendo) imposible enfrentar. Rescatar a estos muertos en el río y darles un duelo es también una forma de no dejarse arrastrar por la corriente: es una decisión de seguir viviendo en nombre de aquellos que ya no están.

1. Perdón y comunidad

HABLAR DEL PERDÓN PUEDE SER ENTONCES CONTAR ESTA HISTORIA. O, como he querido sugerirlo al decidir comenzar con los cadáveres náufragos de Puerto Berrío, pensar en esta historia es estar pensando ya en las puertas que se abren

¹ La pregunta por la memoria, y por la dificultad de su visibilización y reconstrucción tras hechos de violencia extrema, es un problema distinto al que pretendo abordar en el presente texto, pero está estrechamente relacionado, también, con los problemas que rodean al proceso de transición por el que, en principio, estaría pasando un país como Colombia actualmente (aunque esto es también discutible). He intentado decir algo acerca de esto en otro lugar (cf. La narración y la memoria de lo inolvidable. Un comentario a *El narrador* de Walter Benjamin –en prensa: Universidad de los Andes).

por el camino del perdón. Y por perdón me referiré aquí a una experiencia distinta a la que suele tenerse en mente cuando se piensa en esta noción: porque en este caso, más que en una experiencia que enfrenta a dos en una relación de cara a cara, entre víctima y victimario (por ejemplo), estaré pensando en una que se lleva a cabo como un modo de asumir una realidad irreparable; el perdón será entendido entonces, en palabras de Jankélevitch, como aquello que sucede cuando “el límite de las posibilidades humanas coincide con la sobrehumana, con la inhumana posibilidad” (Jankélevitch, 1999: 10). Se trata de una relación con los hechos, con el presente que resulta de ellos, y con las fracturas que por doquier inundan una realidad que ya no puede asumirse de ninguna manera sin poner en juego dicha “inhumana”, imposible, posibilidad.

El perdón tampoco es, habría que dejarlo claro desde el principio, entendido desde lo que llamamos político, esto es, lo institucional: no es el perdón que se pide “en nombre” de un Estado por unos crímenes que, con o sin rostro, siguen quedando condenados al anonimato; ni el perdón que “en nombre” de las víctimas se “recibe” como contraparte de un proceso que comienza y que promete reconocer a sus muertos, darles nombre, encontrarles nuevamente un cuerpo, reconstruir una historia que será recordada. De ninguna manera quisiera poner en cuestión tampoco la necesidad de estos procesos: son indispensables, y cualquier objeción a su existencia sería, como lo dice Derrida en un texto también sobre el perdón, una “objeción indecente” (cf. Derrida, 2001: 50). La reconstrucción “oficial” de los hechos a través de una verdad judicial, la reparación material y simbólica de las víctimas, el castigo (necesariamente negociado) por los crímenes cometidos: todo esto hace parte de un proceso político de reconocimiento y visibilidad de las víctimas y de los hechos que, con todos sus defectos, es indispensable.

Pero, no es ni sobre este perdón, ni sobre este sentido de lo político, sobre los que me interesa hacer énfasis aquí. Más allá de las distintas instancias de reconocimiento (oficial o social), y de las reflexiones que sobre ello se suscitan pensando en cierta manera de concebir tanto al perdón como a lo político en el marco conceptual de relaciones de mutualidad, de reciprocidad, “intersubjetivas”, como se las suele denominar en filosofía, me gustaría sugerir un modo de concebir la posibilidad de ambas instancias (tanto la del perdón, como la de lo político) desde otras esferas, ampliando o, tal vez mejor, desplazando la mirada hacia otras demandas: hacia aquellos lugares (aquellas experiencias y formas de darse la realidad) donde la reciprocidad ya

no es posible, donde no existe una mutualidad que no esté atravesada ya por una herida irreconciliable, donde ya no se trata de lo visible, sino justamente de aquello que de ninguna manera puede serlo. Mi intención es dar así, por un momento, un giro distinto al problema. En lugar de preguntar cómo pensar el perdón en términos de lo político (y, por lo tanto, en términos de una “política del perdón”), me gustaría preguntarme más bien cómo repensar el perdón al margen o más allá de lo político. Quizás con ello, además (y no tendré tiempo aquí sino de sugerirlo) se abran también, a través, del perdón, otros modos de abordar lo político mismo, entendido entonces, en un sentido más literal, como el espacio de encuentro de unos con otros, de (des)aparición de unos ante otros, cuyo ser-en-común no debería nunca quedar reducido a un “ser común”. Con estas reflexiones sobre el perdón, me gustaría así también dejar abierta la puerta a un pensamiento de lo político (y con ello, a la vez, de la política) remodulado por aquello que necesariamente queda en sus márgenes: desde y a partir del perdón, se trata de pensar la posibilidad de construir comunidad donde ésta ha sido ya desde siempre herida de muerte.

