

Aproximaciones de lectura para la imposibilidad del perdón colectivo¹

Dra. Claudia Larios Padilla²

Recibido: 26 de febrero de 2019 · Aceptado: 23 de abril de 2019

Resumen

El concepto moderno de perdón tiene sus orígenes en la teología judeo-cristiana. El pensamiento judío y el cristiano desarrollan dos ideas de perdón muy diferentes entre sí: la primera habla de un perdón que lleva después de la justicia, mientras que la segunda hace alusión a uno que se otorga por amor y como una previsión para alcanzarlo en el futuro, cuando uno cometa malas acciones. Las ideas filosóficas derivadas de cada una de estas tradiciones serán expuestas aquí para mostrar cómo aquéllas que se nutren de la tradición judía permiten, en contextos en los que hubo crímenes de lesa humanidad o genocidios, conceder un perdón individual y no colectivo, que no se olvida de las víctimas y no les niega la justicia que merecen. El artículo pretende ofrecer una aproximación a la reflexión acerca de este tema, exponiendo las ideas de tres autores provenientes de la tradición judía que han reflexionado ampliamente sobre ello: Emmanuel Lévinas, Vladimir Jankélévitch y Jacques Derrida.

Palabras clave: perdón – justicia – castigo – retribución

Approximations of reading for the impossibility of collective forgiveness

Abstract

The modern concept of forgiveness has its roots in Judeo-Christian theology. Jewish and Christian thought develop two very different ideas of forgiveness: the first talks of forgiveness after justice, while the second

¹ Este trabajo surgió como reflexión para el evento “Encuentro con Reyes Mate”, que tuvo lugar en el Centro Internacional Antonio Machado del 23 al 25 de julio de 2018. Para la versión impresa se amplió la reflexión acerca del tema del perdón sin centrarlo en la obra de Reyes Mate.

² Mexicana. Licenciada, Maestra y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. FES Acatlán, UNAM. Contacto: clariospadilla@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2288-9552>

alludes to forgiveness given by love and as a provision for future bad actions. The philosophical ideas derived from each of these traditions shall be presented here to show how those taking from the Jewish tradition, in contexts of crimes against humanity or genocide, allow for individual but not collective forgiveness, never forgetting the victims and denying them the justice they deserve. The article looks to offer an approximation on the reflection of this topic, presenting the ideas of three authors from the Jewish tradition that have reflected broadly on it: Emmanuel Levinas, Vladimir Jankelevitch and Jacques Derrida.

Key words: forgiveness – justice – punishment – retribution

Aproximações de leitura para a impossibilidade do perdão coletivo

Resumo

O conceito moderno de perdão tem suas origens na teologia judaico-cristã. O pensamento judaico e o cristão desenvolvem duas ideias de perdão muito diferentes uma com a outra: a primeira fala de um perdão que leva depois da justiça, enquanto a segunda faz alusão a um que é outorgado por amor e como uma previsão para alcançá-lo no futuro, quando a pessoa cometer más ações. As ideias filosóficas derivadas de cada uma destas tradições serão expostas aqui para mostrar como aquelas que se nutrem da tradição judaica permitem, em contextos nos que houve crimes contra a humanidade ou genocídios, conceder um perdão individual e não coletivo, que não se esquece das vítimas e não lhes nega a justiça que merecem. O artigo visa oferecer uma aproximação da reflexão sobre este tema, expondo as ideias de três autores provenientes da tradição judaica que têm refletido amplamente sobre aquilo: Emmanuel Lévinas, Vladimir Jankélévitch e Jacques Derrida.

Palavras-chave: perdão – justiça – punição – retribuição

1. Introducción

El perdón es, en sus orígenes, un concepto religioso relacionado con la forma en que los individuos resarcan las ofensas que han cometido y se reconcilian con la divinidad. Las dos tradiciones religiosas de las que abrevia la cultura occidental –judaísmo y cristianismo– tienen reflexiones acerca de este término, que buscan explicar cómo funcionan los procesos de reconciliación, no solo entre Dios y el hombre, sino también entre los hombres mismos. La pregunta sobre cómo reparar

el mal cometido es central en el pensamiento religioso y por ello el tema del perdón es uno de los pilares principales de las dos religiones forjadoras de Occidente.

A partir de la Ilustración, el concepto de “perdón” pasó a ser también una cuestión muy importante para muchas otras áreas de la reflexión humana, entre ellas la filosofía; sin embargo, no fue sino hasta el siglo XX –un siglo signado por el totalitarismo y las prácticas genocidas– que éste se volvió un tema central y dejó de considerarse únicamente en su carácter individual. Después de la segunda mitad del siglo el perdón se convirtió en tema de debates políticos relacionados con la justicia, los derechos humanos, las amnistías y las leyes de reconciliación. El perdón dejó aquí de abordarse únicamente para asuntos individuales y se enfocó en lo colectivo: cómo reparar sociedades y naciones fracturadas por la violencia se volvió una cuestión cuya respuesta era importante, ya no solo en términos filosóficos sino también para lograr restablecer la convivencia entre ofendidos y ofensores. La pregunta por la posibilidad de perdonar en este contexto puede reformularse de la siguiente manera: ¿puede o debe forzarse, alentarse, permitirse o facilitarse el perdón en sociedades en las que han ocurrido crímenes de lesa humanidad con el fin de lograr repararlas? La tradición occidental, fuertemente cristiana, da casi siempre una respuesta positiva a esta interrogante. El perdón es considerado generalmente como una forma de empezar de cero y olvidar el pasado doloroso para abrir camino al futuro prometedor. En las sociedades fracturadas esto tiene fuertes implicaciones para las víctimas, pues significa que deben olvidar todo y ya no quejarse de haber sido perseguidas, incluso si aún son atacadas o si perdieron todo debido a la persecución sufrida.

Para dar una respuesta diferente a esta cuestión tan complicada y que suscita opiniones tan diversas se retomará el discurso filosófico proveniente de otra tradición religiosa: el judaísmo. La religión judía desarrolla una idea de la expiación y del perdón que enfatiza la reparación y no permite olvidar a las víctimas, ni siquiera por el bien o la reconstrucción de la sociedad. La tradición filosófica que recupera el pensamiento judío en torno a este tema es la que permite a las víctimas conservar el derecho a decidir si quieren o no perdonar a sus victimarios. Entre los

filósofos que recuperan esta tradición se encuentran tres que reflexionaron mucho sobre este tema y cuyas ideas serán expuestas aquí para dar una respuesta negativa a la pregunta planteada con anterioridad: Emmanuel Lévinas, Vladimir Jankélévitch y Jacques Derrida.

2. Tradiciones religiosas

Para hablar del perdón en el pensamiento filosófico de una manera adecuada se debe retomar brevemente el discurso teológico de las tradiciones cristiana y judía. No debe olvidarse que el concepto occidental moderno de “perdón” proviene originalmente del pensamiento teológico, en particular del pensamiento cristiano, en el que es uno de los conceptos más importantes. Para el cristianismo, el perdón esencial es el divino, es decir, aquél que proviene de Dios y que está ligado a la salvación de los hombres. El perdón de Dios se alcanza con dos condiciones principales: el arrepentimiento y la disposición para perdonar a los otros. Perdonar al prójimo nos da la oportunidad de alcanzar el perdón divino y también hace posible que seamos perdonados cuando tenemos necesidad de ello.

En el pensamiento judío, por otra parte, las condiciones para alcanzar el perdón divino son diferentes. El perdón de Dios y la reconciliación con Él se alcanzan después de haber realizado los rituales necesarios para expiar las faltas cometidas en contra de la divinidad y después de haber alcanzado la reconciliación con el prójimo. La reconciliación entre los hombres no se alcanza, como en el cristianismo, solamente mediante el arrepentimiento, sino que hace falta pagar también por las ofensas, restituir a los otros lo que perdieron, reparar el mal. Sin esta reparación, el ofensor no tiene derecho a ser perdonado por la ofensa y no tiene, por lo tanto, la oportunidad de alcanzar ni el perdón de los hombres ni el divino.

2.1 Cristianismo

La idea cristiana del perdón está resumida al final de la oración que los fieles dirigen a Dios, el Padrenuestro: “perdónanos nuestras ofensas,

así como nosotros hemos perdonado a nuestros ofensores” (Mt 6 12). En el mismo Evangelio, Cristo da una explicación más elaborada de esta incitación a perdonar a aquéllos que nos han hecho mal; sostiene lo siguiente: “si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas” (Mt 6 14-15). Cristo invita a perdonar todas las ofensas sufridas. Esta invitación es una que no puede rechazarse si se pretende conservar la fe y beneficiarse de la promesa de reconciliación con los hombres y con Dios.

Entre los ejemplos del perdón entre los hombres y su relación con el perdón divino que se encuentran en los Evangelios puede resaltarse la parábola de la deuda o del servidor despiadado. Esta parábola es la respuesta de Cristo a la cuestión hecha por Pedro respecto del número de veces que las ofensas del prójimo deben ser perdonadas. La parábola cuenta la historia de un siervo que, habiendo sido él mismo perdonado por el rey a quien debía diez mil talentos, se rehúsa a perdonar a un compañero que le debía cien denarios. Cuando el rey supo que su siervo no había perdonado a su deudor, lo hizo llamar y le dijo: “siervo malvado, yo te perdóné a ti toda aquella deuda porque me lo suplicaste. ¿No debías tú también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti?” (Mt 18 33), y después lo entregó a los verdugos como consecuencia de su falta de compasión para con el prójimo. Con esta parábola y su enseñanza puede observarse claramente lo que el cristianismo sostiene como doctrina del perdón: el perdón entre los hombres y el divino serán concedidos solo a quienes lo conceden a los otros.

