

# Tiempo y perdón (En torno a un fragmento de Walter Benjamin)

Andrés Claro

*La significación del tiempo en el mundo moral<sup>1</sup>*

En las instituciones del derecho, que permiten establecer hechos y juicios con relación a épocas remotas, no se suele ver otra cosa que las intenciones mismas de la moral en su acuñación suprema. Pero lo que confiere al derecho este interés y este poder sobre el pretérito remoto es –muy lejos de representar la presencia de la moral en éste– una tendencia que lo deslinda de la manera más exacta del mundo moral, la tendencia a la retribución [venganza].<sup>2</sup> Si en el derecho moderno la retribución –tal como si temiese ir más allá del dominio de una vida humana– se limita a un espacio de tiempo de treinta años, de una generación, e incluso se restringe en el caso extremo del asesinato, se conoce, a partir de formas jurídicas más antiguas, que este poder retributivo [violencia vengadora] podía extenderse a la sucesión de los descendientes lejanos. La retribución es, en el fondo, indiferente con respecto al tiempo, en la medida en que no disminuye en fuerza a través de los siglos y aún hoy una representación propiamente pagana quiere explicarse en este sentido el juicio final: como plazo en el que se pone término a todo aplazamiento, en que se fuerza toda retribución. Sólo que este pensamiento, que hace escarmio del aplazamiento como vana procrastinación, no concibe qué inconmensurable significación tiene el día del juicio en constante diferimiento, huyendo tan inexorablemente hacia el futuro desde la hora de cada delito.<sup>3</sup> Esta significación no se abre en el mundo del derecho, donde domina la retribución [venganza], sino solamente donde se le contrapone a ésta, en el mundo moral, el perdón.<sup>4</sup> Pero éste, para luchar contra la retribución,

---

1 W. Benjamin. *Gesammelte Schriften*, VI, p. 97 s. (fragmento 71)

2 La palabra alemana es *Vergeltung*, de *gelten*, «tener valor». *Vergeltung* designa la acción de pagar en compensación, y, en el sentido de «pagar con la misma moneda», cobra la significación fundamental de represalia, de *venganza*. Esta idea debe ser entendida como dimensión inseparable en el término «retribución». (*N. del T.*)

3 El vocablo *Untat* significa el delito gravísimo, atroz. (*N. del T.*)

4 La palabra *Vergebung*, que hace aquí de contraparte a *Vergeltung*, viene de *geben*, «dar», y tiene el sentido de liberar de culpa, borrar la marca del delito (*entschuldigen, verzeihen*). «Perdón» (de «donar») y *Vergebung* son equivalentes exactos. (*N. del T.*)

encuentra su poderosa configuración en el tiempo. Pues el tiempo en que Ate persigue al criminal no es la solitaria calma chicha de la angustia, sino la clamorosa tempestad del perdón que viene bramando ante el juicio que se aproxima a cada momento, contra el cual aquella nada puede. Esta tempestad no es solamente la voz en la que se hunde el grito de angustia del criminal, también es la mano que destruye las huellas de su <delito>, aún si para ello tuviese que asolar la tierra. Tal como el huracán purificador que arrecia precediendo la tormenta, así mismo ruge la ira de Dios en la tempestad del perdón a través de la historia, para barrer todo lo que tendría que ser devorado en los rayos de la tormenta divina para siempre.

Lo que en esta imagen está dicho tiene que poder aprehenderse clara y nítidamente en conceptos: la significación del tiempo en la economía del mundo moral, en el cual no sólo borra las huellas del delito, sino también auxilia, en su duración, de manera completamente misteriosa –más allá de todo recuerdo u olvido–, al perdón, aunque nunca a la reconciliación.

(Traducción, gentileza de Pablo Oyarzún)

Time that is intolerant  
Of the brave and innocent,  
And indifferent in a week  
To a beautiful physique,

Worships language and forgives  
Everyone by whom it lives;  
Pardons cowardice, conceit,  
Lays its honours at their feet.<sup>5</sup>

En estos versos que sirven de arranque, escritos por Auden a la muerte de Yeats, se desenmascara una complicidad entre tiempo y perdón: el tiempo, intolerante o indiferente en más de un sentido, sin embargo perdona, permite y produce lo que aparece casi como el escándalo del perdón. Es de esta misma complicidad que nos habla un fragmento juvenil de Walter Benjamin –“La significación del tiempo en el mundo moral” (ver recuadro)–, fragmento en torno al cual todo cuanto sigue no será sino una serie de indagaciones posibles. Benjamin sugiere allí que el perdón no podría depender de la sola voluntad de una o dos subjetividades intencionales, sino que requiere la participación del tiempo. Y si acaso este escándalo puede tener lugar –lo que de ningún modo queda asegurado–, el perdón supondría no tanto el paso del tiempo, sino una *chance* que puede tomarse o haberse perdido, *chance* dada por una determinada configuración y evento temporales, a saber, por la interrupción de la continuidad histórica, del medio homogéneo donde se repite la identidad memoriosa tanto del crimen como del resentimiento. Finalmente, es posible constatar cómo, en la medida en que el perdón se diferencia de otros eventos que se le parecen más o menos –y con los que se tiende a menudo a

5 W. H. Auden. *In Memory of W. B. Yeats* (1939). Lit. «El tiempo que es intolerante/ con el valiente y el inocente,/ e indiferente en una semana/ con una bella apariencia,/ adora el lenguaje y perdona/ a todo aquel por medio del cual vive:/ perdona la cobardía, la presunción/ les rinde honores a sus pies».

confundirlo–, difiere asimismo de las concepciones histórico-temporales que éstos implican; más precisamente, se lo debe distinguir al menos de tres instancias: primero, de la retribución del derecho, que supone un tiempo lineal, homogéneo y vacío en el que se perpetua la representación del crimen pasado contrarrestada por la imagen consoladora del castigo; luego, de la perversión de la excusa –la explicación causal del crimen, de sus motivos y alicientes, en vistas a su comprensión y asimilación sin residuos–, que se sustenta en la posibilidad de una empatía historicista con el pasado; y por último, de lo imperdonable, que es solidario del eterno retorno del crimen y del resentimiento.

