



Un endeudamiento sin deuda, un deber sin ley. El don y el perdón en los seminarios de Jacques Derrida¹

Idoia Quintana Domínguez²

Recibido: 31-07-2023 / Aceptado: 03-11-2023

Resumen: El don y el perdón piden ser pensados más allá de una lógica de la deuda y de la retribución. Para que haya don, el círculo económico regido por un dar y devolver debe ser interrumpido; para que haya perdón, debe mantenerse la distancia insalvable entre el daño a perdonar y el perdón pedido o concedido. Jacques Derrida plantea esta exigencia como necesaria y al mismo tiempo como imposible. Seguiremos este planteamiento en tres partes, correspondientes a tres lugares clave en los que el perdón aparece en los trabajos de Derrida sobre el don: en primer lugar, presentaremos la estructura apóretica que comparten el don y el perdón (imposibles para ser posibles), pero también la ruptura de la analogía entre uno y otro para pensar un perdón anterior al don; en segundo lugar, veremos el carácter de pervertibilidad del don y del perdón a través de la moneda falsa y del perjurio, necesarios y no meros accidentes evitables; por último, seguiremos el análisis que hace Derrida de la *Schuldigsein* heideggeriana como planteamiento ontológico de un endeudamiento sin deuda y de un deber sin ley.

Palabras clave: don; perdón; economía; deuda; ley; deber; Derrida; *Schuldigsein* (Heidegger).

[en] An indebtedness without debt, a duty without law. The gift and forgiveness in Jacques Derrida's seminars

Abstract: Gift and forgiveness ask to be thought beyond a logic of debt and retribution. For there to be gift, the economic circle governed by giving and giving back must be interrupted; for there to be forgiveness, the unbridgeable distance between the damage to be forgiven and the forgiveness asked or granted must be maintained. Jacques Derrida poses this requirement as necessary and at the same time as impossible. We will follow this approach in three parts, corresponding to three key places where forgiveness appears in Derrida's work on the gift: first, we will present the aporetic structure shared by gift and forgiveness (impossible to be possible), but also the rupture of the analogy between one and the other to think a forgiveness prior to gift; second, we will see the pervertibility character of gift and forgiveness through counterfeit money and perjury, necessary and not mere avoidable accidents; finally, we will follow Derrida's analysis of the Heideggerian *Schuldigsein* as an ontological approach of an indebtedness without debt and of a duty without law. It will be concluded that the Derridean proposal cannot be defined as an "ontology of forgiveness".

Keywords: gift; forgiveness; economy; debt; law; duty; Derrida; *Schuldigsein* (Heidegger).

Sumario: 1. El don, el perdón y la deuda; 2. La aporía de lo imposible, la tensión de lo im-possible: un don/perdón sin trascendencia; 3. La moneda falsa y el perjurio: pureza, contaminación, pervertibilidad; 4. Un endeudamiento sin deuda, un deber sin ley; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

¹ Este trabajo forma parte de un proyecto postdoctoral financiado por el programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea en virtud del acuerdo de subvención Marie Skłodowska-Curie N.º 894400.

² Universidad de Deusto
idoia.quintana@deusto.es

Cómo citar: Quintana Domínguez, I. (2023) “Un endeudamiento sin deuda, un deber sin ley. El don y el perdón en los seminarios de Jacques Derrida”, en *Escritura e Imagen* 19, 239-251.

La cuestión del don –o del perdón– sería entonces la de saber si es posible dejar al otro en paz o tranquilo, o quedarse en paz o tranquilo sin indiferencia ni abandono, pero también sin absolución, sin proceso de deuda, ya fuese simbólica, sin ley ni deber.
Jacques Derrida, *Donner le temps II*

1. El don, el perdón y la deuda

“Empecemos por lo imposible”³, afirmaba Derrida al comienzo de *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Este libro, publicado en 1991, recogía las cinco primeras sesiones de un seminario preparatorio para el concurso de agregación que Derrida impartió entre 1978 y 1979 en la Escuela Normal Superior de París⁴. Ese año el concurso tenía como temas de evaluación “el tiempo” en la parte escrita y “*Ensayo sobre el don*”, el libro de Marcel Mauss, en la parte oral. Derrida une las dos temáticas en un único seminario y desde ese momento introduce, dirigiéndose a sus estudiantes, la razón de un cálculo –una cuestión de ahorro de tiempo–, pero también la necesidad de ese cálculo –pensar la relación entre el don y el tiempo como una relación original⁵.

La publicación *Donner le temps II* (2021) reúne las nueve últimas sesiones de ese curso (de la séptima a la quinceava), es decir, la prolongación de lo que hasta ahora solo conocíamos su comienzo. Aunque ya había indicios en esas primeras sesiones y en todo el trabajo posterior de Derrida del camino que iba a tomar su análisis⁶, el modo de abordar el don en esta segunda parte es muy diferente al de la primera. Mientras que las primeras sesiones planteaban el don como imposible y rastreaban de qué modo eso imposible es recurrentemente obviado por los acercamientos teóricos (filosóficos, económicos, etnográficos, psicoanalíticos) hasta el punto de no tratarlo en absoluto, las últimas sesiones proponen un itinerario por algunas obras de Heidegger. Siguiendo ese itinerario, Derrida subraya, por una parte, la crítica heideggeriana a las metafísicas del don por ser incapaces de pensar el don y, por otra parte, la apuesta por pensar un darse del don (un “hay” del don, el *Es gibt* heideggeriano, el *il y a* francés, con toda la problemática que genera su traducción en estos y otros idiomas) y, en ello, una apuesta por pensar lo imposible del don como im-possible, esto es, la relación y la interrupción entre lo imposible que exige su exceso y lo posible que exige su realización.