En el cristianismo el perdón representa una responsabilidad para los ofendidos, no para los ofensores. Esta idea se preserva en el mundo secularizado, en el que la responsabilidad de la normalización de las relaciones entre las víctimas y los agresores después de un crimen siempre recae sobre la víctima. Puede distinguirse claramente que el concepto de “perdón” moderno en el mundo occidental –aquél que es retomado por los gobiernos, las instituciones y otros grupos que quieren hablar del perdón como una herramienta política y

colectiva para alcanzar la paz– emerge de la secularización de esta noción cristiana, en la que el otorgamiento del perdón es visto como una especie de obligación si se quiere ser considerado como una persona sensata y que está abierta a la normalización de las relaciones entre las personas implicadas, es decir, a la reconciliación. Hoy en día el perdón de Dios o la reconciliación divina no son los objetivos del perdón entre los hombres; sin embargo, la consigna es todavía la misma: perdonar todas las ofensas cometidas en contra de nosotros para poder reparar una sociedad fracturada, pero también para no ser juzgados como malvados, rencorosos o vengativos. La versión secularizada del perdón cristiano nos invita a resolver todos los conflictos –ya sea que impliquen únicamente a dos personas o incluso colectividades o naciones– apelando a la idea del “buen cristiano”, que perdona todo a todos para poder vivir en una comunidad nacional y mundial sin resentimiento, odio y otros malos sentimientos.

2.2 Judaísmo

La Biblia hebrea habla del perdón en el Levítico, en la sección en la que describe los ritos expiatorios. En este libro se puede encontrar la descripción de los rituales del *Yom Kipur*, el Día de la Expiación:

En el séptimo mes, el día décimo del mes, ayunaréis, y no haréis trabajo alguno [...] Porque en ese día se hará la expiación por vosotros para purificaros. De todos vuestros pecados quedaréis limpios delante de Yahveh. Será para vosotros día de descanso completo, en el que habéis de ayunar [...] Tendréis esto como decreto perpetuo: hacer la expiación por los israelitas, por todos sus pecados una vez al año (Lv 16 29-34).

Este ritual para expiar los pecados, que debe realizarse una vez al año, tiene como objetivo la purificación de los pecadores, con el fin de hacerlos aptos para el perdón de Dios y la reconciliación subsecuente con la divinidad. La realización del rito expiatorio –ayunar y hacer otras ceremonias– es la manera con la cual los pecadores muestran

su arrepentimiento por las malas acciones cometidas, arrepentimiento que es necesario para alcanzar el perdón divino.

Los ritos mencionados en el Levítico sirven solo para expiar los pecados cometidos en contra de la divinidad, mas no expían aquéllos cometidos en contra de los hombres. Como dice el *Talmud*, en el tratado *Yomá*: “[...] las faltas del hombre en contra de Dios son perdonadas por el Día del Perdón [Día de la Expiación]; las faltas en contra del prójimo no son perdonadas por el Día del Perdón [Día de la Expiación] si, antes, no se ha aplacado al prójimo [...]” (*Yomá* 85 b). Con esta *mishna* el *Talmud* hace explícito que la condición necesaria para alcanzar el perdón es la reconciliación con el prójimo, la cual no puede realizarse sin la justicia, es decir, sin haber pagado por el mal cometido, sin la reparación. En el judaísmo el perdón no es visto como algo que se otorga a los otros solo por cortesía del alma, o como medida preventiva con el fin de obtenerlo nosotros mismos cuando tengamos necesidad de él; para el pensamiento judío el perdón de las ofensas debe ser merecido por los pecadores, porque éste emana de la justicia y no del amor al prójimo; es la consecuencia de una reconciliación ya obtenida y no una condición para ésta.

La justicia constituye el núcleo en torno al cual se articula toda la cuestión del perdón en la tradición judía. Este llamado a la justicia es descrito desde la Biblia hebrea en la ley de talión:

El que hiera mortalmente a cualquier otro hombre, morirá.
El que hiera de muerte a un animal indemnizará por él: vida por vida. Si alguno causa una lesión a su prójimo, como él hizo así se le hará: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; se le hará la misma lesión que él haya causado a otro. El que mate a un animal, indemnizará por él; más el que mate a un hombre, morirá (Lv 24 17-21).

Esta ley enunciada en el Levítico busca la justicia: según ella, los pecados –o las ofensas– nunca pueden quedar impunes. El castigo y la reparación son siempre necesarios para poder normalizar las relaciones entre los ofensores y los ofendidos y, también, para lograr recuperar la armonía perdida entre los hombres. Contrario al cristianismo, el

judaísmo no concede el perdón de manera incondicional a todos los ofensores ni se olvida de los ofendidos, sino que exige, en primer lugar, que la justicia sea servida para retribuir a estos últimos antes de que se pueda hablar de perdón.

3. Pensamiento filosófico

La reflexión filosófica secularizada acerca del tema del perdón comienza a partir del siglo XX, un siglo marcado por la violencia. La cuestión del perdón en el pensamiento ético de los filósofos del siglo XX ha sido abordada a partir de dos puntos de vista: el de los filósofos que ven al perdón como una virtud y el de quienes lo ven como un don gratuito, casi sobrenatural, que establece una relación solamente entre las personas implicadas y, en consecuencia, no tiene rol político ni carácter social o colectivo. La primera de estas dos formas de comprender el perdón lo aborda desde la esfera de una ética interesada principalmente en dar reglas de conducta para los hombres, pero que no toma en cuenta que en el siglo pasado hubo eventos –como los genocidios u otras situaciones en las que hubo crímenes de lesa humanidad– que forzaron al pensamiento filosófico a replantearse numerosas cuestiones, sobre todo en el campo de la ética. La segunda manera de comprender el perdón sí toma en cuenta la historia del siglo pasado y reflexiona sobre el tema, pensando que el perdón no es algo abstracto, sino más bien un concepto con implicaciones en la vida cotidiana de individuos particulares, pero también en la vida colectiva de la sociedad.

3.1 El perdón como virtud

Los filósofos que conciben al perdón como una virtud retoman la idea cristiana ya descrita, según la cual el perdón es una herramienta para alcanzar otro objetivo. En el caso de la ética, el fin que se busca alcanzar no es la salvación o la reconciliación con la divinidad, sino la restauración de las relaciones rotas y la reconstrucción de una sociedad fracturada. Según estos filósofos, el perdón es algo necesario, pues

los hombres son seres imperfectos. Charles L. Griswold, en su libro *Forgiveness*, sostiene lo siguiente:

El perdón es más apropiado a una visión que enfatiza la noción de una naturaleza humana común e irremediabilmente finita y falible y resalta así las virtudes que mejoran y que reconcilian, pero que no apuntan a “perfeccionar” [...] El perdón es una virtud en el contexto de una narrativa sobre la naturaleza humana y sus aspiraciones que acepta la imperfección como nuestro destino (14).

Esta imperfección, propia de los hombres, hace necesario que exista algo que les ayude a recuperar la pureza perdida con las malas acciones cometidas y, también, a reconstruir las relaciones destruidas. Sin la capacidad de perdonar, la imperfección humana lo alejaría irremediabilmente de la virtud. Otro filósofo estadounidense, Jeffrey G. Murphy, siguiendo esta misma línea, describe al perdón de la siguiente manera:

[El perdón es] una virtud de sanación que trae consigo muchas bendiciones –entre las más importantes su capacidad de liberarnos de ser consumidos por nuestra ira, su capacidad de verificar nuestra tendencia a la crueldad y su capacidad [...] de abrir la puerta a la restauración de esas relaciones [...] que merecen ser restauradas. Esta última bendición puede verse en el hecho de que, debido a que todos haremos daño a quienes más significan para nosotros, habrá momentos en los que querremos ser perdonados por aquellos a quienes hemos hecho mal [...] (2003 34).

Estas bendiciones que el perdón aporta no pueden alcanzarse si no se concede el perdón al prójimo pues –tal y como lo sostiene el cristianismo, y Murphy aquí lo retoma– la disposición a perdonar es la condición más importante para que uno pueda beneficiarse de las bondades del perdón del prójimo, e incluso de las del perdón que uno mismo concede. La virtud del perdón es, entonces, una herramienta que libera a la vez al ofensor y al ofendido del peso de la acción inmoral; por un lado, los ofendidos ya no están en la posición

de víctimas y, por el otro, los ofensores ya no tienen una deuda con aquéllos a quienes ofendieron. El lado positivo de considerar al perdón como una virtud puede ayudar a las víctimas a dejar atrás el pasado y a comenzar de nuevo, dejando atrás todos los malos sentimientos –rencor, odio, dolor, vergüenza, etc.–. Esta virtud de sanación parece, en primera instancia, la opción más deseable para que los ofendidos puedan seguir hacia adelante; sin embargo, tiene también un lado negativo, sobre todo cuando se retoma esta idea en contextos en los que ha habido crímenes de lesa humanidad, en los cuales no se trata del perdón entre dos personas, sino de un perdón concedido por los gobiernos a una colectividad.

