

## RESEÑAS DE LIBROS

## BOOKS REVIEWS

ESCALERA CORDERO, Matías (coord.)

*(Re)visión y ceguera: aproximaciones a la (re)conquista de la realidad*

*La (re)conquista de la realidad: la novela, la poesía y el teatro del siglo presente*

Madrid, Tierradenadie, 2007, 190 pp.

Tierradenadie ediciones prosigue su labor editorial con este libro colectivo en el que se reúnen voces tan reconocibles como la de Jorge Riechmann, Julio Rodríguez Puértolas, Alfonso Sastre, Antonio Orihuela y Enrique Falcón, entre otros que de sobra son conocidos en el ámbito literario, académico y editorial. A partir de la crítica a los realismos y poniendo en práctica un realismo crítico con el *statu quo* literario, social e intelectual, se cuestiona la conquista de la realidad por el arte literario a lo largo de las páginas de este libro: ¿la mediación literaria es reflejo de lo real o, en cambio, construye una realidad virtual que se adscribe a los discursos del poder establecido?

En las aportaciones que conforman este libro, se aborda desde diferentes perspectivas la labor de desmentir la realidad que el coordinador del proyecto ya expone en la primera cala a la crítica del realismo que se ejerce en este libro. Así, Matías Escalera propone un vaivén del crítico entre la (re)visión y la ceguera de los discursos literarios "realistas" en su aprehensión de lo real, es decir, en la construcción discursiva de realidades o en la constatación de lo real diferido en el espacio y el tiempo de la palabra. Así, expone Matías Escalera:

Ahí estaba –justo donde no está– la novela que se nos escamotea, justo ahí, en efecto, donde *no está...* Porque, si no se novelan las *realidades* que fundamentan la realidad *real* [...] (Se queda todo en) un sentimentalismo *deshistorizado*, desgajado de la verdadera experiencia histórica –material y concreta (pp. 11-12).

Efectivamente, la cuestión es saber quién manda, como Antonio Orihuela expone en una cita de *Alicia en el país de las maravillas* que abre su artículo: "La cuestión es, contestó Humpty Dumpty, quién va a ser el dueño, eso es todo" (p. 27). Así, no se trata tanto de desenmascarar la discursividad de los realismos, como de constatar las ideologías que los apoyan con una visión de lo real que la mayoría de las veces estriba en la mirada ciega de la simbolización de la realidad en una obra literaria.

Teniendo como marco filosófico el *dasein* heideggeriano y denunciando el carácter diferido de lo real en las realidades construidas por la mediación del realismo literario, Iris M. Zavala explica la fractura entre la realidad y lo real en el discurso poético, Juan Antonio Hormigón en el discurso teatral contemporáneo y Belén Gopegui en el discurso narrativo. Paralelamente, Cons-

tantino Bértolo y Alicia García establecen el contrapunto con la teoría de la literatura, el primero desde una perspectiva materialista de la palabra, y la segunda desde una óptica semiótica del verbo, pero ambos coinciden en señalar el carácter simbólico que los discursos atribuyen a la realidad, escamoteando lo real que, sin embargo, está ahí, pero sin que pueda verse u oírse, porque está tapado con un manto de quimeras. Así, José Antonio Fortes proyecta la teoría de la palabra diferida que media entre lo real y la realidad, contrastando el mayo del 68 y la literatura novísima como alegoría de la (re)visión ciega de la historia sobre la materia histórica.

Llegados a este punto, sólo cabe preguntar: ¿Cómo abarcar la (re)conquista de la realidad? ¿Qué límite existe entre la (re)visión y la ceguera en torno a lo real? Quizá, el único que pueda contestar sea un poeta, Jorge Riechmann, citando a José Laguna:

"La ética –escribe José Laguna– necesita de la poesía para poder nombrar y alumbrar la utopía. Sólo cuando se nombra lo posible, el *inedito viable*, las energías del presente se ponen en marcha hacia el horizonte del cambio" (pp. 19-20).