Pero vayamos por parte.

## I

(El derecho y su indiferencia al tiempo. Tiempo lineal, homogéneo y vacío)

El fragmento de Benjamin se abre denunciando el error de creer que las instituciones del derecho, que juzgan el pasado, sean la expresión de las intenciones de la moral. Pues “lo que confiere al derecho este interés y este poder sobre el pretérito remoto es –muy lejos de representar la presencia de la moral en éste– una tendencia que lo deslinda de la manera más exacta del mundo moral; la tendencia a la retribución [venganza]” (fr.71). El derecho establece una simetría entre crimen y castigo, una suerte de transacción mercantil que consiste en la retribución de un valor equivalente, análogo o simbólico, amparándose en una ley de reciprocidad. Esta tendencia a la venganza/retribución, prototipo mítico del intercambio, es lo que separaría definitivamente lo jurídico de lo moral, nos dice. Y agrega: “Si en el derecho moderno la retribución [venganza] –tal como si temiese ir más allá del dominio de una vida humana– se limita a un espacio de tiempo de treinta años, de una generación, e incluso se restringe en el caso extremo del asesinato, se conoce, a partir de formas jurídicas más antiguas, que este poder retributivo [violencia vengadora] podía extenderse a la sucesión de descendientes lejanos” (fr.71). Pero tanto si la retribución no excede treinta años –en caso de que el crimen no sea heredable– o varias generaciones –en caso de que se herede por algún tiempo–, ello no significa que cumplidos estos plazos acontezca el perdón, menos aún la borradura de la falta, sino su remisión a una instancia inapelable: el Juicio Final. La limitación de la venganza legal se hace en el horizonte de la representación consoladora de una retribución absoluta. Benjamin concluye: “La retribución [venganza] es, en el fondo, *indiferente con respecto al tiempo*, en la medida en que no disminuye en fuerza a través de los siglos y aún hoy una representación propiamente pagana quiere explicarse en este sentido el juicio final: como el plazo en que se pone término a todo aplazamiento, en el que se fuerza toda retribución” (fr.71).

Hasta aquí un primer movimiento del fragmento benjaminiano, el cual gira en torno al derecho. En principio, se puede advertir que la venganza/retribución que caracteriza lo legal, y que sería *indiferente al tiempo*, supone tanto la singularidad de un crimen que se repite inalterado en la memoria, como la testimonialidad: un sujeto constituido que certifica y da fe de la experiencia pasada. La memoria repite el pasado como dimensión presente; el pasado es significativo en tanto conocimiento, en la medida en que puede servir como criterio al Juicio. Pero aún más

decisivo que estos rasgos gnoseológicos, aunque en estrecha conexión con ellos, el derecho retributivo-vengador se sustenta en una determinada concepción temporal, a saber, en lo que Benjamin llamará en sus escritos posteriores un tiempo continuo –lineal, homogéneo y vacío– donde se llevaría a cabo la transmisión o representación del crimen y de su conocimiento. La historia sería un medio transparente *a través* del cual se transmite una *deuda* como unidad de sentido estable y sin residuos, fijada desde un primer momento, transportada sin transformación ni pérdida, inalterable y acumulable.<sup>6</sup>

Si la venganza/retribución es “indiferente con respecto al tiempo”, no es sólo porque el crimen no prescriba, entonces, sino porque el ‘tiempo’ se le aparece como un ‘lugar’ de paso inocente, un ‘espacio de tiempo’ sin rendimiento propio. Todo pasado sería recuperable como la reiterada representación de lo mismo; la historia sería un continuo sin fisuras ni imprevistos, extendiéndose gracias a la memoria y a la representación, extendiéndose y acumulándose hasta aquel momento de retribución absoluta que se anuncia en la imagen del juicio final, meta donde desembocarían todos los crímenes y el tiempo. Lo propio del derecho sería mantenerse incólume; es un “conocimiento al que no se escapa”. Allí donde la retribución no se ha cumplido –y uno podría preguntarse si no pertenece a la venganza retributiva, esencialmente, su no satisfacción absoluta, siendo este perpetuo y desesperante incumplimiento el que lleva a imaginar la historia de manera progresiva, al modo del burro que persigue la zanahoria–; allí donde la retribución no se ha cumplido, decía, hace surgir una doble representación, tanto en memoria como en anticipación de lo que exige. Pues el presente, en el tiempo homogéneo y vacío, no es sólo el lugar de representación del pasado, del crimen, sino también del futuro, del juicio retributivo y final. Lo apocalíptico sería así no sólo la venganza o retribución absolutas, sino, como ha sugerido Pablo Oyarzún, el fin de la representación y el advenimiento de la presencia.<sup>7</sup>

En varios de sus escritos posteriores, Benjamin critica sin ambages el juicio final teleológico, al que denuncia como una injusticia perpetua. En verdad, al remitir la reparación y el sentido de todo dolor a un futuro como fin de los tiempos, uno se haría cómplice del crimen, escudándose tras la esperanza aún en medio de la peor de las agresiones. Lo que se desenmascara en la concepción del tiempo lineal, homogéneo y vacío del progresismo, es su claudicación ante el poder del agresor, una rendición disimulada ante el crimen que excluye tanto la posibilidad del castigo como la del perdón. Se puede recordar al respecto una frase de Baudelaire que Benjamin cita en los *Pasajes*: “La idea de progreso. Ese fangal oscuro, invención del filosofismo actual, brevete sin garantía de la naturaleza o de la Divinidad,

---

6 De esta concepción histórico-temporal es solidaria la ideología del progresismo; Benjamin escribe en sus *Tesis sobre Filosofía de la Historia*: “La representación de un progreso del género humano en la historia no puede ser disociada de la representación de su marcha recorriendo un tiempo homogéneo y vacío” (*Tesis* XIII). “La confianza en la acumulación cuantitativa está en el fundamento tanto de la terca fe en el progreso como de la confianza en la ‘base de masas’” (*Ms.* 1105).