Cuando habla de las condiciones para alcanzar el perdón, Murphy menciona –haciendo eco nuevamente de la tradición cristiana– que el arrepentimiento es lo principal que los ofensores deben sentir y expresar para poder ser perdonados. Siguiendo la lógica cristiana, una vez que el ofendido ha expresado su arrepentimiento, lo único que a los ofendidos les queda por hacer es perdonar. Este filósofo sostiene lo siguiente:

Pese a que el arrepentimiento no da el derecho a ser perdonado, hay un sentido en el que es posible que haga el resentimiento *inapropiado* –pues, ¿por qué debería resentirte por haberme despreciado cuando tu arrepentimiento sincero deja claro que ya no me desprecias? Hay un claro sentido en el cual simplemente no es *racional* continuar manteniendo actitudes cuando he llegado a ver que no son apropiadas [...] Así como los seres racionales valoran las creencias verdaderas, también deben valorar, creo, actitudes apropiadas. [...] Éste es entonces un argumento por el cual *deberíamos* perdonar a los otros –por el que perdón es a veces más que simplemente permisible, por el que el perdón es a veces, en breve, una virtud (Murphy y Hampton 1988 29-30).

Aquí puede verse claramente que esta manera de pensar al perdón se mantiene dentro de la misma dinámica descrita por el cristianismo: si uno quiere ser considerado como una persona virtuosa, debe per-

donar todo a sus ofensores; porque si no se perdonan las deudas de un ofensor arrepentido, uno será visto como vengativo, rencoroso y como una persona que se resiste al desarrollo de una sociedad regida por valores y virtudes. El perdón, visto como una virtud, nos lleva de nuevo a esta situación en la que los victimarios tienen todos los derechos y las víctimas todas las obligaciones. El perdón libera a los ofendidos de la deuda contraída, les ofrece un regalo incluso si no lo merecen y, como la filósofa estadounidense Jean Hampton sostiene, “si las víctimas insisten que dicho regalo [el regalo de la compasión] no debe ser ofrecido y que sus agresores deben recibir el castigo que la justicia demanda (en su nombre), aprueban una política de juicio que eliminaría su propio tratamiento misericordioso cuando sean ellos los ofensores. Como midamos, seremos medidos” (*Id.* 161).

A pesar de que los discursos filosóficos citados anteriormente hablan de la relación entre dos personas –el ofendido y el ofensor–, esta misma forma de entender el perdón como una virtud es retomada frecuentemente en los discursos políticos para justificar una política del perdón generalizada y es por ello que esta caracterización tiene un lado muy negativo. Si se sostiene que el perdón es una virtud, e incluso una de las más bellas y nobles, en el caso de situaciones en las que hubo crímenes de lesa humanidad éste se vuelve algo que puede ser forzado, o por lo menos promovido, por los gobiernos solo para alcanzar una rápida reconciliación entre las víctimas y sus victimarios, pues deviene algo necesario para ser considerados personas amables y virtuosas, “buenos cristianos” o “buenos ciudadanos”. Además, en el caso de las sociedades fracturadas por un genocidio o un crimen de gran magnitud, esta tendencia a alentar o forzar el otorgamiento del perdón, al caracterizarlo como una virtud o un rasgo de carácter positivo y deseable, es la forma de garantizar que todos perdonen todo y que todos sean igualmente perdonados en situaciones criminales futuras. No conceder el perdón parece tener malas consecuencias a futuro para los rencorosos. Sin embargo, si se sigue un poco la idea del perdón como virtud liberadora, que perdona todo casi sin condición, ésta nos lleva a situaciones en las que perdonar todo se vuelve una forma de permitirlo todo, desde pequeñas ofensas hasta genocidios, porque eso significa que todos los crímenes y las ofensas

pueden ser borrados con un simple “perdónanos nuestras ofensas”, ya no dirigido a Dios, como en el pensamiento teológico, sino a los hombres virtuosos que deben ejercer dicha virtud y ofrecer el perdón a todos sus semejantes.

3.2 El perdón como don gratuito

Para salir de esta concepción del perdón como una obligación de las víctimas, que termina por disculpar y permitir toda suerte de atrocidades, la misma filosofía nos ofrece otra alternativa, una que se basa en la relación entre el perdón y la justicia, la cual es muy importante para el judaísmo: no visualizar al perdón solo como una virtud, sino como un don gratuito, casi sobrenatural, que no tiene ninguna función política y que no puede substituir el papel de la justicia en contextos que implican crímenes. Los filósofos que se adhieren a esta visión nos dan una respuesta muy diferente a la pregunta planteada al inicio de esta exposición. Ellos sostienen que perdonar es un acto individual y personal que crea una relación entre dos personas y que se relaciona con la normalización de las relaciones entre la víctima y el victimario en un contexto político o colectivo. Además, afirman que el perdón no puede y no debe significar la anulación de la justicia, sino que siempre debe ir acompañado de ella y, en consecuencia, nunca debe ser una especie de condonación o excusa que tenga como objetivo anular el castigo de los culpables.

El filósofo lituano Emmanuel Lévinas, en su ensayo *Amar a la Torá más que a Dios*, menciona justamente que la relación entre Dios y los hombres es una que siempre debe basarse sobre la *Torá* (la ley) y no sobre el amor. La historia de la humanidad ha mostrado, de una manera muy clara, que el Dios del amor y su ley del amor –es decir, el Dios del cristianismo, quien rige el mundo occidental, y la ley que Él predica– han permitido la comisión de muchos crímenes y atrocidades. Este Dios ordena amar al prójimo, pero también permite infligirles malos tratos e incluso cometer crímenes atroces en contra de ellos porque da la opción de borrar todo si uno reencuentra el camino del

amor, si uno se arrepiente de sus pecados³. Lévinas ataca esta idea y sostiene que la verdadera figura de Dios no es una indulgente sino, por el contrario, una que exige que la ley sea respetada y que castigue a aquéllos que no lo hacen. Según este filósofo, la relación entre la divinidad y los hombres es una que siempre debe respetar las leyes –y la justicia que de ellas emana– y no puede ignorarlas en nombre de la paz y las buenas relaciones entre los hombres.

Lévinas habla propiamente del perdón en varios escritos, uno de ellos es un texto de 1954 llamado *El yo y la totalidad*; en él el filósofo lituano aborda los temas de justicia y perdón, y explica las diferencias entre ambos y la forma en la que es posible que acontezca cada uno de ellos. Respecto del perdón, el pensador sostiene que éste es un acto completamente individual y que solo puede darse entre dos personas:

Las condiciones de un perdón legítimo no se cumplen más que en una sociedad de seres totalmente presentes los unos a los otros, en una *sociedad íntima*. [...] Sociedad íntima en verdad, semejante en su autarquía a la falsa totalidad del yo. De hecho, tal sociedad sólo puede ser de dos, tú y yo. Estamos entre nosotros. Excluye al tercero. Por esencia, el tercer hombre perturba esta intimidad (1991 29).

Solamente el ofendido puede consentir olvidar la violencia ejercida sobre él y otorgarle así al ofensor la posibilidad de que se libere de ella. Este diálogo íntimo, que se da entre dos y que tiene la capacidad de borrar las malas acciones, es característico de las relaciones de los hombres con Dios o de las relaciones entre dos personas. En este tipo de vínculo no existe la injusticia, porque ésta es anulada por el perdón; en la vida en sociedad, por otro lado, la sociedad íntima no es posible pues siempre hay un tercero y, por lo tanto, la injusticia sí acontece. Lévinas considera que para que una injusticia pueda comprenderse como tal es necesario que se entrevea en ella la posibilidad de justicia,

³ Esta misma oposición entre el Dios del amor del cristianismo y el Dios de la justicia del judaísmo, es analizada más profundamente por el pensador italiano Elie Benamozegh en su obra *Moral judía y moral cristiana*.

que alguien “me pida cuentas” (*Id.* 40); así, la justicia siempre proviene de fuera, de un tercero. Las ofensas contra los otros cierran las puertas del perdón, pero abren las de la justicia: ahí en donde ya no puede perdonarse, la justicia debe siempre ser servida, solo así puede continuar existiendo una sociedad de respeto.

Años después de ese artículo Lévinas retoma de lleno el tema del perdón en la lectura talmúdica que ofrece en el quinto *Coloquio de intelectuales judíos de lengua francesa –Para con el otro–*, en el que expone reflexiones que parten principalmente de las enseñanzas judías expresadas en el *Talmud*. Debe recordarse aquí lo descrito en el tratado *Yomá* respecto de las ofensas para con Dios y para con el prójimo: “las faltas del hombre para con Dios son perdonadas por el Día de la Expiación; las faltas del hombre para con el otro no le son perdonadas por el Día de la Expiación, a menos que previamente no haya aplacado al otro” (Lévinas 1996 27)⁴. Lévinas se avoca primero a describir las condiciones para obtener el perdón por las ofensas que se cometen en contra de la divinidad –es decir, las faltas rituales– puesto que éste es el que puede conseguirse tan solo con el esfuerzo individual. Como se mencionó, el judaísmo tiene un día específico en el calendario destinado a la penitencia y la expiación de los pecados: el *Yom Kipur* o el Día de la Expiación. En este día el perdón es otorgado a todos aquéllos que han faltado a las reglas rituales o han cometido algún otro tipo de ofensa en contra de la divinidad: “¡Mis faltas para con Dios se perdonan sin que yo dependa de su buena voluntad! Dios es, en un sentido, lo otro por excelencia, lo otro como tal otro, lo absolutamente otro: y, sin embargo, el arreglo de mis cuentas con ese Dios no depende más que de mí. El instrumento del perdón está en mis manos” (*Id.* 33). El hecho de que ser perdonados dependa tan solo de los ofensores se debe a que son ellos mismos los que tienen que reflexionar para arrepentirse de sus obras; los ayunos, peniten-