Allí me gustaría sugerir, con ayuda de las reflexiones de Hegel, que el perdón puede ser quizás lo único que queda. Allí donde esto común ha desaparecido, donde ha sido borrada la posibilidad de un mundo común o, como lo describe Jean Améry relatando su experiencia en los campos de concentración, la posibilidad misma de un mundo, de la confianza en el mundo (cf. Améry, 1998: 90), donde esto ha sido aniquilado, el perdón es lo único que parece ofrecer una alternativa con miras a esta reconstrucción (sólo en un acto que renuncia, que deja atrás, que generosa e inexplicablemente ofrece cerrar heridas incurables); pues, brinda a la vez la posibilidad de conservar una memoria del pasado sin revivir y empeorar el sufrimiento (y, sobre todo, sin quedar atrapado en los ciclos de venganza que suelen generarse en estos contextos), y de afrontar la posibilidad de un presente sin caer con ello en la normalización de la violencia. El perdón es esa interrupción que inaugura la posibilidad de un camino hacia adelante, sin romper por ello con los lazos que lo atan necesariamente a lo sucedido.

El perdón puede pensarse al menos desde esta perspectiva, como lo muestra una feliz conjunción entre cierta lectura del evento de la adopción de los muertos en Puerto Berrío y las reflexiones que, en particular el joven Hegel, desarrolla alrededor de la relación entre perdón, responsabilidad, memoria y comunidad. Considero que una lectura atenta de ciertos aspectos de las reflexiones hegelianas, orientada por este tipo de cuestionamientos,

ayuda a pensar la relación entre política, historia y perdón en los términos que he mencionado anteriormente; es decir, como una relación entre cierta experiencia de construcción de comunidad a partir del camino que abre un modo particular de entender el perdón. Para Hegel, el perdón aparece, en algunas ocasiones, precisamente como la última y única alternativa para pensar la “comunidad”; una comunidad que comienza también (como se verá más adelante en la lectura hegeliana de Antígona en la *Fenomenología*), con la historia de un muerto que no ha podido ser enterrado. Una comunidad, entonces, que se funda sobre dicha ausencia y sobre el reto que implica convertir, en dicho contexto, al pasado en memoria.

Voy a referirme, brevemente, a algunas de sus reflexiones. Podría decir, también, que voy a contar esta historia, desde una voz ajena, con la intención de sugerir una conexión entre estas reflexiones y esta difícil pregunta por la relación entre el perdón y lo político (lo político, insisto aquí, entendido como la pregunta por la construcción de comunidad), en un contexto en el que tanto lo uno como lo otro reclaman atención con una urgencia inaplazable. Con esto, soy consciente, me estoy distanciando un poco de las discusiones tradicionales sobre esta relación, en búsqueda, no obstante, de posibles respuestas para la tarea que (nos) queda por venir: la de la reconstrucción de una comunidad en medio de y atravesada por una violencia que ningún proceso de justicia transicional, ninguna reconciliación nacional resultado de la aplicación de mecanismos de reparación judicial, va a terminar de remediar ni puede, por tanto, pretender clausurar.

2. Hacia una lectura alternativa del perdón en Hegel

EL TEMA DEL PERDÓN EN HEGEL CAPTÓ INMEDIATAMENTE MI INTERÉS desde que comencé a entender la conexión que éste sostiene en algunos de sus escritos con una reflexión muy sugestiva acerca de nuestro modo de ser en común. A partir de ese momento, he buscado aproximarme a estas ideas desde distintos ángulos. Así, en algunos otros lugares² he intentado mostrar cómo lo que hace profundamente llamativa la presencia de la figura del perdón al final

² Cf. Reconciliación y perdón: un desenlace alternativo para el concepto puro de reconocimiento en Hegel (cf. Acosta, 2010: 151-174); Tragedia y perdón en la *Fenomenología del Espíritu*: hacia una relectura del pensamiento hegeliano sobre la comunidad (cf. Acosta, 2011: 105-112) y, Hegel and Derrida on Forgiveness: the Impossible at the Core of the Political (cf. Acosta, 2012: 55-68).

del capítulo del “Espíritu” en la *Fenomenología del Espíritu*, es el hecho de que aparezca allí, contrariamente a los pronósticos y a las interpretaciones tradicionales, no como un modo de cerrar de manera definitiva el tema de la comunidad y de resolver con un acto reconciliador todas las contradicciones internas y diferencias, todas las experiencias de violencia por las que ha atravesado la vida ética, la vida en común, a lo largo de todas sus figuras³; sino, al contrario, como la experiencia que antes que nada recuerda y reconoce las heridas que, a lo largo de estas experiencias pasadas, han quedado para siempre abiertas en el corazón de la comunidad. Sin detenerme con detalle en esta figura (me refiero, en concreto, al momento titulado “El mal y su perdón” (cf. Hegel, 1986: 384-392)), quisiera rescatar, por ahora, dos puntos importantes para los propósitos del presente artículo:

(i) por un lado, allí el perdón aparece como el único acto capaz de reconocer estas heridas; por tanto, su ocurrencia en ese punto de la *Fenomenología* se presenta justamente ligada a una insistencia y a una preocupación por parte de Hegel por recordarlas, hacer memoria de ellas, y no con la intención de borrarlas de la experiencia de la conciencia;

(ii) por el otro, el perdón se presenta allí, como el reconocimiento de que tales heridas han quedado, de alguna manera, abiertas para siempre; esto significa que cualquier reconciliación que se lleve a cabo con la ocasión del perdón no podrá ser leída o comprendida como un cierre definitivo de lo que ha sucedido.

El perdón aparece, así, para Hegel, como un reconocimiento de que dicho cierre definitivo no es nunca posible y, de que, por lo tanto, la reconciliación, entendida como resolución y clausura de todos los conflictos, no es el movimiento propio de una verdadera vida en común. La comunidad no se resuelve, al final del capítulo del “Espíritu”, en un dialógico acto de “mutuo reconocimiento”. Tampoco basta –mostrará Hegel en otros lugares (especialmente, en *El espíritu del Cristianismo y su destino*)– con la reparación que pueda ser ofrecida por una justicia retributiva, esto es, para

³ La lectura que he buscado hacer en estos otros lugares se basa en el presupuesto de que el capítulo del “Espíritu” en la *Fenomenología* puede entenderse como una reflexión por parte de Hegel acerca de la “comunidad política”, no sólo como un recorrido por las distintas experiencias que atraviesa la vida en común sino, además, como una reflexión acerca de cuáles son las condiciones de posibilidad de toda comunidad.

Hegel, la justicia propia de la “ley”⁴. El perdón, lo sabe Hegel, excede toda justicia, toda reciprocidad, toda lógica de la reparación. Hegel introduce el perdón para mostrar que lo único que puede llegar a cerrar las heridas abiertas es un don infinito; o, en sus propios términos, una renuncia radical a sí mismo (cf. Hegel, 1986: 391)⁵. Cabe decir, el perdón se encuentra atravesado por una asimetría radical. Se trata de una experiencia que logra a la vez abrir el presente, interrumpirlo, desanudarlo en un acto contingente, de ninguna manera necesario (y, mucho menos, exigible) que decide asumir lo imposible, cargar con lo irreparable.

El perdón aquí, por consiguiente, no puede entenderse únicamente como una confrontación entre dos partes: quien hace el daño y quien lo sufre. No quisiera sugerir, ni mucho menos, que una tal lectura no sea fructífera, y que no se encuentre también en la manera como Hegel reconstruye esta figura. El movimiento del perdón hegeliano puede presentarse e interpretarse como una experiencia de “mutualidad asimétrica”, siguiendo cierta lectura sugerida por el mismo Hegel en la *Fenomenología*. Me refiero aquí, en concreto, a la confrontación entre la conciencia que juzga (el alma bella) y la conciencia que actúa, en la que el perdón aparece como una experiencia asimétrica entre estas dos conciencias: la conciencia que actúa hiere con su acto la realidad común, mientras que aquella que juzga descubre en su experiencia que lo único que puede sanarla es romper con la cadena del juicio y aceptar la confesión de la otra en el acto del perdón. En esta lectura comienzan en todo caso a verse con claridad, como lo he mostrado en otros lugares, precisamente los dos elementos que traía antes a colación: el hecho de que el perdón no sea concebido como una resolución definitiva sino, más bien, como la única manera de asumir la paradoja de todo pensamiento de la comunidad, esto es, la posibilidad imposible, inalcanzable pero siempre necesaria, de reparar el daño y buscar restablecer con ello el ser-en-común⁶.

⁴ La crítica de Hegel a la figura de la justicia retributiva como paradigma de lo “legal” está estrechamente relacionada con su lectura del “Espíritu del judaísmo” en el *Espíritu del Cristianismo y su destino*. He desarrollado esto con algo de detenimiento en otros lugares (cf. Acosta, M.R. y Manrique, C.A., 2013 -en prensa).

⁵ La palabra que utiliza Hegel para hablar de perdón, en estos casos, no es *Vergebung* – literalmente ‘per-dón’ – sino *Verzeihung*, palabra que en alemán se encuentra estrechamente relacionada con la idea de renunciar (*verzichten*).

⁶ Cf. sobre todo Acosta, 2012: 60-62.