7 Véase su «Introducción» y notas en Walter Benjamin. *La Dialéctica en Suspense. Fragmentos sobre la historia*. LOM. Santiago, 1996. Algunas de las citas que siguen –especialmente de las *Tesis* y del convoluto N de los *Pasajes*– están tomadas de su traducción en dicho volumen. En su «Introducción» se hallará un análisis detallado de la filosofía de la historia de Benjamin, la cual aquí sólo se esboza en los puntos que atañen a las relaciones entre tiempo y del perdón.

esa linterna moderna arroja tinieblas sobre todos los objetos del conocimiento; la libertad se desvanece, *el castigo desaparece*" (J 48, 6). Contra el juicio teleológico del progresismo –tal como se anuncia desde la visión redentora de Agustín, que hace del fin algo trascendente a la historia, hasta su secularización moderna, que lo hace inmanente– se afirma la irremisibilidad del crimen, que es también la imposibilidad de suprimir el tiempo resolviéndolo en un sentido que lo trascienda. Si volvemos al fragmento, leemos: "Sólo que este pensamiento [la concepción del juicio final como retribución absoluta], que hace escarmio del aplazamiento como vana procrastinación, no concibe qué incommensurable significación tiene el día del juicio, en constante diferimiento, huyendo tan inexorablemente hacia el futuro desde la hora de cada delito" (fr.71).

## II

En lo que puede aislarse como un segundo momento del fragmento, Benjamin no sólo devuelve el juicio a la inmanencia de la historia, sino que insiste en que el significado de éste debe ser pensado no a partir del derecho, sino del mundo moral, donde el poder retributivo o violencia vengadora del primero se topa con la oposición del perdón, que halla su configuración y su aliado en el tiempo. Escribe:

Esta significación no se abre en el mundo del derecho, donde domina la retribución [venganza], sino solamente donde se le contrapone a ésta, en el mundo moral, el perdón. Pero éste, para luchar contra la retribución, encuentra su poderosa configuración en el tiempo. Pues el tiempo en que Ate persigue al criminal no es la solitaria calma chicha de la angustia, sino la clamorosa tempestad del perdón que viene bramando ante el juicio que se aproxima a cada momento, contra el cual aquella nada puede. Esta tempestad no es solamente la voz en la que se hunde el grito de angustia del criminal, también es la mano que destruye las huellas de su delito, aún si para ello tuviese que asolar la tierra. Tal como el huracán purificador que arrecia precediendo la tormenta, así mismo ruge la ira de Dios en la tempestad del perdón a través de la historia, para barrer todo lo que tendría que ser devorado en los rayos de la tormenta divina para siempre.

Lo que en esta imagen está dicho tiene que poder aprehenderse clara y nítidamente en conceptos: la significación del tiempo en la economía del mundo moral, en el cual no sólo borra las huellas del delito, sino también auxilia, en su duración, de manera completamente misteriosa –más allá de todo recuerdo u olvido–, al perdón, aunque nunca a la reconciliación.

Traducir estas imágenes bejamineanas a una serie de conceptos sea tal vez una tarea imposible. Pero ya sería bastante con iniciar el esbozo de algunas respuestas a las interrogantes que imponen. Así, ¿de qué manera el perdón se opone e interrumpe la retribución del derecho? ¿cómo, junto a lo anterior, interrumpe el tiempo homogéneo y vacío que lo sustenta: la "solitaria calma chicha de la angustia"? ¿en qué consistiría la acción misma del perdón, que aparece como una mano que destruye las huellas del delito o un huracán que barre al interior de la historia? Por último, ¿por qué es el perdón ajeno e irreductible a la reconciliación?

## i.

(El perdón y su cuestionamiento de la venganza retributiva del derecho).

Contra la tempestad del perdón, afirma Benjamin, Ate nada puede. Se debe recordar que Ate, hija de Zeus, es la personificación del Error, de la infatuación y la ceguera moral, donde el bien y el mal se confunden. Por haber engañado a su padre (a raíz de un juramento en el cual Zeus se comprometía a dar la supremacía al primer descendiente de Perseo que naciese), éste la expulsa arrojándola desde el Olimpo; cae en Frigia, sobre una colina que tomará el nombre de Colina del Error; allí Ilos construiría luego la ciudad de Troya, símbolo fundador y mítico de la violencia vengadora occidental. En la *Iliada* se lee: “Ate [el Error] es robusta, de pies ligeros, y por lo mismo se adelanta, y recorriendo la tierra, hace el mal a los hombres” (IX, 506 ss.). Esquilo, por su parte, hace decir a Clitemnestra tras haber asesinado a su marido Agamenón: “¡Por Justicia –la vengadora de mi hija [Ifigenia]– por Ate y Erinis, en cuyo honor degollé a ése!” (*Agamenón*, 1432 y ss.).<sup>8</sup> Ate, que personifica tanto la ceguera del criminal como la ofuscación de la venganza legal, actúa más rápido que los hombres; y en su precipitación no está exenta de mal, pues al mal del crimen puede sumar la violencia del castigo vengador. Mas es aquí donde se asoma el perdón, el que lucha contra esta diosa robusta para no dejarla avanzar.