⁴ De esta traducción hemos cambiado siempre que aparece “Día del Perdón” por “Día de la Expiación”. Lévinas utiliza en francés la denominación “Día del Perdón”, debido a que es la traducción más utilizada en la lengua francesa para el *Yom Kipur*; sin embargo, “Día de la Expiación” traduce mejor el significado, ya que la palabra *kipur* proviene de *kapar*, que se traduce como “expiar” (cf. Brown 1936 497-498).

cias y abstinencias que están asociados a la celebración del Día de la Expiación demuestran que los hombres asumen la responsabilidad por sus malas acciones y, por ello, sus pecados pueden ser borrados. Contrario a lo que ocurre en el cristianismo, en el que el perdón y la salvación son alcanzados tan solo por tener fe en Jesús, el judaísmo exige un momento de reflexión y arrepentimiento antes de que la divinidad pueda perdonar, requiere que el ofensor se haga consciente de sus acciones y del mal que éstas conllevan:

Que un mal exija una reparación de sí por sí mismo es, justamente, lo que mide la profundidad de la lesión. El esfuerzo que hace la conciencia moral para restablecerse como conciencia moral, la *Teshuvá*, el Retorno, es, al mismo tiempo, la relación con Dios y un acontecimiento absolutamente interior. [...] Se necesita un día fijo del calendario y todo el ceremonial de la solemnidad del Kipur para que la conciencia moral “dañada” pueda alcanzar su intimidad y reconquistar la integridad que nadie puede reconquistar por ella. Obra ésta que equivale al perdón de Dios (*Id.* 33-34).

Lévinas considera que este esfuerzo por restablecer la conciencia moral es algo propio de una religión de adultos –como es el caso de la judía–, puesto que los individuos no pueden evadir su responsabilidad para con Dios y para con los otros si quieren borrar sus pecados o faltas. La forma en la que las ofensas cometidas en contra de la divinidad son perdonadas también retoma lo expuesto en *El yo y la totalidad*, ya que la relación que se establece entre Dios y los hombres es siempre una sociedad íntima en la que solo está Dios y cada hombre. El amor que la divinidad profesa a los individuos es el que le permite perdonarlos cuando estos han asumido su responsabilidad por la ofensa⁵.

⁵ En *El yo y la totalidad* Lévinas menciona que la religión es el ámbito en el que es posible el perdón. La relación con Dios es el ejemplo principal de sociedad íntima: “El esquema ontológico ofrecido por las religiones reveladas –un yo en relación con un Dios trascendental– concilia estas contradicciones [la contradicción de la culpabilidad y la inocencia]. Mantiene la insuficiencia del ser humano al mismo tiempo que su carácter de totalidad o de libertad. Culpabilidad o inocencia no se conciben más que en relación a Dios, exterior a este mundo en donde el hombre es todo. La

En el caso de las ofensas cometidas en contra del prójimo, la sentencia talmúdica es también muy clara: el perdón no puede alcanzarse sin apaciguar al agraviado. Aquí la exigencia de reparación tiene que ver no tan solo con que el ofensor restituya su propia conciencia moral a un estado anterior al momento del daño –como sucede en las ofensas contra la divinidad–, sino también con el hecho de que pague al ofendido por el mal infligido; una multa debe ser pagada, la ley de talión debe ser cumplida antes de que pueda hablarse de perdón⁶. El perdón que el amor otorga, como aquél al que se puede aspirar en las sociedades íntimas, ya no tiene cabida cuando otros han sido ofendidos, por lo que para que los ofensores puedan ser perdonados por sus faltas es necesario pasar por dos momentos: el de la justicia –es decir, la reparación– y el del apaciguamiento del ofendido o la reconciliación. Respecto de la cuestión de la reparación, Lévinas sostiene lo siguiente: “si un hombre comete para con otro hombre una falta, Dios no interviene. ¡Es precioso que entre hombres haga justicia un tribunal terrenal! Hacen falta aún más elementos que la mera reconciliación entre el ofensor y el ofendido: hacen falta la justicia y el juez. Y la sanción” (Lévinas 1991 36). Una vez que la justicia ha sido servida puede emprenderse el camino para lograr la reconciliación sin la cual tampoco puede existir el perdón: “es gravísimo haber ofendido a un hombre. El perdón depende de él. Uno está en sus manos. ¡No hay perdón como no lo haya pedido el culpable! Es necesario que el culpable reconozca su falta; y es preciso que el ofendido quiera aceptar las súplicas del ofensor. Mejor aún nadie puede perdonar si el perdón no le ha sido pedido por el ofensor, si el culpable no ha procurado aplacar al ofendido” (*Id.* 37).

trascendencia de un Dios condescendiente asegura a la vez separación y relación. Además, el perdón divino devuelve al yo culpable su integridad inicial y garantiza su soberanía, también inalterable” (1991 28). Cuando los hombres realizan las penitencias propias del Día de la Expiación, demuestran que han hecho conciencia de sus faltas y que pueden regresar al estado anterior al pecado, éste puede ser borrado.

⁶ La ley de talión no representa una exigencia de violencia o de venganza, sino de justicia. Lévinas explica en su escrito *La ley de talión* que la frase “ojo por ojo” se refiere a una multa monetaria (cf. Lévinas 1976 226).

El filósofo lituano hace hincapié en el hecho de que una de las dos condiciones necesarias para alcanzar el perdón cuando se ha ofendido al prójimo es la buena voluntad del ofendido⁷, pues no se puede obligar a quien ha sufrido una ofensa a que la olvide o la desestime, y tampoco se le puede obligar o alentar a perdonar: “a una víctima que clama justicia, incluso si esta justicia es cruel, no sabrá David resistirle. Al que exige ‘vida por vida’, David le contesta: ‘los daré’” (Lévinas 1991 51). En una sociedad que comienza a querer olvidar los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial⁸, Lévinas retoma las enseñanzas talmúdicas para recordarle a los ofendidos que son ellos los únicos que deciden si quieren o no perdonar a sus ofensores y también para recordarle a la sociedad –francesa, en este caso– que la responsabilidad de haber ofendido a alguien no es algo de lo que los ofensores puedan librarse tan solo con el paso del tiempo o a través de la mera transformación individual:

La responsabilidad personal del hombre para con el hombre es tal que Dios no la puede anular. [...] La sabiduría judía enseña que Aquél que ha creado y que soporta todo el universo no puede soportar, no puede perdonar el crimen que el hombre comete contra el hombre. [...] la falta cometida en contra de Dios compete al perdón divino, la falta que ofende al hombre no compete a Dios. El texto enuncia de este modo el valor y la plena autonomía del ofendido humano, así como afirma la responsabilidad a la que se expone aquél que toca al hombre. El mal no es un principio místico que pueda borrarse con un rito, es una ofensa que el hombre hace al hombre. Nadie, ni siquiera Dios, puede

⁷ La otra es la plena conciencia del ofensor, condición que también es necesaria –y es suficiente en este caso– para lograr obtener el perdón divino (cf. Lévinas 1991 47).

⁸ Es importante no perder de vista que el quinto *Coloquio de intelectuales judíos de lengua francesa* tuvo lugar en 1963, época en la que el debate acerca de la prescripción de los crímenes contra la humanidad, cometidos por el gobierno nacionalsocialista y sus colaboradores en territorio francés, estaba en su punto álgido, debido a que el derecho penal francés estipula que los crímenes prescriben después de 20 años de haber sucedido. En 1964 fue votada una ley que declaraba imprescriptibles los crímenes contra la humanidad.

substituir a la víctima. El mundo en el que el perdón es todopoderoso se torna inhumano (Lévinas 1976 40-41).

Así, en el judaísmo, la facultad de perdonar pertenece tan solo a los ofendidos y se requiere su consentimiento para poder borrar las ofensas. En el caso del asesinato el perdón se vuelve inalcanzable, al no estar ya presentes las personas que fueron ofendidas. La ley no permite borrar las malas acciones sin reparar y tampoco sin apaciguar a la víctima. Lévinas se apega a la tradición judía y describe un perdón que se da dentro de la ley –la ley judía– y que no puede otorgarse sin tomar en cuenta la justicia; para este pensador, perdonar sin pagar por el daño, tan solo por amor al prójimo, es algo que perpetúa la violencia y la falta de responsabilidad de los hombres por sus acciones. Al final de su lectura talmúdica sobre el perdón Lévinas menciona lo siguiente: “[...] sin duda la grandeza de eso que llamamos Antiguo Testamento consiste en permanecer sensible a la sangre derramada, en no poder rehusar esta justicia que grita venganza, en experimentar horror por el perdón acordado por procuración cuando sólo a la víctima le pertenece el derecho a perdonar” (Lévinas 1996 49). Esta última afirmación es la que retendremos y que se encuentra también en los otros dos filósofos de quienes hablaremos a continuación.

