



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n182.94812>

VIOLENCIA Y PERDÓN COLECTIVO

DEUDAS IMPRESCRIPTIBLES EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO



VIOLENCE AND COLLECTIVE FORGIVENESS

IMPREScriptIBLE DEBTS IN THE CONTEMPORARY WORLD

RAFAEL PÉREZ BAQUERO*
Universidad de Murcia - Murcia - España

.....
Artículo recibido: 14 de enero de 2021; aceptado: 02 de septiembre de 2021

* *Rafael.perez4@um.es / ORCID: 0000-0003-4942-6427*

Cómo citar este artículo:

MLA: Pérez Baquero, Rafael. "Violencia y perdón colectivo. Deudas imprescriptibles en el mundo contemporáneo." *Ideas y Valores* 72.182 (2023): 251-270.

APA: Pérez Baquero, R. (2023). Violencia y perdón colectivo. Deudas imprescriptibles en el mundo contemporáneo. *Ideas y Valores*, 72 (182), 251-270.

CHICAGO: Rafael Pérez Baquero. "Violencia y perdón colectivo. Deudas imprescriptibles en el mundo contemporáneo." *Ideas y Valores* 72, 182 (2023): 251-270.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El propósito de este artículo es el de indagar en los presupuestos conceptuales e históricos subyacentes al perdón colectivo. Dada la naturaleza híbrida –entre lo ético y lo político– de esta noción, diversos autores la han conceptualizado integrándola o bien en las prácticas de legitimación de la soberanía o, al contrario, en un espacio ético incompatible con las relaciones políticas. Ambas interpretaciones niegan la posibilidad de un perdón colectivo auténtico en el espacio público. Frente a ambas aproximaciones, se reconstruirán diferentes argumentos para defender la fertilidad de dicha práctica ética en el interior de los procesos recientes de justicia transicional.

Palabras clave: identidad, narrativa, justicia transicional, perdón, reconciliación.

ABSTRACT

This paper aims at delving further into the philosophical and historical grounds underlying the notion of collective forgiveness. Due to its hybrid nature –between the ethical and the political– of this notion, many authors have reframed it by integrating it either in the practices of legitimization of sovereignty or, on the contrary, in an ethical space incompatible with political relations. Both interpretations deny the possibility of an authentic collective forgiveness in the public sphere. Opposing them both, this paper develops different ethical and philosophical arguments to defend the suitability of resorting to political forgiveness when dealing with transitional justice.

Keywords: identity, narrative, transitional justice, forgiveness, reconciliation.

Introducción. Perdón y justicia transicional

“A quien dice la verdad, puedo perdonarlo” (Hayner 2009 61). Así se pronunció durante la Comisión por la Verdad y la Reconciliación una víctima del *apartheid*, el régimen segregacionista que había perpetrado terribles crímenes contra la mayoría africana en Sudáfrica durante décadas. Su testimonio constata una sincera voluntad de perdonar al verdugo que había cometido –contra ella y contra otros– crímenes ignominiosos. Por muy loable o excepcional que resulte dicha práctica, no fue en ningún caso única. Como ha ensalzado el activista y sacerdote Desmond Tutu (*cf.* 2000), durante el periodo pos-*apartheid*, cientos de víctimas ofrecieron su perdón a sus victimarios, a cambio de obtener una confesión y coadyuvar al proceso colectivo de reconciliación social tras esa época de violencia estructural. No obstante, el compromiso de ofrecer tal perdón “a cambio de” imbuje a este acto ético en un sistema de equivalencias en principio extraño a su naturaleza. Al fin y al cabo, la noción de perdón, desde su tradición religiosa, ha sido caracterizada como un salto ético absoluto y excepcional dependiente únicamente de una voluntad dadivosa que libera gratuitamente a los pecadores de sus cargas morales (Valcárcel 2010 46). Ahora bien, la excepcionalidad que esta tradición le atribuye no permite dar cuenta de un fenómeno que el contexto histórico pos-*apartheid* –entre otros– constata claramente: la funcionalidad política de las prácticas colectivas de perdón. Nada hay que cicatrice mejor las heridas sociales provocadas por la violencia masiva en periodos de conflicto que la concesión, por parte de las víctimas, de la posibilidad de “volver a empezar” de sus verdugos y, paralelamente, de la totalidad del cuerpo social. Al fin y al cabo, dicha práctica asume que víctimas y victimarios, anteriormente contrapuestos a un lado y otro de la mirilla de un rifle o de una alambrada, alcanzan una mínima convergencia respecto a dos cuestiones: sobre qué ocurrió en el pasado y sobre la convicción moral desde la cual aquellos hechos luctuosos nunca deberían haber ocurrido. “Al mirar de manera conjunta, ya desde el consenso de una comunidad política renovada, cabe pensar que las partes han cerrado las heridas [...], son conscientes de que es *una herida* y que, como tal, no debería haber ocurrido” (Gómez Ramos 2017 166). Este lugar común constituye la sutura desde la cual efectuar procesos de reconciliación en contextos de posviolencia. Por ello, las prácticas contemporáneas de justicia transicional han constituido un fértil campo de cultivo para la puesta en práctica de tales procesos.

