

PERDÓN, AMOR Y SOBERANÍA:

Ensayo sobre los armónicos teológicos, éticos y políticos del perdón

PERDÃO, AMOR E SOBERANIA

Ensaio sobre os harmônicos teológicos, éticos e políticos do perdão

Martín Grassi

Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica y Profesor de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de Los Buenos Aires. Buenos Aires, CABA, Argentina. martingrassi@uca.edu.ar. <https://orcid.org/0000-0002-9378-6254>.

RESUMEN: El perdón es una experiencia ambigua y compleja en la que una variedad de discursos le otorgan una densidad y un peso propios que lo hacen difícil de examinar en su sentido. A partir de un análisis de la escena del perdón, las dificultades respecto a los objetos del perdón, a las razones por las cuales perdonar, a su finalidad, se entrecruzan con los modos en que esta experiencia se significa a partir de la idea de amor y de incondicionalidad. El perdón, por lo tanto, debe ser examinado en sus armónicos teológicos, éticos y políticos, sobre todo atendiendo al ideal del ágape (amor incondicional) que parece estar detrás del deber de perdonar. Esta matriz teológica del perdón es también aquella que parece traicionar la esencia del perdón, que no es sino la de abrir un espacio de comunidad y reciprocidad, un futuro en el que el otro pueda ser otro, más allá de las lógicas de la soberanía que pareciera conllevar el ideal del ágape.

Palabras clave: Perdón. Soberanía. Amor. Incondicionalidad. Comunidad.

RESUMO: O perdão é uma experiência ambígua e complexa na qual uma variedade de discursos lhe outorga uma densidade e um peso próprios que o tornam difícil de examinar em seu sentido. A partir de uma análise da cena do perdão, as dificuldades relativas aos objetos do perdão, às razões pelas quais perdoar, à sua finalidade, se entrecruzam com os modos nos quais esta experiência se significa a partir da ideia de amor e de incondicionalidade. O perdão, portanto, deve ser examinado em seus harmônicos teológicos, éticos e políticos, sobretudo atendendo ao ideal do ágape (amor incondicional) que parece estar por trás do dever de perdoar. Esta matriz teológica do perdão é também aquela que parece trair a essência do perdão, que não é senão a de abrir um espaço de comunidade e reciprocidade, um futuro no qual o outro possa ser outro, para além das lógicas da soberania que pareceria implicar o ideal do ágape.

Palavras-chave: Perdão. Soberania. Amor. Incondicionalidade. Comunidade.

LA PUESTA EN ESCENA DEL PERDÓN

“¿Me perdonás? Te perdono”. Se trata de una escena, de un diálogo, de una puesta en acto bastante cotidiana -lamentablemente, que uno no quisiera tener tantas razones para pedir o dar el perdón. Pero esta escena cotidiana no es por eso del todo inteligible o comprensible. Como todo en la vida humana, se trata de una experiencia que se resiste a la claridad de un análisis, y apenas uno comienza a reflexionar en torno al perdón, se encuentra con una maraña de problemas difíciles de resolver. Aún más. En esta experiencia tan particular se encuentra uno con una densidad semántica que no podemos pasar por alto, si es que la experiencia del perdón no quiere perderse en lo anecdótico. Como en el ámbito de la música, una nota no suena nunca sola, sino que suena gracias a una multitud de armónicos que lo acompañan y que le otorguen este peso musical, gracias al cual puede sonar y ser significativo. Debemos tomar la experiencia del perdón, entonces, considerando aquellos discursos que la atraviesan y la sostienen en su peso y que la hacen ser tan significativa, y por ello tan inasible.

En primer lugar, cabe preguntarnos por la construcción gramatical de esta experiencia. Por un lado, hay un sujeto que actúa el perdón. Por otro lado, está el verbo mismo de “perdonar”. Por último, aquel y aquello que se perdona. Es decir, dos tipos de objetos del verbo: el objeto directo y el objeto indirecto. Comencemos por el sujeto que “actúa el perdón”. Aquí quiero subrayar el aspecto dramático, teatral, escenográfico, del perdón. Hay una escena del perdón y, por tanto, una puesta en acto. Este carácter teatral implica que el perdón no puede tener lugar -de una manera típica, claro, es decir, tipificada- sin un cierto protocolo, sin una cierta ritualidad, como si estuviera marcada por unas didascalias que mandan algo acerca de la posición corporal que asumimos, del tono de voz que adoptamos, de la distancia respecto al otro que tomamos. Y la puesta en acto del perdón implica un “actuarlo”, pero aquí hay una primera ambivalencia en tanto que “actuar” el perdón no es solo el tener una posición activa, es decir, el asumir la posición subjetiva del que perdona, o “da el perdón”. Diría que típicamente sucede más bien lo contrario: quien “actúa” el perdón es, primero, quien lo recibe, o mejor quien pide recibirlo. Por ello, si bien es un sujeto más bien pasivo -y uno podría decir que aquí el verbo perdonar puede conjugarse en voz pasiva: “Yo soy perdonado”-, en realidad, este sujeto es activo en el perdón en tanto que lo solicita. Digamos que, en principio, no puede haber una escena del perdón si no hay un primer sujeto que “pide perdón”: “¿me perdonas?” Este sujeto pasivo que actúa el perdón será puesto en una pasividad más radical en el momento en que la escena del perdón finaliza: “soy perdonado”, o, más precisamente, “fui perdonado”. Dado el perdón, la escena finaliza y es ya un hecho, parte del pasado. El primer sujeto, entonces, es activo-pasivo: lo actúa en tanto que lo recibe, o mejor, se