Sin embargo, lo que me parece ahora más interesante de ese movimiento de la confesión y el perdón en la *Fenomenología*, es que puede entenderse también de otro modo si se lee más bien como la experiencia de una decisión. Yo la describiría, provisionalmente, como la decisión de “perdonar” a la realidad. No sé aún si esta posibilidad de lectura se presenta como complementaria con, en reemplazo de, o simplemente como algo distinto a la relación entre dos descrita anteriormente⁷. Lo que sí es evidente es que esta nueva lectura trae unas consecuencias distintas sobre la acción misma que se lleva a cabo en el acto de perdonar. Por un lado, la experiencia se permea ahora del carácter propio de la decisión considerada en toda su radicalidad: el perdón aparece así como un acontecimiento absolutamente contingente, que no puede de ninguna manera ser exigido, porque no puede haber sido anticipado ni responde a ninguna reciprocidad (ni siquiera asimétrica). Irrumpe, entonces, con toda la fuerza de su impredecibilidad. Por otro lado, ya no hay exactamente un quién que reciba el perdón. No hay en estricto sentido un quién que es perdonado. Así, en la descripción de este momento en la *Fenomenología*, Hegel no habla ni de una conciencia que propiamente pida perdón (habla, sí, de una confesión, pero la experiencia de la confesión allí no es esta petición de perdón, lo que de hecho también la hace muy interesante, aunque sobre esto no pueda extenderme aquí), ni de otra que la⁸ perdone: el perdón simplemente sucede, se da, hay perdón; ocurre lo que Hegel llama el “sí de la reconciliación” (cf. Hegel, 1986: 392).

El elemento del quién, que es perdonado, del que esta lectura alternativa buscaría distanciarse, es tal vez lo que en muchas de las reflexiones sobre el tema complica bastante la discusión acerca del perdón, en el contexto

⁷ Esta aclaración cobra sentido en respuesta a una duda que me ha expresado en distintas ocasiones Juan Pablo Hernández: esta figura del perdón como decisión de perdonar a la realidad, ¿podría llegar incluso a desplazar a la experiencia del perdón entre dos, llegando a hacer superflua (al menos para quien perdona) la actitud del victimario frente al hecho? Como intento mostrar en lo que sigue de este artículo, si bien no estoy muy segura de cómo leer esto en el caso de la *Fenomenología*, sí considero que hay elementos suficientes para pensar que el “perdón a la realidad” que expondré a continuación puede presentarse en algunas ocasiones como la única salida posible, cuando un arrepentimiento real por parte de quien infligió el daño no es siquiera una posibilidad con la que se cuenta. Esto no exime, sin embargo, a quien ha actuado de su responsabilidad. Para Hegel, así como está en juego una noción radical de perdón, también lo está una idea de responsabilidad infinita por parte de quien ha actuado. No tendré el espacio para desarrollar esto aquí; para un análisis más detenido de esta idea de responsabilidad infinita en Hegel ver: Acosta, 2013 -en prensa.

⁸ Cf. para un desarrollo más detallado del asunto: Acosta, 2010.

de situaciones o acontecimientos que deberían ser considerados como “imperdonables”. Aparecen allí usualmente las preguntas acerca de si el perdón puede ser concedido cuando no ha sido o no puede siquiera ser solicitado, o de si sólo es perdonable lo que está también en el ámbito de lo “castigable” como lo sugieren, entre otros, Arendt o Agamben, en oposición a posturas más radicales y, por tanto, más cercanas a la que se está buscando sostener aquí, tales como las primeras reflexiones de Jankelévitch, retomadas posteriormente por Derrida, que defienden más bien la idea de que el único perdón que realmente lo es, es aquel perdón incondicional que precisamente perdona lo imperdonable (cf. Jankelévitch, 1999: 16ss y Derrida, 2011: 33).

Insistir en que en la lectura de Hegel no hay realmente un quién, permite así distanciarse (al menos temporalmente) de todas estas discusiones. Permite a la vez, entonces, poner la mira en otros aspectos de dicha experiencia y preguntarse en qué medida, cuando el perdón no es una relación entre dos, lo que se piensa en relación con él es un cierto tipo de actitud que decide asumirse frente a la realidad, frente a los hechos. A propósito de esto, el Hegel joven de *El espíritu del Cristianismo y su destino*, insiste en que la acción ajena, aquella que hiere, es simplemente la “ocasión” para el perdón, y que lo que lo hace surgir, desatarse, lo que constituye verdaderamente su espacio y condición de posibilidad, “es la manera como se acoge la acción ajena, el modo como se reacciona ante ella” (Hegel, 1998: 326). El perdón, entonces, no describe propiamente una relación con la acción (ni con quien la ha llevado a cabo), sino que se refiere a la actitud con la que, tras el hecho, se asume el presente que ha sido transformado. El perdón es así, más bien, una experiencia que decide afrontar el presente de otro modo, interrumpiendo el curso del tiempo y de las heridas que carga consigo, no para olvidar, como se verá con más detalle a continuación, sino para asumir lo irreparable y cargar enteramente con las consecuencias (desproporcionadas, asimétricas) de esta decisión. Se trata, para Hegel, de un proceso interminable: Hegel mantiene por ello, en la *Fenomenología*, el participio en alemán (*das versöhnende Ja*, el sí que está reconciliando...), para denotar el carácter siempre inacabado de esta experiencia (cf. Comay, 2011: 136).