³ Derrida, J., *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995, p. 16. Este libro comienza por una advertencia y por un exergo que abre el primer capítulo. Sin embargo, Derrida se refiere a este “empezar por lo imposible” como “las primeras palabras de este seminario” en Derrida, J., *Donner le temps II*, París, Seuil, 2021, p. 76. En esa misma página (nota 2), los editores remiten a la primera sesión del seminario inédito «*Donner – le temps*» (1995-1996).

⁴ Como comenta Derrida en la «Advertencia» que abre el libro, “el trayecto de esta obra corresponde fielmente al que seguí durante las cinco sesiones de un seminario impartido, con el mismo título, en 1977-1978 en la Escuela Normal Superior y, un año después, en la Universidad de Yale” (*Ibidem*, p. 9). Según explica uno de los editores de *Donner le temps II*, los años que indica Derrida no son correctos. El seminario se impartió durante el curso 1978-1979 (Therezo, R., «Préface», en Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 7, n.1).

⁵ Cf. Therezo, R., «Préface», op. cit., p. 10.

⁶ Cf. Derrida, J., *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, op. cit., p. 10, n. 2.

En este artículo nos moveremos entre los dos libros sobre el don y un seminario, titulado *Le parjure et le pardon*⁷, impartido casi veinte años más tarde. El perdón es un tema muy presente en el trabajo de Derrida sobre la problemática del don. En *Dar (el) tiempo I* aparece en dos enclaves importantes. En primer lugar, aparece como semejante en su estructura aporética al don. Se adelanta así la que será la aporía que rige el perdón: solo hay perdón de lo imperdonable. Esta aporía altera el concepto hegemónico del perdón (acción moral determinable en sus condiciones de posibilidad), su horizonte práctico (reconciliación, sanación, unificación, pero también, herramienta de orden, previsión y prevención) y su estructura económica (cálculo entre la falta y formas de reparación) postulando un perdón imposible como condición necesaria para su posibilidad. El segundo lugar donde aparece es en un relato de Baudelaire que Derrida analiza en detalle y que da nombre al subtítulo del primer volumen, “La moneda falsa”. En la propia narración, el narrador presenta un hecho que califica como imperdonable (“no le perdonaré jamás la inepcia de su cálculo”⁸). Además de lo imperdonable de un recuso a la vía económica –que más tarde veremos cómo se plantea– la moneda falsa es referida por Derrida como una posibilidad siempre necesaria en el don y en el perdón: no pueden (ni deben) asegurarse, ser precavidos, anular completamente la posibilidad de ser o de volverse una falsa moneda o un falso perdón, es decir, de pervertirse, de devenir perjurio.

En *Donner le temps II*, las menciones al perdón son escasas pero su alcance es crucial. Aparece al comienzo del texto reformulando, de manera un tanto velada, la pregunta de Mauss sobre el vínculo social y cómo el don y el perdón tendrían que conducirnos a pensar un vínculo social que no esté organizado a partir de una lógica de la deuda. Posteriormente, esta reflexión se traslada a la *Schuldigsein* heideggeriana, estructura existencial por la que el *Dasein* es definido como ser culpable, ser responsable, ser imputable, antes de toda falta concreta. Aquí es donde Derrida dice que se ubicaría la problemática del perdón, lo cual implicaría que, en Heidegger, el perdón no señalaría hacia un asunto moral, político o religioso, sino que estaría originariamente ligado al ser del *Dasein*. Hay una deuda o, más bien, un deber originario que endeuda sin deuda. No obstante, la palabra “perdón” no aparece en ningún lugar de *Ser y tiempo*.

Desarrollando cada uno de estos puntos, buscamos avanzar hacia un planteamiento del perdón que se asemeja al don en su forma an-económica porque rompe con una lógica de la retribución material y simbólica que organiza sus condiciones y finalidades. Pero apuntaremos también hacia una advertencia de Derrida por la que el perdón no debería entenderse como una mera modalidad del don, es decir, como un caso de don gratuito, sino como aquello implicado desde el origen en todo acto de dar. Como si el perdón envolviera y complicara al dar y al don; como si el perdón fuese lo que acompañase o incluso precediese al movimiento de dar, al envío, a la apertura a la indeterminación en todo acto de dar, a esa destinerrancia⁹ del envío que permite el envío pero que también lo amenaza.

⁷ Derrida, J., *Le parjure et le pardon, Volume I. Séminaire (1997-1998)*, París, Seuil, 2019, y *Le parjure et le pardon, Volume II. Séminaire (1998-1999)*, París, Seuil, 2020.

⁸ Relato reproducido íntegramente en Derrida, J., *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, op. cit., pp. 168-169.

⁹ Una posible forma de entender esta destinerrancia sería a partir de la condición de todo envío que Derrida describe en *La tarjeta postal*: “una carta *no siempre* llega a su destino. Y, dado que eso pertenece a su estructura, puede decirse que aquélla no llega nunca verdaderamente; que, cuando llega, su poder-no-llegar la atormenta con una deriva interna” (Derrida, J., *La tarjeta postal*, trad. de H. Silva y T. Segovia, México, Siglo XXI, México, 2001, pp. 459-460). Sobre esta noción, ver Miller, J. Hillis, «Derrida's Destinerrance», en *MLN*, Vol. 121, No. 4 (2006), pp. 893-910.