Otro filósofo que defiende la idea del “perdón” como un don gratuito e individual, que implica tan solo a dos personas, es Vladimir Jankélévitch. Este pensador comienza sus reflexiones respecto del tema del perdón en la alocución pronunciada en el quinto *Coloquio de intelectuales judíos de lengua francesa*, en el que menciona las tres condiciones que deben reunirse para que el verdadero perdón acaezca:

La primera condición es que se trate de un acontecimiento, de una cosa que sucede. De un acto llevado a cabo en un momento dado. [...] La segunda condición es que se trate de una relación entre dos hombres, entre aquél que perdona y aquél a quien perdona. Si esta remisión tiene un carácter impersonal, si se dirige incluso a una colectividad anónima, acéfala, el perdón no es verdaderamente un perdón. [...] La tercera condición es que este acontecimiento

del Perdón, en sí, tenga un carácter extrajurídico, y que al mismo tiempo sea total, sin segundas intenciones, que no haya en él ni el menor miligramo de rencor, ni la menor reserva, ni la menor restricción. Un perdón en el que está implicada una restricción mental no es verdaderamente un perdón (2015 278-279).

La primera de estas condiciones hace referencia al hecho de que el perdón no llega por sí solo –sin que nadie lo otorgue– y silenciosamente, sino que es necesario incluso que la frase “yo te perdono” sea pronunciada para que éste sea algo real⁹. La segunda condición, por otra parte, cierra la puerta a los “perdones colectivos” –tan comunes en el siglo XX–, ya que en ellos no se distingue ni al ofendido ni al ofensor. Jankélévitch aboga por expulsar de la esfera del perdón a todas las situaciones en las que se busque exculpar a colectividades enteras, en las que muchas veces los individuos ni siquiera están arrepentidos de sus malas acciones y, por lo tanto, no han hecho el esfuerzo de reflexionar sobre lo que hicieron, asumir la culpa y arrepentirse. La última de estas tres condiciones hace eco a lo descrito por Lévinas, cuando afirma que el perdón no substituye a la justicia, y es además muy importante puesto que con ella se rescata justamente a la justicia: al ser algo que está fuera del ámbito legal, es decir, algo extrajurídico, el perdón no se vincula con la aplicación de castigos ni con la exigencia de reparación, no los anula y así se evita caer en situaciones en las que el otorgamiento del perdón signifique que los criminales ya no deban pagar por sus acciones. Además, esta última condición también deja fuera del perdón aquellas escenificaciones promovidas por los Estados que, en el fondo, no tienen como objetivo principal reconciliar a ofensores y ofendidos sino, más bien, evitar el esfuerzo y gasto que el ejercicio de la justicia supondría.

Hay tres sucedáneos del perdón que pretenden hacerse pasar por él pero que no reúnen las tres condiciones arriba mencionadas y, por

⁹ Jankélévitch menciona en su escrito *Lo imprescriptible* que a ellos –las víctimas de los nazis– nadie les ha pedido perdón (cf. 1986 50), e incluso un apartado de dicho escrito lleva como título “¿Se nos ha pedido perdón?” (cf. *Id* 47).

lo mismo, nunca podrán ocupar su lugar: el desgaste temporal, la excusa intelectual y el pasaje al límite o la liquidación. Respecto del desgaste temporal y por qué se le llega a considerar como perdón, Jankélévitch menciona lo siguiente:

Antes o después, el rencoroso cederá a la omnipotencia del tiempo y al paso de los años acumulados; pues el tiempo es casi tan omnipotente como la muerte, el irresistible tiempo es más tenaz que las voluntades más tenaces. Y el rencoroso se cansará de aborrecer a su ofensor antes de que el devenir se canse de devenir... No, nada resiste a esta fuerza silenciosa, continua, implacable, a esa presión verdaderamente infinita del olvido progresivo [...] Un día u otro, a la larga, el olvido oceánico sumergirá todos los rencores en su grisalla niveladora: así como las arenas del desierto acaban sepultando ciudades muertas y civilizaciones difuntas, y así como la acumulación de siglos y de milenios envolverá, a lo sumo, en la inmensidad de la nada los crímenes inexpiables y las glorias imperecederas (1999 25-26).

Ante este argumento, el filósofo francés sostiene que el paso del tiempo, pese a sí favorecer el olvido, no puede evitar que la acción haya sucedido, es decir, no tiene la facultad de deshacerla o de convertirla en un hecho no acontecido. La mala acción es algo que ya acaeció y que quedará ahí para siempre como algo sin expiar y sin perdonar. El tiempo debilita los resentimientos y hace parecer que éstos han desaparecido, pero eso no quiere decir que el perdón haya tenido lugar. Jankélévitch argumenta además que en el olvido que llega con el desgaste temporal no se cumple con las tres condiciones necesarias para reconocer al verdadero perdón: "El perdón sólo es perdón porque puede ser libremente rehusado o graciosamente concedido antes del tiempo y sin detenerse en plazos legales. ¿Es perdón una absolución que interviene automáticamente, ineludiblemente cuando se cumple el vencimiento? No, un perdón fatal no es perdón pues no es un don; o mejor, es un don que no da nada" (*Id.* 53). El olvido no es un acontecimiento, sino que es algo que llega por sí solo con el devenir del tiempo, sin que represente un don del ofendido al ofensor; en él

no puede distinguirse un momento determinado en el que se haya establecido una relación entre dos personas.

El segundo sucedáneo del perdón –la excusa intelectual– tiene un carácter más activo que el desgaste temporal y parece que sí establece una relación entre ofensores y ofendidos, aunque, una vez analizada, se observa que tampoco cumple cabalmente con las tres condiciones del verdadero perdón. El término “excusar” significa “exponer y alegar causas o razones para sacar libre a alguien de la culpa que se le imputa”. La liberación de la culpa que llega con la excusa se consigue mediante argumentos que buscan probar por qué el mal cometido no puede ser considerado como intencional o como producto de una mala voluntad y, por lo tanto, el ofensor no puede ser juzgado o condenado por él. Jankélévitch describe a la excusa de la siguiente manera:

Perdonar, para el intelectualista, es reconocer implícitamente la nada del mal; luego, atando cabos, la inexistencia del pecado, lo absurdo del rencor y la propia inutilidad del perdón. Lo verdaderamente intelectualista, no es tanto negar la substancialidad del mal, cuanto rechazar la idea de una maldad absoluta, inherente a la voluntad del hombre: pues si la fuente del mal es un contra-principio, una hipótesis trascendente o no sé qué arqueo diabólico, ¡el culpable ya no es tan culpable! ¡Ya no son tantas las razones para estar resentido con quien es víctima a su vez de un corruptor! (1999 53).

El filósofo francés sostiene que este segundo sucedáneo es más peligroso que el mero olvido, pues pretende darle una justificación filosófica al descarte de las ofensas a través de la negación del mal, de la maldad y del pecado. Un buen ejemplo de la excusa es lo que los griegos entendían por el término “perdón”: Platón considera que los hombres no hacen el mal consciente y voluntariamente –“no hay nadie que al obrar mal lo haga voluntariamente” (*Leyes* 731c)–, sino que las malas acciones se realizan siempre por desconocimiento. Aristóteles también da a la ignorancia o a la involuntariedad el carácter de excusa frente a la comisión de malas acciones, al afirmar que la

injusticia refiere al hecho de “padecer actos injustos de quien tiene voluntad de hacerlos” (*Retórica* 1373b). En el pensamiento de ambos filósofos el perdón remite más bien a la excusa, la cual es justamente la ignorancia: no puede considerarse culpable a alguien que ha obrado mal sin conocimiento del mal que realizaba y sin verdadera intención malvada. Jankélévitch considera que equiparar al perdón con la excusa es repetir el “socratismo eterno” (2015 283), en el cual las ofensas son inexistentes, puesto que en realidad no hubo intención malvada sino tan solo ignorancia y, por tanto, si el ofensor hubiese sabido lo suficiente, nunca habría cometido la mala acción. No hay culpa alguna –puesto que ya se ha justificado la acción– y por ende tampoco puede haber perdón. Lo excusable no necesita del perdón. Dice el filósofo francés:

El “perdón” intelectual equivale a reconocer que, en definitiva, nunca ha habido ni ofensa, ni ofendido, ni ofensor. Pocas palabras bastarán para concluir que la excusa intelectual, no siendo ni un acontecimiento ni una relación con el otro, tampoco es un don gratuito. Reconocer la nada del pecado, no es hacer un regalo y menos aún una limosna al pecador, puesto que no hay pecados: es sencillamente reconocer la verdad; absolver al ignorante o al enfermo, no graciario: pues para nada necesita nuestra gracia, y nuestra caridad le trae sin cuidado; se trata sencillamente de hacerle justicia (1999 92).

Absolver a los ofensores comprendiendo qué los llevó a actuar de cierta manera y justificando así sus conductas, funciona cuando en verdad actuaron por ignorancia y sin una mala intención, o cuando las ofensas son cosas excusables; Jankélévitch considera que en estos casos ni siquiera es necesario el perdón, sino que basta con la excusa para liberar de la culpa a los perpetradores. Sin embargo, el peligro de equiparar la excusa con el perdón radica en querer utilizarla para justificar acciones malvadas –e inexcusables– arguyendo que en realidad no lo son y que los ofensores no son responsables ni culpables de nada, negando la existencia de la maldad misma y permitiendo así cometer todo tipo de vejaciones justamente con la excusa de la ignorancia. El verdadero

perdón se distingue de la excusa intelectual precisamente en el reconocimiento de la culpa; ahí en donde la excusa trata de disminuirla o negarla por completo, el perdón la admite, pero decide ignorarla. El don gracioso que el perdón representa no puede acontecer si las malas acciones son excusables, si existen razones que nieguen o atenúen el mal en ellas contenido. Se perdona solo lo inexcusable.