Una primera determinación del perdón, entonces, es que interrumpe la voluntad de venganza o retribución. La máxima de Vauvenargues –“No hay injuria que no se perdona cuando uno se ha vengado” (*Máximas y Reflexiones*)– no pasa de ser una ironía; la frase de Young, en cambio –“un perdón obtenido con sangre” (*a pardon brought with blood*)–, es ya una contradicción en los términos. Pero interrumpir la voluntad de venganza retributiva implica tener dicha posibilidad de vengarse en las manos; no tendría sentido perdonar a quien no se tiene ‘derecho’ a castigar. Como escribió un antiguo poeta castellano, Rabbi Sem Tob: “Muy bien está el perdón / Al que se puede vengar, / Y sufrir el baldón / Cuando le podría pagar...” (*Proverbios Morales*). El perdón, que actúa allí donde se ‘podría pagar’, devolver con la misma moneda, supone pues la irrupción de una disimetría entre ofendido y ofensor que los sustrae al orden mercantil de lo calculable: no admite regla ni balanza, menos aún castigo.

Y lo que resulta decisivo, es que al interrumpir la violencia vengadora, el perdón cuestiona el orden completo del derecho. Pues el poder vengador o retributivo no es sólo una posible aplicación o el resultado del orden legal, sino su fundamento y medio de conservación. En *Para una crítica de la violencia*, escrito contemporáneo al fragmento 71, Benjamin insiste en que el derecho es siempre una fuerza justificada por una violencia injustificable: “Toda violencia es... poder que funda o conserva el derecho”. El derecho natural acepta la violencia como medio para

---

<sup>8</sup> En la *Iliada* hallamos a Agamenón mismo dirigiéndose a su pueblo: “Mas yo no me siento culpable; Zeus lo es, y la Parca y Erinis que vaga en la sombra, que en el ágora hicieron que mi corazón se ofuscara ese día en que despojé a Aquiles de su recompensa. ¡Qué le vamos a hacer! Estas cosas disponen los dioses. Hija augusta de Zeus es Ate [el Error] perniciosa, y a todos tan funesta; sus pies delicados no posa en el suelo, pero sí en la cabeza del hombre y gran daño le hace” (XIX 87-94). De acuerdo a lo anterior, Ate no es sólo la perseguidora del culpable, la que hace errar a los hombres en la venganza del crimen, sino también la que con su error ayuda al crimen mismo.

fines justos; el derecho positivo, por su parte, mientras prohíbe toda violencia a las personas privadas, la monopoliza en sus manos. La violencia no sólo no sería exterior al orden legal, sino que en algunas instancias—como la guerra o la revolución, por ejemplo— lo funda, mientras que en otras—como el militarismo— lo conserva. Hay incluso instituciones, como la policía o el ejército, donde la violencia fundadora y conservadora pueden llegar a contaminarse, a devenir indiferenciables, cuando la misma institución promulga decretos con fuerza de ley y vigila su cumplimiento. En último término, la violencia fundadora del derecho se repite en la violencia que lo conserva y viceversa.

Al oponerse e interrumpir la violencia vengadora, entonces, el perdón cuestionaría el fundamento y la conservación del orden legal como tal. Benjamin pone en duda el supuesto común del derecho natural y el positivo de que se puedan alcanzar en sus respectivas esferas fines justos a través de medios legítimos; el contrato jurídico aparece siempre corrompido, en la medida en que amenaza con la violencia a quien no lo cumpla; aunque esta violencia no esté inmediatamente presente en el contrato mismo, se halla representada, prometida. De allí que en *Para una crítica de la violencia* se pregunte por otras formas de resolver los conflictos entre los hombres, a través de lo que llama ‘medios puros’. Y aunque el perdón no es explícitamente mencionado entre éstos, hay al menos tres instancias donde ya se deja sentir: (i) en la impunidad de la mentira al interior del ámbito de las relaciones privadas; (ii) en la crítica o abolición de la condena a muerte (asunto con el que el perdón guarda una relación íntima y arcaica, incluso al interior del orden jurídico, como ‘derecho de gracia’);<sup>9</sup> y (iii) en la justicia divina que destruye el derecho. Es sobre todo en esta última determinación—una justicia sin derecho que exculpa, un poder puro que golpea sin aviso y sin derramar sangre— en la que se percibe un parentesco cercano con lo que en el fragmento aparece desdoblado en los dos momentos de la tempestad del perdón: en primer lugar, la cólera divina, que barre en la historia aquello que debía ser consumido para siempre en el segundo momento, a saber, en los rayos de la tormenta divina que la siguen: “Tal como el huracán purificador que arrecia antes de la tormenta, así mismo ruge la ira de Dios en la tempestad del perdón a través de la historia, para barrer todo lo que tendría que ser devorado en los rayos de la tormenta divina para siempre” (fr.71). En *Para una crítica de la violencia* se dice que la justicia divina no se deja reconocer como tal en la historia, sino sólo a través de sus efectos. Tal poder, en el instante del rayo que fulmina, puede aparecer en el “juicio espontáneo de la multitud sobre el criminal”, por ejemplo; pero en el instante anterior, en el huracán del perdón, halla su poder y configuración en el tiempo: en las ráfagas que barren al interior de la historia. Es esta determinación del perdón como una *chance* o evento temporal que irrumpe no sólo cuestionando la violencia mítica del derecho, sino anticipándose también a la violencia divina cuyo rayo consumiría al criminal para siempre, la que requiere toda nuestra atención.

---

9 La palabra misma ‘perdonar’, etimológicamente remite a este ‘dar’ o ‘acordar’ la gracia. Su primera utilización castellana (s. X) aparece justamente en el sentido de ‘dar gracia a la vida’. Lo mismo vale para el alemán *Vergeben/ Vergebung* o para el inglés ‘forgive’ o ‘pardon’. W. Waterman (1555) escribe: “Withoute pardon, they kille him, an make a feaste with him” (*Fardle Facions* II. viii). Gardiner (1547) por su parte: “I am by nature condemned to die, which sentence no man can pardon”.