Como plantea Ruti Teitel (2000 17), la justicia transicional tiene como principal desafío afrontar problemas relativos al reino de la ley en periodos de cambio radical en los que es preciso lidiar con las deudas ético-políticas de un pasado traumático. Las dictaduras, las

hambrunas, los crímenes de masas, las formas estructurales de violencia reproducidas durante el siglo xx desencadenan un daño sobre las víctimas que deja secuelas y que se proyecta a lo largo del tiempo. A través de la “tercera ola de democratización” (Huntington 1994) en varios países del sur y este de Europa, así como de Latinoamérica, se han experimentado procesos de transición política desde dictaduras a modelos democráticos. Ahora bien, estos jóvenes sistemas políticos deben afrontar, desde sus inicios fundadores, la tarea de lidiar con las deudas morales derivadas de los crímenes de sus predecesores en el poder. De ahí que estos procesos hayan motivado, recurrido y potenciado prácticas colectivas de perdón. Incluso hasta el punto de plantear la viabilidad del sintagma nominal “políticas del perdón” (Lefranc 2004). El problema conceptual sobre el que giran nuestras reflexiones es si esta categoría, o nociones similares como “perdón social” o “perdón colectivo”, constituye un *oxímoron*. Si aquellas refieren a una práctica ética y política viable o más bien a un mero artificio retórico al servicio de una particular gestión política de las secuelas del pasado. Es especialmente urgente tener en cuenta esta disquisición debido al uso de esta categoría durante los complejos y polémicos procesos políticos transicionales. Más allá del contexto sudafricano anteriormente citado, en el caso de las dictaduras del Cono Sur latinoamericano (*cf. id.* 33-50) o en la propia transición a la democracia española, el perdón colectivo ha sido ensalzado como una práctica efectiva que permitiría a aquellas sociedades lidiar satisfactoriamente con las secuelas sociales de un pasado conflictivo. El perdón político contiene una indispensable función metabolizadora cuando una sociedad debe enfrentarse a un pasado colectivo traumático. Como indica Dominick LaCapra:

El tema crítico con respecto a los acontecimientos históricos traumáticos estriba en lo siguiente: si los intentos de elaborar los problemas, rituales de duelo incluidos, pueden conciliar legados contrapuestos, aliviar heridas [...] o reparar las pérdidas de un pasado funesto, aunque no lleguen, desde luego, a cicatrizarlo o superarlo plenamente. (2002 67)

Ahora bien, el recurso a esta noción entraña problemas de naturaleza política y social. Al fin y al cabo, al integrar la práctica del perdón en el interior de un proceso político se pone en riesgo la propia integridad ética y viabilidad de esta noción. Cuando los mecanismos de un Estado contribuyen e incluso presionan a la realización de dicho acto ético, aquel pierde todo su valor. A costa de adquirir una función o dimensión política, el perdón amenaza con pervertirse. Como señala la víctima del Holocausto Jean Améry, “en los veinte años consagrados a reflexionar sobre cuánto me ha sucedido creo haber comprendido que todo perdón y olvido forzados mediante presión social son inmorales”