dispone a recibirlo. La distinción es importante, porque ahora la actividad pasa al segundo sujeto, a aquel que da y “puede dar” el perdón. Aquí el verbo se conjuga en voz activa: “yo (te) perdono”. No nos apuremos: dejo el “te” entre paréntesis. El acto de perdonar lo ejecuta el “segundo” sujeto. Pero al decir “segundo” introduzco una nueva complicación: el que actúa es el que sigue, el que secunda, el que realiza la acción según (*secundum*) la forma en que ha sido pedido. Es decir, quien actúa es ante todo quien lo padece. Al recibir el pedido de perdón, quien puede perdonar es enfrentado al dilema de darlo o de negarlo, lo enfrenta a la terrible decisión de rehusar la invocación, o de acogerla y darle lugar al otro. Esta apertura a la alteridad es fundamental para comprender al perdón, puesto que perdonar es devolver al otro su alteridad en tanto que no es solo un otro para mí, sino en tanto que es un otro “conmigo”.

Ya puede notarse las complejidades que surgen respecto al “sujeto” del perdón. Y dejo por el momento una complejidad más: ¿puede este sujeto declinarse en nominativo plural? Aún más, ¿puede declinarse en tercera persona, o en esa forma de lo impersonal que se articula como una tercera? ¿Puede haber una escena del perdón que diga: “nosotros te/los perdonamos”? O una escena que diga: “se perdona”. Esta última posibilidad nos lleva a ciertas complejidades en el orden del verbo. El verbo perdonar es complejo en muchos sentidos. Ya vimos uno: se puede dar el perdón, se puede recibir el perdón. A su vez, para que haya perdón, se tiene que pedir. Y aquí entra una nueva complejidad que se articula con el uso de los verbos auxiliares: *poder*, *querer*, *deber*. La escena -al menos en el español- tiene muchas veces la siguiente forma: “me *podés* perdonar”; la respuesta, a su vez, puede ser múltiple: “te puedo perdonar; te quiero perdonar; te debo perdonar”. Y con el uso de estos verbos, el campo semántico del perdón se complica. Lejos de auxiliarnos, estos verbos nos pierden en las ambigüedades del perdón. “No te puedo perdonar, aunque quiera”; “no quiero perdonarte, pero debo hacerlo”; “debo perdonarte, pero no puedo”. Lo que introducen los verbos auxiliares son sobre todo las ambivalencias emocionales de quien da el perdón. Por eso decía antes que el segundo en esta escena es trágicamente activo: sufre la solicitud del perdón, se da cuenta de que no está en una verdadera posición de poder, incluso cuando sea él quien dé el perdón. En quien perdona, todo entra en una cierta contradicción, puesto que los órdenes del poder, del querer y del deber, se entrelazan y se mezclan, y se oponen, aún en su concordancia, porque se trata también de una especie de orden interno de estos verbos: puedo porque quiero, quiero porque debo, debo porque quiero, etc. Y estas complejidades revelan la problemática semántica del perdón, que la acerca a la naturaleza del amor (como veremos en breve): ¿puede mandarse el perdón, así como se manda amar? Así como sucede con el mandamiento del amor, también el mandamiento del perdón resulta sumamente problemático.

Respecto a los objetos del perdón, es preciso que haya al menos dos: el objeto-objeto y el objeto-sujeto, por decirlo de algún modo. En el español se expresa gramaticalmente en un objeto directo y en un objeto indirecto, es decir, en los casos del acusativo y del dativo, respectivamente. Las expresiones son complejas respecto al objeto directo: yo podría decir tanto “te perdono por esto” como “te perdono esto”. El uso del “por” indica una relación causal: te perdono porque hiciste algo. En este sentido, lo que se muestra en estas construcciones es que el perdón acontece porque hay algo del orden de lo que se acusa como una acción que genera algún tipo de mal o de sufrimiento. En la escena del perdón hay, por lo tanto, un sujeto culpable y un sujeto herido. Antes de pasar a la dialéctica de ambos sujetos, lo importante es subrayar que hay algo del orden de lo objetivo, de una acción hecha, es decir, algo del orden de lo objetivo, de una acción hecha, es decir, algo del orden de lo hecho, y entonces de lo fáctico, que está en el centro de la escena del perdón. Este objeto en ausencia es de por sí muy problemático, porque es algo del orden de lo hecho que remite a una triple dimensión: la intención de quien actuó, el contexto en el que lo hizo, y la realidad efectiva de dicha acción. El modo en que lo recibe el otro cae por fuera de la acción como tal, pero se hace parte esencial del “hecho”, en tanto que lo interpreta, y por ello también se desencadena la escena de la acción como tal. Esta complejidad del objeto del perdón se escenifica muchas veces cuando alguien pregunta: “¿por qué me pides perdón?”, o cuando el culpable dice: “te pido perdón si te hice mal, pero no sé bien qué es lo que tanto te dolió”. Pedir razón de por qué a uno se lo perdona, o mejor, de por qué uno debe ser perdonado, es también entrar en una zona de indistinción: el porqué del perdón no viene del objeto “hecho”, en rigor, aunque haga referencia a él necesariamente. Es decir, no te perdono *porque* me hayas hecho esto. Aun así -y debemos volver luego a esto- preguntar por el hecho mismo por el cual debe uno ser perdonado es muy problemático porque el entrelazo entre intención, contexto y acción, lo complica para siempre. Incluso uno puedo cuestionarse qué es realmente lo que causa daño, y son muchas las veces que uno no lo sabe: me dolió lo que me dijiste, o cómo me lo dijiste, o el momento en que lo dijiste, o incluso me dolió el porqué me lo has dicho. Las conversaciones en torno al objeto fáctico u objetivo del perdón pueden ser interminables. Pero, más allá de estas complejidades, uno puede también preguntarse con qué objeto se perdona este objeto del perdón. Es decir, si bien el perdón tiene una razón “objetiva”, no parece ser cierto que el perdón tenga efectividad sobre aquello que es perdonado. La falta o el daño hecho no puede ser reparado la mayor parte de las veces (incluso me animo a decir que en ninguna), porque el acto es del orden de lo ya hecho, y el efecto que tuvo sobre el otro no puede eliminarse. La lógica de una equivalencia es aquí imposible, y la deuda contraída no puede ser saldada: la culpa es del orden de la deuda, pero con la terrible diferencia de que no hay respecto a la culpa una respuesta que vuelva a dejar las cuentas equiparadas como