Sólo entonces se entiende cómo el perdón puede responder a la vez a esas dos exigencias que de cualquier otro modo serían contradictorias; esas dos exigencias que Hegel ha venido pensando en su carácter paradójico desde sus primeros escritos sobre la comunidad: la exigencia de memoria, por un lado, y la urgencia (que, a veces, parece contradecir a la primera) de

la reconciliación. Es decir, habría que entender cómo el perdón puede ser el punto de anclaje para una relación reparadora entre el pasado y el por venir. Se trata, lo sabemos también hoy, de una de las más difíciles tensiones en situaciones de justicia transicional: cómo responder, por un lado, a la demanda ética de las víctimas, al deber inaplazable de la memoria histórica, a la insistencia en sacar a la luz la verdad de los hechos aunque esto traiga como consecuencia la profundización de las heridas que el tiempo, mal que bien, ha ido poco a poco borrando (en cualquier caso borrando y no sanando); y, no obstante, cómo insistir a la vez en la necesidad, la urgencia, de la reconstrucción de una comunidad; del comenzar de nuevo que debe venir de la mano de un proceso que se compromete con el presente y con el futuro. Se trata de un difícil equilibrio, de dos exigencias que en muchas ocasiones es necesario “negociar”, porque responder a la una parece ir en detrimento de la otra. Pero, otra parece ser la relación entre ambas en el caso del perdón en Hegel.

3. Tragedia y perdón: entre la lucha y la resignación

LOS TÉRMINOS QUE UTILIZA HEGEL PARA APROXIMARSE AL DILEMA recién mencionado están dados en sus textos en el lenguaje de la tragedia (del género trágico en general, tanto de la tragedia antigua, como de la moderna, dependiendo del momento de la historia y del texto de Hegel en los que nos ubiquemos). Aparece así desde *El espíritu del Cristianismo y su destino* la figura del fantasma del Macbeth de Shakespeare, que Hegel trae a la escena para referirse a la unilateralidad de un espíritu que sólo es capaz de quedarse en la repetición del crimen y, con ello, en la imposibilidad de perdonar. Macbeth representa allí el horror de una tragedia que queda condenada al abandono de toda posibilidad de redención (cf. Hegel, 1998: 302). Este fantasma aparece nuevamente bajo la imagen de las Erinias de Esquilo que persiguen a Orestes por el crimen contra su madre, en textos posteriores de Hegel, como el Ensayo sobre Derecho Natural⁹. Reaparece, finalmente, en la *Fenomenología*, como el fantasma ausente de Polinices que reclama ser enterrado: el hermano que Antígona debe enterrar, las veces que sea necesario, en contra de las leyes de la ciudad. Se trata en todos los casos del fantasma como figura que recuerda, que reclama, que algo no ha sido aún resuelto, que la realidad misma no ha sido aún reconciliada o, que el

⁹ Al respecto: Cf. Acosta, 2009: 193-194.

muerto, para serlo (en el caso de la lectura que hace Hegel de la tragedia de Antígona), tiene que reintegrar su nombre al mundo de los vivos, porque la comunidad no lo es hasta que no integre y recuerde también a quienes ya no están.

Así comienza justamente el capítulo del “Espíritu” en la *Fenomenología*, en el que ya no es el fantasma de Macbeth, sino el acto de Antígona, el que recuerda que persiste una herida que ha quedado sin resolver, y que seguirá allí, a lo largo de todo el camino que debe recorrer ahora esa comunidad atravesada por la muerte, como testimonio de un crimen que hace imposible la recuperación de un ser-en-común. Ésta es la historia de la comunidad para Hegel: la historia de su imposibilidad, porque el acto que le da origen, que le da existencia (el crimen de Antígona como reclamo, a su vez, de una justicia no resuelta) es el acto que la escinde, que la hiere de muerte. Hegel, a diferencia de como usualmente ha sido interpretado, se distancia de esa idea (ingenua para él) de una comunidad que está dada, que nos da origen o que nos espera como meta. Y, la figura del perdón, como capítulo final de esta historia que comienza con la acción trágica de Antígona, aparecerá para confirmar –y no para borrar– esa distancia. La comunidad es algo que debe ser desde siempre reconstruido, pero cuya reconstrucción no puede nunca pensarse ingenuamente como reconciliación definitiva.