(2011 153). Volviendo al caso histórico con el que iniciábamos nuestras reflexiones, Thomas Brudholm (cf. 2008) denuncia los procesos de reconciliación en Sudáfrica por haber forzado a las víctimas a perdonar a sus verdugos y por haber invisibilizado a aquellas que se negaron a hacerlo. Desde esta óptica crítica, al convertirse en un engranaje del cambio social y político, el perdón perdería todo su contenido ético. No sería más que el colofón de una retórica en aras de una superación no polémica de pasado. En ningún caso constituiría una práctica ética legítima que permita a víctimas y victimarios liberarse de sus cargas. Además, la relación entre política y perdón, así como la potencial perversión de este último, puede resultar mucho más compleja. El perdón colectivo no solo puede contribuir a estabilizar o perpetuar dinámicas de cambio político en procesos transicionales; también puede legitimar el poder y hacer ostentación de la soberanía durante periodos políticos más estables. Recuperemos, para ilustrar este último punto, un ejemplo histórico mucho más reciente.

Tal y como ha defendido Bernadette Meyler en *Theaters of Pardoning* (2019 10), a lo largo de su reciente mandato, el presidente norteamericano Donald Trump ha recurrido –y abusado– en reiteradas ocasiones a su capacidad para perdonar a ciudadanos inculpados remitiendo o eliminando la carga penal que pesa sobre ellos. Trump ha evitado los canales burocráticos y oficiales de la Oficina Fiscal de indultos perteneciente al Departamento de Justicia. En su lugar, se ha sobrepasado en sus competencias, perdonando a amigos o personas populares en televisión. Estas prácticas que sobrepasan la legalidad ordinaria revelan la perversión e instrumentalización de la lógica inherente al perdón político, que adquirió sus tintes más hiperbólicos cuando el mandatario defendió “tengo el absoluto derecho a perdonarme a mí mismo”. Este ejemplo, entre muchos otros, nos pone sobre aviso respecto a la propia legitimidad del perdón colectivo. Al fin y al cabo, desde el momento en se apela al perdón colectivo, emerge el problema respecto a la legitimidad del sujeto que se libera de aquellas cargas; una cuestión que atañe al proceso de transmisión vicaria a través del cual quien perdona puede arrogarse el derecho a perdonar “en nombre de otros”.

En definitiva, las discusiones contemporáneas en torno al perdón y a su funcionalidad ético-política a lo largo de los procesos históricos de justicia transicional plantean no pocos problemas de naturaleza conceptual y filosófica que el presente artículo se propone abordar. Al bascular entre lo individual y lo colectivo, entre lo privado y lo público, entre lo ético y lo político, la práctica del perdón político nos obliga a profundizar en los presupuestos históricos y metahistóricos que la dotan de legitimidad o sentido. Ello nos permite determinar si durante los procesos transicionales el efecto liberador del perdón es realmente

efectivo en el espacio público o si constituye meramente un elemento retórico por parte de aquel que manifiesta su derecho a perdonar “en nombre de otros”. Nuestro análisis elaborará un recorrido por los diferentes argumentos y discusiones filosóficas en torno a la dimensión política del perdón, a partir de la cual será posible clarificar las premisas conceptuales, filosóficas y éticas subyacentes a su puesta en práctica. Desde aquellos autores que subordinan el perdón a la práctica política y aquellos que tratan de preservar su especificidad ética a costa de negar su valor público, bascularemos entre varias posturas con el fin de defender la posibilidad del perdón colectivo como una particular interpretación respecto a sus condiciones filosóficas, éticas e históricas.

El perdón y la legitimidad del soberano

Tal y como resultaba posible entrever a través de las anteriores reflexiones introductorias, la intervención del perdón en el espacio humano y, más específicamente, político estaba acompañada de una pluralidad de ambigüedades y contradicciones. Por un lado, tal y como revelaba el caso de Donald Trump anteriormente citado, la aplicación del perdón transgrede y excede la ley y el ordenamiento jurídico ordinario. Ahora bien, precisamente por ello, el perdón permite hacer ostentación de dicha soberanía. En la tradición política occidental moderna, el soberano –o aquel que aspira a erigirse como tal– no es simplemente el que mantiene el orden jurídico ordinario; también es aquel que tiene la posibilidad de quebrarlo a través de la intervención de figuras exógenas como la práctica del perdón. Para introducir esta idea, analicemos brevemente la siguiente tesis defendida por Michael Foucault en *Vigilar y Castigar*.