antes. Es cierto que también puede haber casos excepcionales en los que la respuesta trasciende y supera la culpa, y no solo la salda sino que inaugura una nueva riqueza interpersonal y da nacimiento a una relación más plena. Puede encontrarse un uso teológico de esta experiencia en la expresión de Agustín de Hipona: *felix culpa*, quien la utiliza para argüir que, de no haber pecado Adán, Dios no se hubiera encarnado, y es solo gracias a la Encarnación que el lazo entre el ser humano y Dios es tan íntimo y fuerte. Pero en principio, lo terrible de la culpa es que, aun habiendo perdón, deja en los dos actores del perdón algo del orden de la herida, de la mancha, del registro que se parece un poco a un prontuario. Sucede que uno va repitiendo escenas del perdón, en general muy parecidas las unas con las otras, y uno vuelve un poco a la misma conversación, aunque se agregue cada vez una nueva línea: “siempre lo mismo”, “nunca cambias”, “no prometas más, que nunca cumplís”, y un triste *etcétera* de frases similares. Y es que uno suele, encima, cometer los mismos errores y causar los mismos males. Lo que resulta interesante es ver cómo el patrón de una repetición hace problemática la relación con la intención y el contexto, porque de alguna manera la repetición del mal va confirmando la intención de hacer el mal, y va neutralizando el valor “justificativo” del contexto o de la circunstancia. En la repetición de la escena del perdón lo que se manifiesta es una dificultad estructural en la relación misma, por lo cual se ve cada vez más problemática la escena misma del perdón, y cada vez más difícil el darlo, lo cual va generando un sentimiento en ambos que puede asociarse al del resentimiento.

Hay veces también -y son muy dolorosas- en los que no se da esta secuencia de la repetición, en los que un acto es suficiente para que el perdón no sea dado, un acto que es considerado dentro del orden de lo imperdonable. Pero aquí hay una nueva complicación, porque puede suceder que dicho acto sea perdonado, pero que la relación que existía entre los dos protagonistas de la escena del perdón se quiebre para siempre: “te perdono esto, pero no te quiero volver a ver nunca más”. Esta experiencia complica nuestra comprensión del perdón porque, si existe el perdón, pareciera que es la relación entre los dos involucrados lo que se salva, no la acción hecha. Es decir, si el acto hecho no puede ser reparado, lo que se repara con el perdón parece ser la relación que existe entre las dos personas. Es por ello que se habla de “reconciliación”. Pero un perdón que se da, al mismo tiempo que se rompe con la relación, parece o no ser un perdón, o complejizar la experiencia del perdón distinguiendo entre el acto perdonado, la persona perdonada, y la relación misma a perdonar. Esto muestra, en efecto, que uno puede personar uno de estos elementos sin perdonar los otros. Pero en rigor muestra que lo que se perdona nunca es un acto: se perdona siempre al sujeto que lo hizo, y el acto puede ser la razón por la cual “no se perdona” al otro. Pero nunca es la razón por la cual se lo perdona efectivamente. Uno perdona a quien actúa mal, no perdona el acto malo, y el perdón es justamente posible porque puede separarse al actor

del acto, evitando reducir el uno al otro. Uno comprende que el otro ha actuado mal, pero que trasciende siempre todo actuar en su carácter de sujeto libre, que puede siempre actuar de otro modo. En el perdón hay, por ello, una afirmación del otro más allá de su acción, y por tanto una confianza en que el otro no me va a hacer mal de nuevo. La imagen evangélica de poner la otra mejilla sería una expresión de masoquismo si no fuera porque en realidad uno pone la otra mejilla en la espera de que el otro finalmente cambie su modo de actuar y no vuelva a hacerme daño. Sin embargo, este acto de confianza en el otro, esta apuesta a la bondad del otro -que me ha hecho mal, pero que no por ello volverá a hacerlo- puede no estar acompañado por una confianza en el vínculo con él. Si bien parece una figura extraña del perdón, es más usual de lo que parece: se separa en el sujeto al que se perdona la acción de su persona, y su persona de la relación con quien lo perdona (o no). Pero es problemática porque, aún más que la acción, la afirmación de la persona parece implicar la afirmación de una relación con ella. El orden de la relacionalidad parece ser más radical para la subjetividad que el orden de su comportamiento: parece que uno se define más por sus relaciones que por sus actos. Pero esta perplejidad se desvanece si consideramos la dimensión “política” o “social” de las relaciones: en una sociedad hay una asociación que no solo implica la afirmación de dos personas en su trascendencia respecto a sus actos, sino la afirmación de un mutuo interés y, por tanto, de una actividad recíprocamente benéfica. Si algún acto atenta contra el interés mismo de esta asociación (según los objetivos que se persigan, que no es lo mismo una amistad que un matrimonio), aun cuando se perdona al otro, no se “perdona” la relación. Y esta aclaración nos permite comprender mejor la idea de “per-dón” desde su etimología, en la que el prefijo “per” parece manifestar la idea de “llevar adelante”, “llevar hasta el final”, “seguir manteniendo”, y en este caso lo que se sigue afirmando es el don, el acto de dar y de darse el uno al otro. En este caso en particular se le da al sujeto su subjetividad, irreductible a su actuar, pero en tanto sujeto y no en tanto “asociado”, o en tanto que “sujeto-conmigo”. La relación es en este caso lo que se finaliza, aquello que no se “sigue dando”.