Este fantasma (el del pasado, el que reclama el deber ético del recuerdo, el fantasma de lo “inolvidable”, diría Benjamin (Cf. Benjamin, 1967: 78)) vuelve a aparecer al final del capítulo del “Espíritu”, al final del recorrido por todas las experiencias que ha atravesado la comunidad, y que no han hecho otra cosa que ahondar esa herida que dio inicio a la historia. Si bien, Hegel no utiliza aquí nombres propios para referirse a esta figura (figura que él llama en ocasiones “el alma bella”), podría pensarse que una de sus encarnaciones literarias está dada por esa imagen de la trágica Lady Macbeth, incapaz de ver otra cosa que sangre en sus manos. “Lo que ha sido hecho no puede ser deshecho”, nos dice Shakespeare en palabras de Lady Macbeth. Hegel ha repetido en varias ocasiones este verso de Shakespeare, quizás con la intención de insistir en que no importa qué tanto impere la exigencia histórica de continuar, no puede nunca dejarse de lado lo acaecido¹⁰. Sin

¹⁰ Esta relación con el personaje de Lady Macbeth, y su conexión implícita con la figura del perdón en la *Fenomenología*, es sugerida muy acertadamente por Andrew Cutrofello

embargo, para poner de presente la paradoja que queda desatada por la figura del perdón, Hegel introduce a la vez la voz de quien reclama lo contrario:

Si no hay camino por el cual una acción no pueda convertirse en no acaecida, si su realidad es eterna, entonces no hay reconciliación posible [...] Y sin embargo el hombre no puede soportar esta angustia: ante la terrible realidad del mal, y ante la inmutabilidad de la realidad, sólo le queda refugiarse en la gracia. (Hegel, 1998: 320-321).

Ésta es, dirá Hegel más adelante, la gracia, el don infinito del perdón: el perdón es un don que se concede y que, como todo don, si realmente es merecedor de este nombre, no espera ni reclama ni responde a ninguna lógica de retribución. Excede toda exigencia, y no puede ser solicitado, pero puede darse, se da, aunque no podamos anticiparlo.

Por ello, insiste Hegel, más allá “de las oposiciones insuperables”, más allá “de las realidades absolutas” (Hegel, 1998: 323) –pero, (y esto es importante) más allá también de quien sólo sabe enfrentarse a esta irreversibilidad de lo acontecido con el olvido (cf. Hegel, 1998: 323)–, “la vida puede volver a curar sus heridas” (Hegel, 1998: 323). “El sentimiento de la vida destruida” continúa Hegel, puede asumirse o bien como una “lucha valiente”, o bien como un “sufrimiento paciente” (Hegel, 1998: 326). En el primer caso, quien reacciona en defensa frente a la injuria “persevera en su derecho y lo reafirma” (Hegel, 1998: 326). Sin embargo, precisamente por ello, esta actitud describe una oposición permanente con lo real: quien reclama su derecho se instala en la misma esfera que puede llegar a castigar al criminal pero, jamás, a reparar enteramente la herida sufrida. En el segundo caso, el del sufrimiento paciente, quien reacciona decide “dejar de defenderse”, dejar de confrontar a la realidad, sin por ello dejar de perseverar en su dolor, que ahora es lo único que define su existencia: “la pasividad doliente se ve atada solamente a su pérdida” (Hegel, 1998: 326). En ambos casos, la reacción frente a la violencia sufrida permanece en la repetición del crimen, y la realidad no es otra que el recrearse permanente del hecho: no es esto memoria, insistirá Hegel, pues aún no hay aquí una mirada al hecho como pasado, sino que éste ocupa todo el lugar del presente. La realidad

(cf. 2011) en su lectura del libro de Comay (2011). Aunque Comay misma la menciona, Cutrofello rastrea la figura hacia atrás, hasta *El espíritu del Cristianismo y su destino*, planteando una relación entre ambos textos de Hegel que Comay no trabaja en su libro.

permanece, tanto para quien lucha como para quien sufre pasivamente, marcada por la acción, impidiendo con ello que ésta sea apropiada, asumida como pasado y, por lo tanto, convertida activamente en recuerdo¹¹.