El último sucedáneo del perdón que Jankélévitch describe es la liquidación, la cual posee dos de las características del verdadero perdón –la gratuidad y la instantaneidad– y, pese a ello, tampoco puede ser considerada como tal. Este pasaje al límite es “perdón sin sacrificio, una excusa sin lucidez” (1999 135), y acontece cuando el ofendido perdona con demasiada prisa, por comodidad y sin ninguna reflexión, solo por no pensar más en las ofensas. Jankélévitch considera que esto no es perdonar, puesto que no establece una relación con el otro y, por lo tanto, no cumple con una de las tres condiciones que él distingue para saber cuándo se da el verdadero perdón:

Dejar estar y mandar a paseo y pasar la página, no es tener relaciones con alguien, sino más bien romper todas las relaciones: se arroja por la borda al prójimo [...] La filosofía del dejar-de-lado no es filosofía. Cómo quitárselo de encima no es un problema moral. [...] la culpa no es “un estorbo”. La culpa no es “una molestia”. Decir adiós, muy buenas al pecado no es una actitud ante el pecado. La filosofía del fuera estorbo es una caricatura del perdón (*Id.* 139-140).

El filósofo francés llama “similperdón” a este tercer sucedáneo, porque es muy parecido al perdón, pero considera que no logra realmente poner fin a las hostilidades, puesto que no garantiza que estas no regresarán. El pasaje al límite “inaugura provisionalmente actos conformes con el perdón, con los mismos efectos que el perdón y toda la apariencia del perdón” (*Id.* 142), pero no trae consigo una paz definitiva, el rencor puede siempre reavivarse. El verdadero perdón, contrario a la liquidación:

[...] anuncia un renacimiento, o mejor, un nuevo nacimiento
[...] El perdón instaura así una nueva era, instituye nuevas

relaciones, inaugura una *vita nuova*. [...] El perdón, predicando con el ejemplo, parece murmurar hacia los rencorosos: Haced como yo, que estoy fuera de la legalidad, como yo, que no voy hasta el fin de mi derecho, no hago valer mis títulos, no reclamo ni reparaciones ni daños-perjuicios, doy por saldados a todos mis deudores, en una palabra, haced como yo que perdono sin estar obligado a ello (*Id.* 199-201).

Perdonar representa así, para Jankélévitch, una acción totalmente gratuita –puesto que es algo que el ofensor no merece y que el ofendido da sin esperar nada a cambio– y que repara el mal acontecido y permite construir de nuevo las relaciones fracturadas por la ofensa. El perdón verdadero es, además, ilimitado, “va hasta el infinito” (*Id.* 209), no hay nada que resulte imperdonable, pues es justamente ante lo inexpiable, lo inexcusable, lo incomprensible y lo injustificable que puede surgir el perdón: “¡Nada resulta imposible para la todo poderosa remisión! El perdón, en este sentido, puede todo. Donde abunda el pecado, dice san Pablo, sobreabunda el perdón” (*Ibíd.*). El verdadero perdón –el perdón hiperbólico o cordial– descrito por el filósofo francés es uno que tiene fuertes resonancias cristianas, pues parece seguir las enseñanzas de Jesús, según las cuales se perdona por amor y sin ninguna exigencia de justicia de por medio: “el perdón reprime los reflejos vindicativos del talión. [...] No sólo quien perdona no se vengará ahora, no sólo renuncia a cualquier venganza futura, ¡sino que renuncia a la propia justicia!” (*Id.* 160). El perdón trasciende a la justicia pues renuncia a devolver mal –es decir, un castigo justo– por el mal sufrido y lo que hace es más bien otorgar un bien a cambio del mal de las ofensas, y eso es una clara reminiscencia de la postura cristiana descrita en los Evangelios. Jankélévitch mismo equipara el acto de perdonar con el amor, justamente por este carácter de darse sin ninguna razón, sin condiciones y sin exigir ni esperar nada a cambio: “el perdón perdona porque perdona y de nuevo en esto se asemeja al amor: pues también el amor ama porque ama” (*Id.* 196). Así, según este filósofo, el perdón representa un acontecimiento que llega inesperadamente y que borra las ofensas y restituye la relación entre dos personas –quebrada por el mal– permitiéndoles volver a vincularse.

El rencor es disuelto por el perdón, el cual “cumple en un instante la obra de varias generaciones: con una sola palabra, con una mirada y un parpadeo, con una sonrisa, con un beso consigue [...] lo que el olvido, el desgaste temporal e incluso la justicia hubieran precisado siglos para lograr” (*Id.* 206-207).

Pese a esta caracterización del perdón como don gratuito que recorre toda su obra *El perdón*, Jankélévitch describe también al final de la misma una condición que él considera como necesaria para que éste acontezca y que parece quitarle la gratuidad: la culpa del ofensor y su arrepentimiento. Se requiere de una culpa para que exista algo que perdonar y también del reconocimiento de la misma por parte de los ofensores, es decir, de su remordimiento; si éstos no tienen la intención de redimirse “el perdón resulta una simple payasada” (1999 210). Para que el verdadero perdón pueda acaecer y no se trate solo de una caricatura del mismo se requiere la mala conciencia de los ofensores, es lo que se les pide para alcanzar la reconciliación:

Cada uno con lo suyo: el criminal con el remordimiento desesperado, su víctima con el perdón. Pero la víctima no se arrepentirá por el culpable: es preciso que el culpable trabaje en ello personalmente; es preciso que el criminal se redima él solo. Por lo que respecta a nuestro perdón, no es asunto suyo; es asunto del ofendido. El arrepentimiento del criminal, y sobre todo su remordimiento es lo único que da sentido al perdón (*Ibid.*).

La sobreabundancia del perdón ante el pecado sí tiene un límite y es justamente la falta de arrepentimiento de los culpables. Jankélévitch parece regresar aquí a la caracterización del perdón propia de la tradición judía, la cual cae dentro de la esfera de lo jurídico y no es, por lo tanto, algo gratuito, sino que requiere de la expiación de los males cometidos. Pese a sostener que el perdón no conoce la imposibilidad, para el filósofo francés sí existe lo imperdonable y un ejemplo de esto son los crímenes de lesa humanidad, sobre todo aquellos en los que los ofensores han salido bien librados y no han sido juzgados por las malas acciones cometidas.

En *Lo imprescriptible* Jankélévitch elabora más sus consideraciones sobre el carácter extrajurídico del perdón y toma como referencia los crímenes nacionalsocialistas. El pensador arguye que la magnitud de estos crímenes hace de ellos algo inexpiable, puesto que ya no se sabe a quién acusar ni castigar y, además, no hay punición que pueda equipararse al mal cometido y que pueda, por tanto, saldar la deuda que han dejado (cf. 1986 29); por ello, sostiene que “el perdón murió en los campos de la muerte” (*Id.* 50). Estas consideraciones no son cuestiones éticas, sino jurídicas. El perdón tiene unos límites jurídicos claros y Jankélévitch defiende que estos nunca deben superarse; él mismo nunca perdonó a sus ofensores, pues nunca pagaron por sus malas acciones. El perdón que “perdona todo a todos” (1999 131) no puede acaecer ante ofensas tan grandes como los crímenes de lesa humanidad. Lo imperdonable aparece como aquello en que el mal se desborda y rebasa los límites de la comprensión, de la excusa y, sobre todo, de la expiación; es aquello ante lo que ya nada se puede hacer, ya no se puede responder de forma alguna. El filósofo francés concluye su obra sobre el perdón con la siguiente frase: “donde sobreabunda la gracia, sobreabunda a raudales el mal e inunda esta sobreabundancia con infinita y misteriosa lid. El misterio de la irreductible e inconcebible maldad es a la vez más fuerte y más débil, más débil y más fuerte que el amor. Por ello el perdón es fuerte como la maldad; pero no más fuerte que ella” (*Id.* 220); las ofensas que atacan a la humanidad del hombre –como es el caso de los crímenes contra la humanidad– son, para Jankélévitch, tan fuertes como el perdón, y por eso mismo éste ya no puede repararlas.

La caracterización del perdón ofrecida por este pensador sigue los pasos de la de Lévinas y también rescata el carácter individual del perdón, así como el derecho de los ofendidos a no perdonar. Al igual que el filósofo lituano, Jankélévitch defiende al perdón, pero está en contra de utilizarlo como herramienta política o de sacarlo del ámbito de la individualidad. Perdonar no es algo que se haga por decreto ni porque la sociedad así lo requiera para poder reconstruirse. El don gratuito que el perdón significa nunca puede ser forzado o alentado por terceros –pues dejaría de ser un don–, es un acto al que los individuos deben llegar por sí mismos, tanto los ofensores como los ofendidos.

Además de Jankélévitch, otro filósofo que defiende esta idea del perdón como don gratuito es Jacques Derrida. Este pensador comienza justo describiendo las similitudes entre el don y el perdón, por lo que resulta interesante exponer de manera breve cómo define el don. Para este pensador, el don es un acontecimiento excepcional e imprevisible que está fuera de todo programa o cálculo de economía o de justicia; es además algo que no depende de la generosidad¹⁰:

El don sería aquello que no obedece al principio de razón: es, debe ser, ha de ser sin razón, sin porqué y sin fundamento. El don, si lo hay, no depende siquiera de la razón práctica; debería permanecer ajeno a la moral, a la voluntad, puede ser que a la libertad, al menos a esa libertad que suele asociarse con la voluntad de un sujeto; debería permanecer ajeno a la ley o al “es preciso” de esa razón práctica; debería (sobre)pasar el deber mismo: deber más allá del deber. Si se da porque es preciso dar, ya no se da (*Id.* 197-198).