## ii

(Perdón como tempestad temporal: interrupción del tiempo y muerte de la intención).

El perdón, que actúa y se desplaza entre el cuestionamiento del derecho y la incuestionabilidad de la justicia absoluta (divina), “para luchar contra la retribución [venganza], encuentra su poderosa configuración en el tiempo” (fr. 71). No se insiste aquí primariamente en el paso del tiempo –lo que sometería el perdón a la economía del olvido–, sino en su estructura misma –en su dinámica y configuración–, la cual es todo menos la fantasmagoría de un medio lineal, homogéneo y vacío. De allí que el huracán del perdón en la historia interrumpa no sólo el orden del derecho, sino también la concepción temporal que lo sustenta: “Pues el tiempo en que Ate persigue al criminal no es la solitaria calma chicha de la angustia, sino la clamorosa tempestad del perdón que viene bramando ante el juicio que se aproxima a cada momento, contra el cual aquélla nada puede” (fr. 71). Esta temporalidad tempestuosa –ráfaga de perdón que se anticipa al juicio y no deja a Ate actuar– se opondría así a otra tempestad, a aquella que arrastra al Ángel de la Historia, esto es, al progreso. Benjamin escribe en su *Tesis sobre filosofía de la historia*:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él está representado un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener este aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que *a nosotros* nos parece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado. Pero una tempestad sopla desde el Paraíso, que se ha enredado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Esta* tempestad es lo que llamamos progreso. (*Tesis IX*).

Donde el derecho no ve sino una sucesión continua, causal y verificable de acontecimientos, el Ángel de la Historia visualiza una catástrofe y la posibilidad de una interrupción. Y esta interrupción no es meta, telos de la historia, sino evento en su interior; no está prometida para el futuro, al cual el Ángel vuelve la espalda, sino que se produce a cada instante: “La historia es objeto cuya construcción no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquél pletórico tiempo-ahora [*Jetztzeit*]... [donde se hace] saltar el *continuum* de la historia” (*Tesis XIV*); “no [se] puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, sino en el cual el tiempo es fijo y ha llegado a su interrupción [*Stillstand*: suspenso, detenimiento]... para hacer saltar el *continuum* de la historia” (*Tesis XVI*). La clamorosa tempestad del perdón, que haya su configuración en el tiempo, implica un evento análogo: hacer saltar la continuidad memoriosa del crimen y del resentimiento que apuntan a la venganza retributiva. Pues esta interrupción temporal, nos dice Benjamin, se aprehende “para hacer saltar a una determinada época del decurso homogéneo de la historia; así [también] hace saltar a una determinada vida de la época, así, a una determinada obra de la obra de una vida” (*Tesis XVII*).

Si volvemos una vez más al fragmento, éste se cierra afirmando: “el tiempo ... no sólo borra las huellas del delito, sino también auxilia, en su duración, de manera completamente misteriosa –más allá de todo recuerdo u olvido–, al perdón” (fr. 71). Ya se ha insistido en que es la potencia y configuración del tiempo –“más allá de todo recuerdo u olvido”– y no su simple paso, lo que contribuye al perdón. La tempestad temporal no implica la sucesión de los relojes, sino la yuxtaposición del calendario, donde el presente establece una relación única con el crimen del pasado, distinta tanto de la actitud mítica, que lo aleja en tanto irrecuperable, como del castigo legal o su proyección teleológica hacia un juicio final. No se trata tampoco de la constatación más o menos banal de la influencia de lo pretérito sobre el presente, sino de una relación sin continuidad: “Para que un trozo de pasado sea alcanzado por la actualidad, no debe haber continuidad entre ellos” (*Pasajes*. N7,7). Lo pretérito adviene como una irrupción que abre una fisura en el presente, una grieta que sería también la posibilidad y oportunidad del perdón.

El pasado se encuentra con el presente no para representarse, sino para concertar una cita en su doble sentido: como encuentro pactado entre dos y como injerto textual. En primer lugar, el perdón supondría un *rendez-vous* entre algo del pasado y algo del presente. Luego, tiene también el rendimiento de la cita textual, donde se produce el injerto de otro tiempo que se recontextualiza, siendo sus efectos impredecibles: “Escribir historia significa, pues, *citar* historia. Pero en el concepto de citar está contenido que el objeto histórico respectivo sea arrancado a su contexto” (*Pasajes*. N11,3); “en cuanto que [la historia] da una noción de la fundamental citabilidad de su objeto, tiene que ofrecerse éste como un instante de la humanidad. El tiempo tiene que ser interrumpido en él” (*Nuevas Tesis B*). Y lo que se cita del pasado, lo que queda remitido a un nuevo encuentro, es aquello que en una falta, en un crimen, ha generado un conflicto doloroso e irresuelto: en suspenso; se trata de una tensión de fuerzas que reclaman justicia, lo que implica a su vez un golpe que las haga cristalizar en mónada: “Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a ésta misma un *shock*, por el cual se cristaliza él como mónada... En esta estructura reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer o, dicho de otra suerte, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (*Tesis*. XVII). La mónada no es una representación del pasado, sino su infinidad intensiva, una *chance* extraordinaria que permite hacerse cargo del malestar en otro tiempo.