2. La aporía de lo imposible, la tensión de lo im-possible: un don/perdón sin trascendencia

En *Dar (el) tiempo 1*, Derrida analiza la definición del don como principio constitutivo y articulador de la economía social propuesta en el *Ensayo sobre el don*. En la obra de Mauss, el intercambio de dones se presenta como la forma arcaica de relación social que liga a los individuos o grupos por una obligación o una deuda que compromete el don en un futuro contra-don. Se formula así un esquema circular del dar-tomar-retornar que organiza la forma y el tiempo del vínculo social. Frente a esta tesis en la que el don queda inserto en una economía circular regida por la ley del retorno, Derrida plantea que el don, sin ser totalmente ajeno al círculo de la economía, debe, para ser don, interrumpirlo. “Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don ni deuda”¹⁰. Solo desde esa dimensión interruptiva y desbordante tendría sentido hablar de don. Es decir, solo si el don rompe el círculo del intercambio, el don podría ser don y no una modalidad económica más.

Ahondando en la necesidad de que el don rompa la ley de la reciprocidad y de la deuda, es decir, que el don pertenezca a una dimensión aneconómica, Derrida mostrará hasta qué punto esta concepción del don “puro” supone un desafío a las condiciones fácticas de lo posible. Para que haya don, el don debería darse sin retener nada y ser recibido sin que esto generase una forma de endeudamiento. El propio reconocimiento del don como don lo anularía. Sería necesario dar sin saber que se da y sin prever dar, y recibir sin reconocimiento, sin agradecimiento y sin retención. Lo cual describe algo de facto imposible que, sin embargo, el pensamiento del don da a pensar en su imposibilidad. Por lo tanto, reducir el don al intercambio es anular la posibilidad del don, mientras que abrir el don a la aneconomía supone referirse a la imposibilidad del don. Desde esta doble dificultad, Derrida abre el pensamiento de lo imposible y busca abordar la problemática del don.

La analogía entre el don y el perdón se establece en este primer volumen sobre el don cuando Derrida afirma que lo imperdonable es lo único que requiere el perdón. Precisamente para Derrida lo imperdonable no es el límite que marca la imposibilidad del perdón, sino aquello que abre el pensamiento del perdón y lo enfrenta a su única posibilidad, lo imposible. “Solo hay perdón im-possibilitándose, en la resistencia infinita de lo im-possible como imposible. Esto tiene en común con el don”¹¹, afirmará años más tarde en el seminario sobre el perjurio y el perdón. Así como el don se anula desde el momento en que se hace posible y obedece a las leyes de la reciprocidad y del reconocimiento, sometiéndose a las formas de la deuda, el perdón también debe suponer una ruptura con el círculo económico, esto es, una ruptura con una economía no solo explícitamente monetaria –aunque muy presente en las formas de perdón que se plantean como perdón de una deuda (condonación) o perdón que toma cuerpo en la compensación económica– sino también como una economía política, social, psicológica y, muy especialmente, espiritual (salvífica, sacramental) que Derrida denomina transeconomía¹².

¹⁰ Derrida, J., *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*, op. cit., p. 21.

¹¹ Derrida, J., *Le parjure et le pardon, Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op.cit., p. 71.

¹² *Ibidem*, p. 105. En Quintana Domínguez, I., «La máquina del perdón y el perdón de corazón: el perdón desde la noción derridiana de iterabilidad», en *Ápeiron: estudios de filosofía*, nº 15 (2021), pp. 237-255 se puede encontrar una contextualización de la noción de “transeconomía” del perdón en Derrida.

El perdón, como el don, debe romper con la economía que domina las transacciones para ser un don aneconómico, gracioso. Pero Derrida introduce, tanto en su reflexión sobre el don como en la del perdón, un matiz en esta ruptura que es necesario tener en cuenta para no concluir que propone una figura trascendente y separada del don o del perdón cuya pureza quedaría intacta frente a la contaminación mundana. Aunque propone pensar un “don puro” o un “perdón puro”, no plantea el don o el perdón como una instancia separada, trascendente, absolutamente independiente del círculo económico, de las condiciones del dar y del recibir o de su cálculo. Al comienzo de *Dar (el) tiempo 1*, afirma lo siguiente: “[el don] debe *guardar* con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza”¹³. Y unas páginas después vuelve sobre este aspecto: “el desbordamiento del círculo mediante el don –si lo hay– no conduce a una mera exterioridad inefable, trascendente y sin relación. Dicha exterioridad es la que pone en marcha el círculo, ella es la que da movimiento a la economía. Es ella la que (*compro*)mete en el círculo y la que le hace dar vueltas”¹⁴.

Esto que aquí está referido al don, también podemos leerlo en referencia a un perdón incondicional, puro, infinito, y la relación que este guarda con un perdón condicionado, impuro, interesado, calculado¹⁵. Esta relación se podría definir como de tensión entre dos extremos que son absolutamente heterogéneos e irreductibles, pero también indisociables:

[...]son, por supuesto, absolutamente y en todo momento *heterogéneos*, a ambos lados de un límite, pero también son *indisociables*. En el movimiento, en la moción del perdón incondicional, hay una exigencia interna de devenir-efectivo, manifiesto, determinado y, al determinarse, de plegarse a la condicionalidad. Esto significa, por ejemplo, lo digo breve y rápidamente, que la fenomenalidad o la condicionalidad jurídica o política es a la vez exterior e interior a la moción de perdón –y esto no facilitará las cosas.¹⁶

La analogía entre el don y el perdón no reside solo en que ambos exceden el orden de lo posible, sino en que ambos ponen en marcha el círculo y al mismo tiempo no deben quedar sometidos a él. No se trata de plantear una suerte de término medio, de conciliación o de reconciliación entre lo incondicional y lo condicional, sino de pensar la irrupción de lo incondicional que, irrumpiendo el orden de las cosas, no puede hacerlo más que de modo condicionado, pero para llevar a lo posible más allá de lo posible, más allá de la inercia de lo esperable.

