

Memoria y política: el problema del perdón

Domingo Fernández Agis

Universidad de la Laguna
Tenerife, España

Abstract

Perhaps we have not yet become aware of the importance of remembering that politics and everyday life settle its justification in something we might call civil friendship. The reappropriation of time is essential for the development of civil friendship. We speak, of course, at that time that escapes us daily, we can not invest in our social interaction densify. But also alluded to the historical time, meaning as a ballast to be free or as an enigma impossible to interpret. The latter context we have to refer to historical memory, to decide whether this is a name we can give to a recovery process and narrative of what happened, understood as a prerequisite to any possible reconciliation and any possible forgiveness.

Resumen

Quizá no hayamos reparado aún en la importancia de tener presente que la política y la vida cotidiana asientan su fundamento último en algo que podríamos denominar amistad civil. La reapropiación del tiempo es esencial para el desarrollo de la amistad civil. Hablamos, claro está, de ese tiempo que se nos escapa cotidianamente, que no podemos invertir en densificar nuestra interacción social. Pero aludimos asimismo al tiempo histórico, sentido como un lastre

del que hay que librarse o como un enigma imposible de interpretar. En este último contexto, tenemos que referirnos a la memoria histórica, para decidir si ésta es uno de los nombres que podemos dar a un proceso de recuperación y narración de lo acaecido, entendido como tarea previa a toda posible reconciliación y todo posible perdón.

La política y la vida cotidiana asientan su fundamento último en algo que, a falta de mejor recurso para ello, podemos denominar amistad. Inevitable resulta, en tal sentido, evocar en este contexto en el que la cotidianidad se fusiona con lo político las ideas de Aristóteles, que tan acertadamente comentó Derrida hace ya algunos años.¹ En efecto, no es el menor de los méritos del pensador francés habernos hecho ver que es deseable y debe hacerse posible una política asentada sobre el presupuesto de la amistad.

Pienso que ha sido abundando en una dirección análoga, como Pedro Cerezo ha hablado de *amistad civil*, fundamentando la importancia que hoy tiene dotar de plena funcionalidad a los modos de interacción social vinculados a este concepto. En su planteamiento, la *amistad civil* no es la amistad entre los políticos, sino un dúctil ligamen que se establece paso a paso entre los ciudadanos. Éste se basa “en una actitud de confianza recíproca indispensable para sustentar el pacto de convivencia”.² Podríamos añadir a ello que, a nuestro juicio, tal pacto es aún más socialmente vitalizador que aquel otro que, a decir de Hobbes, da lugar al nacimiento del poder soberano.³ Sin duda, advertimos que lo es cuando pensamos que la amistad civil es el sustrato de lo político, en su acepción más intensa que, como bien

¹ Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Galilée, París, 1994.

² Cerezo Galán, P., *Ética pública*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 308.

³ Por otra parte, como es sabido, en éste último es el temor lo que hace perdurar la cohesión colectiva. Ver, por ejemplo, Korstanje, M., “El temor en Thomas Hobbes como organizador político”, *Contrastes*, v. XV (1-2, 2010), pp. 172-6.

sabemos, remite a las formas básicas de la vida social en la Grecia clásica. Por esa razón nos parece tan elocuente que, al comentar la *Ética a Eudemo* de Aristóteles y al hacer suyas tanto las ideas de aquel como las expresadas por Platón en su diálogo *Lisis*, Derrida haya hecho hincapié en el vínculo existente entre la política y la relación amistosa. Para él, en la proximidad con la amistad se define la tarea política primordial, “la obra misma de la política: el acto o la operación propiamente políticos revierten en crear (producir, hacer, etc.), la mayor amistad posible”.⁴ Planteamiento que da la vuelta a la conexión entre amistad y política pone ahora el acento en una forma de responsabilidad política que únicamente puede concretarse a través de la construcción de una tupida red de confianza basada, a su vez, en el despliegue de la amistad civil.