El don es así algo inesperado y que se da sin razones. El perdón, al estar emparentado con él hasta etimológicamente, mantiene muchas de las características del don. El filósofo franco-magrebí no pierde nunca de vista los orígenes etimológicos de la palabra “perdón” y, por lo tanto, siempre reflexiona conjuntamente en torno a estos dos términos, sin por ello perder de vista lo que los diferencia.

Al hablar específicamente del perdón, Derrida problematiza lo expuesto por Jankélévitch, sobre todo en su escrito *Lo imprescriptible*, aunque también retoma muchas de las ideas de *El perdón* con las que parece estar más de acuerdo. El filósofo franco-magrebí comienza preguntándose cuáles podrían ser las condiciones para el perdón: si éste va dirigido a una persona –se perdona a alguien– o a una acción

¹⁰ “Un don no debe ser generoso. La generosidad no debe ser su motivo o su carácter esencial. Se puede dar [donar] con generosidad pero no se debe dar [donar] por generosidad, para obedecer a esta pulsión originaria o natural que se llama generosidad, necesidad o deseo de dar [donar]” (Derrida 1991 205).

–se perdona algo–, y quién perdona qué a quién. Dice el pensador: “el perdón nos parece no poder ser pedido o acordado más que ‘a solas’, cara a cara, por decirlo así, sin mediación, entre aquél que ha cometido el mal irreparable o irreversible y aquél que lo ha sufrido y quien es el único que puedo escucharlo, [...] acordarlo o rechazarlo” (2012 16-17). Para que pueda hablarse de perdón solo puede haber en escena dos personas: el ofendido y el ofensor. Esta característica deja fuera todas las situaciones en las que son los colectivos los que piden el perdón o los que lo otorgan. Además, la “soledad de dos”, propia del perdón, también lo convierte en algo que no puede inscribirse dentro del ámbito de la justicia, en la cual siempre hay un tercero involucrado. Derrida retoma aquí las tres condiciones propias del verdadero perdón expuestas anteriormente por Jankélévitch y parece estar de acuerdo con ellas; no obstante, las reflexiones de estos dos pensadores se separan en la pregunta por el alcance del perdón. Ahí donde Jankélévitch establece que sí hay un claro límite para poder perdonar las ofensas, Derrida se pregunta si no es más bien justo en ese límite aparente en donde el verdadero perdón puede acontecer.

Derrida busca rescatar lo dicho por Jankélévitch en su libro *El perdón*, acerca del carácter ilimitado de la acción de perdonar, ya que considera que “en principio, no hay límite al perdón, no hay *medida*, no hay moderación” (2001a 103). Un perdón puro –el único al que verdaderamente se puede llamar así– debería concederse justamente a lo imperdonable: “si se perdona lo que es perdonable o aquello a lo que se puede encontrar una excusa, ya no es perdón; la dificultad del perdón, lo que hace que el perdón parezca imposible, es que debe dirigirse a lo que sigue siendo imperdonable” (Derrida 2001b 99). Para rescatar este postulado el filósofo discute principalmente con la idea, también de Jankélévitch, de que hay ofensas imperdonables y recuerda cuáles son los dos argumentos que el filósofo de origen ruso brinda para sostener esto: aquél que dice que solo puede perdonarse ofensas que son reparables o expiables, y que están dentro de los límites humanos, y aquél que menciona que el perdón debe ser solicitado por los ofensores. Estas características, dice Derrida, son dadas al perdón por una tradición –la judía– en la cual el arrepentimiento del ofensor y la posterior reparación de sus faltas son necesarias para

lograr la reconciliación; lo dice muy bien Lévinas cuando, en su lectura talmúdica, menciona que el perdón no puede acontecer si el culpable no lo ha pedido y tampoco si la ofensa no ha sido expiada mediante una multa u otra forma de reparación. No obstante, recuerda Derrida, el concepto de “perdón” no proviene solo del judaísmo sino de toda la tradición abrahámica, y una de las venas de la misma –el cristianismo– dice también que debe perdonarse todo a todos “hasta setenta veces siete” (Mt 18 22).

La aporía de la idea del perdón que proviene de la tradición es entonces que éste es a la vez condicional e incondicional. Es condicional porque se requiere cumplir un requisito mínimo –que el ofensor se arrepienta, es decir, que solicite el perdón– para aspirar a él, e incondicional porque debe ser un don gracioso que se otorga sin razones. La tensión provocada entre estas dos facetas del perdón hace que éste no sea algo fácil de definir, ya que ambos aspectos –la condicionalidad y la incondicionalidad– no pueden, evidentemente, cumplirse nunca al mismo tiempo. Dice Derrida:

Si nuestra idea del perdón se desmorona desde que se la priva de su punto de referencia absoluto, esto es, de su pureza incondicional, ella permanece sin embargo inseparable de aquello que le es heterogéneo, esto es, el orden de las condiciones, el arrepentimiento, la transformación, todas las cosas que le permiten inscribirse en la historia, el derecho, la política, la existencia misma. Estos dos polos, lo incondicional y lo condicional son absolutamente heterogéneos y deben permanecer irreductibles el uno al otro. Son por lo tanto indisociables: si se quiere, y se necesita, que el perdón se vuelva efectivo, concreto, histórico, si se quiere que llegue, que tenga lugar cambiando las cosas, es necesario que su pureza se inscriba en una serie de condiciones de todo tipo (2001a 119).

El perdón puro desaparece en cuanto se espera que el acto de perdonar tenga un sentido, que efectúe un cambio en el estado de las cosas; no obstante, el filósofo franco-magrebí sostiene que incluso ese perdón condicionado remite siempre a la idea pura e incondicional del mismo,

por lo que ambas características, pese a que no poder cumplirse nunca simultáneamente, tampoco pueden disociarse, ésa es la paradoja del perdón: “este poner condiciones a lo incondicional rige las prácticas de un perdón allí donde éste sigue siendo, sin embargo, heterogéneo, en su carácter incondicional, a todos esos órdenes (ético, político, jurídico), y a los objetivos de reconciliación, de reparación, de curación, de amnistía, o de prescripción” (Derrida 2000 38).

El perdón verdadero, al ir dirigido únicamente a lo imperdonable, es algo que no tiene sentido –es el “loco perdón” (Jankélévitch 1999 220), como lo denomina también Jankélévitch–, que se desvanece en cuanto comienza cualquier escena de reconciliación, ya que “no es, ni debería ser normal, ni normativo, ni normalizante. Debería permanecer excepcional y extraordinario, como prueba de lo imposible: como si interrumpiera el curso ordinario de la temporalidad histórica” (Derrida 2001a 108). En el mundo que Derrida observa –aquél de la segunda mitad del siglo XX–, las escenas de reconciliación se han vuelto algo común y se recurre a ellas con el objetivo de reparar las relaciones escindidas; la noción de “perdón” se ha mundializado y se ha dejado de lado su carácter incondicional; por lo tanto, todo éste ha desaparecido. A este respecto, Derrida comenta que lo que esas confesiones representan es una “teatralización de la confesión, de la compensación y del arrepentimiento” (2000 32), un “teatro del perdón” (2001a 104), en el cual la dimensión del mismo se difumina:

En todas las escenas de arrepentimiento, de confesión, de perdón o de excusa que se multiplican sobre la escena geopolítica desde la última guerra, y de manera acelerada desde hace algunos años, vemos no solamente a individuos sino a comunidades enteras, corporaciones profesionales, los representantes de jerarquías eclesiásticas, soberanos y jefes de Estado pedir “perdón”. Lo hacen en un lenguaje abrahámico que no es (en el caso de Japón o de Corea, por ejemplo) aquél de la religión dominante de su sociedad pero que ya se ha vuelto el idioma universal del derecho, de la política, de la economía o de la diplomacia (*Ibíd.*).

Hablar de perdón en estas situaciones resulta equívoco y, pese a ello, el filósofo franco-magrebí está consciente de la necesidad de la reconciliación, para permitir que la convivencia se restaure en aquellas sociedades marcadas por los crímenes de lesa humanidad, como son las que protagonizan todos esos teatros del perdón. En estas situaciones, para evitar que los crímenes sean absueltos sin castigo y también que sociedades enteras caigan en el extremo de Jankélévitch –quien en su vida personal cerró las puertas a toda reconciliación y expulsó de ella todo lo alemán– por negarse a la reconciliación, es necesario rescatar el carácter condicional del perdón venido de la tradición judía, que no permite que éste se confunda con la excusa, el remordimiento, la amnistía, la prescripción y otras nociones cercanas a él, pues solo con este perdón condicional se puede exigir que la justicia sea servida y que sea ésta –y no el olvido– la que de paso a la reconciliación.