La última observación acerca de la escena del perdón puede incluso arrojar luz sobre una dimensión política nueva: podría darse el caso de que no perdono a la persona como tal, sino que perdono la relación, pero no una relación, digamos, personal, sino una relación “social” o “política”. En este caso, el perdón se acerca a una estrategia de socialización gracias a la cual hay una cierta reconciliación entre miembros de una sociedad y que, de no tener lugar, daría lugar a una división o guerra interna. Lo que se perdona aquí, entonces, es el vínculo político, sin importar realmente la persona culpable. Casi como si fuera un caso inverso al visto antes, es como si uno le dijera al otro: “no te perdono, pero sigamos juntos como partes de la comunidad de la que somos parte”. Esta lógica puede aplicarse a distintos niveles de socialidad política: a un miembro de la

familia, a uno de la ciudad, o de la Nación, o incluso del mundo. Lo que de alguna forma tematiza Hierocles con la idea de *oikeiosis* puede aplicarse aquí: no te perdono a vos, pero sigamos siendo parte de la comunidad de los seres humanos, y evitemos la guerra. Como puede verse, los móviles para tomar esta decisión pueden ser variados, sea desde el interés en mantener el vínculo por aquellos beneficios que trae la sociedad, hasta el miedo a la guerra que desataría si no tuviera lugar la escena del perdón. Este perdón, por lo tanto, es indiferente a los sujetos como tales, pero su objeto es garantizar la permanencia de la comunidad y del vínculo. Por ello, este tipo de perdón se acerca a lo político, no solo por su objeto (la comunidad que debe salvarse), sino porque el perdonar parece en este caso conjugarse con el verbo auxiliar “deber”: debo perdonar porque las consecuencias de no hacerlo traerán consecuencias y efectos indeseados. Aún más, este deber de perdón puede no solo ser motivado por intereses, sino por un imperativo moral, en tanto que la pertenencia a la comunidad pasa a ser algo del orden del mandato. El no-perdón sería causa de la exclusión y de la marginación de la sociedad, exclusión que puede verse como la peor de las traiciones o impiedades, y como el peor de los castigos que un individuo puede sufrir. Este perdón, por lo tanto, apunta a sanar la sociedad herida, sin consideración a la persona perdonada. Aquí puede verse, entonces, el caso en el que uno le dice al otro: “no quiero perdonarte, pero debo hacerlo; vamos a seguir asociados y mantener cierto arreglo, pero no te me acerques más de lo necesario, no quiero saber nada con vos más allá de lo que nos concierne”.

Ahora tenemos que volver al objeto indirecto del perdón, al objeto-sujeto. Como decíamos, lo que se perdona no es nunca el acto, sino lo que se perdona es al sujeto de este acto culpable, o se perdona la comunidad que se tiene con esta persona. Pero solo se puede perdonarlos a través del acto, o a raíz del acto culpable. En este sentido, la idea de lo indirecto adquiere significado: el perdón se dirige directamente al acto, pero busca alcanzar al sujeto o a la relación, que son alcanzados por el perdón de forma mediada o indirecta. En realidad, es más claro si se lo piensa desde lo transitivo o lo intransitivo de los verbos: si bien se dirige directamente al acto, y en ese caso funciona como un transitivo, el perdón es intransitivo en tanto que el objeto principal, a quien se perdona, es al sujeto culpable. Pero esta inmediatez de perdonar al sujeto culpable está en realidad mediado por el acto que ha cometido: no habría perdón del sujeto si éste no hubiera actuado mal. Como puede verse, el perdón es bastante complejo, incluso en su construcción gramatical. Que el objeto-sujeto se exprese en la forma de un objeto indirecto, por lo tanto, no significa que sea menos importante. Como veníamos apuntando, el perdón es tal porque alcanza a estos objetos. Uno no perdona lo que el otro hizo, sino que perdona a este otro que actuó mal. La separación del acto y del actor y del vínculo vulnerado es clave para comprender la puesta en escena del perdón.