No obstante, esta analogía o simetría entre don y perdón, precisamente en el punto en el que interviene la urgencia del perdón por hacerse efectivo, debe ser repensada. Romperla podría permitir formular un perdón que precedería, implicaría y complicaría todo don.

[D]ebemos preguntarnos, rompiendo la simetría o la analogía entre don y perdón, si la urgencia del im-possible perdón no es, en primer lugar, eso que la experiencia resistente, y no-consciente de lo im-possible, da para hacerse perdonar como si el perdón, lejos de ser

¹³ Derrida, J., *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*, op. cit., p. 17.

¹⁴ *Ibidem*, p. 38.

¹⁵ Sobre la relación entre el perdón posible y el perdón imposible remitimos a Thomson, A., «Derrida’s “Indecent Objection”» en: *Journal for Cultural Research*, nº 10:4 (2006), pp. 295-308.

¹⁶ Derrida, J., *Le parjure et le pardon, Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op.cit., p. 67.

una modificación o complicación secundaria o sobrevenida del don, fuese en realidad su verdad primera y final. El perdón como la imposible verdad del imposible don. Antes del don, el perdón. Antes de este im-possible, y como el imposible de este im-possible, el otro. El otro im-possible.¹⁷

Con esta afirmación, Derrida replantea todo lo dicho sobre el don: el perdón no es un modo particular de don, no es una modalidad del dar. Aunque sería razonable pensar que el perdón es un caso específico del don –porque, en primer lugar, es algo que se pide y es algo que se da, pero, además porque, como el don, debe escapar a la lógica del intercambio, de la proporción y de la equivalencia económica– Derrida invierte el orden o la jerarquía. Según esto, no habría forma de dar o del donar que no vaya precedida del perdón, que no lo implique. Como si el perdón precediera todo gesto de dar, como si estuviese implicado en el movimiento de dar, en el envío, en la apertura a la indeterminación en todo acto de dar, a la destinerrancia del envío que permite el envío pero que también lo amenaza.

3. La moneda falsa y el perjurio: pureza, contaminación, pervertibilidad

Si el *Ensayo sobre el don* ocupa un lugar cardinal en el primer volumen sobre el don como teoría del don que no llegaba siquiera a plantear la problemática del don, el breve relato de Baudelaire titulado *La moneda falsa* es el texto que Derrida toma para mostrar un don incierto y el desbordamiento de lo que quisiera contenerlo: “el desbordamiento que lo encuadra y que desborda su marco”¹⁸. Algo le ocurre a esta narración que no puede desprenderse de la posibilidad de volverse ella misma el acontecimiento de aquello que se narra. La moneda falsa no es solo eso sobre lo que la narración habla sino la posibilidad que el propio relato genera. “El relato como causa y condición de la cosa es el relato que *da* la posibilidad de la cosa contada, la posibilidad de la historia como historia de un don o de un perdón, aunque también, y por ello mismo, la posibilidad de la imposibilidad del don y del perdón”¹⁹.

El breve relato cuenta lo siguiente. Dos amigos salen de un estanco. El amigo del narrador reparte en bolsillos diferentes monedas de diverso valor. Se encuentran con un mendigo y el amigo le da una de las monedas que había apartado, la más valiosa, la de plata. El narrador le elogia diciendo que “después del placer de asombrase, no hay ninguno tan grande como el de causar una sorpresa”²⁰. Pero el amigo le contesta, a modo de justificación, que se trataba de la “moneda falsa”. Este hecho es juzgado por el narrador solo excusable por el deseo de que este acto generase algún acontecimiento. El narrador fantasea con buenas y malas posibilidades. Pero el amigo toma sus palabras y añade: “Sí, tiene razón; no hay placer más dulce que el de sorprender a un hombre dándole más de lo que espera”. El narrador se espanta porque se da cuenta de que su amigo ha querido, a la vez, ser caritativo y hacer un buen negocio, “ganarse cuarenta perras gordas así como el corazón de Dios; alcanzar el paraíso por la vía económica”. El “deseo del criminal goce” que antes era

¹⁷ *Ibidem*, pp. 71-72.

¹⁸ Derrida, J., *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*, op. cit., p. 103.

¹⁹ *Ibidem*, p. 121.

²⁰ *Ibidem*, p. 168. Citamos la traducción del relato de Baudelaire reproducido en *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*, op. cit., pp. 168-169.

“excusable”, que “habría casi perdonado”, se vuelve imperdonable (“no le perdonaré jamás”) en razón de la “inepcia de su cálculo”, por “hacer el mal por necesidad”, porque, dirá después Derrida, “[e]l amigo no hace lo que debe para *saber* que es malo, para hacerlo saber y para confesárselo a sí mismo”²¹. Lo imperdonable no responde a una razón de orden moral, no es imperdonable por el mal que causa, sino por no saber que hace mal, por no tener conciencia del mal. Sin ese saber ni siquiera podría comenzar el proceso de confesión y el arrepentimiento que culminaría en el perdón (o en la salvación).

