

EL PERDÓN CONTEMPORÁNEO Y EL RETORNO A LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL. DE LOS MAYORES CRÍMENES A LA INFINITUD DEL PERDÓN

*CONTEMPORARY FORGIVENESS AND RETURN TO THE
SPIRITUAL DIMENSION. FROM THE GREATEST CRIMES TO THE
INFINITY OF FORGIVENESS.*

GERARDO MIGUEL NIEVES LOJA
Universidad Nacional de Chimborazo
gnieves@unach.edu.ec

Resumen

La época contemporánea, se caracteriza por un creciente desarrollo económico, tecnológico y cultural; pero, al mismo tiempo aparecen ideologías que, defensoras de totalitarismos deshumanizantes, ocasionan la muerte de millones de inocentes. Algunos pensadores se preguntan sobre la posibilidad del perdón, unos lo niegan rotundamente, es el caso de Jankélévitch; mientras que otros, como Derrida, Levinas, Ricoeur y Boltansky, hablan de la posibilidad y de la necesidad del perdón, a partir de una espiritualidad del amor que sana, y cura la memoria herida.

Abstract

The contemporary era is characterized with increasing economical, technological and cultural development: but, at the same time there are ideologies by the defenders of dehumanizing totalitarianism that cause deaths of millions. There are thinkers who are asking for the possibility of pardon, others deny it forthrightly, like the case of Jankélévitch: while others like Derrida, Levinas, Ricoeur and Boltansky, talk about the possibility and the necessity of pardon from the spirituality of love that heals and cures the wounded memory.

Palabras clave: contemporaneidad, perdón, reconciliación, filosofía del perdón.

Keywords: contemporary, pardon reconciliation, philosophy of pardon.

Introducción.

La edad contemporánea comienza con la revolución francesa (1789) y se extiende hasta nuestros días. Esta época se caracteriza, en sus comienzos, por tener numerosos enfrentamientos internos y finalizará con el golpe de estado de

Napoleón. Luego, la Revolución Industrial ocasionó un notable crecimiento y transformación socio-económica, tecnológica y cultural.

La contemporaneidad es una etapa de revoluciones y de conflictos, de los cuales se destacan la Primera Guerra Mundial, que ocasionó la muerte de millones de soldados europeos; luego, la revolución rusa, dirigida por Lenin, que derrota al sistema zarista; y, la Segunda Guerra Mundial, que fue el conflicto armado más grande y sangriento de la historia mundial, donde los nazis, dirigidos por Hitler, crearon los campos de concentración para el exterminio sistemático de la población judía. Finalmente, el lanzamiento de dos bombas nucleares de Estados Unidos sobre Japón, donde también murieron miles de personas inocentes. Tampoco se puede olvidar la masacre de Ruanda, que comenzó en abril de 1994, cuando en solo cinco meses asesinaron a más de 800.000 personas.

La contemporaneidad, grande en desarrollo científico, se caracteriza por haber provocado más de 60 millones de muertos y más de 6 millones de judíos exterminados; Europa quedó devastada. Es entonces cuando se crea la ONU (Organización de las Naciones Unidas) para fomentar el dialogo y la paz a través de acuerdos internacionales, y así solucionar los conflictos por vías pacíficas.

Esta situación de muerte y desolación en el mundo contemporáneo preocupó a muchos pensadores y los estimuló para profundizar e investigar aspectos relacionados con el perdón y la reconciliación. Por eso constatamos un retorno a las fuentes del cristianismo, un querer recuperar la tradición bíblica y humanista para, de esta manera, comprender e iluminar situaciones de odio y de venganza. Entre estos pensadores, iniciaremos con Hannah Arendt, víctima del holocausto judío, quien asocia la capacidad de hacer el mal con la incapacidad de pensar, argumentando que es posible el perdón en escenarios políticos. En el presente trabajo analizaremos también las posiciones contrapuestas de Jankélévitch y Etty Illesum; de la negación radical del perdón, en el primero, a su oferta gratuita e infinita, en el segundo. Continuaremos con el estudio de Derrida, quien concibe el perdón como un acto excepcional y extraordinario, incluso a prueba de lo imposible.

Recordemos que los autores que presento fueron víctimas del nazismo, con la excepción de Boltanski. Entre ellos está también Levinas quien invoca el nombre de Dios como el Otro, el tercero, que media y ayuda a experimentar el perdón. De la misma manera, Paul Ricœur evoca el amor creyente como fuente de perdón y reconstrucción, dando futuro a la memoria como un gesto de inauguración, donde el poder es más grande que

la venganza. Finalmente haremos una aproximación al pensamiento de Boltanski, quien propone una sociología del amor (*ágape*), de acciones gratuitas que van más allá de la justicia.

El poder humano de perdonar según H. Arendt.

Hannah Arendt habla del perdón teniendo como experiencia el holocausto judío que ocasionó la muerte de millones de seres humanos inocentes. Analizando la situación de Adolf Eichmann, le considera como un hombre incapaz de pensar por sí mismo y que, debido a que “apoyó e implementó una política que consistía en negarse a compartir la tierra con el pueblo judío y los pueblos de otras naciones (...), debía ser colgado”¹. Vemos entonces que, según Arendt, Eichmann no debía ser perdonado, por cuanto aquello que hizo fue tan grave, que era imposible aplicar el perdón de Jesús.