LOS ARMÓNICOS TEOLÓGICO-POLÍTICOS DEL PERDÓN: UN DESVÍO POR LA IDEA DE AGAPE

La separación entre el acto y el actor que supone la experiencia del perdón puede alcanzar un límite hiperbólico cuando tocamos la categoría de lo “incondicional”. Aquí el discurso teológico es fundamental, porque el perdón de Dios (en la tradición cristiana, al menos) llega a separar tan radicalmente al sujeto del acto, que se llega a la consecuencia radical de negarle cualquier importancia a lo que haga o deje de hacer alguien, puesto que Dios ya nos ha perdonado a todos más allá de cualquier lógica de lo meritorio o de lo justo. Es como la expresión extrema del “deber de perdón”, salvo que viene acompañado por un carácter de absoluta soberanía: Dios nos perdona sí o sí, aunque este deber no pueda rastrearse a una instancia que no sea su propia voluntad soberana. Es decir, nada ni nadie obliga a Dios a perdonar, aunque Él mismo haya tomado la decisión de perdonar a todos los seres humanos, más allá de lo que hayan hecho. Y esto implica que Dios también perdona el vínculo para siempre: pase lo que pase, todos somos sus hijos. La Encarnación no es sino la expresión dogmática de este deber de perdón, que reciba también el nombre de “misericordia”, es decir, “tener un corazón para la miseria”. En la Encarnación, Dios se hace ser humano para saldar la deuda contraída por Adán y Eva al pecar de soberbia y desobediencia. Al Encarnarse, Jesús -el Hijo obediente- paga por todos los pecados de todos los seres humanos, y así perdona a todos, pase lo que pase, hagan lo que hagan. La única parte que queda en la indeterminación es la de quien recibe el perdón, quien puede rechazarlo, e incluso no pedirlo, o incluso sentirse excluido de la posibilidad misma de ser perdonado. A este último caso, Kierkegaard lo llamó “la enfermedad mortal”, la figura última de la desesperación, y que no es otra que la de desesperar de ser perdonado por Dios.

Este deber de perdón de Dios nos lleva a considerar una estructura particular de asimetría en la relación de quien perdona y de quien es perdonado. Para comprender esta cuestión es preciso articularlo con la figura del *agape*, es decir, el amor que es propio de Dios. El amor de *agape*, aquel con el que es definido Dios por el evangelista Juan, es una invención del cristianismo. No es que no existiera este vocablo en el mundo griego, pero significaba algo muy distinto al sentido que cobró con el cristianismo. Para comprender el cambio radical del sentido del amor operado por este concepto, es preciso recordar que el amor en el mundo griego estaba asociado sobre todo a la figura del *eros*. Esta figura era tremenda -lo sigue siendo- porque conquista todo lo que toca, porque es una fuerza tirana que despoja al sujeto de cualquier tipo de soberanía sobre sí. El *eros* enferma a quien visita, lo deja infirme, lo somete a su capricho. Todos y todas -imagino- hemos vivido alguna vez esta experiencia de locura propia del enamoramiento, esa experiencia en la que

somos completamente tomados por esa fuerza extraña, hechos súbditos del objeto amado. La subjetividad está sujeta a lo otro y se configura en una radical pasividad. Sigmund Freud llegó a asimilar el enamoramiento a la hipnosis, es decir, allá donde el sujeto obedece los mandatos del otro sin resistencias. Este abandono al otro se debe al carácter de falta y de necesidad por parte de quien ama, que se transfigura en el orden de lo humano en deseo del otro. Todos y todas sabemos del discurso de Diotima que transmite Sócrates en el *Banquete* de Platón, quien afirma contra todos los anteriores oradores que el *eros* no puede ser un Dios, puesto que lo propio de Dios es que no le falte nada, es su soberana autarquía, mientras que el amor ha nacido de aquellos padres opuestos de la abundancia y de la miseria. En todo caso, el *eros* es un demonio, un ser intermedio que conecta el arriba con el abajo, lo mortal con lo que no perece. Aún más, el *eros* es el *megas daímon*, el más poderoso de todos los demonios. Pero demonio al fin, no Dios. Lo divino va a quedar del lado de lo amado, de lo amable, del Bien, de la Belleza. Recordemos que, desde el nacimiento de la *teología* (cuya fecha de natalicio es la *República* de Platón), Dios es aquello uno a lo que nada le falta ni de quien nadie precisa.

Para poder afirmar que Dios es amor fue necesaria toda una serie de estrategias conceptuales y filosóficas que aseguran la absoluta soberanía y autarquía de Dios al tiempo que predicaran que Él es, esencialmente, amor, es decir, amante, no solo amado. Si lo amado puede ser algo perfecto y uno -y, al fin y al cabo, en el esquema platónico, lo amado es esencialmente uno y perfecto y bueno, y que aquello luego participe a todas las demás cosas amadas o amables parece estar herido mortalmente por la falta: quien ama, quien actúa el verbo amar, busca en el amado su perfección y unidad. El amante sufre de la separación respecto a su amado, y lo extraña como si le faltara una parte de su propio ser. Si Dios es amor es no solo porque es amado por los hombres, ni porque es una fuerza que une lo terrestre con lo uránico: Dios es amor porque ama a los seres humanos, y los ama hasta la locura de enviar a su único hijo para redimirlos, muriendo en la cruz. Algo propio de un enamorado el hacer estas locuras. El Dios amante, tal es el enigma que el cristianismo debe resolver en términos conceptuales, heredera su teología de aquella de Platón.