Sólo construyendo la posibilidad de la utopía en la palabra, podrá el discurso literario conquistar el *inédito viable* (lo real) y establecer la visión de la palabra posible (la realidad) que libere las fuerzas del cambio en el estrecho cauce de la ciega palabra, para reconquistar el horizonte de la realidad posible, arrebatando

el poder a los discursos que cierran los ojos a lo real, para ver únicamente su realidad. Lo importante es saber quién manda y desvelar que detrás de su máscara no hay ningún mago, sino que sólo existe un funcionario de los grandes discursos, accionando la palanca de un complejo mecanismo: el lenguaje literario.

De este modo, la tarea del lector de *La (re)conquista de la realidad* será escapar de la caverna platónica y abrir los ojos a lo real, que está ahí, pero escamoteado en la sombra de la realidad.

Por José Andrés Calvo Rodríguez  
Universidad de Alcalá

## ANÓNIMO

### *Tratado de los tres impostores* (Moisés, Jesucristo y Mahoma)

Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2006.

El panfleto político siempre se inserta en un horizonte conflictivo: su gesto hacia el presente indica su procedencia, sus líneas la fuerza y el propósito que tiene frente a una realidad que siempre está por transformar. El anónimo *Tratado de los tres impostores*<sup>1</sup> muestra desde el comienzo su origen y objetivos: la subversión, desde la raíz, del poder teológico que atraviesa la sociedad y que, mediante una serie de instituciones y ritos que difunden la superstición, relega a un engaño colectivo a hombres y mujeres sobre su propia capacidad de conocimiento y acción. Su principal enemigo será, por tanto, la ignorancia en que la colectividad se halla respecto a los poderes eclesiásticos y las religiones; lejos de ser portadora de alguna verdad supranatural o divina, la religión es vista a la luz del tratado como un tejido ideológico que tiene como fin subyugar a los hombres, someterles a ciertas prácticas y fines que escapan a sus propias manos. La religión es tomada desde su contenido material, esto es, político: como ya viese Maquiavelo en los *Discorsi* y en *El Príncipe*, la religión no sería otra cosa que

una herramienta de dominación política, organizadora y productora de conciencia social, que genera esperanza a la par que temor y crea una red de subjetividades dóciles, fáciles de controlar.

Pero ¿cómo funciona el discurso religioso en la trama de la sociedad? ¿Cómo produce sus efectos de dominación, de dirección de conciencia? ¿Cómo organiza la realidad cultural y política de los hombres? El tratado insiste, en este punto, en que es la *ignorancia* de la multitud el espacio en el que se anclan todas las posibilidades del ejercicio del poder por parte de las doctrinas religiosas. Además, dicho estado de ignorancia es difundido por las instituciones eclesiásticas en forma de preceptos, dogmas y supersticiones con un doble fin: impedir que los hombres razonen por sí mismos creando, por una parte, aversión hacia el conocimiento y, por otra, elaborar un tejido de fascinación simbólica en la mente de la colectividad mediante su participación en los cultos y rituales dispuestos por las Iglesias. De este modo se busca coartar la posibilidad de crítica, del

establecimiento de un proceso racional de análisis de los fenómenos religiosos y, a la vez, se impide la posibilidad de gestación de un orden intelectual alternativo y liberador frente a la concepción religiosa del mundo. Pero no sólo. El engaño de la casta eclesiástica quiere, principalmente, perpetuar su interés y hegemonía: conservar y ampliar sus privilegios sociales, económicos y políticos mediante el mantenimiento de su *theatrum mundi*.

La red conceptual que da vida a la religión se funda en una interpretación del mundo de carácter antropomórfico y teleológico, la cual reposa socialmente en el prestigio adquirido por los profetas a través de la creencia popular de que su naturaleza se sitúa más allá de lo humano. Al asumir de un modo acritico esta visión de la realidad y dejarse embaucar por la palabrería profética, el vulgo se condena a un estado de servidumbre, luchando por unos intereses, valores y objetivos que les encadenan a una sumisión constante. El tratado intentará remover, línea a línea, los prejuicios del pueblo apelando a su facultad de ra-

zonar y mostrando, nitidamente, la función política e interesada de la religión. Los ejes sobre los que se asienta la crítica del texto frente al poder eclesiástico son los siguientes:

*La incoherencia interna del discurso religioso y profético;* un análisis de los textos religiosos que dan origen al judaísmo, al cristianismo y al islamismo muestra a todas luces que los textos carecen de orden, están escritos por diversos autores en diversos estilos, y son además contradictorios en su propio desarrollo. Así, por ejemplo, los testimonios de Miguel, Daniel o Ezequiel sobre Dios en el Antiguo Testamento nos muestran que éste es corporal y sin embargo se insiste en que la divinidad nada tiene en común con la materia. Por otra parte los profetas se contradicen sobre la naturaleza de Dios: algunos dicen que nunca se arrepiente de sus acciones, mientras que otros lo niegan, lo que muestra la falta de consistencia de los textos religiosos y la ausencia acuerdo entre aquellos que se dicen portadores de la verdad; cuando la verdad es tan diversa y los testimonios sobre los mismos temas son contradictorios habrá que concluir que no hay sino falsedad. De este modo se muestra que los profetas sólo son humanos que simplemente fabulan para alcanzar poder, elaborando discursos para quedar los unos por encima de los otros. El fin de la religión y de la profecía es, pues, el engaño.

*Los prejuicios sobre la naturaleza;* la ignorancia de los hombres sobre la naturaleza y las causas de las cosas crean un caldo de cultivo perfecto para la religión. En vez de conocer el mundo natural y sus leyes los hombres están acostumbrados a imaginar, y lo hacen suponiendo que las causas que mueven la naturaleza poseen intenciones y fines al igual que sus propias acciones. De ahí que infieran que

ha de haber algún creador, a su imagen y semejanza, que obre como ellos pero con un poder absoluto, como si de un rey o un déspota humano se tratase. De esta manera introducen un orden imaginario en el mundo que no les permite conocerlo y que fomenta la superstición: así cuando suceden desastres naturales o desgracias achacan sus efectos a la cólera de Dios, pues lo conciben tal y como a sí mismos, capaz de los mismos afectos, e inventan ritos para apaciguarle. Las instituciones eclesiásticas se aprovechan de estos prejuicios y codifican todo un entramado de relatos fantásticos, fórmulas y prácticas simbólicas que interpretan y dan sentido a las "acciones divinas", asegurándose el dominio de la ignorancia y reproduciéndola.

*La dialéctica entre el miedo y la esperanza;* basándose en el temor generado por la superstición, las religiones se transforman en dispositivos sociales de premios y castigos. Prometen, al decir de P. B. Shelley, "un estado futuro", un horizonte de vida más allá de la muerte, siempre y cuando las leyes y conductas que propugnan sean cumplidas y observadas. Cuando los decretos o dogmas que dan forma a los códigos religiosos no son respetados, entonces aparece el castigo, ya sea en forma ritual o como recusación momentánea (o definitiva) de acceso al paraíso. La estructura básica que orienta la dinámica religiosa está vertebrada por el miedo y la esperanza; la religión organiza un "sentido común" colectivo y político que tiene que sustentarse en una estrategia de dominio afectivo de la multitud. A través de símbolos, relatos y plegarias inducen y ponen en práctica esa dialéctica miedo/esperanza, dónde ambos acaban identificándose materialmente: en este sentido, el tratado sigue el pensamiento de Spinoza, quien argumentaba que ambas emociones tienen prácticamente el mismo fundamento,

ya que renuncian a la acción presente en pos de un futuro que siempre es inseguro (en el caso del miedo uno se contrista cuando algo negativo puede sucederle en el futuro, y se alegra en la medida en que ese mal desaparece; en el caso de la esperanza uno se alegra en la medida en que un bien futuro aparece como asequible, y se deprime en tanto que este bien se le escapa). El fin de la dialéctica de dichas emociones es la parálisis y la fluctuación del ánimo, mediante los cuales la religión puede someter a los hombres a sus criterios con castigos o recompensas por sus acciones.

*La desnudez política de la religión;* como corolario a los rasgos que critica el tratado, subyacería un último lugar o fundamento que inspiraría las religiones: el poder político. La trayectoria de Moisés como profeta, rebelde, caudillo militar y líder de los judíos serviría aquí de ejemplo. La religión es, por tanto, una herramienta netamente política que mueve la acción colectiva.