Entre todos los hilos que abre este relato, nos quedaremos con uno que complica especialmente la trama. Esa ineptitud o necesidad imperdonable es en realidad supuesta. No se tiene el saber del saber del otro. Ese saber (especulativo, práctico) que se quisiera seguro es desestabilizado por el don. No se sabe qué se da. El amigo dice que da una moneda falsa pero no hay certeza de ello. Todo se juega en el crédito que se concede a la historia. Todas estas hipótesis, afirma Derrida, deben mantenerse irresolubles, inverificables, debido al secreto que contiene el breve relato: “la legibilidad del texto viene estructurada por la ilegibilidad del secreto”²². Y así Derrida introduce una cuestión irresoluble que siempre gravita sobre el don y sobre el perdón: ¿es verdaderamente generoso? ¿sincero? ¿cómo asegurararlo? ¿cómo asegurarnos?

La misma inquietud no se calmará nunca: ni la del don ni la del perdón. ¿Acaso *deben* estos -pero más allá del deber y de la deuda- *privarse* de toda garantía contra la falsificación, de todo recelo respecto de la moneda falsa, a fin de (salva)guardar la posibilidad de ser lo que *deberían ser*, pero que deberían serlo más allá del deber y de la deuda? ¿Un don que pretendiese controlar la moneda y (res)guardarse de todo simulacro sería todavía un don o sería un cálculo que se aferra o recuerda -ingenuamente, a veces con autoridad- a la distinción tranquilizadora entre lo natural y lo artificial, lo auténtico y lo inauténtico, lo originario y lo derivado o lo (a)prestado?²³

Esta relación entre la verdadera y la falsa moneda es retomada en el seminario sobre el perjurio y el perdón cuando se plantea precisamente la relación entre ambos. Si el perjurio significa “faltar a la fe ofrecida en el juramento”, como señala la RAE en una de sus acepciones, traicionar la confianza prometida sería una razón para pedir perdón. Pero Derrida amplía enormemente el campo de lo que podríamos considerar como perjurio. Todo mal (cualquier tipo de trasgresión, de la mentira al robo o al asesinato) caería bajo esta denominación de perjurio pues implica un acuerdo social o una confianza que se traiciona. Por lo tanto, si el perdón responde a un mal, y todo mal es un perjurio, el perdón es siempre respuesta a un perjurio:

Toda falta, todo crimen, todo aquello que tendría que ser perdonado o pedir que se perdone es o supone un perjurio; toda falta, todo mal, es, en primer lugar, un perjurio, a saber, un faltar a alguna promesa (implícita o explícita), faltar a un compromiso, a alguna responsabilidad ante una ley que se ha jurado respetar,²⁴

²¹ *Ibidem*, p. 164.

²² *Ibidem*, p. 150.

²³ *Ibidem*, pp. 73-74.

²⁴ Derrida, J., *Le parjure et le pardon, Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op.cit., p. 73.

Tomando esta forma amplia de definir el perjurio, no como un caso particular del mal, sino como aquello implicado en todas las modalidades del mal, el perdón siempre se referiría al perjurio por ser el mal ante el cual responde, aquello por lo que ser perdonado o pedir que se perdone. Pero Derrida no detiene aquí la relación entre el perjurio y el perdón. El perdón pedido o el perdón concedido, al ser también una suerte de promesa o de juramento, de palabra dada o de palabra ofrecida, está sometido a la forma del perjurio según la cual el perjurio queda “inscrito, como su destino, su fatalidad, su destinación inexpiable en la estructura de la promesa y del juramento, en la palabra de honor, en la justicia, en el deseo de justicia”²⁵ en todo dar o tomar del perdón, en todo envío. Y continúa: “Esto no tiene fin, pues no solo pido siempre perdón *por* un perjurio, sino que siempre corro el riesgo de perjuriar al perdonar, de traicionar a algún otro al perdonar, pues se está condenado por siempre a perdonar (abusivamente, eso sí) en nombre de otro.”²⁶

El perdón no es entonces solo la respuesta al perjurio. No es solo lo que lo enfrenta y resuelve, sino que el perdón queda vinculado al perjurio. Siempre que se pide o se concede perdón se hace por un mal causado o padecido, es decir, por un perjurio. Pero, además, perdonando, dando o tomando el perdón, siempre se corre el riesgo de perjuriar, y ese riesgo nunca puede ser borrado, es un mal que no se borra (*¿imperdonable, entonces?*) y del que el perdón no podría mantenerse a salvo. Es como si el perdón debiera, si no acoger, al menos quedar expuesto a eso mismo que amenaza su pureza. Si esto fuese así, el perdón puro del que habla Derrida no es un perdón que salva del mal, que actúa frente o contra el mal, o que borra el mal desde un lugar que lo mantiene a salvo del mal. Sino que, por el contrario, sería un perdón cuya extraña pureza sería vulnerable a la llegada de lo que a la vez constituye su oportunidad y su amenaza.

Frente al ideal de la absoluta inmunidad, que en el libro *Fe y saber* Derrida describe como “aquello que permanece alérgico a la contaminación, *salvo por sí mismo*”²⁷, este perdón no excluye su irrupción ante el mal radical –es el mal radical lo que precisamente abre, más que cerrar o cancelar, el pensamiento del perdón–, no queda reservado, como tampoco queda preservado frente a su propia pervertibilidad²⁸: queda, por el contrario, expuesto, sin restricción, sin garantía y sin precaución.