Pero, hay una tercera alternativa, insiste Hegel, una que logra conservar algo de ambas actitudes, dejando no obstante de lado lo que éstas tienen de perjudicial (de perjudicial, hay que entender aquí, para quien las padece): quien perdona “conserva de la lucha la vida, eliminando la oposición, mientras que del sufrimiento pasivo conserva la pérdida, pero permite que desaparezca el dolor” (Hegel, 1998: 327). Quien perdona, parece estar sugiriendo Hegel en estos fragmentos, logra asumir lo irreparable de la realidad (en lugar de oponerse a ella, en lugar de seguirle exigiendo lo que no va a poder ser reparado), y conservar a la vez la pérdida, la memoria de esta ausencia. Se reconcilia con un pasado sin que esto implique olvidar; acoge la vida que queda, la vida que llega, el por venir, “conservando la pérdida”.

Es de este modo, también, como habría que entender la afirmación, aparentemente demasiado tajante de Hegel, al final del capítulo del “Espíritu” en la *Fenomenología*, y muy controvertida si se está pensando en términos de una acción que, aunque perdonada, no debería de ningún modo ser olvidada: “las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz, el hecho no es y no puede ser lo imperecedero” (Hegel, 1986: 390). Esta cita, no obstante, debe ser leída teniendo en cuenta todo lo anterior: esto es, teniendo en cuenta que para Hegel el imperativo de la memoria, la perspectiva que clama, como Lady Macbeth, que lo hecho no puede ser deshecho, debe ser conservada en este movimiento que “sana las heridas”. “El hecho no puede ser lo imperecedero”, dice Hegel. Lo que es imperecedero, parece sugerir entonces a continuación, es el Espíritu, y con éste, como quedará claro al final de la *Fenomenología*, el recuerdo [Erinnerung] de sus acciones (su “historia concebida”, a la vez el recuerdo y el calvario del Espíritu (cf. Hegel, 1986: 473)¹²). Por otro lado, retomando aquí las sugerencias de Rebecca Comay

¹¹ Aunque estas sugerencias de Hegel ocupan apenas unas pocas líneas en el *Espíritu del cristianismo y su destino*, ofrecen una aproximación muy lúcida a lo que podría ser una “fenomenología” de la experiencia desde la perspectiva de la víctima, y confirman nuevamente que su propuesta acerca del perdón está más orientada a darse como una relación y una actitud que se asume con respecto a la realidad.

¹² Para un trabajo muy sugestivo en torno a esta noción de recuerdo y, en general, para un análisis detenido del papel de la memoria en la obra hegeliana, vale la pena revisar

al respecto (cf. Comay, 2011: 133), vale la pena también llamar la atención sobre la doble negación: Hegel no dice que el hecho perezca en el acto de perdonar, sólo dice que no puede ser imperecedero, que no puede entenderse tampoco como algo eterno, que permanece como tal, que no se transforma en y por la experiencia por la que atraviesa el “sí que está reconciliando”. Por lo tanto, de lo que se trata es de que el perdón, precisamente (a diferencia, nuevamente, de la lucha valiente y el sufrimiento paciente), logra convertir lo acaecido en memoria, lo historiza: “La acción permanece ahora como un esqueleto inanimado, colocado allí donde se guardan [porque deben guardarse, porque para Hegel no pueden sin más desaparecer] los despojos de las realidades, en la memoria” (Hegel, 1986: 325). El perdón, lo sabe Hegel, abre el presente, le da tiempo al tiempo, es un acto que –precisamente por su no necesidad, por su contingencia, por su impredecibilidad (Derrida diría aquí, por su carácter de “acontecimiento”)– inaugura un por venir: permite que el tiempo comience de nuevo.

Sin embargo, el tiempo permanece a la vez irreversible: el perdón no disminuye ni la magnitud del crimen que lo ha desatado (porque de hecho sin esta herida, sin su conservación, como hemos visto, no tendría lugar el acto de perdonar), ni mucho menos la responsabilidad de quien lo ha cometido (responsabilidad que en todo caso debe ser reclamada, y que en Hegel está en estrecha relación con una “responsabilidad infinita” frente al crimen cometido¹³). No obstante, logra independizarse de ambas instancias y constituirse en una experiencia que tiene lugar más allá e, incluso, independientemente de ellas. La acción permanece, “lo hecho no puede ser deshecho”, pero ya no me confronta como a aquel que se opone a la realidad de la acción, o como a aquel que permanece en ella (ya no está presente como sí sigue estándolo la sangre en las manos de Lady Macbeth). La acción entra a hacer parte de la memoria y, con ello, en lugar de seguir determinando el futuro, es ahora el pasado el que se abre para recibir las nuevas interpretaciones que el porvenir pueda y quiera darle. Ya no soy,

los trabajos recientes de Angelica Nuzzo. Cf., entre otros, Nuzzo, 2008. Debo agradecer también las sugerencias de Rocío Zambrana a este respecto, desarrolladas de manera muy clara en su conferencia en la Universidad Javeriana, en noviembre de 2011, “El legado de Hegel” (pp. 15-31).