El tratado anima a los lectores a guiarse solamente mediante la razón, y a no creer en más dioses que aquellos que la luz natural pueda conocer. Se trata, entonces, de investigar y criticar los fundamentos de las religiones y difundir esta crítica entre el pueblo para que este pueda liberarse. Para ello será necesario un ejercicio libre del conocimiento, un uso de la razón que analice, critique y sintetice imparcialmente los contenidos de las religiones que existen, para después poder compararlos y establecer un amplio marco de comprensión de los fenómenos religiosos.

Pero el tratado, en sus dos versiones, no sólo establece una lucha contra los principios generales de la religión, sino que además busca desmitificar a las figuras fundadoras de las religiones mayoritarias.

Así Moisés, Jesucristo y Mahoma son vistos no como "seres sobrenaturales", sino como hombres hábiles que aprovechando sus dotes consiguieron embaucar al pueblo y adquirieron para sí y los suyos altas cotas de poder. Lo interesante de los análisis del tratado es el modo en que son enfocadas las figuras más reverenciadas de la religión: no sólo Moisés, Jesucristo y Mahoma aparecen como gente común, sino que además sus trayectorias son vistas desde la perspectiva de su estrategia para alzarse con el poder, desvelando sus falsos milagros, sus fábulas, sus dotes retóricas, sus intereses, su moral y com-

portamiento. De este modo la multitud puede entender de una manera clara la construcción de los discursos y prácticas religiosas, sus orígenes y función social. La fuerza del tratado reside, entonces, en el deseo de devolver a los hombres su mirada, para deshacer los nudos que atan sus acciones y pasiones a algo inexistente. El tratado busca, como todo panfleto que habla verdaderamente de justicia, transformar la realidad para que algo nuevo pueda surgir en el espacio colectivo, para que la vida, en definitiva, pueda crecer sin el yugo de la servidumbre y encontrar la libertad.

## NOTAS

- 1 Cuando hablamos del *Tratado* nos referimos tanto al *Tratado de los tres impostores* cuya edición original es en francés y data del siglo XVII tanto como a *De tribus impostoribus*, publicado originalmente en latín en ese mismo siglo. La edición que aquí comentamos incluye ambos textos, y nuestra reseña los trata de una manera sintética debido a la similar orientación de su contenido.

Por Mario Espinoza Pino

## FERNÁNDEZ HOYOS, Sonia

### *Una estética de la alteridad: La obra de Trina Mercader*

**Prólogo de José Romera Castillo, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2006, 356 pp.**

Se dice que en torno a 1956, con motivo de la etapa del final del Protectorado español, la poeta alicantina Trina Mercader –premio Marruecos de Poesía–, afincada sucesivamente en Larache, Alhucemas y Tetuán durante dos décadas, preguntó qué ciudad hispana se asemejaba en mayor medida al mundo que en breve se vería obligada a dejar atrás. Comoquiera que la respuesta que obtuvo le indicó el nombre de Granada, en esa ciudad andaluza se instalaría a partir de 1958, retomando allí su activo quehacer literario hasta su fallecimiento en 1984. Una obra literaria –una obra poética, sobre todo– que ha permanecido hasta fechas recientes prácticamente en el olvido, ignorada por el canon oficial debido en buena medida a su carácter doblemente periférico. A paliar este olvido contribuye con eficaz exhaustividad el inestimable

estudio de Sonia Fernández Hoyos, que analiza con sumo rigor la obra de Trina Mercader, situándola adecuadamente en su marco referencial y en el contexto de las circunstancias histórico-culturales de su época. Dicho estudio pudo ser llevado a cabo mediante la concesión de la Beca de Investigación "Miguel Fernández", en su convocatoria de 2004.

Como la "Condición de ser otro" define la alteridad el Diccionario de la Real Academia de la Lengua. El "otro" es siempre lo marginal al centro, a lo aceptado, a lo normativo. Así, Trina Mercader, mujer en un mundo –el literario– dominado y organizado mayoritariamente por hombres. Pero también el "otro" oriental, frente a la sociedad occidental establecida y su norma moral burguesa. Como bien explica

Fernández Hoyos, "Los elementos caracterizadores de nuestra escritora parten del tópico del lugar, la estructura del espacio, esto es, Larache o Tetuán o Marruecos, que configuran la identidad de una escritura no tanto como discurso *dominante* cuanto como discurso *subyacente*. Del tópico de lo árabe andaluz con el que conscientemente se quiere entroncar. Y del tópico de lo femenino que marca o condiciona una escritura en-desde los límites" (p. 21).