Comprender la esencia del *agape* nos va a permitir, por un lado, comprender el carácter incondicional que comparte con el perdón de una ética marcada por lo hiperbólico y, por otro lado, entender la lógica de la soberanía que esconde el perdón ideal, aquel que perdona incluso lo imperdonable, aquel que es llamado perdón con propiedad y que tiene por objeto lo imperdonable. Comencemos por lo primero: lo incondicional. Para que pueda haber un amor (y un perdón) incondicional, es preciso que quien ama (y perdona) no esté sometido a la fuerza del amado o de quien le ha hecho mal. “El amor todo lo resiste, todo lo perdona”. El himno al *agape* (cuya

traducción al latín es *caritas*) de Pablo de Tarso deja en claro el poder del amor, ya no el poder del amado sobre uno (como en el caso de Platón), sino el poder del amante sobre el amado. Pero este poder del amante sobre el amado supone una completa inversión de la lógica humana del amor, puesto que uno ama aquello que es amable, es decir, que el amor se despierta por el contacto de algo que se presenta como bueno y como bella, y que suscita el amor. El centro de gravitación se encuentra en el objeto amable. Pero, en el caso de Dios, si esto fuera así, supondría que Dios depende de algo que no es Él mismo, perdiendo así su soberanía y su autarquía. Es preciso, por ello, llevar adelante una “revolución copernicana”, una revolución del paradigma del amor. Esta revolución copernicana (antes de Copérnico, claro) fue llevada con claridad por Tomás de Aquino. Cuando en la *Summa Theologica* Tomás se pregunta si Dios es amor, responde que efectivamente es así (siguiendo las palabras de la Revelación contenidas en el Evangelio de Juan), solo si invertimos el orden del amor que encontramos en la experiencia humana. Si el ser humano ama porque hay algo amable, Dios ama sin que lo motorice ninguna cosa amable. Al contrario, las cosas son amables porque Dios las ama, al revés de la lógica humana. Para Tomás el amor de Dios es creativo, y al amar crea la bondad, y cuanto más ama a algo, más amable es esto que ama. Conectado con las cuestiones anteriores, en las que definía a la vida de Dios como autarquía y en las que explicaba que la voluntad de Dios es absolutamente soberana, es decir, que responde sólo a sí mismo, Tomás no duda en concluir que el amor de Dios es absolutamente primero, sin otra motivación o razón que su propia decisión de amar. En esta “revolución copernicana” el sujeto impera sobre el objeto (en Kant esta revolución se “seculariza”, como puede verse cuando trata del “amor puro” en su *Crítica de la Razón Práctica*).

Podemos entender que esta revolución e inversión se aplique también al perdón. Y así es claro cómo Dios puede perdonar todo, incluso antes de que haya culpabilidad o acto culpable. Al perdonar con una actividad pura, actúa plenamente, sin que sea movido su perdón por la solicitud del culpable. Si al principio decíamos que el que desencadena la escena del perdón es quien lo pide, lo cual pone a quien perdona en una situación de pasividad, y en el dilema de perdonar o no la falta acusada. Pero si fuera así en el caso de Dios, Dios sufriría, padecería esta solicitud, Dios sería un segundo en la escena del perdón. Y esto no puede ser, porque Dios es siempre (en la teología occidental) *primero*. Así como el *agape*, el perdón divino es incondicional, espontáneo e inmotivado: no tiene razones para perdonar. Parafraseando al místico Angelus Silesius, podríamos decir que “el perdón es sin por qué”. Esto significa que no hay nada que Dios no perdone, porque en realidad no hay *nada* que perdonar: el acto de perdón de Dios es tan absoluto como su *agape*, y por tanto ya perdonó *todo*, porque el perdón no depende del sujeto ni del acto culpable, sino que depende solo de la voluntad de Dios que decidió por siempre y para siempre perdonar. Las

necesidades teológicas no dan lugar alguno a una relación de dependencia en Dios, es decir, a una dimensión de pasividad en Dios: la *apatheia* divina obliga a afirmar un amor y un perdón que es la pura manifestación de la actividad de Dios, es decir, la pura manifestación de su poder majestuoso y soberano.

Ahora debemos ver el inverso de esta lógica del amor de Dios, es decir, lo que produce en el polo de lo humano, un polo que es a la vez el amado y el amante. El amor cristiano adquiere el carácter de un mandato y esta exhortación tiene un sentido político, una dimensión de justicia: amar a Dios es algo que le debemos a Dios. Debemos amar a Dios porque Dios nos amó primero. Esta idea de una deuda de amor, una deuda contraída por los hombres porque Dios los ha creado y también salvado, es expresada por medio de una metáfora económica-comercial que desarrollará luego Bernardo de Claraval. En su obra, *De diligendo Deo*, este teólogo del siglo XII examina el significado del amor de Dios. Comienza su tratado afirmando que la causa del amor de Dios es Dios mismo, y que el modo de amar a Dios es amándolo sin medida (*modus, sine modo diligere*). Bernardo ofrece dos razones por las cuales hay que amar a Dios: en primer lugar, porque nada es más justo que amarlo, y, en segundo lugar, porque no hay nada más beneficioso. En cuanto a la primera razón, amamos a Dios porque Él nos ha dado mucho más de lo que merecemos, porque Él nos ha amado primero y merece que le devolvamos dicho amor. El amor de Dios es perfecto porque es incondicional y no busca ningún beneficio a cambio: es un amor de Soberano (*et vera huius caritas maiestatis, quippe non quaerentis quae sunt*). Por ello, Dios es el único que ama de forma gratuita (*dilexit Deus, et gratis*), y nos ama hasta el punto de habernos creado y de enviado a su Hijo a salvarnos. Debemos, por ello, reconocer que uno no se debe a sí mismo su ser, sino que ese ser es recibido de Dios. De lo contrario, cometemos el pecado de la soberbia (*superbia*), en tanto que tomamos la gloria de nuestro Benefactor como siendo propia, tomando Sus dones como si nos fueran connaturales. Así, ser virtuoso implica afirmar en nuestro interior una justicia innata y reconocida por la razón de que todo lo que somos y tenemos se lo debemos a Dios, y por ello debemos amarlo. Tanto la razón como la justicia natural nos obliga a darnos completamente a Dios, porque de Él hemos recibido todo. La fe nos obliga a amar a Dios, aún más que lo que nos amamos a nosotros mismos. Debemos amarlo con todo nuestro ser, con todo nuestro intelecto, y con toda nuestra voluntad, y no es injusto que Dios nos pida que lo amemos de esta forma, porque Él reclama aquello que nos ha dado y que ha hecho por nosotros. Bernardo introduce aquí una fórmula capital: la de “deuda de amor” (*debitum dilectionis*). Esta deuda es completamente impagable.