¹³ Nuevamente, aquí no tengo el espacio de desarrollar esta noción que, en el caso de Hegel, se presenta siempre en conexión estrecha, como la “otra cara de la moneda”, con el problema del perdón. (cf. Acosta, 2013 -en prensa).

en otros términos, prisionero de los hechos: puedo entonces reinventar el mundo y comenzar de nuevo. Una reinención que para Hegel siempre se da en compañía de otros: si hay una tarea de la comunidad, si hay algo así como el ser-en-común, es precisamente aquello que se abre con el acto inaugural del perdón.

Por eso, no se trata aquí de una política del perdón sino, más bien, como intentaba sugerir anteriormente, de una noción de lo político que se hace posible y se remodula a través del acto de perdonar. El perdón no es aquí un “mecanismo” para la re-integración social (una suspensión de la legalidad por mor del futuro), sino aquello que expone al presente a su demanda más exorbitante. Que lo expone, y no que lo resuelve: porque lo que comienza con ello es, lo hemos dicho ya, una tarea infinita.

El perdón, entonces, se entiende aquí desde los límites de lo político, obligando a estos límites a ser umbrales para una comprensión más cuidadosa quizá, más ética, de aquello que concebimos como ser-en-común, y que toda política debería buscar al menos garantizar. Toda política que, como en Colombia, pertenece a una historia que no puede dejar de estar atravesada por las heridas de un pasado, de un presente incluso, que siguen reclamando ser escuchadas. Una política de la memoria que logre sostenerse en este difícil equilibrio entre el recuerdo y la reconciliación. Y, una reconciliación, me gustaría sugerir, que no tiene lugar ni es inspirada por lo institucional; y que tampoco se da, por otro lado, entre dos, entre el espacio que se recorre desde la víctima al victimario, sino que se comprende como una decisión de asumir la realidad, y de asumirla con acciones concretas, como aquella de enterrar a los muertos de otros en nombre de quienes ya no volverán, el duelo imposible de los muertos que no están, para dar lugar a la posibilidad abierta de la vida que sigue.

Referencias

ACOSTA, M.R. Y MANRIQUE, C. A. (eds.). (2013) -en prensa-. *Violencias e historias alteradas. Repensando el ser en común hoy*. Bogotá: Universidad de los Andes y Sociedad Colombiana de Filosofía.

ACOSTA, M. R. (2012). Hegel and Derrida on Forgiveness: the Impossible at the Core of the Political. *Derrida Today*. 5:1, May (pp.55-68).

ACOSTA, M. R. (2011). Tragedia y perdón en la *Fenomenología del Espíritu*: hacia una relectura del pensamiento hegeliano sobre la comunidad. *Pléyade*. IV, No. 7, enero-junio (pp.105-128).

ACOSTA, M. R. (2010). Reconciliación y perdón: un desenlace alternativo para el concepto puro de reconocimiento en Hegel. *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, María del Rosario Acosta (Ed.). (pp.151-174). Bogotá: Universidad de los Andes-Siglo del Hombre.

ACOSTA, M. R. (2009). From Eumenides to Antigone. Developing Hegel's Notion of Recognition, responding to Honneth. *Philosophy Today*, SPEG Supplement (pp.190-200).

AMERY, J. (1998). *Levantarse la mano sobre uno mismo*. Valencia: Pre-textos.

BENJAMIN, W. (1967). La tarea del traductor. *Ensayos Escogidos*. (Trad. H.A. Murena), (pp.77-88). México: Ediciones Coyoacán.

COMAY, R. (2011). *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press.

CUTROFELLO, A. (2011). Review of Rebecca Comay's Mourning Sickness. *Notre Dame Philosophical Reviews* (e-journal). <http://ndpr.nd.edu/news/24697-mourning-sickness-hegel-and-the-french-revolution/>

DERRIDA, J. (2011). On Forgiveness. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londres: Routledge.

HEGEL, G.W.F. (1998). Esbozos para el 'Espíritu del Judaísmo'; Esbozos para el 'Espíritu del Cristianismo'; Espíritu del Cristianismo y su destino. *Escritos de juventud*. (Trad. José María Ripalda), (pp. 221-238; 267-286 y 287-383). México: FCE.

HEGEL, G. W. F. (1970). Grundkonzept zum Geist des Christentums; Geist des Christentums. En *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986). *Fenomenología del Espíritu*. (Trad. W. Roces). México: FCE.

JANKÉLÉVITCH, V. (1999). *El perdón*. (Trad. Núñez del Rincón). Barcelona: Seix Barral.

NUZZO, A. (2008). History and memory in Hegel's *Phenomenology*. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 29:1, (pp.1-38).

ZAMBRANA, R. (2012). "El legado de Hegel". *Universitas Philosophica*. Año 29, No. 59. (pp. 15-31). ISSN 0120-5323