Desde tales presupuestos, se entiende asimismo que si la amistad civil es necesaria para sustentar una vida social digna de tal nombre, más aún lo es cuando hablamos de las relaciones entre los representantes políticos de los ciudadanos, en las que es inevitable que lo institucional y lo personal se mezclen en mayor o menor proporción. Es obvio que nadie espera que estos sean amigos, en el sentido coloquial del término, y mucho menos que, si lo son, esa circunstancia contamine y vicie los límites que establece la responsabilidad institucional. Sin embargo, cuando miramos a través del denso espacio de desconfianza que el cainismo político imperante ha construido, advertimos la necesidad de la amistad civil. Pero, ¿cómo instaurarla? Bien sabemos que tal disposición a la confianza mutua no puede imponerse, ni a los ciudadanos en general ni a ese peculiar grupo de ellos que son los políticos. Aún así, no se nos escapa la relevancia que ésta tiene y cómo su presencia o ausencia alteran de ma-

⁴ Derrida, Jacques., *op. cit.*, p. 25.

nera drástica las relaciones sociales y el funcionamiento de las instituciones. En este sentido, Lévinas señala que un Estado en que las relaciones interpersonales estén desvirtuadas y sean inviables está privado de legitimidad.⁵ Por lo demás, es imprescindible recordar aquí la contraposición que este pensador establece entre las formas de sociabilidad que presuponen la paz y otros modos de interacción, que se sustentan sobre modelos de acción o de tensión que tienen como presupuesto la violencia. En estos, el individuo que acomete la acción está solo, en el sentido más radical que pueda tener esta expresión.⁶ Son, por tanto, modos de interacción que minan los fundamentos de la sociabilidad. En consecuencia, frente a la violencia, en la amistad, y en particular en la amistad civil, siempre tenemos presente al otro. Dicho de diferente manera, nos hacemos cargo de él, estamos, en una palabra, abiertos a asumir como propia la perspectiva desde la que él contempla el mundo. Derridá, por su parte, ha apuntado en la misma dirección, al señalar que “el amigo es aquel que ama antes de ser aquel al que se ama: el que ama antes de ser-amado”.⁷ Amigo es, por tanto, el que ama al otro sin imponerle la condición de la reciprocidad, aunque la desee, porque en ella no puede dejar de ver la culminación de la amistad. Bien es cierto que, cuando hablamos de amistad civil, no pretendemos que sea necesario ir más allá de la solidaridad y el respeto del otro. Pese a todo, referidas a lo que para nosotros es ahora su más adecuado contexto, las palabras de Derridá no son menos esclarecedoras.

Si nos situamos en un plano socio-histórico general, podemos observar cómo se ha erosionado el tejido de solidaridad que el mundo laboral y familiar había permitido

⁵ Lévinas, E., *Entre nous*, Grasset&Frasquelle, París, p. 115.

⁶ Lévinas, E., *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Montpellier, 1994, p. 37.

⁷ Derrida, J., *op. cit.*, p. 25.

construir en el período que abarca desde los orígenes del capitalismo hasta el final de la Primera Guerra Mundial. Bien es verdad que, la erosión que éste ha sufrido no ha avanzado a un ritmo uniforme a lo largo de todo este amplio período histórico. Por el contrario, ha sido rápida en muchos momentos, mientras que en otros casos procedía con notable lentitud. Tal vez por ello, sus efectos más dramáticos tan sólo han sido percibidos con claridad en épocas recientes. Por otra parte, en la sociedad española, a esos rasgos que podemos observar desde una perspectiva genérica en las sociedades del primer mundo, hay que añadir otros específicos, que marcan con fuerza su singularidad. Sin duda, el más importante de todos ellos, desde el final de la dictadura franquista, lo constituyen los intentos de superación de las heridas que ésta había dejado abiertas. En ese sentido, la democracia renace en España tras la muerte del dictador, fundada en el presupuesto implícito de la amistad civil y como una apuesta social y política para que ésta se extienda y densifique por todo el tejido social. En esa circunstancia hemos de ver una verdadera propuesta de reconciliación, entendida como presupuesto básico de un futuro común. En la misma clave puede leerse gran parte de la cultura española del Período de la Transición que, desde la literatura hasta el cine, realizó una importante apuesta por un futuro cívico común, al partir, para ello, de la recuperación de un pasado que, hasta entonces, tan sólo en voz baja y de manera furtiva, era compartido por determinados grupos de ciudadanos. En muchos de estos casos, por no decir en su práctica totalidad, la exigencia de recuperación de la memoria era sentida como presupuesto y condición *sine qua non* de cualquier propuesta de reconciliación.⁸ Pese a ello, desde la