Podemos ver que el perdón no se aplica a los grandes crímenes de la humanidad, los cuáles deben pasar necesariamente por la justicia. Respecto a los crímenes nazis, ninguna ley, ni precepto moral, ni perdón político, puede dar una respuesta².

Arendt valora positivamente el aporte del cristianismo en el sentido de que es una experiencia que ha tomado en serio la pluralidad de los hombres. Pero, al mismo tiempo, critica fuertemente su deseo de culpabilizar considerando que los seres humanos vienen al mundo envenenados por el pecado original. En este contexto podemos comprender las críticas al perdón, como cuando Hannah Arendt afirma que el perdón destruye la igualdad, que es una farsa en la cual siempre uno de los interlocutores se comporta como superior y se encarga, aparentemente, de la carga del otro, quien se presenta como descargado - perdonado³.

Sin embargo la pensadora judía – alemana, introduce el concepto de perdón en el ámbito de lo político, debido a que la política es lo único que “inmortaliza” al hombre quien se encuentra totalmente abandonado a su fragilidad que únicamente puede ser superada por dos facultades gemelas, aunque frágiles también: ante el peligro de la irreversibilidad, existe el poder de *perdonar* (político), que ata y desata; ante el peligro de la imprevisibilidad, existe el poder de *prometer* que enlaza con lo que es incierto. El perdón cicatriza las heridas y templea el carácter irreversible de

¹ H. ARENDT (2002) p. 481.

² S. LEFRANC (2002) p. 306.

³ H. ARENDT (2005) p. 15.

la acción humana⁴. El perdón y la venganza van de la mano, ya que el que perdona renuncia a la venganza porque hubiera podido también ser el culpable. El que toma venganza no desea perdonar⁵. Lógicamente esto no aplica a quienes han cometido grandes crímenes contra la humanidad, quienes deben pasar por la justicia.

El perdón es la reanudación de la relación política intersubjetiva y encarna la capacidad propiamente política de atención a las personas. La remisión jurídica introduce consideraciones humanas en la objetividad de la ley. Arendt afirma que es a la persona a quien se perdona y no al crimen; no es el asesinato el que se perdona, sino al asesino, a su persona tal como aparece en ciertas circunstancias y con sus intenciones; en este sentido, el problema con los criminales nazis era precisamente que habían renunciado voluntariamente a su capacidad de pensar, sólo obedecían órdenes, eran incapaces de propia iniciativa⁶.

Hannah Arendt, a pesar de no considerarse creyente, piensa que el perdón humano viene primero en el orden de la existencia; sin él, el perdón de Dios no tiene ningún control sobre el ofendido. El perdón humano pertenece al pasado, el perdón que debemos conceder a nuestros deudores es presentado como anterior al que Dios otorga. En efecto, en la existencia temporal todo sucede como si Dios esperara que se efectúe el perdón entre los seres humanos para que su propio perdón pueda entrar en vigor; pero en el orden del ser, Dios no depende de la actitud de los seres humanos por ser Todo-Perdón, aunque el perdón entre las personas es esencial para Él.

Arendt, en las investigaciones que hace acerca del perdón, introduce también el concepto de reconciliación como una experiencia que significa “ponerse de acuerdo con” (*to come to terms with*); aquí se trata de reconciliarse con la realidad como tal, y desde ese momento yo soy parte de esa realidad como actor. La reconciliación presupone también hombres que actúan y pueden incluso cometer injusticias, pero no se trata de hombres perversos (pecado original), sino de hombres que se reencuentran en la comunidad por la acción y la palabra.

Para Arendt es difícil comprender y perdonar a los autores del holocausto judío, pero tampoco es justo culpabilizar a todo el pueblo alemán de los crímenes perpetrados por Hitler.

⁴ H. ARENDT (1997) p. 302.

⁵ H. ARENDT (2005) p. 18 s.

⁶ H. ARENDT (2005) p. 123 s.

Jankélévitch, es imposible perdonar.

El filósofo y musicólogo francés Vladimir Jankélévitch (1903 – 1985), nació en el seno una familia de intelectuales rusos y fue víctima del antisemitismo nazi. Bajo el régimen de Vichy, fue despojado de su nacionalidad francesa, y depuesto de su cargo de profesor, cargo que recuperó después de la guerra en 1947. En su obra profundizó acerca de la imposibilidad del perdón.

El primer *Jankélévitch*, en el libro *El perdón*, era más favorable a la idea de un perdón absoluto; inspirado en principios judíos y, sobre todo, cristianos hablaba del imperativo del amor, de una ética que se situaría más allá de las leyes y de las normas, aunque condicionada a determinadas circunstancias y contextos.

Pero *Jankélévitch* cambia de concepción acerca del perdón debido a la llegada de la ideología nazi a Francia. Es destituido de su cargo de profesor universitario en Toulouse por las leyes antisemitas de Vichy, es entonces cuando se enrola en la Resistencia en 1940⁷.

Nuestro autor hace una lectura moral del acontecimiento nazi que él mismo había vivido y del cual había sido víctima. En su libro *Lo Imprescriptible*, demuestra con firmeza la imposibilidad e inconveniencia del perdón, el cual tampoco debe convertirse en olvido. "El perdón murió en los campos de la muerte", solía decir a los estudiantes en mayo 1968.