²⁵ *Ibidem*, p. 73.

²⁶ *Ibidem*, p. 74.

²⁷ Derrida, J., *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*, trad. Mirta Segoviano, Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, p. 71.

²⁸ En *Papel máquina* podemos leer: “La condición de posibilidad daría, por consiguiente, una oportunidad a lo posible, pero privándolo de su pureza. La ley de esa contaminación espectral, la ley impura de esa impureza, es lo que hay que reelaborar constantemente. Por ejemplo: la posibilidad del fracaso no está sólo inscrita, como un riesgo previo, en la condición de posibilidad del éxito de un realizativo (una promesa debe poder no ser mantenida, debe amenazar con no ser mantenida o con convertirse en una amenaza para ser promesa libre, e incluso para triunfar; de ahí, la inscripción originaria de la culpabilidad, de la confesión, de la excusa y del perdón en la promesa). En esta cita hay una llamada a una nota a pie de página en la que se alude a la pervertibilidad como “im-posibilidad como pervertibilidad, como perversión siempre posible de la promesa en amenaza” (Derrida, J., *Papel máquina. La cinta de escribir y otras respuestas*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2003, p. 271). Sobre esta noción dentro del debate sobre los actos de habla, remitimos a Jerade, M., «Repolitizando las diferencias. Derrida y la teoría de los actos de habla», en *Isegoría* nº 62 (2020), pp. 151-168.

4. Un endeudamiento sin deuda

Donner le temps II sigue, a través de varios textos de Heidegger (*Ser y tiempo*, *Carta sobre el humanismo*, *El origen de la obra de arte*, *Tiempo y ser*, entre otros), las variaciones de un *Es gibt* que finalmente en *Tiempo y ser* se pronuncia como se da el ser o se da el tiempo²⁹, hay ser, hay tiempo, pero el ser y el tiempo no son. Que no sean significa que no pueden ser tratados de modo óntico, dando a pensar un darse de lo que no es, un hay de lo que no es un ente, por lo tanto, un don imposible, un don que no da nada, pero que abre la posibilidad del darse.

Antes de iniciar ese itinerario, el libro empieza, como acostumbraba a hacer Derrida, de un modo mucho más sutil. Dos palabras abren la séptima sesión: “*Rester tranquille*”³⁰. Quedarse tranquilo/a. Luego pasa a hablar de “*laisser tranquille*”, dejar tranquilo/a, incluso más tarde de “*laisser être*” o “*laisser en paix*”³¹, dejar ser o dejar en paz. Las preguntas que Derrida formula a raíz de estas expresiones son, repetidamente, las siguientes: “¿Qué es quedarse o dejar tranquilo/a? ¿Qué es, para empezar, quedar o dejar? ¿Puede esto exceder el orden de la deuda, del deber, del tener, de la culpabilidad y de la ley? ¿Puede exceder este orden sin, no obstante, hacerlo por indiferencia o apatía?”³²

Derrida formula de otro modo la pregunta fundamental de Mauss sobre lo que nos vincula unos a otros y plantea si podríamos pensar el vínculo social fuera de una lógica de la atadura por endeudamiento o por interés sin caer en la lógica contraria, es decir, en la indiferencia o apatía. En realidad, se trata de la pregunta –aunque no se llegue a plantear en estos términos– sobre el “vivir juntos”³³. La lectura que Derrida hace de Heidegger tiene que ver precisamente con cómo sería posible pensar la relación sin que esté dominada por las formas de la deuda y del deber. El don y el perdón están implicados prioritariamente en esta pregunta pues son los que abren el pensamiento de una relación que no se agota en el intercambio.

La cuestión del don –o del perdón– sería entonces la de saber si es posible dejar al otro en paz o tranquilo, o quedarse en paz o tranquilo sin indiferencia ni abandono, pero también sin absolución, sin proceso de deuda, ya fuese simbólica, sin ley ni deber.³⁴

Esta extraña cuestión es una de las preguntas principales del curso que Derrida va a abordar a través de su lectura de la *Schuldigkeit* heideggeriana y una breve alusión a la razón práctica kantiana³⁵. En *Ser y tiempo*, Heidegger analiza las estructuras

²⁹ Heidegger, M., *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, Madrid, Tecnos, 2ºed. 2000, pp. 19-44.

³⁰ Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 31.

³¹ *Ibidem*, pp. 31-34.

³² *Ibidem*, p. 33.

³³ Este “vivir juntos” lo tomamos de la conferencia «Confesar–Lo imposible “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación», trad. Patricio Peñalver, *Isegoría*, nº 23 (2000), pp. 17-43. En esta conferencia Derrida advierte de los principios de unidad y exclusión que dominan las nociones de conjunto y comunidad y la necesidad de pensar este “vivir juntos” de otro modo.

³⁴ Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 34.

³⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 158-160. Aquí Derrida vuelve a plantear la aporía del don, en la que también quedaría implicado el perdón: si el don obedece a la ley moral de la razón práctica, entonces este don obedecería a una ley y no sería don sino respeto a esta; si, en cambio, obedece a un interés o cálculo sensible, sería un cálculo, todavía sometido a la lógica del intercambio. Si hay “don puro” esto no significa que se acomode a una razón pura, a la universalidad o racionalidad de la ley: debe ser interruptivo y singular.

existenciales que hacen posibles la deuda o la culpa, es decir, el carácter originario que hace al *Dasein* “endeudable” o “culpabilizable”, pero antes de toda deuda o culpa motivada, es decir, antes de que algo o alguien le pida responder; nada ni nadie salvo, precisa Derrida, “lo que le constituye como *Dasein*, a saber, el ser que, no siendo nada, interpela, llama al *Dasein* desde la diferencia del ser y el ente.”³⁶ Esta llamada es la posibilidad más radical para que después, eventualmente, sea responsable o culpable de algo.

Este ser culpable o responsable (*Schuldigsein*) “no tiene ninguna determinación real ni simbólica, ni jurídica, ni moral, ni ética, ni económica, siendo anterior [...] o más originaria, más fundadora que todas ellas”³⁷. Esto retira la condición contractual del don y del perdón y señala hacia un don, un perdón, que endeuda sin deuda que pueda saldarse o un estado de cosas que pueda restaurarse. El don no sería así un asunto económico, como tampoco el perdón sería un asunto moral como respuesta a un mal causado. Derrida prolonga la referencia a la *Schuldigsein* a través de cuatro rasgos: la relación esencial entre el ser-responsable/culpable (*Schuldigsein*) y la llamada (*Ruf*); la procedencia de esta llamada inseparable de lo “*Umheimlichkeit*”; este “*Umheimlichkeit*” como exilio del hogar, de la casa (*oikos*); por último, la llamada como llamada a habitar propiamente esa “*Umheimlichkeit*”, forma propia de relacionarse con lo impropio³⁸. Tras esto, Derrida abandona el análisis de la *Schuldigsein* en *Donner le temps II*.

Hay dos aspectos sobre los que Derrida llamará la atención en el seminario sobre el perjurio y el perdón en referencia a la *Schuldigsein* heideggeriana. El primero tiene que ver con la reversibilidad entre el discurso de la culpabilidad y el de la inocencia originaria, aspecto en realidad ya avanzado en este seminario sobre el don; el segundo, con una ausencia del término perdón en la reflexión que rodea la *Schuldigsein*.

En *Le parjure et le pardon Vol. I*, Derrida señala dos corrientes, que en verdad serían el reverso una de otra, pues ambas compartirían una identidad profunda y especular: una señala a una culpa originaria; la otra reivindica la inocencia. Del lado de la culpa ubica, junto a otros (San Agustín, Kant, Kierkegaard, Levinas), a Heidegger, mientras que del lado de la inocencia al Nietzsche³⁹ de la risa y de la danza cuyo *Ja Ja* es expresión afirmativa de la vida (*La genealogía de la moral*) y no el rebuznar del asno cristiano que se presta a cargar con los fardos de la culpa propia y ajena (*Así habló Zarathustra*). En *Donner le temps II*, sin llegar a situarlo del lado de una inocencia originaria, señalaba una ligereza en la culpabilidad heideggeriana, pues al ser una culpabilidad original, radical, fundadora, es liviana ya que no acusa de nada ni ante nadie (nada ni nadie que no sea esa misma interpellación constitutiva)⁴⁰. En realidad, no será otra cosa lo que Derrida dirá más tarde en el seminario sobre el perdón: “Porque soy acusado *a priori*, antes incluso de haber hecho nada y sin hacer

³⁶ *Ibidem*, p. 40.

³⁷ Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 41.

³⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 41-46.

³⁹ También podemos imaginar que de ese lado se encontraría Rousseau, al que Derrida presta mucha atención en su seminario sobre el perjurio y el perdón y del que señala que sus *Confesiones* no son un medio para confesar su culpa sino para reivindicar su inocencia (el análisis de Derrida se orientará precisamente hacia la dificultad de borrar la culpa inscrita en la letra de su confesión, ver las sesiones octava, novena y décima de Derrida, J., *Le parjure et le pardon, Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op.cit.).

⁴⁰ Cf. Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 40.

nada, soy excusado por la aprioricidad misma: la inocencia originaria es el correlato indisociable de la culpabilidad originaria.”⁴¹

En una nota a pie de página en le *Le parjure et le pardon, Vol. II*, Derrida anota lo siguiente: “el gran discurso de *Sein und Zeit* sobre el *Schuldigsein* original, sobre la culpabilidad o la responsabilidad originaria, se desarrolla como un discurso muy potente que recorre todo *Sein und Zeit* sin que se plantee nunca la cuestión del perdón, sin que se pronuncie, que yo sepa, la palabra “perdón”. Nos hemos preguntado por qué. Una de mis hipótesis es que quería, denegación o no, evitar cualquier connotación cristiana.”⁴²

Además de esta negación o denegación del perdón en Heidegger, negación o denegación que, obviamente, no solo se restringe a *Ser y tiempo* (véase lo que Derrida apunta sobre el encuentro entre Heidegger y Celan, y el poema de Celan titulado “*Todesfuge*”⁴³), Derrida indica dos grandes cuestiones en torno al don y al perdón. La primera queda señalada en el primer volumen de *Le parjure et le pardon*, refiriéndose a diferentes formas de un *a priori* de la deuda y de la culpabilidad, cada una formulada de modo diferente (Hegel, Heidegger, Levinas) tanto en su estructura como también en la relación entre esta estructura originaria y las faltas determinadas, los crímenes y los perjurios: “qué relación puede haber entre esta estructura general, universal y supuestamente originaria, an-acontecimental, pre-acontecimental, y, por otra parte, las faltas determinadas, los crímenes, los acontecimientos de maleficencia o maldad, los perjurios efectivos por los que me debo acusar y por los que podría pedir perdón”⁴⁴. En segundo lugar, la relación con lo que no es propio, que pasa por la experiencia que más lo revela, la poética, el lenguaje, donde don y perdón quedan necesariamente implicados: “como si no hubiera experiencia poética, experiencia de lenguaje como tal, sin experiencia de don y perdón”⁴⁵.