⁸ Son plenamente aplicables en nuestro caso las palabras de Derridá, cuando señala, a propósito de los trabajos de la Truth and Reconciliation Comision suda-

esfera política, se realizó durante aquellos años un esfuerzo por crear un manto de sombra y olvido que cubriera una parte de nuestra historia reciente que aún rezumaba sangre y dolor. Un manto que nunca llegó a ocultar los dramas sobre los que fue extendido, ni tampoco evitar que el presente siguiese poblado de fantasmas venidos del pasado.⁹

En todo caso, al dejar caer en el olvido, según todos los indicios, la relevancia social e histórica de la apuesta reconciliadora, las luchas por conseguir el poder político, al utilizar la táctica del desgaste de la credibilidad y el prestigio del adversario, alcanzaron en pocos años lo que podríamos considerar un punto de no retorno, que parece haber arruinado cualquier posibilidad de que la amistad civil vuelva a instalarse en el centro del juego político. Ni que decir tiene que estas actitudes han calado profundamente en la vida social, y han contribuido a ahondar aún más el déficit de confianza colectiva que, por otros factores sociales y económicos, había ido creciendo entre la ciudadanía.

Se añaden a esto otros condicionantes culturales, que pueden inducir a los individuos a abrazar una suerte de nihilismo más que pesimista, al empezar por el déficit de representatividad dependiente de las propias estructuras políticas puestas

fricana, que “con frecuencia las víctimas no piden ningún castigo, lo único que quieren es saber dónde se encuentra el desaparecido para que el trabajo de duelo pueda proseguirse”, añadiendo que “todo esto está al servicio de un trabajo de duelo, de curación y de reconstitución del cuerpo del Estado-nación”. Derridá, J., Entrevista en el programa televisivo *Staccato*, de France Culture, el 17 de septiembre de 1998.

⁹ Para abordar este asunto desde una perspectiva general, ver, Agamben, G., Stanze. *La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 189-9. Sobre la legitimidad de la coerción moral que así se ejerce, resultan esclarecedoras las consideraciones de David Copp recogidas en un reciente trabajo, en el que discute las posiciones de David Estlund, expuestas en *Democratic Authority*, en relación con este mismo asunto. Ver, Copp, D., “Reasonable Acceptability and Democratic Legitimacy: Estlund’s Qualified Acceptability Requirement”, *Ethics*, Vol. 121, n° 2, January, 2011, pp. 244 y ss.

en pie hace unos años y continuando por otros factores de caracteres más difusos, aunque sus efectos no sean por tal razón menos perceptibles.

Así, como ha señalado Gumbrecht, “desde finales del siglo XX, hemos dejado de percibir nuestro futuro como abierto (...) el horizonte de expectativas permanece dominado por el escenario —determinado por el propio hombre— de extinción de la humanidad”.¹⁰ Ha de reconocerse, en efecto, que no sobran razones para el optimismo. Hasta tal punto, que la perspectiva de una mortífera degradación de las condiciones de vida a escala planetaria no nos parece ya fruto de la oscura especulación de los peores agoreros, sino una posibilidad que puede estar agazapada a la vuelta de la esquina. En este contexto no es de extrañar que, no ya el discurso utópico sino la mera fe en el futuro sean percibidos como incongruentes o, cuando menos, profundamente problemáticos. Tal vez por ello, la simple reiteración de lo mismo se percibe a los ojos de muchos bajo la aureola que suele recubrir la mejor de las opciones posibles. En este sentido, como apunta el autor antes citado, “en lugar de dejar atrás el presente, lo empujamos cada vez más hacia el futuro, gracias, por ejemplo, al esfuerzo que se ha convertido en un imperativo universal, por anticipar el futuro, cuyo reverso es la prohibición de dejar pasar el tiempo o de perder el tiempo. El tiempo parece moverse más despacio, pero, paradójicamente, esta impresión no trae consigo la sensación de que disponemos de más tiempo”.¹¹