Hablando del pueblo alemán, durante y después de Hitler, Jankélévitch afirma: "¿El perdón?; pero, ¿nos pidieron alguna vez perdón? Luego radicaliza su agudo análisis diciendo: "cuando el culpable es gordo y bien alimentado, próspero, enriquecido por el *milagro económico*, el perdón es una broma siniestra. No, el perdón no está hecho para los cerdos"⁸. El culpable debe mortificarse, confesarse públicamente para obtener la redención y la reconciliación.

El perdón ya no tiene sentido cuando el crimen se ha convertido, como en el Holocausto, en algo "inexplicable", fuera de proporción, desmesurado, para la humanidad. De ahí que la gran masacre no es un crimen a escala humana, es algo irreparable que va más allá de toda comprensión humana. "No se va a devolver la vida a esta inmensa montaña de cenizas miserables (...); pero tampoco se puede castigar al criminal con

⁷ M. MERLEAU-PONTY (2006) p.1337.

⁸ V. JANKELEVITCH (1986) p. 50 s.

un castigo proporcional a su crimen”⁹, decía Jankélévich. Según esto, vemos que no se trata de aceptar fácilmente el perdón por los crímenes, pero tampoco es una invitación a adoptar actitudes de venganza contra los culpables. Se trata de que los autores de las masacres, sean al menos capaces de pedir perdón, lo que sería suficiente.

Jankélévitch se lamenta de que nunca apareció una palabra fraternal, de comprensión y de invitación a reconstruir los pueblos destruidos por el odio nazi. De ahí que el holocausto judío es irreparable; por lo tanto, imperdonable.

Sin embargo, entre 1980 y 1981, Jankélévich se involucra en un intercambio de cartas con un joven alemán quien, respecto al holocausto judío, escribió: "Yo no maté a judíos. Yo no tengo la conciencia tranquila y siento una mezcla de vergüenza, de lástima, de resignación, de tristeza, de incredulidad, de rebelión (...) si alguna vez, estimado Sr. Jankélévitch, pasa por aquí, toque el timbre de mi puerta y entre (...). Usted será bienvenido". Jankélévitch contesta: "Estimado señor, he esperado esta carta durante treinta y cinco años (...) cuando venga a Paris, como todo el mundo, toque el timbre de mi casa (...), y tocaremos el piano"¹⁰. Este intercambio de cartas es admirable: "Hemos esperado mucho tiempo una palabra, una sola, una palabra de comprensión y simpatía. Tanto la esperamos, esta palabra fraternal". En esta comunicación observamos que hay una relación con la música tocada o escuchada juntos, un compartir de la música; en el canto sin palabras quizás hay una afinidad esencial, una conexión con sabor a perdón y reconciliación. Muchas reconciliaciones a veces se dan sin necesidad de decir *perdóname*; un gesto, un saludo, son manifestaciones de perdón.

Pero a pesar de esta comunicación con sabor a perdón Jankélévitch considera que el perdón será bueno para la próxima generación. Para entonces se habrá hecho el trabajo del duelo y de la memoria. El perdón y la reconciliación serán posibles para la nueva generación. Él lo cree, pero, al mismo tiempo, no lo cree; él piensa que esta reconciliación y este perdón serán ilusorios y falsos¹¹.

⁹ Ibid. p. 29.

¹⁰ J. DERRIDA (2000) p. 103.

¹¹ J. DERRIDA (2005) p. 60 s.

Hillesum y el perdón como gratuidad absoluta.

Etty Hillesum, fue una joven judía nacida en Holanda (1914-1943). Obtuvo un título en jurisprudencia, estudió lenguas eslavas y luego comenzó a estudiar psicología cuando estalló la segunda guerra mundial. Etty se ofreció como voluntaria para trabajar como asistente y enfermera en el campo de concentración nazi. Lo hizo como un acto de solidaridad con el pueblo judío, comenzando así un camino de interiorización motivada por una fe muy personal, llena de misticismo.

Encerrada en un campo de concentración nazi, dijo antes de su muerte: “vivimos en la esperanza de este momento de venganza, pero no nos llevará a nada; es demasiado fácil este deseo de venganza, se prepara nuestro exterminio, pero esta noche habrá que orar también por este soldado alemán, porque él sufre también.”¹² Advertimos que en ella no aparece el mínimo sentimiento de venganza ni de rencor, tampoco se trata de resignación frente al poder totalitario; es mirar con otros ojos, es la mirada del perdón infinito que ni siquiera reclama el pedido de perdón. Una posición completamente diferente a la de Jankélévitch.

A pesar de la situación dolorosa en la que se encuentra, Etty invita al amor diciendo: “no deberíamos preocuparnos por odiar a aquellos que llamamos nuestros enemigos. Ya somos bastante enemigos los unos de los otros (...), aquí también hay verdugos y gente mala”¹³. Lo que está sintiendo Etty es la experiencia propia de los pueblos oprimidos, donde entre los pobres surgen verdugos que maltratan a sus hermanos. La solidaridad desaparece y empiezan a venderse los unos a los otros, con la falsa ilusión de alcanzar misericordia y privilegios de aquellos que ostentan el poder. Justamente este es el objetivo de los poderes totalitarios: hacer desaparecer todo rastro de unidad, de espontaneidad, y que los pobres empiecen a pelear entre ellos, mientras que aquellos que ostentan el poder festejan en fastuosos banquetes.