5. Conclusiones

Derrida plantea con el don una estructura aporética que de nuevo vemos aparecer cuando define el perdón: la posibilidad tanto del don como del perdón es su imposibilidad. Sin embargo, lejos de ser redundante, la relación entre don y perdón esclarece un aspecto relevante de la deconstrucción derridiana. El perdón no es una modalidad del don sujeto a la lógica aporética de este último. Sino que el perdón aparece inscrito en toda forma de dar como si se tratase de una forma previa o una condición del dar o del darse mismo, entendiendo este dar como la forma del presentarse y del dirigirse al otro, la dirección de la relación misma al otro y al mundo. Si el perdón es definido como condición originaria y estructural de la relación, esto podría llevar a sostener que Derrida está proponiendo una “ontología del perdón”. Sin embargo, Derrida no propone ni un perdón originario (anterior y por ello libre de toda falta) ni una operación de perdón como proceso de inmunización, salvación o curación (es decir, como un proceso de extirpación de lo que pervierte o contamina).

⁴¹ Derrida, J., *Le parjure et le pardon, Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op.cit., p. 179.

⁴² Derrida, J., *Le parjure et le pardon, Volume II. Séminaire (1998-1999)*, op. cit., p. 223.

⁴³ Derrida, J., *Le parjure et le pardon, Volume I. Séminaire (1997-1998)*, op.cit., pp. 51-56.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 54.

En su reciente libro *Original Forgiveness*, De Warren presenta un perdón original que no sería una instancia simplemente reactiva a un daño y relativa a este, sino un comienzo absoluto, una apertura a lo otro a partir de la cual, y solo desde su “siempre ya”, sería posible perdonar o no perdonar. En esta propuesta alineada con la *Schuldigkeit* heideggeriana, De Warren señala un aspecto en el que se concentra la distancia entre esta ontología del perdón y la propuesta derridiana. Su “perdón original” no solo se sustraerá a su instrumentalización, a su tergiversación o su perversa utilización, sino también a su fingimiento o simulación. De Warren sostiene que si “comenzamos originalmente por el perdón [...] como un absoluto comienzo de la promesa sin ninguna promesa” entonces nos ubicamos en “un comienzo sin historia o teatro” que “no puede ser manipulado o fingido”⁴⁶.

Por el contrario, en la propuesta derridiana, el dar implica perdón porque todo dar está sujeto a una pervertibilidad imborrable. El perdón tampoco es inmune a esa perversión. Ni el perdón devuelve a un estado originario de inocencia ni está a salvo de la corrupción. El perdón, lejos de borrar el mal, está incondicionalmente expuesto: “con la inmunidad absoluta, nada ocurriría”⁴⁷.

6. Referencias bibliográficas

- Baudelaire, C., *El spleen de parís. Seguido de “La fanfarlo”*, trad. Enrique López Castellón, Madrid, Abada, 2016.
- Caputo, J. D., «Apôtes de l'impossible : sur Dieu et le don chez Derrida et Marion», en *Philosophie*, n° 78 (2003/3), pp. 33-51.
- Derrida, J., *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995.
- Derrida, J., «Confesar–Lo imposible, “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación», trad. Patricio Peñalver, *Isegoría*, n.º 23 (2000), pp. 17-43.
- Derrida, J., *La tarjeta postal*, trad. H. Silva y T. Segovia, México, Siglo XXI, 2001.
- Derrida, J., *Papel máquina. La cinta de escribir y otras respuestas*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2003
- Derrida, J., *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*, trad. Mirta Segoviano, Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003.
- Derrida, J., *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005.
- Derrida, J., *Le parjure et le pardon, Volume I. Séminaire (1997-1998)*, París, Seuil, 2019.
- Derrida, J., *Le parjure et le pardon, Volume II. Séminaire (1998-1999)*, París, Seuil, 2020.
- Derrida, J., *Donner le temps II*, París, Seuil, 2021.
- De Warren, N., *Original Forgiveness*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2020.
- Heidegger, M., *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, Madrid, Tecnos, 2ºed. 2000, pp. 19-44.
- Jerade, M., «Repolitizando las diferencias. Derrida y la teoría de los actos de habla», en *Isegoría* nº 62 (2020), pp. 151–168.
- Mauss, M., *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, trad. Julia Bucci, Buenos Aires, Katz Barpal Editores, 2009.
- Miller, J. Hillis, «Derrida's Destinerrance», en *MLN*, Vol. 121, No. 4 (2006), pp. 893-910.

⁴⁶ De Warren, N., *Original Forgiveness*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2020, p. 2.

⁴⁷ Derrida, J., *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*, Madrid: Trotta, 2005, p. 181.

Quintana Domínguez, I., «La máquina del perdón y el perdón de corazón: el perdón desde la noción derridiana de iterabilidad», en Ápeiron: estudios de filosofía, nº 15 (2021), pp. 237-255.

Thomson, A., «Derrida's "Indecent Objection"», en *Journal for Cultural Research*, 10:4, 2006, pp. 295-308.