Si es correcto servirse de la concepción de tiempo interruptivo formulada en las *Tesis* para comprender la tormenta temporal del perdón, habría que agregar que todo perdón tendría su momento preciso (pedir perdón apenas ocurrida la falta, por ejemplo, o una vez pasada la *chance*, podría constituir un doble crimen). El tiempo *para* el perdón –o su imposibilidad, en más de un caso– quedaría en cierta medida inscrito en el instante de la falta; la tensión de fuerzas que concentra el dolor irresuelto se carga hasta estallar y hacerse legible en un momento preciso: “Pues el índice histórico de las imágenes no sólo dice que pertenecen a un tiempo determinado; dice sobre todo que vienen a ser legibles en una época determinada. Y este advenir ‘a la legibilidad’ es un determinado punto crítico del movimiento en su interior. Cada presente está determinado por imágenes sincrónicas con él: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo a reventar” (*Pasajes*. N3,1). Cada presente se abre así como posibilidad de perdón respecto a ciertos instantes del pasado que lo visitan e interrumpen

como un rayo: “No es así que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago” (*Idem*).

El desfase temporal entre crimen y perdón no se debe a la necesidad de que el olvido comience a actuar, sino más bien a lo contrario: a que el crimen haya desplegado sus efectos, su sobrevida. “La ‘comprensión’ histórica ha de concebirse fundamentalmente como una post-vivencia de lo comprendido” (*Pasajes*. N 2,3). Todo crimen implicaría una suerte de duelo que precede al perdón; sus consecuencias durables no aparecen de inmediato, sino que se desarrollan y amplifican con el tiempo. La precomprensión del crimen necesaria al perdón, entonces, el acuerdo –más o menos nítido– en torno al mal que se exculpa, no podría ser contemporáneo a la falta. Como lo expresa la conocida analogía fotográfica de André Monglond citada en los *Pasajes*: “El pasado ha dejado de sí... imágenes comparables a aquellas que la luz imprime sobre una placa sensible. Sólo el porvenir posee reveladores suficientemente activos para registrar perfectamente tales clisés” (N15a, 1). Un hecho temporal, agrega Benjamin, se determina “póstumamente, en virtud de acontecimientos que pueden estar separados de él por milenios” (*Tesis A*). En todo crimen habría una desmesura entre su presente y su destino; su significación excede el momento de su estricta violencia primera, donde se halla inacabado, quedando remitido a un estallido en el ‘ahora de su cognoscibilidad’.

Al suponer un momento preciso como estallido imprevisible, el perdón sería un evento absolutamente excepcional, entonces, una *chance* con el pasado que no podría calcularse. Y este estado de excepción queda plasmado en las imágenes de las que se sirve Benjamin: es como un relámpago, nos dice, halla su configuración en el tiempo, que es “la clamorosa tempestad del perdón que viene bramando” (fr. 71). La imprevisibilidad meteorológica de estos fenómenos da cuenta aquí del estallido temporal, reuniéndose ambos en la doble significación de la palabra ‘tiempo’: como temporalidad y como estado atmosférico.<sup>10</sup> Desde ya, se puede recordar que ‘tempestad’, que proviene del latín popular ‘tempesta’ (‘tiempo atmosférico’, y por extensión, ‘mal tiempo’), es en el latín clásico ‘tempesta’, de *tempus* (tiempo cronológico, y por extensión ‘lo que llega a tiempo’). Y en efecto, la tempestad del perdón supone un pasado que estalla de manera imprevisible, como el rayo, pero, a la vez, ‘a tiempo’: “La verdadera imagen del pasado *pasa fugazmente*. Sólo como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado... es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella” (*Tesis V*). El encuentro con el crimen del pasado sería así algo a la vez excepcional e impostergable; y es lo doloroso, lo apremiante e irresuelto, lo que le confiere un tal carácter.

Pero ¿cuándo y bajo qué condiciones se hace urgente este encuentro con el pasado que es también la *chance* del perdón? No podría tratarse ni de lo teórica ni de lo lógicamente necesario (como es el caso del conocimiento causal para el juicio y el castigo del derecho). Si el pasado comparece como un rayo, quien está involucrado en el perdón tendría que ser como el historiador de Turgot, “un profeta vuelto hacia

<sup>10</sup> Doble significación de ‘tiempo’ en las lenguas romances que fascinaba a Benjamin. Cf. *Pasajes* D2a, 3/ K°, 23.

atrás”, para sentir el momento en que se produce la arritmia en el latido del tiempo. Pues la desgracia última es haber perdido la ocasión del perdón, lo que hace que el *status quo* de la culpa y el resentimiento se perpetúe: “la catástrofe –haber perdido la oportunidad, el instante crítico– el *status quo* amenaza con quedar preservado; el progreso” (*Pasajes* N10,2). Y para evitar esta desgracia, paradójicamente, se requeriría abandonarse, lo que no quiere decir que el perdón dependa del ‘azar’ –ya se ha dicho que supone una cita temporal objetiva–, sino que no podría depender de la sola voluntad de la conciencia intencional de un sujeto o de dos.

Benjamin afirma que el estallido de la imagen del pasado es la muerte de la intención: “Lo que diferencia a las imágenes de las ‘esencias’ de la fenomenología es su índice histórico... Este reventar no es otra cosa que la muerte de la *intentio*, que coincide, entonces, con el nacimiento del genuino tiempo histórico, del tiempo de la verdad” (*Pasajes* N3,1). Mientras el discurso del derecho supone una axiomática de la decisión y del castigo dominada por la idea de una conciencia intencional y una subjetividad testimonial, el perdón no podría hacerse simplemente depender de una ‘buena conciencia’, de una conciencia cumplida. El perdón supone un despertar, un evento en que nos hallamos pasajera y donde en el asir, entre la memoria y el olvido, lo que está en juego en ese instante crítico y fugaz, está la clave: “el momento del despertar sería idéntico con el ‘ahora de la cognoscibilidad’, en que las cosas ponen su semblante verdadero” (*Pasajes* N3a, 3).