Etty invita primero a desarrollar la capacidad de perdonarse a sí mismo. Argumenta que es necesario previamente haber vivido la alegría del perdón personal para poder ofrecer el perdón a los otros: “hay que aprender primero a perdonar los propios errores, si se quiere perdonar a los otros”¹⁴. Etty es consciente de que el hecho de perdonar es, quizás, uno de los

¹² E. HILLESUM (1986) p. 148.

¹³ Ibid., p. 218.

¹⁴ Ibid., p. 213.

aprendizajes más difíciles para el ser humano; ella misma lo constató muy a menudo en los demás. El perdón por los propios errores, las propias faltas, hay que aceptarlas generosamente para poder sentir la alegría en el perdonar, a veces, incluso, sin poder comprender.

El perdón ilimitado de Derrida.

El pensador argelino-francés Jacques Derrida (1930 - 2004), fue también víctima del gobierno de Vichy, al igual que Jankélévitch, y expulsado en 1942 de su instituto argelino, por motivos racistas. Es el filósofo de la deconstrucción. Después de haber vivido esta situación dolorosa en su vida, elaboró una amplia reflexión acerca del perdón. Decía que “no hay límite para el perdón”¹⁵. El perdón es una experiencia jurídica y política pero, al mismo tiempo, va mucho más allá precisamente por tener una herencia religiosa de la cultura hebrea, de la época de Abraham.

En muchas ocasiones, el lenguaje del perdón está al servicio de fines determinados, de ahí que no es totalmente puro y desinteresado y tiene ciertas implicaciones en el campo político. El verdadero perdón no debe tener un propósito, aunque fuera noble y espiritual, ya que dejaría de ser puro. No debe tener ningún sentido, ninguna finalidad, incluso, ninguna inteligibilidad. El perdón no debe ser ni normal, ni normativo, ni normalizador, debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a la prueba de lo imposible, como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica. El perdón debe ser presentado como lo imposible.

El perdón debería determinarse sobre la base de salvación, de reconciliación, de redención, de expiación, incluso de sacrificio. El perdón es una locura. Si debe seguir siendo una locura de lo imposible, no es ciertamente para excluir o descalificarlo. Esa es quizás la única cosa que ocurre, que sorprende, como una revolución. Sigue siendo heterogéneo al orden de lo político o jurídico, de ahí que no se puede fundar una política o un derecho sobre el perdón¹⁶.

El perdón es una locura de lo imposible. Un perdón que conduce al olvido o, incluso, al duelo, no es, en sentido estricto, un perdón, ya que requiere la memoria absoluta, intacta, activa del mal y del culpable¹⁷. Derrida afirma: “si yo concedo el perdón con la condición de que el otro

¹⁵ J. DERRIDA (2000) p. 103.

¹⁶ Ibid. p. 114

¹⁷ J. DERRIDA, ET A. SPIRE (2002) p. 61.

confiese, de que transfigure su culpa, y que pida perdón, es entonces cuando el perdón se contamina con el cálculo, se corrompe”¹⁸.

La cuestión del perdón como tal, debería surgir sólo frente a frente, *cara a cara* entre la víctima y el culpable, nunca por medio de un tercero, para un tercero. Es por eso que no se puede perdonar en nombre de una víctima, sobre todo si ésta está totalmente ausente de la escena del perdón. Si alguien tiene algún derecho a perdonar, es sólo la víctima y no una tercera institución. Esto nos hace pensar que el perdón es una experiencia entre seres vivientes, que no se puede postergar, ni esperar la muerte para poder perdonar y olvidar.

Para que se pueda dar la experiencia del perdón, debe haber un acuerdo entre las partes; hay que determinar y saber quién es el culpable, cuál es el mal, y hacia quién fue dirigida la acción. Tan pronto la víctima entiende al criminal, tan pronto intercambia, habla, se entiende con él, la escena de la reconciliación comienza y, con ella, el perdón. Pero si la víctima y el culpable no comparten ningún lenguaje, si no aparece ningún signo de comunicación, el perdón no tiene sentido, ni lugar, es justamente lo que Jankélévich reclamaba.

La amnistía no significa el perdón a pesar de que el representante del Estado pueda juzgar; el perdón no tiene nada que ver con el proceso judicial ni con el espacio público o político; incluso, si el perdón fuera “justo”, lo sería de una justicia que no tiene nada que ver con la justicia judicial, con el derecho. Un perdón “finalizado” no es un perdón, es sólo una estrategia política o una economía psicoterapéutica. Ningún Estado tiene el derecho de perdonar en lugar de las víctimas; hay que recordar que todos los Estados-nación nacen y se fundan en la violencia, poseen archivos secretos inaccesibles, que claman y reclaman responsabilidades históricas totalitarias¹⁹.

Para Derrida, lo imperdonable consistiría en privar a la víctima del derecho a la palabra, a la posibilidad de toda manifestación, de dar testimonio de los hechos. La víctima sería entonces despojada de la posibilidad mínima, elemental, de tomar la palabra²⁰. El perdón requiere un diálogo, delante del otro, o delante de Dios, y solo de esta manera se pueden sanar heridas. La palabra reconstruye al individuo y a las sociedades.

¹⁸ J. DERRIDA (2005) p. 78.

¹⁹ J. DERRIDA (2004) p. 541 s.

²⁰ J. DERRIDA (2000) p. 133.