No hay medida para amar a Dios porque no hay medida posible para el objeto de amor que es Dios, inmenso e infinito, y porque Dios nos ha amado, a su vez, sin medida. Podemos amar a

Dios, debemos amar a Dios, según el grado que Dios nos concede y que nosotros alcancemos: mucho menos de lo que debemos, pero no por eso menos de lo que podamos. Y amándolo, somos recompensados por Él, aunque no lo amemos por mor de una recompensa, puesto que si así fuera, no sería un amor verdadero, puesto que es interesado. El amor verdadero nace espontáneamente y se manifiesta de forma libre, encontrando satisfacción en sí mismo, puesto que la recompensa es gozar del objeto del amor. Quien ama a Dios no busca recompensa por su amor más allá de Dios mismo, y si esperara algo más, no amaría a Dios, sino que amaría aquello que espera ganar de Él. De los tipos de amor, el más perfecto es aquél en el que uno ama a todas las cosas y a uno mismo por el mismo amor de Dios. En este tipo de amor, uno se olvida de sí mismo y se abandona a Dios; uno se pierde a sí mismo como si no existiera más, sin ningún tipo de sentimiento por uno mismo, como aniquilándose y convirtiéndose en nada. El gozo de este amor estriba en que la voluntad de Dios se realice en nosotros y por nosotros: “Amar así es estar ya divinizado (*sic affici, deificari est*)” (De diligendo Dei, X, 28). Solo en la resurrección de los cuerpos podremos amar a Dios plenamente, amarlo en el grado más alto, y así nos amaremos *por* Él, y Él será el premio para quienes lo aman, la recompensa eterna para quienes lo aman eternamente. Antes de este amor perfecto, queda amar en esta vida con un amor de caridad, un amor que no busca su propio interés. Y este amor lo actúan aquellos que se consideran como hijos de Dios, y que se comportan con Él como si fuera su Padre.

Esta caridad es la que nos convierte a Dios, y no el resultado de nuestro amor propio: la caridad (*caritas*) es lo que convierte a las almas y las hace libres. La caridad es inmaculada porque no conserva para sí nada, y así todo lo que tiene lo remite a Dios, en quien nada puede ser impuro. Y por esta razón la caridad es llamada “ley de Dios”, y es la caridad la misma vida de Dios. La caridad no solo se conecta con el amor dado gratuitamente, sino también con la paz y la unidad. La caridad no es un accidente, sino la sustancia misma de Dios, y por ello cuando Juan afirma que “Dios es amor” quiere decir que la caridad es tanto Dios mismo como su don. De allí que “la caridad da caridad” (*caritas dat caritatem*): la caridad sustancial da la caridad accidental. Cuando la caridad se refiere al Dador, es el nombre de la sustancia; cuando se refiere al Don, entonces es el nombre de una cualidad. En cualquier caso, la ley eterna de Dios es que Él actúa siempre por caridad, mediante la cual crea y gobierna todas las cosas. Esta ley es esencialmente ley, aquella que no es creada sino que se gobierna a sí misma. Como puede apreciarse, nuevamente los conceptos de justicia y de amor están mezclados y entrelazados, aunque esta vez en lo que respecta a la naturaleza de Dios. Respecto a esta ley de la caridad, gracias a la gracia de Dios, el cuerpo es amado, como así todos los bienes corporales, en mor del alma; y el alma es amada en mor de Dios; y Dios es amado por sí mismo. Dado que nacemos de la carne, es preciso que nuestros deseos o

amores empiecen por la carne, y se dirijan luego hacia Dios, de grado en grado, bajo la guía de la gracia, hasta que sean absorbidos por el espíritu. Solo en el momento escatológico de la Resurrección, estaremos unidos con Cristo como los miembros del cuerpo a su cabeza, y conoceremos a Dios por el espíritu y no ya por el cuerpo, y así el amor carnal será absorbido (*absorbendus*) por el amor del espíritu, y las humanas afecciones serán divinizadas. El verdadero amor de caridad, por ello, implica la purificación del amor de forma de que sea liberado de toda afección y deseo. El amor perfecto, el *agape*, es propio de Dios porque es un amor espiritual que no conoce cuerpo: si los hombres pueden amar de esta forma es porque sus cuerpos fueron espiritualizados por la gracia de Dios, porque su amor es deificado, pudiendo amar sin desear. Un amor soberano, libre de la necesidad, de la falta, de la carencia. Un amor que es puro dar, que es pura actividad. Algo que es propio de Dios, y que nosotros podremos reflejar plenamente en la humilde sujeción amorosa total a Él en el Reino de los Cielos.