El elemento no-intencional e incalculable del perdón se ha plasmado a lo largo de la historia en diversas imágenes. Shakespeare, en el *Mercader de Venecia*, escribe que el perdón no puede ser constreñido, sino que “cae del cielo como la suave lluvia” (“The quality of mercy is not stained. It droppeth as the gentle rain from heaven” [4,1; 179-180]); Benjamin, ya lo vimos, agrega que es como la tempestad, el huracán o el rayo. Y en último término, en la imprevisibilidad meteorológica de todos estos eventos se expresa que hay algo en el perdón que escapa a lo puramente humano, a lo humanamente voluntario, programable; el hombre no puede arrogarse aquí la completa soberanía. (Desde ya, ¿quién se atrevería a perdonar en nombre de otro, de quien no está presente o vivo para asentir por sí mismo? Y, aún más radicalmente, ¿quién, aún habiendo sido él mismo la víctima, se arrogaría de manera simple el poder de perdonar los crímenes más graves –el secuestro, la tortura– de decir “sí, estas acciones pueden ser y son perdonadas por mí; yo tengo poder para alzarme sobre ellas y afirmar su perdonabilidad”?). Esta insuficiencia humana ha llevado a pensar que en el perdón, más allá del ofendido y el ofensor, es necesaria la intervención de un tercero, el cual ha sido asimilado a menudo a lo divino: justicia más allá del derecho, omnisciente y todopoderosa. Si bien la solución de Benjamin no escapa del todo a esta suerte de *deus ex machina* –en la tempestad del perdón, nos dice, la furia de Dios sopla a través de la historia– desde el lado de la historia este ‘tercero’ tiene un nombre bien preciso: ‘el tiempo’. Es en la configuración y rendimiento del tiempo que el perdón hallaría la fuerza para barrer de la historia aquello que sería vengado en el Juicio. A la pregunta de si el perdón es cosa de los hombres o un poder reservado a los dioses, entonces, se sugiere que no podría sustentarse en la sola voluntad de una o dos subjetividades humanas, sino que requiere algo otro, lo que no es ni el testigo ni el juez del derecho, y a lo que por un cierto malestar, lo confieso, me resisto a llamar lo divino. Este tercero corresponde a ‘la *chance* como estallido del tiempo’.

Comparado con la gran tempestad del perdón que “encuentra su *poderosa* configuración en el tiempo” (fr. 71), el hombre poseería sólo una fuerza *débil*: “nos ha sido dada... una *débil* fuerza mesiánica, sobre la que el pasado reclama derecho. No es fácil atender a esta reclamación” (*Tesis* II). Es precisamente a partir de esta *fuerza débil*, de esta ambigüedad entre una fuerza y una debilidad que hacen del evento pasado algo difícil de atender, que se aclara la aporía entre la posibilidad y la imposibilidad humanas del perdón. Evitar caer en el optimismo simplista de un perdón siempre posible –por muy deseable que a veces pudiese parecer–, es comprender que como fuerza humana no se basta. Se puede forzar y programar el castigo, la retribución legal, pero no el perdón, el cual se distingue nitidamente de todas aquellas formas de relacionarse con el crimen pasado que podrían calificarse de fuerza pura, *fuerza fuerte* –la venganza, el conocimiento, la excusa– las cuales pretenden traer la identidad del pasado al presente, lo representan para intentar controlarlo, borrarlo o compensarlo en una nueva violencia que no siempre le hace verdadera justicia.

### iii

(El perdón como mano que borra; huracán que barre al interior de la historia)

A modo de cierre a estas interrogaciones y comentarios a partir del fragmento benjamineano, se puede preguntar finalmente: ¿qué produciría la fuerza débil humana aliada a la potencia del tiempo? ¿qué ocurriría en el evento del perdón? ¿cuál sería su efecto sobre el crimen y el resentimiento? Benjamin afirma: “Esta tempestad no es solamente la voz en la que se hunde el grito de angustia del criminal, también es la mano que destruye las huellas de su <delito>, aún si para ello tuviese que asolar la tierra”. Y agrega: “el tiempo... no sólo borra las huellas del delito, sino también auxilia, en su duración, de manera completamente misteriosa –más allá de todo recuerdo u olvido–, al perdón, aunque nunca a la reconciliación” (fr.71). A partir de estas dos frases, sólo tres precisiones para concluir.

(1) Si bien el perdón ‘destruye’ las huellas del delito –las ‘extermina’, ‘raspa’ u ‘oblitera’, según se puede traducir también el verbo (*vertilgt*) del que se sirve Benjamin–, conjeturo que esta mano que raspa y destruye deja con todo sus propias huellas. Cuando el huracán purificador barre al interior de la historia, su barrer no podría ser transparente; al devastar la tierra, imprime nuevas marcas, las que impiden olvidar tanto la tarea de limpieza como la falta que la precedió. El perdón no podría reinstaurar el estado de cosas anterior al crimen; no es restitución ni borradura u olvido absolutos. Balzac lo ha resumido en sus *Pequeñas miserias de la vida conyugal*: “podemos perdonar, mas olvidar es imposible”.