Para explicar esta mundialización del perdón que se vive en el siglo XX y que lo introduce en la escena de la justicia –puesto que se recurre a él para evadirla–, haciendo que ésta se difumine, Derrida remite al derecho de gracia que antaño tenían los monarcas, el cual era algo excepcional y que, pese a estar estipulado por las leyes, estaba por encima de ellas y las anulaba: “el monarca absoluto del derecho divino puede dar la gracia a un criminal, es decir, practicar, en nombre del Estado, un perdón que trasciende y neutraliza al derecho” (2001a 120). Este derecho, por sus características, se asemeja mucho al perdón; en los Estados modernos, el soberano era el único que podía ejercer el derecho de gracia y solo podía hacerlo cuando él mismo era atacado: “en lo que respecta a los crímenes de los *súbditos* entre sí, no le corresponde en modo alguno ejercer tal derecho; porque aquí la impunidad (*impunitas criminis*) es la que suma injusticia contra ellos. Por lo tanto, sólo pueden hacer uso de este derecho en el caso de que él mismo sea lesionado (*crimen laesa maiestatis*)” (MS 337). En los escenarios en los que se espera que el perdón tenga un sentido –que sirva para la reconciliación o para reanudar ciertas relaciones– la soberanía que antiguamente poseía el monarca es depositada en el que perdona:

Lo que convierte al “yo te perdono” en algo a veces insoportable u odioso, incluso obsceno, es la afirmación de la

soberanía. Ella se expresa con frecuencia de arriba abajo, confirma su propia libertad o se arroga el derecho de perdonar, ya sea en tanto que víctima o en nombre de la víctima. [...] Cada vez que el perdón es efectivamente ejercido, parece suponer cierto poder soberano. Éste puede ser el poder soberano de un alma noble y fuerte, pero también un poder de Estado disponiendo de una legitimidad indiscutible, del poder necesario para organizar un proceso, un juicio aplicable o, eventualmente, la absolución, la amnistía o el perdón (Derrida 2001a 132-133).

Cuando el que perdona es la víctima misma de las ofensas, la utilización de este poder soberano no es algo malo; sin embargo, Derrida insiste en que se vuelve confuso, e incluso peligroso, cuando hay instituciones involucradas –como en las escenas políticas del perdón– puesto que ahí se cae frecuentemente en aquello que Kant reconocía como un peligro del derecho de gracia: la posibilidad de obrar injustamente con impunidad. Justo para evitar estas situaciones es que el filósofo franco-magrebí busca recuperar el carácter hiperbólico del perdón descrito por Jankélévitch, que se dirige “no ya a lo inexcusable, sino verdaderamente a lo imperdonable” (2015 292) y que consiste en “decir sobrenaturalmente que lo imperdonable no existe, que tal vez existe lo inexcusable, un inexcusable que la excusa no puede excusar pero que el perdón puede perdonar; él está ahí para eso” (*Ibíd.*). El perdón puro con el que Derrida dice soñar es uno sin poder, “incondicional pero sin soberanía,” (2001a 133) que permita a las víctimas ser las únicas que decidan si perdonan o no y también cuándo lo hacen.

Así, el perdón que describe el filósofo franco-magrebí es uno que también retoma las ideas de la tradición judía, pues no se olvida de la justicia y no representa –no puede hacerlo– una forma de excusa jurídica que tiene como objetivo la superación de los conflictos. En una entrevista otorgada al centro Yad Vashem, este filósofo menciona que “para cualquier ofensa, no se tiene el derecho a perdonar a menos que uno sea directamente la víctima” (Derrida, 1998), lo que significa que las instituciones jurídicas o gubernamentales no tienen jamás el derecho a perdonar a los victimarios de otros, incluso de sus propios ciudadanos;

por lo tanto, siempre deben aplicar los castigos merecidos por quienes han cometido crímenes. Como el mismo Lévinas lo decía en su lectura talmúdica, Derrida sostiene también que la víctima es la única que puede decidir si quiere conceder el perdón a sus victimarios y, como el mismo filósofo agrega, el perdón debe ser concebido como un evento o un acto de gracia que no puede forzarse y no puede tener lugar más que entre las personas directamente implicadas en el crimen cometido.

Al final de su conferencia sobre el perdón citada anteriormente, Jankélévitch se pregunta qué se puede concluir respecto de este tema y nos ofrece la siguiente reflexión:

Ya que no amo o no perdono ni porque... ni debido a que... ni porque el crimen es imperdonable, ni debido a que sea imperdonable, ni porque el crimen, por el contrario es excusable, ni porque el amado es amable... en realidad los porque... y los debido a que... están aquí fuera de lugar. Amo porque amo. Perdono porque perdono... ni porque... ni debido a que... (Jankélévitch 2015 298).

Esta reflexión no expresa únicamente la postura de Jankélévitch, sino también la de Derrida y de Lévinas, y nos sirve de fundamento para dar otra respuesta a la pregunta principal de esta exposición. Desde este otro punto de vista filosófico, el perdón es un evento por sí mismo y no una herramienta para alcanzar otro fin, y no debe tener implicaciones políticas, sociales o jurídicas. Contraria a la visión filosófica descrita anteriormente, esta idea del "perdón como don gratuito" salvaguarda la justicia y con ella los derechos de las víctimas; no las pone en la posición de ser forzadas a perdonar para no ser juzgadas como malvadas o vengativas, pues los regalos o dones son, por definición, algo gratuito que se ofrece solo cuando uno quiere hacerlo.

Conclusión

Los pensadores judíos que describen al perdón como un don gratuito dan la posibilidad de responder negativamente a la pregunta planteada al inicio de esta exposición. El perdón nunca puede ser alentado, facili-

tado o forzado pues, cuando se hace eso, deviene en una herramienta para los agresores –para recuperar la pureza que han perdido con sus malas acciones– y deja en el olvido a las víctimas y sus sufrimientos, perdiendo así su carácter excepcional y sobrenatural. El verdadero perdón debe permanecer siempre como una alternativa de liberación para las víctimas –y también para los victimarios, pero en el sentido ético y no político– y no debe nunca volverse una posibilidad para los agresores de escapar al castigo; debe permanecer en la esfera de lo extrajurídico, mencionada por Jankélévitch, para así garantizar que la justicia no será desestimada y que los responsables pagarán por sus malas acciones.

Sin embargo, negar al perdón la posibilidad de convertirse en una herramienta política no quiere decir que se debe permanecer en la violencia generada por las malas acciones de los criminales, sino únicamente que deben buscarse otras formas de salir de la violencia y alcanzar la paz que llega con reconciliación entre los miembros de sociedades fracturadas. Deben buscarse alternativas que respeten a la justicia y no se centren en el olvido de las atrocidades. La concepción del perdón que ofrece el judaísmo permite a las víctimas mantener su individualidad y perdonar porque ellas quieren y no porque sean forzadas a ello; al mismo tiempo, les da la posibilidad de conservar su derecho a exigir que sus victimarios paguen por las ofensas que cometieron en su contra. Por otro lado, este perdón que se acuerda entre dos personas y que llega después de la expiación y la reparación da también a los victimarios la oportunidad de alcanzar un perdón de carácter ético y moral, pero no les permite alcanzar amnistías ni que sus crímenes permanezcan impunes.

En el pensamiento político recordar esta otra forma de entender el perdón no está de más en el mundo hoy en día, uno en el cual los gobiernos otorgan o solicitan el perdón siguiendo la idea de “borrón y cuenta nueva”, para lograr una rápida reconstrucción y sin preocuparse por las víctimas y lo que éstas opinen¹¹. En el pensamiento filosófico,

¹¹ En su libro *Políticas del perdón*, Sandrine Lefranc hace un recuento del uso del perdón en la esfera política y las implicaciones que esto tiene para las víctimas y la reparación. Una conclusión interesante a la que llega es que en el mundo político el

por otro lado, es importante no perder de vista que la reflexión acerca del perdón busca responder a cómo se reacciona ante el mal –tanto los ofensores como los ofendidos–, y es una cuestión ética no de menor importancia. La justicia repara el mal tangible –mediante una multa, una sanción o un castigo–, pero la ética –mediante el perdón, en este caso– busca reparar el mal intangible. Jankelévitch menciona que una vez que la mala acción ha sido cometida, ésta ya no puede no haber ocurrido, no puede deshacerse; defender un perdón individual, que no puede volverse nunca colectivo y que no se relaciona con la justicia ni con las buenas costumbres, da la oportunidad, a ofensores y ofendidos, de evaluar sus acciones y buscar por sí mismos la forma de actuar éticamente.

Bibliografía

Biblia de Jerusalén. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2009.

New Edition of the Babylonian Talmud. Section Moed (Festivals) Tracts Yomah and Hagiga. Volume VI. New York: New York Talmud Publishing Company, 1899.

Benamozegh Elie. *Moral judía y moral cristiana. Examen comparativo*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 2006.

Brown, Francis. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1936.

Derrida, Jacques. "Confesar – lo imposible. 'Retornos', arrepentimiento y reconciliación", *Isegoría* 23 (2000): 17-43.

Derrida, Jacques. *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.

Derrida, Jacques. (2001a) *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2001.

Derrida, Jacques. (2001b) *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta, 2001.

Derrida, Jacques. *Pardoner. L'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: Galilée, 2012.

perdón es concebido como un asunto de *Realpolitik*, visión que por sí misma ya lo aleja del verdadero perdón.

Derrida, Jacques. "Uniqueness, Limitation and Forgivability", entrevista concedida al centro Yad Vashem. Jerusalén: Shoah Resource Center, 1998. Disponible en: https://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%203851.pdf

Griswold, Charles L. *Forgiveness*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Jankélévitch, Vladimir. *El perdón*. Barcelona: Seix Barral, 1999.

Jankélévitch, Vladimir. *L'esprit de résistance. Textes inédits, 1943-1983*. Paris: Albin Michel, 2015.

Jankélévitch, Vladimir. *L'imprescriptible*. Paris: Seuil, 1986.

Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2005.

Lefranc, Sandrine. *Politiques du pardon*. Paris: P.U.F., 2002.

Lévinas, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras, 1996.

Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976.

Lévinas, Emmanuel. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

Murphy J. G. y Hampton J. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Murphy J. G. *Getting even. Forgiveness and its limits*. New York, Oxford University Press.