De este modo, Trinidad Sánchez Mercader (Alicante, 1919–Granada, 1984) se iba a dedicar durante veinte años a conocer y a difundir una cultura distinta, una cultura *otra*, en la que habría que encuadrar tanto el importante grupo de poetas de Melilla, como el de los numerosos poetas marroquíes descubiertos por ella para el ámbito

de la intelectualidad peninsular. De esta fecunda etapa de su vida recordaría la autora, siempre con nostalgia, la fundación en 1947 y la dirección de la importante revista *Al-Motamid*, editada en Larache, que agrupó a escritores de ambos países. El creciente auge de esta publicación, que logra entusiasmar a los entonces jóvenes arabistas españoles, potencia la creación de una colección literaria aneja, nominada *Itimad* y dedicada a la edición de libros de poesía árabe y española. En dicha colección vería la luz en 1956 su poemario *Tiempo a salvo*, uno de los tres únicos libros que la escritora publicaría, en una breve pero intensísima trayectoria que

se iniciaría en 1944 con *Pequeños poemas* y que iba a culminar con un conjunto de sonetos de bellísima factura titulado *Sonetos ascéticos* (1971).

Sonia Fernández Hoyos concluye su minucioso estudio con una conclusión completamente lúcida, pero un tanto desolada, consciente de que su detenida lectura de una obra poética interesante, distinta, *otra*, como es la de Trina Mercader propugnará en vano la modificación de un canon literario que tiende a rechazar cualquier elemento ajeno al sistema. Sin embargo, conviene destacar que su esfuerzo no ha resultado

en absoluto en vano: "En cualquier caso, su curiosidad, su capacidad de abstracción, de proyección hacia el *interior* y su sentido del lenguaje y de lo poético como testimonio y, sobre todo, su *invención* del sujeto en una estética o retórica diferenciada en el desasosiego del yo femenino hacen de ella una poeta que, en un horizonte imposible, trazó el deseo, propició un proyecto de modernidad e impuso una voz *borrada*, sí, pero imborrable, de imprescindible lectura como hemos tratado de demostrar" (p. 317).

Por **Amelina Correa Ramón**  
Universidad de Granada

## MATE, Reyes; ZAMORA, José Antonio y otros

### *Un homenaje a Primo Levi*

*El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi.*

**Anthropos, Barcelona, 2008.**

Cuando se repasan las fotografías más impactantes del siglo XX reconocemos que las instantáneas de la guerra nos asaltan en la forma de un grupo de judíos alojados en una barraca, unos sobrevivientes de algún campo de concentración que esperan casi que con indiferencia la llegada de las tropas aliadas, una serie de cuerpos, uno sobre otros, criaturas cuyos huesos se transparentan bajo la piel que ya ha dejado de sentir. Esas imágenes presentan un doble testimonio: tienen que ver con la memoria la cual es capaz de condensarse en una imagen, llevando a que nos preguntemos por esos seres sufrientes, por esas vidas que no pudieron participar de un ciclo de vida más prolongado, pero cuyas esperanzas, deseos, aspiraciones fueron

trituras por una decisión política ajena; una violencia que no provocaron, que no esperaron sobre ellos y sus familias. Entre esas imágenes de sobrevivientes que nos ha deparado la posteridad y que los soldados rusos hicieron a su llegada a los campos queda el rostro del joven Primo Levi. O mejor: Levi encarna a cualquier de los salvados, de los rescatados de las entrañas de la fábrica de muerte.

Había nacido en Turín en el año de 1919 y muere o se suicida (no hay seguridad acerca del asunto) en el año de 1985. Su testimonio literario manifiesto en obras como *Si esto es un hombre* y *La tregua*, combina la narración de la experiencia en *El campo* con el feroz testimonio acerca

de la humanidad, del nazismo, de la memoria que alimenta el resentimiento pero que también puede suscribir la posibilidad del perdón. Esto último es el asunto que aborda el libro: "El perdón, virtud política. Homenaje a Primo Levi".