Pero, ¿qué hacer si el culpable o la víctima están ausentes? Es entonces cuando Derrida considera que en ausencia del criminal o de la víctima, Dios es el único nombre, el nombre de la singularidad absoluta, que se constituye en el Sustituto Absoluto, el Testigo y sobreviviente absoluto²¹, capaz de escuchar y de hacer sentir su misericordia infinita, su perdón. En este sentido las religiones históricas tienen la responsabilidad de contribuir desde su teología a la reconciliación de los pueblos, culturas y civilizaciones.

Derrida sitúa el perdón en el pensamiento de Abraham, y la reconciliación en el cristianismo. La reconciliación puede efectuarse entre los hombres y Dios. Es cierto que la mayoría de las veces el tema de la reconciliación, aunque sea a través de la mediación de Dios, siempre tiende a humanizar las cosas, a suavizar la dureza del veredicto o del deber²². Recordemos que Hannah Arendt es una gran defensora de la reconciliación, precisamente en el sentido de reconstruir las comunidades de modo horizontal por la palabra y la acción.

El que pide perdón ya es otro, ya que compromete de antemano el sentido puro y estricto del perdón, afirma Derrida. Sin embargo, se necesita la memoria absolutamente viva de lo imborrable, más allá de todo trabajo de duelo, de reconciliación, de restauración, más allá de toda ecología de la memoria. Solo se puede perdonar acordándose, incluso reproduciendo lo que se tiene que perdonar. Si no perdono más que lo que es perdonable, lo venial, el pecado no mortal, no hago nada que merezca el nombre de perdón. Lo que es perdonable está perdonado de antemano. De ahí la aporía: lo que siempre tenemos que perdonar es lo imperdonable. Esto se llama hacer lo imposible²³.

El perdón ilimitado de Jacques Derrida, se convierte para Levinas en una reconstrucción con intervención divina. Es Dios quien interviene entre el ofensor y el ofendido.

El perdón como reconocimiento según Levinas, la ileidad.

El filósofo francés Emmanuel Lévinas (1906-1995), difusor de la fenomenología alemana en Francia, rompió con el pensador alemán Heidegger por su apoyo al nazismo de Hitler, y debido también a que su

²¹ Ibid. p. 79

²² J. DERRIDA (2004) p. 118.

²³ J. DERRIDA (2005) p. 71.

familia fue masacrada por los nazis. A pesar de ello, elaboró una reflexión acerca del perdón, basándose en presupuestos confesionales.

Levinas afirma que en nombre de Dios se puede perdonar, incluso aquello que puede ser considerado como humanamente imperdonable; debido a que, cuando somos dos, existe el peligro de que el otro pueda rechazar el perdón y dejar para siempre cerrado ese camino. Vemos entonces que el perdón no tiene solamente dos personajes, sino tres: la *ileidad*, es la altura (Dios) desde donde se anuncia el perdón²⁴.

Las faltas hacia Dios son perdonadas sin que yo solicite su buena voluntad. Es gratitud pura. Dios es, en cierto sentido, el Otro por excelencia, el Otro como Otro, el absolutamente Otro; todo depende sólo de mí. El instrumento del perdón está en mis manos. En cambio, “el prójimo, mi hermano, el hombre, infinitamente menos otro que el absolutamente otro, es quien obtiene el perdón.”²⁵

La “sabiduría del amor” preside el nacimiento del orden político, y es precisamente este amor, el que debe siempre vigilar la justicia. El Estado debe permanecer sensible a los recursos de la caridad que no habrán desaparecido bajo la estructura política de las instituciones²⁶.

El Estado y la justicia deben, según Levinas, fundarse a partir de una “positividad propia, cuya idea de bondad sugiere el *des-inter-esamiento* procedente del amor”²⁷. Y este fundamento puede encontrarse del lado del perdón, el único que permite introducirse en la justicia²⁸. La intervención de un tercero puede ayudar a construir la reconciliación. El amor y la justicia no se separan.

El perdón que se refiere a una falta moral, “*conserva el pasado perdonado* en el presente purificado.”²⁹ Pero esto es sólo un sentido preliminar, porque el perdón “constituye el tiempo mismo”. “El tiempo es el no-definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido, – el “siempre” de este nuevo comienzo (...) el tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis”³⁰. Y “el tiempo

²⁴ Ibid. p. 89

²⁵ E. LEVINAS (1968) p. 36.

²⁶ E. LEVINAS (1974) p. 201.

²⁷ Ibid. p. 185

²⁸ S. LEFRANC (2002) p. 193.

²⁹ E. LEVINAS (1961) p. 207, 259 s.

³⁰ Ibid., p. 260-261.

triumfa por su discontinuidad, sobre la vejez y el destino” en la fecundidad y la juventud³¹.

Levinas otorga al tiempo el nombre de perdón, lo que podría conducir a la idea de que él sólo invierte a Hegel para quien el perdón, en *La Fenomenología*, puede leerse como la eliminación del tiempo. Pero si en *La Fenomenología* el perdón parece una interrupción, un decir de la trascendencia, entonces está contenido en el texto ontológico, como lo que no puede ser contenido, sea como posición o como negación. Desde entonces, el perdón no puede ser calificado simplemente como un momento en el discurso de Hegel; es el *decir* de Hegel, en la medida misma en que es irreductible al *decir*. La palabra perdón para Hegel, expresa el tiempo de la interrupción misma³².