LAS PERVERSIONES DEL PERDÓN: ASIMETRÍA, DEUDA Y PODER

Ya Sigmund Freud apuntaba en *El malestar en la cultura* que el amor cristiano pide demasiado del individuo, en tanto que solicita que deje de lado su propia vida, incluso, para “amar a su enemigo”. De alguna manera, el carácter de lo incondicional conlleva la destrucción de un narcisismo primario que es primordial a la vida. Esta incondicionalidad del amor puede trasladarse a la incondicionalidad del perdón, en la que no importa el acto ni la intención ni el contexto del daño recibido del otro, que uno debe perdonarlo siempre. De alguna manera, esta absoluta incondicionalidad pondría en jaque la justicia y el carácter de reciprocidad que debería regir sobre las relaciones interpersonales, si no es que uno quiere evitar quedar como si fuera un “rehén del otro”. El perdón incondicional -motivado por el amor incondicional- no hace más que condenar a la aniquilación a quien debe perdonar. Y lo terrible de este perdón incondicional es que pertenece al orden del mandato: debemos perdonar a los otros porque debemos imitar al amor de Dios, quien perdona sin miramientos. En efecto, el problema de lo teológico es que proyecta como ideal de perfección y como modelo de acción un valor humano hecho ahora una propiedad divina. En este sentido, creo que la filosofía está llamada a deconstruir paradigmas y a criticar las ideologías a partir de una crítica de lo teológico (como postulaba Ludwig Feuerbach). Este perdón incondicional, por lo tanto, se sostiene sobre una deuda de amor sin límites a Dios, que nos manda amar a todos los otros sin consideración de nuestro bien o sin juzgar lo que el otro nos ha hecho. No podemos negarnos a amar y a perdonar incondicionalmente, porque nosotros mismos somos

culpables ante Dios y hemos sido perdonados más allá de todo mérito y de toda justificación: no perdonar a los otros no es más que un acto de soberbia y de desobediencia.

Pero incluso hay un problema más que se desprende de este ideal del perdón incondicional. El *agape* que sostiene el perdón incondicional es la expresión de un amor activo que es propio de un viviente perfecto, de un viviente que no depende de nada ni de nadie para su plenitud. Esta vida perfecta solo se encuentra en Dios y se caracteriza por su absoluta actividad y su completa autarquía. Pero, si este amor es pura actividad es porque el objeto que ama le es indiferente, es decir, que podría estar o no, y podría ser de una u otra manera, o comportarse de cualquier manera. En otras palabras, no importa a quién uno ame o a quién uno perdone: el acto de amar y de perdonar se satisface a sí mismo en su misma actuación. Esto implica no ya la negación del sujeto amante o que da el perdón, sino también la negación del sujeto amado o perdonado, en tanto que pierde cualquier tipo de importancia, en tanto que tan solo ocupa un lugar espectral, sin cuerpo, una especie de proyección de la pura voluntad del amante, que se goza en la imagen que mira en el espejo del otro y que lo empodera y lo afirma como virtuoso y poderoso. Este amor y este perdón incondicional, por ello, resulta una afrenta a la dignidad del amado, quien deja de considerarse amado para considerarse un instrumento o un medio para la autoafirmación del amante. E incluso más, gracias a este gesto de absoluta incondicionalidad, el amado es sometido a un yugo infinito, en tanto que no puede devolver lo que ha recibido. Así como sucede con Dios, sucede con los padres (y de hecho la piedad como justicia imperfecta, en la que lo que se devuelve no puede nunca alcanzar lo que se ha recibido, pertenece a ambos planos de la paternidad humana y divinidad), ante quienes uno queda atado de por vida en un estado de deuda. Este amor ideal, este perdón ideal, que se suele representar en el amor de una madre, ese amor profundamente incondicional, termina por someter al otro también a una aniquilación, a quedar aplastado bajo el peso de su “deuda de amor”. El perdón incondicional no es más que una afirmación del poder de quien perdona, es la manifestación de su majestad y la revelación de la miseria de quien es perdonado.

Las conclusiones de este esbozo del perdón no implican que debemos abandonar completamente la idea de incondicionalidad, pero busca al menos llamar la atención sobre sus terribles peligros. Para ello hemos intentado hacer audibles los armónicos que hacen sonar a este tipo de perdón, armónicos teológico-políticos que deben ser examinados si es que queremos apuntar a una vida humana en la que la comunidad y la libertad, en la que la subjetividad intersujeta no conlleve un sujeto aniquilado por vínculos de deber y de deuda. Pensar el perdón no puede pensarse por fuera de la lógica de la interrelación o de la reciprocidad, aquella que tiene lugar en la figura del amor de amistad: no en la figura del *eros* ni en la de *agape*, sino en la de la *philia*. Así, el perdón no es más que apostar a un nosotros, a una comunidad de iguales, a una vida

Martín Grassi

en común que se da en tanto que se recibe, y que se recibe en tanto que se da, como el perdón. El perdón, por lo tanto, puede abrir un futuro solo en tanto que se da en términos de reciprocidad. De lo contrario, ata a un pasado de deuda imposible de saldar, o bien aniquila cualquier tipo de futuro en tanto que niega la singularidad y el carácter novedoso y difiriente del otro con quien comulgo y con quien somos mutuamente perdonados. He aquí, a mis ojos, el milagro del perdón y del amor: que hace posible el futuro y su *diferancia*.

Recibido em: 06/08/2025.

Aprovado em: 07/08/2025.