Los crímenes del régimen Nazi contra judíos, polacos, gitanos y otros grupos sociales, así como los posteriores juicios que se establecieron desde Nuremberg y Jerusalén han puesto al orden del día la afirmación "crímenes contra la humanidad". Éstos se repiten en uno u otro lugar de la tierra: Argelia, Argentina, Sudáfrica, Chile, Bosnia, Colombia mostrando una complejidad dolorosa acerca del significado de palabras como responsabilidad, justicia o perdón.

Toda una serie de filósofos, de estudiosos del derecho internacional humanitario encuentran en el universo de la violencia nazi sobre millones de víctimas zonas que siguen en el vacío. Igualmente, el destino de los judíos, de los gitanos, de los comunistas resulta ser en sí mismas un territorio demasiado difícil y actual para decir que se ha pasado página en la historia. De allí que cuando expresamos la relación de Auschwitz con una nueva manera de filosofar, estamos afirmando que la coyuntura histórica se hizo lugar para la filosofía y que ese lugar para la filosofía se expresa desde el sufrimiento, desde la injusticia sobre las víctimas. ¿Se puede perdonar esta afrenta que ha trascendido el tiempo y que es una herida abierta con la humanidad entera?

Auschwitz es el modelo emblemático de un horror entre hermanos y entre humanos. Allí se depositan las claves para recordar el crimen, para que este no se repita, pero también de querer, de buscar algún tipo de perdón que termine por fin con el ciclo de la venganza. ¿Resulta esto posible? ¿Perdonar a quien perpetró el mal? Obras capitales en cuanto al estudio de este fenómeno son: *"Las tesis acerca de la historia"* de Benjamin, la *"Dialéctica del iluminismo"* de Adorno y Horkheimer, *"Los orígenes del totalitarismo"* de Hannah Arendt que expresan junto a los testimonios del totalitarismo nazi como Levy o Jean Amery verdaderos momentos decisivos de análisis y testificación de la violencia contemporánea. En esta línea viene el aporte que Reyes Mate, José Antonio Zamora, Juan Mayorga, el teólogo Miguel Rubio y la víctima de Eta Eduardo Medina quienes proponen una mirada desde el testimonio y la filosofía en el ámbito de la lengua castellana; una reflexión acerca del perdón y de sus derivaciones.

El problema del perdón tal como se presenta en este tiempo, aparece como uno

de los eslabones de lo que es una teoría de la justicia o una interpretación ético-política de la razón práctica. Perdonar a quien hace un daño radical a nosotros, a nuestras familias, a la sociedad que habitamos, al planeta en que vivimos. El daño ha estado allí, la falta, el acto violento brutalmente realizado sobre el otro y los otros. De allí que previo a *la posibilidad de perdonar* está el resentimiento de quien ha sido agraviado, la culpa y el castigo sobre quien actúa de verdugo y el perdón mismo como realidad posible.

La figura del escritor italiano, quien padeciera los campos de concentración y que terminará suicidándose, emerge como el emblema de las complejas relaciones que habitan tras la virtud política de perdonar. Primo Levi representa al sobreviviente –figura excepcional– figura prácticamente que atípica dentro de esa máquina destructora de seres humanos que fue la barbarie de los nazis. *Los hundidos y los salvados*, así como *Si esto es un hombre* son dos puntos álgidos en la narrativa del siglo XX pues el químico que era Levi, a su salida de los campos de exterminio se convierte forzosamente en novelista y poeta para así testimoniar el tamaño del horror. Levi sabe que como sobreviviente, ocupa el lugar de millares, de millones que no tuvieron su oportunidad pues la boca oscura de las cámaras de gas, o el tiro indiferente sobre la cabeza, acabaron con las posibilidades de una vida. Podríamos llamar a esto: el peso moral de sobrevivir.

El máximo nivel de perdón desde una perspectiva judía y cristiana lleva a entregar sin que se espere nada a cambio. Lo que domina es un intercambio igualitario o simplemente la imposibilidad de perdonar. En este aspecto las doctrinas judías y cristianas ofrecen ese acento. Uno, entre los muchos aspectos extremos del perdón es aquel que se puede otorgar al enemigo, a

ese otro terrible que ha realizado un daño sobre los míos.