Si volvemos una vez más a las *Tesis*, se dice allí que para quien acierta a la *chance*, a la cita con el pasado doloroso, “el resultado de su proceder consiste en que la obra entera es [a la vez] *conservada y suprimida*” (*Tesis* XVII). Benjamin se sirve del término hegeliano *aufheben*. Análogamente, en el evento del perdón, se conservaría aquello que irrevocablemente pertenece al pasado, lo que en el crimen tiene un carácter cerrado, pero, al mismo tiempo, se produciría un cierto cambio, una cierta transformación. Donde se quisiera reconocer la repetición idéntica y memoriosa, el perdón introduce una diferencia, distinta tanto de la memoria como del olvido absoluto. Benjamin escribe: “la historia no es únicamente una ciencia,

sino, en grado no menor, una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha ‘establecido’ puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede convertir... lo concluido (sufrimiento) en algo inconcluso” (*Pasajes*. N8,1). El huracán del perdón supondría sobreponerse a lo definitivo que paraliza; es un huracán purificador: conserva el pasado perdonado en una memoria purificada del resentimiento. Como fuerza humana débil, de una parte el perdón acepta algo del pasado en cuanto pasado, lo acoge y lo recibe sin poder eliminarlo o borrarlo; pero, de otra – pues, aunque *débil*, sigue siendo *fuerza*– resiste a la perpetuación de aquel pasado como identidad de una memoria resentida.

(2) De acuerdo a lo anterior, la fuerza débil del perdón se diferencia de toda operación que pretendiese la asimilación del mal sin residuos, y especialmente de la reconciliación. “El tiempo... auxilia... al perdón, aunque nunca a la reconciliación” (fr. 71), enfatiza el fragmento en su última línea. Y aquí cabría mostrar no sólo el abismo que separa al perdón de toda forma de reconciliación, sino también y sobre todo de la ‘excusa’ –la explicación causal de los acontecimientos que llevaron al crimen en vistas a su comprensión–, las que se sustentan en otra de las actitudes ante el tiempo y el pasado rechazadas por Benjamin, a saber, en la *empatía historicista*. “El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho es histórico meramente por ser causa” (*Tesis A*). Del mismo modo, nada deviene perdonable por una consideración –o, menos aún, por la perversa justificación– de sus circunstancias y causas, por una comprensión de la concatenación de los hechos que desembocaron en el crimen. La idea de que la “historia es algo que se deja narrar”, conocer, justificar, no hace justicia a aquello que en el pasado ha sido doloroso, lo que sufre así una segunda violencia (a veces tanto o más imperdonable que el crimen inicial). Pues la empatía de la excusa elimina toda extrañeza insuperable ante el crimen, lo familiariza, defiende su conocimiento, su posibilidad y su verificación en tanto una concatenación de errores, todo lo cual le permite administrarlo, someterlo al orden de lo calculable.

Si bien todo perdón supone una precomprensión del mal del crimen, un cierto acuerdo en torno a lo que se perdona, no podría consistir o escudarse en un conocimiento de sus causas; menos aún pretender la superación del mal en nombre de dicho conocimiento o explicación. El perdón, como afirma Benjamin de la verdad histórica, no tendría por aliado al conocimiento como representación, intención o causalidad, sino a la justicia absoluta, a la cual se une por un vínculo infinitamente frágil: la *chance* que provee la tormenta interruptiva del tiempo.<sup>11</sup>

(3) Finalmente, el perdón no se agotaría en la paradoja entre el borrar y el conservar la falta, como tampoco en la interrupción del tiempo lineal y de la venganza retributiva del derecho. Sería también una forma de alivio que abre la posibilidad de la felicidad. Pues la felicidad no se halla tanto en la representación futura –representación que llevada al límite de la evasión apunta a la liberación tras el juicio final–, sino, ante todo, en una *chance* con el pasado: “Una felicidad que

11 Esta incompatibilidad entre la excusa y el perdón –el perdón actúa siempre sobre lo inexculpable– ha sido puesta de manifiesto por Ronsard en uno de sus poemas; poco importa si debe su intuición a los azares de la rima: “De telle erreur vous pourrez m’accuser, / Je le confesse, et ne puis m’excuser; / Je sens ma faute, et sais bien qu’elle est grande, / Et pour cela pardon je vous demande” (*Le Bocage royal*, II, «Élégie»).

podiese despertar envidia en nosotros la hay sólo en el aire que hemos respirado... En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila inalienablemente la del alivio [*Erlösung*]. Con la representación del pasado que la historia hace asunto suyo ocurre de igual modo. El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido al alivio” (*Tesis II*). La posibilidad de la felicidad implica un alivio en nuestras relaciones con el pasado. Benjamin se sirve de la palabra *Erlösung*, que es ‘alivio’, ‘salud’, y en un contexto religioso se traduce por ‘redención’; etimológicamente, a su vez, alude al soltar las ataduras y sujeciones fijas, y es aquí donde se cruza una vez más con el perdón, que suelta las amarras del resentimiento («el perdón es un acto moral; es otorgado por la persona misma que ha sufrido la injuria y tiene por efecto sofocar en ella el resentimiento»), se lee en la definición esquemática del antiguo diccionario de Lafaye).

En el perdón habría una suerte de liberación para el que perdona, una serenidad que proviene de la interrupción de la continuidad de un pasado angustiante, lo que permite levantar los ojos, recomenzar. Lo imperdonable, en cambio, sería el infierno, el cual tiene también su propia concepción temporal: el eterno retorno. Pues el infierno es que las cosas continúen siempre del mismo modo, la eternidad tanto de la culpa como del resentimiento, lo que paradójicamente puede ser también su cíclica represión, olvido y reaparición. Benjamin denuncia la complicidad entre la concepción del eterno retorno y la ideología del progreso: ambas piensan el tiempo como continuo, inalterable, con la diferencia de que mientras en uno se interrumpe la continuidad en un punto que cierra la historia, en el otro se permanece en la repetición infinita. Ambos apuntan al castigo: “el eterno retorno es el castigo de quedarse después de la clase proyectado a lo cósmico: la humanidad tiene que volver a escribir su texto en innumerables repeticiones” (*Nuevas Tesis*. B). Por último, también el eterno retorno borra la especificidad irreductible del crimen, lo transforma en fantasmagoría; al presentarlo como un eterno devenir que se repite y debe ser respetado como tal, se hace cómplice del poder dictatorial del agresor.