El perdón mismo tiene su dualidad. Esta dualidad corresponde a la que opone el juicio de la historia al juicio de Dios, quien a la vez juzga y perdona. Los “términos” de la dualidad no pertenecen al mismo orden. El segundo interrumpe el primero, pero se llaman el uno al otro. Pero cualquiera que sea la causa que reivindica, por loables que sean sus motivos, por auténtico que sea lo que le acredita, este juicio pertenece al orden de la historia. El perdón interrumpe este orden.

Sin embargo, el perdón no viene simplemente de afuera. Y no es ciego. No significa el olvido. Hay perdón sólo cuando hay rememoración y condena. El acto de perdonar, como relación asimétrica a favor del otro, no es obra de la virtud del que perdona, sino del otro a quien hay que perdonar. Es el reconocimiento del Otro. Tal reconocimiento no sólo interrumpe la historia y la continuidad, sino también su propia condena y conmemoración. El perdón no ignora la historia pero nos libera de su carga³³. El Otro (Dios) ayuda a experimentar el perdón, de la misma manera, y mucho más radical, incluso desde una dimensión espiritual e incondicional, como afirma Paul Ricœur.

Paul Ricœur y la curación de la memoria.

El filósofo francés Paul Ricœur (1913 - 2005), fue prisionero de guerra durante la Segunda Guerra Mundial durante cinco años, y testigo del horror nazi de Hitler, experiencias que marcaron sus investigaciones. Se trata de

³¹ R. BERNASCONI (1991) p. 328 s.

³² Ibid., p. 340.

³³ Ibid., p. 341.

un pensador creyente que tuvo temor de entablar un diálogo con otras disciplinas del saber, no necesariamente confesionales.

Ricoeur afirma que hay perdón, como hay alegría, como hay sabiduría, locura y amor. El perdón es de la misma familia que el amor. Es un don espiritual. Entre la fe, la esperanza y la caridad, la mayor de todas ellas es la caridad porque es la Altura misma, tiene una voz de Arriba.

Ahora bien, si la caridad disculpa todo, este todo comprende lo imperdonable. Entonces el perdón concierne a lo imperdonable o no existe. El perdón es incondicional, sin excepción ni restricción. No presupone una petición de perdón³⁴. El perdón es un valor no sólo supra-jurídico, sino supra-ético; es una forma de curación de la memoria, es la terminación de su duelo. El perdón da futuro a la memoria³⁵.

Nos enfrentamos al mandamiento radical de amar a los enemigos sin retorno, y es el único que está a la altura del espíritu del perdón. Puede ser que el enemigo no pidió perdón, sin embargo hay que amarlo tal como es, según la regla de Oro: "No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti"³⁶. La medida absoluta del don es el amor a los enemigos. Esta economía del don se asimila a una lógica supra-ética, supra-política y supra-jurídica. Sus expresiones están impregnadas del léxico bíblico. Hay superabundancia debido a la desproporción entre el acto de perdonar y la falta cometida, entre la profundidad de la falta y la altura del perdón.

La "finalidad" del perdón, no es borrar la memoria, sino borrar la deuda moral. La virtud del perdón consiste en disociar la eliminación de los hechos pasados, de la eliminación de la sentencia y de la condena; consiste en "romper la deuda y no romper el olvido; contribuye también a recordar el pasado, sin la ira que lo acompaña"³⁷. El culpable es entonces capaz de recomenzar.

Para abrazar el futuro, hay que olvidar el pasado en un gesto de inauguración, de comienzo, de recomienzo, como en los ritos de iniciación. Es siempre en el presente como se conjuga el olvido: una disposición cuidadosa, instalada en la duración.³⁸ "El perdón es la curación de la memoria, es la finalización del duelo liberado del peso de la deuda; la

³⁴ P. RICOEUR (2000) p. 604 s.

³⁵ P. RICOEUR (1995) p. 206.

³⁶ Ibid. p. 626

³⁷ J. MICHEL (2006) p. 459.

³⁸ P. RICOEUR (2000) p. 655.

memoria es liberada para grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria.”³⁹

Según Ricœur, Kant evoca una cooperación sobrenatural capaz de acompañar y completar la acogida del móvil moral en las máximas de la voluntad. Este nudo es, tanto el desatar del perdón, como el atar de la promesa⁴⁰. El culpable es considerado como un ser *capaz* de otra cosa distinta a sus delitos y faltas. Todo hacer memoria se resume así en el reconocimiento. Es en el reconocimiento de sí mismo donde culmina, a modo de deseo, el momento reflexivo de la memoria. El trabajo de duelo separa definitivamente el pasado del presente y da paso al futuro⁴¹.

En cambio, lo imperdonable de derecho persiste, ya que perdonar no crea la impunidad. El tema de lo imprescriptible se plantea porque la prescripción existe de derecho para todos los delitos y crímenes sin excepción. El plazo de prescripción difiere según la naturaleza de los delitos y crímenes. La prescripción es una disposición de derecho penal que impide la continuación del procedimiento. Al eliminar los plazos de procedimiento, el principio de imprescriptibilidad autoriza la persecución judicial indefinida de los autores de grandes crímenes. Es preciso que pase la justicia. La amnistía tiende a borrar las huellas psíquicas o sociales, como si nada hubiera sucedido; la prescripción es la prohibición de considerar las consecuencias penales de la acción cometida, a saber, el derecho e incluso la obligación de perseguir penalmente⁴². La noción de pueblo criminal debe ser rechazada terminantemente.