Levi es el testigo que relata, se hace escritor por la necesidad de ofrecer un testimonio. ¿Pero qué es el testimonio? Su palabra está en el límite del pavoroso silencio del musulmán. Levi resulta un testigo integral pues padece la experiencia del horror, luego como superviviente ofrece un testimonio narrativo y reflexivo de aquella vivencia. A su vez relaciona su experiencia, la compara como hombre comprometido políticamente durante los años sesenta, setenta y ochenta a nuevas formas de horror como Vietnam y las dictaduras del Cono Sur en Argentina.

El libro cierra con una entrevista que acerca del tema ofreciera Derrida publicada en Francia en el año de 1999. La postura de Derrida es radical pues plantea perdonar lo imposible, desbordar la generosidad. "Aquello con lo que sueño, aquello que intento pensar como la pureza de un perdón digno de ese nombre sería el perdón sin poder: incondicional pero sin soberanía" (Jacques, Derrida, *El perdón*, en: *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*, p. 139). Entre las afirmaciones más polémicas de la entrevista recojo éstas: "todos los Estados y todas las culturas tienen su origen en una agresión de tipo colonial. Lo cual equivale a decir que Todos los Estados-nación nacen y se fundan en la violencia" (Derrida, *El perdón*, p.137). De allí que sea irrisoriamente llamativo cuando los gobiernos se arrojan el derecho de perdonar. Es necesario llegar a un acuerdo acerca del significado de la palabra perdón, luego de esto no hay límite ni medida para el término. La implantación de un concepto reciente como el de "Crimen contra la humanidad" es lo realmente novedoso. Siempre que el perdón está al servicio de una meta, por muy altruista que ella sea, el perdón deja de ser puro. Si algo hay que

perdonar sería lo que, en lenguaje religioso, se denomina pecado mortal. Derrida pone en cuestionamiento la lógica que dice: si te arrepientes te perdono.

En el origen de la discusión acerca del tema del perdón Jankélevitch es uno de los autores más destacados. En su libro *Lo imprescriptible* afirma que, cuando el tamaño del crimen cometido por el victimario rebasa todo castigo, nos encontramos con lo inexplicable. La proporcionalidad se ha roto, ningún castigo parece hacer justicia a la maldad realizada. La posibilidad de castigar es paralela a la posibilidad de perdonar. Benjamin habla de un perdón sin reconciliación, un perdón divino que no está exigiendo el arrepentimiento de quien cometió la falta. Cuando se perdona teniendo como exigencia el cambio no se está perdonando sino que se realiza un intercambio pues se perdonaría a alguien que ya es distinto a quien verdaderamente

cometió la falta. Es muy común en la escena geopolítica mundial actual confundir el perdón con la negociación o con la transacción que ha sido calculada.

El perdón está entonces por encima del arrepentimiento inmediato del otro, está por encima también de la reconciliación entre la víctima y el victimario. Quien debe perdonar no es el gobierno, sino directamente las víctimas.

El perdón no tiene que implicar olvido, borradura del mal que se infligió. Perdonar a sabiendas que no se olvida es un reto moral que nos impele. Es tan difícil lograrlo que, naciones enteras y gobiernos, se lanzan a nombre de la justicia a saldar su propia venganza con quienes ellos consideran los responsables de sus víctimas. El tiempo del perdón escapa a la marcha de la justicia ya que este no tiene que ver con el juicio que realiza el representante del Estado.

En Occidente el soberano se arroga un derecho a perdonar: el derecho de gracia. El monarca puede revocar la pena, salvar a un criminal. El derecho de gracia es bastante resbaladizo. Este derecho es una excepción a la ley, que pone en el soberano la posibilidad de sustraerse, de estar por fuera a través de su decisión del aparato jurídico.

En conclusión: pareciera que un perdón generoso y que tiene la esperanza de devenir en reconciliación no cuenta con un hondo calado en un tiempo donde la materialidad y la secularización extrema desdibujan o niegan cualquier esperanza para lo inesperado. Frente a ese reino del escepticismo la filosofía comulga con lo imposible; abre el conocimiento de lo gratuito, de lo misterioso y de lo súbito.

Por **Alberto Verón**  
Universidad Tecnológica de Pereira