En realidad, este enlentecimiento del tiempo no obedece a un paralelo enlentecerse del pulso vital que caracteriza a la sociedad contemporánea, sino que se deriva de la ausencia de novedades que marquen cambios significativos en el

¹⁰ Gumbrecht, H. U., *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Escolar, Madrid, 2010, p. 31.

¹¹ Gumbrecht, H. U., *op. cit.*, p. 31.

acaecer. El tiempo no es sólo percibido como avance hacia la confusión y el extrañamiento, se capta asimismo, de algún modo, como perteneciente a instancias ajenas a nosotros. Es siempre tiempo del Otro, siendo éste cualquiera de las formas y modos en que se ejerce el poder en las sociedades contemporáneas.

Si de algo ha de servir este breve *excursus*, es de acicate para reafirmarnos en la idea de la reapropiación del tiempo, comprendida como algo esencial para el desarrollo de la amistad civil. Hablamos, claro está, de ese tiempo que se nos escapa cotidianamente, que no podemos dedicar a lo que queremos, que no podemos invertir en densificar nuestra interacción social. Pero aludimos asimismo al tiempo histórico, sentido como un lastre del que hay que librarse o como un enigma imposible de interpretar.

En este último contexto tendríamos que referirnos a la tan traída y llevada memoria histórica, para decidir si ésta, como se ha apuntado más arriba, es uno de los nombres que podemos dar a un proceso de recuperación y narración de lo acaecido, entendido como tarea previa a toda posible reconciliación.

En el caso español, la elaboración y aprobación de una ley que pretende salvaguardarla, la ha convertido en una exigencia aún más polémica si cabe, si bien, no por ello menos necesaria. Advirtamos, en primer término, que ese carácter polémico pone de relieve la extensión social alcanzada por la voluntad de olvido, que no es nunca mero deseo de no recordar. Esta voluntad de olvido se había antepuesto, de forma imperativa, a todo proceso de recuperación de la memoria histórica, entendido en tanto que requisito previo para la reconciliación que, a su vez, requiere el perdón.

Respecto de esto, sería tal vez conveniente que comenzásemos por recordar aquí los tres “productos de sustitución del perdón” de los que habla Jankélévitch. Estos serían, *el*

desgaste del tiempo, la excusa intelectual y la liquidación.¹² Ineludiblemente debemos evocarlos ahora, porque resulta elocuente cómo ha hecho referencia a cada uno de ellos, en relación con el asunto de la memoria histórica. En efecto, esas tres formas de sustitución se han presentado como aparentes salidas a una situación dolorosa, conflictiva y difícil de gestionar al hilo de los requerimientos de la actualidad política.¹³ De este modo, por un lado, hay quien quiere dejar el asunto en manos del tiempo, y encuentra excusas que hacen culpables a todos en análoga medida, con lo que preparan el camino para el olvido y la absolución general. Mientras que otros hablan de liquidar el asunto, de “pasar página”, según esa expresión común de no siempre grato recuerdo. Todos ellos olvidan que no es posible hacerlo sin el perdón y que éste es algo que el ofendido ha de dar, si quiere hacerlo, al ofensor, lo que implica memoria y relación social entre las personas encartadas.¹⁴ Pues sólo mediante el perdón puede desanudarse “aquello que obliga al tiempo a permanecer arremolinado sobre un suceso y sin poder continuar su curso”.¹⁵ El mero transcurrir del tiempo, el olvido que éste favorece, puede ocasionar que se llegue a un punto en que, “ya no quede casi nada que perdonar”, con lo que, “nada es verdaderamente perdonado”.¹⁶ A propósito de ello, Jankélévitch añade una interesante reflexión: “el tiempo puede paliar o borrar la culpa cometida, pero no puede nihilizar su comisión; neutraliza los efectos de la culpa, pero no puede aniquilar el hecho de la culpa”.¹⁷ Fácil es apreciar la particular

¹² Jankélévitch, V., *El perdón*, Seix-Barral, Barcelona, 1999, p. 12.