Lector asiduo de Kant y Hegel, Ricœur considera que el perdón va mucho más allá del derecho, tanto en su lógica como en su finalidad, debido a que la secuencia sanción-rehabilitación-perdón, constituye un recordatorio permanente del hecho de que “la justicia es sólo humana y que no puede erigirse en el juicio final”⁴³. Esta justicia, sin embargo, debe disociarse de la venganza, y es más bien el perdón el que debe acompañar a la justicia para erradicar el componente sagrado de la venganza, en virtud de que la sangre llama a la sangre. En el plano simbólico más profundo, se trata de la separación entre *Diké*, justicia de los hombres, y *Themis*, último y tenebroso refugio de la ecuación entre venganza y justicia. El perdón debe

³⁹ P. RICOEUR (2004) p. 207.

⁴⁰ P. RICOEUR (2000) p. 640 s.

⁴¹ Ibid. p. 649

⁴² P. RICOEUR (2000) p. 610.

⁴³ P. RICOEUR (1995) p. 205 s.

ejercer sobre esta sagrada malevolencia, la catarsis que permitirá aflorar una sagrada benevolencia⁴⁴.

El predominio del perdón sobre la venganza, es una manera de construir la paz en los individuos y en los pueblos; para esto, Ricœur llama la voz divina para que cuide la memoria y la historia; se trata, entonces, de recordar de otro modo para poder recomenzar.

El perdón como estado de ágape según Boltanski.

El sociólogo y escritor francés Luc Boltanski (1940), testigo de la reconstrucción europea después de la Segunda Guerra Mundial, fue militante político del catolicismo de izquierda. En su obra “amor y justicia como competencias”, invita a ir de una sociología de la disputa (violencia, justicia), a una sociología del amor (justicia, ágape). Sin embargo, hay que tener en cuenta que no se trata de una sociología de la religión, sino más bien de una laicización del ágape, es decir, de un amor incondicional de acciones gratuitas, en contraste con el reclamo de la justicia, de las normas, y del cálculo.

Los “estados de paz”, el ágape a la cabeza, son globalmente opuestos a los estados de lucha, y no se trata, ni se reducen a las violencias de la venganza; sino que incluyen también, y principalmente las luchas propias de la jurisdicción de la justicia.

Por lo tanto, es en primer lugar, en contraste con la justicia, como el *ágape* realza sus valores; la justicia, en efecto, no agota la cuestión de la interrupción de la disputa abierta por la violencia y reabierta por la venganza. La referencia de la justicia a la idea de equivalencia, contiene las semillas de nuevos conflictos, suscitados por la pluralidad de los principios de justificación, relativos a la estructura conflictual de las “economías de la grandeza”. Si el cese de la disputa es el primer criterio del estado de paz, la justicia no puede satisfacerlo. El *ágape*, en cambio, hace inútil la referencia a las equivalencias porque ignora la comparación y el cálculo. La frontera entre justicia y paz aparece menos clara con la *philia* (amistad), ya que esta última, al implicar reciprocidad y reconocimiento mutuo, se acerca a la justicia⁴⁵.

La única reciprocidad concierne al orden del juicio y toma forma de maldición a la manera de una *némesis* (sinceridad, veracidad) de la

⁴⁴ Ibid., p. 207.

⁴⁵ L. BOLTANSKY (1990) p. 161 s.

sentencia condenatoria: “No juzguen y no serán juzgados”. Con el juicio se derrumba el cálculo, y con el cálculo la preocupación. La preocupación por el *ágape* es lo que permite suspender la disputa, incluso en justicia. El olvido de las ofensas que él inspira, no consiste en desecharlas, menos aún en reprimirlas, sino en “dejar ir” (*áfesis*, ἀφεσις), según la expresión de Hannah Arendt al hablar del perdón⁴⁶.

Luego, con más seguridad que el juicio, el perdón significa una suspensión clara de la investigación al descalificarla. El perdón deshace las acciones de acercamiento necesarias al juicio, y renuncia a la puesta en perspectiva, y a la totalización de las acciones pasadas. La manifestación del perdón en la emoción, rechaza el uso del lenguaje, que lleva siempre la amenaza del acercamiento y, en particular, del lenguaje utilizado en el acta para la prueba de la verdad. El perdón se ejerce solo en la presencia de las personas y por lo tanto no es generalizable⁴⁷.

Podemos decir, entonces, que el perdón corresponde a unos de los “estados de *ágape*”, que se harían accesibles al análisis, con la condición de ser abordados haciendo un desvío por la justicia, porque los individuos carecerían de existencia social sin estas reglas de distribución que les confieren un lugar en el conjunto. Es aquí donde interviene la justicia como justicia distributiva. Pero el *ágape* es un estado imposible según la razón sociológica, de ahí la solución de compromiso que se concreta a menudo para empujar el *ágape* a los límites de un horizonte fuera de alcance en cuanto modelo regulador de conductas, cuya justicia sería el equivalente accesible y realista.

El sociólogo Boltanski insiste en la idea de amnesia, no de un simple olvido, sino de una memoria purificada, de una ofensa transformada y de una falta controlada. Hay en la reconciliación, como en el perdón algo *irracional*, como una especie de desmedida de lo que éramos un momento antes.