¹³ Krapp, P., “Amnesty: Between and Ethics of Forgiveness and the Politics of Forgetting”, en *German Law Journal*, vol. 6, nº 1, pp. 192 y ss.

¹⁴ Jankélévitch, V., *op. cit.*, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, p. 68. Como hace notar Volker Rühle, hay capítulos de la historia que no se dejarán nunca cerrar. Rühle, V., “Pensar a la sombra de las víctimas. La re-

relevancia que esto tiene en el caso que nos ocupa. Hablamos, en tal contexto, de la importancia que puede tener el perdón, como paso previo a la reconciliación. Pero no podemos dejar de tener en cuenta el valor de la memoria, la obligación de guardar memoria de lo sucedido. Este deber alcanza su cénit cuando, como sucede ahora, nos referimos a hechos que merecen el calificativo de crímenes contra la humanidad. En este tipo de crímenes, el transcurso del tiempo no exime del deber de la memoria. ¿Cabe en relación con ellos el perdón? Para Jankélévitch, en estos casos es ineludible la fidelidad a los mártires y, en consecuencia, “el perdón es la traición”.¹⁸ Por otra parte, como nos hace ver Volker Rühle, habríamos de tener en cuenta “que la historia se pone en juego de nuevo en cada momento vivido. En esta transformación sin fondo de la experiencia histórica se basa también la posibilidad del testimonio. En ella el recuerdo que se prolonga involuntaria e irrefutablemente en las experiencias y en el testimonio de las víctimas, hace de este testimonio, más allá de la representación subjetiva de un acontecer fáctico, nada menos que su encarnación individual e indivisible”.¹⁹

La actitud ética se encuentra en este punto confrontada a la doble exigencia de favorecer la reconciliación y mantener viva la memoria de lo acaecido. Como dice Jankélévitch, “el hombre moral protesta contra el triunfo inevitable del olvido”.²⁰ A su vez, Derrida hace referencia a la tarea de perdonar lo imperdonable, al considerar a un tiempo, al hilo de este planteamiento, la imposibilidad y la necesidad de perdonar. “El perdón no es, no debería ser ni normal

flexión filosófica y el “Tercer Reich”, en Duque, F. y Rocco, V. (Edits.), *Filosofía del Imperio*, Abada, Madrid, 2010, p. 206.

¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹ Rühle, V., *op. cit.*, p. 235.

²⁰ *Ibid.*, p. 78.

ni normativo ni normalizante. Debería permanecer como excepcional y extraordinario, a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica”.²¹ A su juicio, en el caso de los crímenes contra la humanidad, también valdría apelar a la posibilidad-imposible del perdón, pero éste sólo podría ser otorgado bajo la forma de una donación que las víctimas realizan a aquellos que ocasionaron el daño. Semejante tarea es imposible, entre otros motivos, por las significativas razones que reseño a continuación. Ante todo, hay que insistir en que, desde el punto de vista jurídico, como bien se sabe, en estos casos, el crimen es imprescriptible. Pero no ha de olvidarse que, de igual manera, lo es la demanda de perdón, unida a la posibilidad-imposible de perdonar. En efecto, nunca podrán ser perdonados del todo, puesto que siempre habrá quien no esté dispuesto a perdonar, quien no demande perdón pese a su condición de verdugo, quien trate de justificar y olvidar. Por otro lado, Derridá considera que es difícil establecer una distinción entre los diferentes tipos de crímenes que eventualmente pudieran ser objeto de perdón, a pesar de reconocer la importancia que tales distinciones tienen en el ámbito del derecho penal.²² En este punto, como tantas veces sucede, la moral entra en una zona de turbulencias, al interactuar con el ámbito jurídico-político. En efecto, no es difícil constatar cómo el negocio jurídico interfiere de manera en ocasiones decisiva sobre el enjuiciamiento moral de la acción y de qué forma, con qué extremas dificultades, el juicio ético pena por abrirse paso en sentido recíproco. Por su parte, la acción política, que debería actuar como base sobre la que equilibrar estas tensiones entre lo ético y lo jurídico, no suele estar, por des-

²¹ Derrida, J., “Le Siècle et le Pardon”, en Derridá, J., *Foi et Savoir*, Seuil, París, 2000, p. 108.

²² Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 15.

gracia, a la altura de su cometido histórico en lo que a este crucial asunto respecta.

En todo caso, en relación con los crímenes contra la humanidad, el principal riesgo es el olvido, ya que, como decíamos, la ética exige mantener viva la memoria, por mucho dolor que ello cause. Por añadidura, ha de señalarse, a este respecto que, frente a Jankélévitch, Derridá sostiene que es en el imposible de perdonar lo imperdonable, donde comienza, paradójicamente, la posibilidad del perdón.²³ Más aún, a su juicio, “el perdón perdona solamente lo imperdonable”.²⁴

Al pensar en todo ello, nos convencemos del acierto con el que ha puesto Zigmunt Bauman el acento en la consideración del mundo contemporáneo como “un contenedor lleno hasta rebosar de un miedo y una desesperación erráticos, a la búsqueda desesperada de algún desfogue”, y añade que “la vida está saturada de oscuras aficciones y siniestras premoniciones, aún más temibles por su inespecificidad, sus contornos indiferenciados y sus raíces escondidas”.²⁵ Si aceptamos la coherencia y certeza de este diagnóstico del presente, cobra aún más fuerza la necesidad de afrontar aquellas fuentes de miedo y desesperación que poseen un origen definido e históricamente contextualizable, desde el que nos demandan una reflexión que dé paso a un posicionamiento y unas acciones acordes con la gravedad de lo acaecido. Quedan aún muchos dramas pendientes de ser esclarecidos y no son sólo los protagonistas de los mismos o sus descendientes, quienes tienen o pueden tener un interés

²³ Derrida J., *Pardoner: l'impardonable et le imprescriptible*. Imec-Archives. Archive Derrida, A1.2. Ver, asimismo, “¿Cómo perdonar lo imperdonable? Ética más allá de la ética”, en Fernández Agis, D., *Mucho más que palabras. Discurso político y compromiso ético en Derrida y Lévinas*, Eclipsados, Pamplona, 2011, pp. 177 y ss. Ver asimismo, Derrida, J., “Le Siècle et le Pardon”, *op. cit.*, pp. 110 y ss.

²⁴ Derrida, J., “Le Siècle et le Pardon”, *op. cit.*, p. 108.

²⁵ Bauman, Z., *La solitudine del cittadino globale*, Fetrinelli, Milano, 2010, p. 22.

en que se esclarezcan.²⁶ Llegar a ser conscientes de la importancia del imperativo ético de aclararlos y no dejarlos caer en el indiferenciador olvido es, sin duda, un paso importante para todos. Si se nos permite parafrasear a Hegel, diríamos que no puede haber reconciliación sin una superación de los antagonismos, y éstos no pueden superarse sin una previa integración de los puntos de vista contrapuestos en una realidad nueva. Si reconstruimos falsamente el pasado, en función de los requerimientos derivados de los intereses *políticos* presentes o si tergiversamos la memoria histórica para otorgarle un perfil lo suficientemente plano como para no herir ninguna susceptibilidad, daremos la espalda al reto *imposible* de perdonar lo imperdonable. Con ello, entre otras cosas, demostraremos no haber estado a la altura de nuestra responsabilidad cívica.

²⁶ Ante todo porque, como nos hace ver Jean Luc Marion, el mismo asesinato no existe como tal hasta que no forma parte de lo concebido y recordado por un tercero. Ver, Marion, J. L. “El tercer o la superación del dual”, *Comprendre*, Ani XII, Vol. 2, 2010, p. 29.