Conclusion.

La contemporaneidad se caracteriza por una experiencia paradójica: por una parte, la muerte de millones de personas, de gente inocente que no tuvo nada que ver con ideologías, ni partidos políticos; y por otra, la elaboración de doctrinas sublimes que invitan al perdón y a la reconciliación. Y lo más

⁴⁶ P. RICŒUR (2004) p. 322.

⁴⁷ L. BOLTANSKI, ET L. THEVENOT (1991) p. 434.

remarcable, es que se lleva a cabo una especie de retorno y recuperación de la dimensión espiritual del cristianismo en sus orígenes hebreos.

Los protagonistas de la filosofía del perdón, sobre todo franceses de origen judío, tratan de apoyarse en la experiencia del holocausto antisemita. Ellos son testigos y víctimas del horror nazi que provocó una enorme herida en los judíos que vivían en Europa. Estas páginas tristes de la historia provocan en los pensadores preguntas acerca del origen del mal y sobre la posibilidad de conceder o negar el perdón. Pero, ¿cómo perdonar si nadie ha pedido perdón? ¿Cómo olvidar si la memoria sigue intacta? El perdón de Jesús, ¿es suficiente para reconstruir y sanar las heridas? Son las preguntas que se hicieron los filósofos del perdón.

Sin embargo, estas preguntas tienen un sentido de universalidad, y a veces son las mismas en diferentes culturas del mundo. Aquí reside la importancia de nuestra investigación; es decir, que las respuestas de Arendt, Jankélévitch, Levinas, Ricœur y Boltansky, nos ponen en alerta y nos proponen una alternativa para reconstruir las personas y las culturas en conflicto. En su conjunto nos dicen que es posible un mundo de paz y armonía gracias a la experiencia del perdón. Sobre todo en los momentos actuales, cuando se ha dado más importancia a la venganza que al perdón.

Es preciso recordar también que las religiones tienen algo que decir y proponer al mundo, ya que todas hablan del perdón. Sin embargo, la mezcla con las ideologías ha desvirtuado la esencia y el objetivo de toda religión que es la armonía individual y colectiva con un referente trascendente.

Los pensadores que hemos presentado en este trabajo, nos invitan a volver nuestra mirada a la condición humana, necesitada de algo que supere sus fuerzas (Dios). Ellos nos ayudan a ver que el perdón es difícil cuando se le aborda únicamente desde la razón. La fuerza del amor es capaz de superar el odio y el rencor, de sanar la memoria y de hacer realidad el perdón. De ahí que el perdón se sitúa más allá de las instancias jurídicas y políticas.

Bibliografía.

E. HILLESUM, *UNE VIE BOULEVERSEE*, PARIS, SEUIL, 1986.

E. LEVINAS, *QUATRE LECTURES TALMUDIQUES*, PARIS, MINUIT, 1968.

-----, *AUTREMENT QU'ETRE, AU-DELA DE L'ESSENCE*, LA HAYE, NIIHOFF, 1974.

-----, *TOTALITE ET INFINI*, NIIHOFF, LA HAYE, 1961.

H. ARENDT, H. EICHMANN A JERUSALEM, PARIS, GALLIMARD, 2002.

-----, *JOURNAL DE PENSEE. VOL I*. PARIS, SEUIL, 2005.

- , *CONDITION DE L'HOMME MODERNE*, PARIS, SEUIL, 1997.
- , *RESPONSABILITE ET JUGEMENT*, PARIS, PAYOT, 2005.
- J. DERRIDA, *PARDONNER : L'IMPARDONNABLE ET L'IMPRESCRIPTIBLE*, PARIS, L'HERME, 2005.
- , *FOI ET SAVOIR*, PARIS, SEUIL, 2000.
- , SPIRE, A., *AU-DELA DES APPARENCES*, LATRESNE, ED. LE BORD DE L'EAU, 2002.
- J. MICHEL, *PAUL RICŒUR UNE PHILOSOPHIE DE L'AGIR HUMAIN*, PARIS, CERF, 2006.
- L. BOLTANSKY, *L'AMOUR ET LA JUSTICE COMME COMPETENCES*, PARIS, METAILIE, 1990.
- L. BOLTANSKI, *DE LA JUSTIFICATION*, PARIS, GALLIMARD, 1991.
- M. MERLEAU-PONTY, *LES PHILOSOPHES DE L'ANTIQUITE AU XX SIECLE*, LA POCHOTHEQUE, ITALIE-VARESE, 2006.
- P. RICŒUR, *LA MEMOIRE, L'HISTOIRE, L'OUBLI*, PARIS, SEUIL, 2000.
- , *SANCTION, REHABILITATION, PARDON*, PARIS, SEUIL, 2004.
- , *LE JUSTE I*, PARIS, ESPRIT, 1995.
- , *PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE*, PARIS, STOCK, 2004.
- R. BERNASCONI, *LEVINAS, HEGEL, LA POSSIBILITE DU PARDON ET DE LA RECONCILIATION*, PARIS, L'HERNE, 1991.
- S. LEFRANC, *POLITIQUES DU PARDON*, PARIS, PUF, 2002.
- V. JANKELEVITCH, *IMPRESCRIPTIBLE*, PARIS, SEUIL, 1986.