El poder soberano que le ordena matar y que por medio de él mataba no estaba presente en el verdugo; este poder no se identificaba con su encarnamiento. Y precisamente jamás aparecerá tal poder con más esplendor que cuando interrumpe el gesto del verdugo por un mensaje de indulto. (2002 48)

El mayor ejercicio y exhibición de la soberanía reside, precisamente, en aquel momento en el que el ejercicio ordinario de la pena cesa, excepcionalmente, de operar. La soberanía se hace máximamente presente donde está ausente. Desde esta lectura, el perdón es la práctica-límite del poder soberano que, a base de desaparecer, constituye la máxima exhibición de este. Es posible bosquejar, siguiendo la línea exegética de Meyler (2019 30), una lectura de teóricos sobre la política del Estado moderno que conceptualizan las bases de la práctica política del perdón acentuando sus dependencias y discontinuidades con el ejercicio y la fundamentación del poder. A través del derecho de gracia, el perdón

que el soberano puede conceder constituye la muestra máxima de su poder y autoridad. “El poder se arroga en solitario la posibilidad de perdonar, de poner fin” (Valcárcel 2010 45). Pese a encontrarse originariamente esta ligazón en la obra de Jean Bodin, la contradicción inherente a la relación entre el perdón y la soberanía atraviesa a esta tradición de pensamiento político occidental, hasta adquirir sus consecuencias hiperbólicas en la teología política de Carl Schmitt. Tal y como ha desarrollado Meyler (2019 45), pese a que la noción de perdón ha jugado un escaso rol en la teoría política schmittiana, la relación entre la soberanía y el estado de excepción que plantea el jurista alemán es similar a aquella que se instituye en esta tradición con el perdón. Es decir, cuando el jurista alemán defiende que “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (2009 13), plantea la soberanía no desde el ejercicio ordinario del poder, sino desde la posibilidad de su cancelación. “A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite” (2009 13). Ahora bien, esta excepcionalidad, en el espacio ético político, es atribuible de la misma forma al perdón. El derecho de gracia que lo hace posible rompe el ordenamiento jurídico, el funcionamiento ordinario de la ley, de tal forma que su excepcionalidad define al actor que la instituye como aquel que ostenta dicha soberanía. La gratuidad e imprevisibilidad que juega el estado de excepción capta una dinámica similar a la que recoge el perdón en el interior del espacio político.

Como señala el propio Bodin (2006), el perdón es una de las marcas fundamentales de la soberanía. Al fin y al cabo, no todo sujeto jurídico tiene la potestad para cancelar la aplicación de una ley; solo aquel que realmente ostenta el poder soberano. Así, las tensiones y dependencias inherentes al ejercicio soberano del derecho de gracia a través del perdón aparecen ilustradas en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* del filósofo alemán Immanuel Kant. “El derecho de gracia (*ius aggratiandi*) para el criminal, sea suavizando el castigo sea eximiéndole totalmente de él [...], prueba la magnificencia de su grandeza” (2008 174). Pese a reconocer las dificultades y los límites del derecho de gracia, aquel es definido por Kant fundamentalmente como un acto que ennoblece la majestad del rey. Por ello, es posible integrar esta idea kantiana en el interior de aquella tradición de pensamiento político moderno que establece un vínculo irremplazable entre el perdón y la soberanía.

No obstante, no es esta la única ni la principal funcionalidad atribuible a la práctica del perdón político que emana del poder soberano. Desde la perspectiva de una de las teorías clásicas del Estado moderno, la práctica del perdón político adquiere otras funcionalidades y connotaciones. En la obra de Thomas Hobbes, el efecto del perdón no radica

tanto en la ostentación del poder soberano –que es transferido del rey al parlamento– como en la preservación del propio orden social. El perdón, en este sentido, resulta más cercano al ejercicio ordinario de la ley que a su excepción. Así es indicado en el *Leviatán*: “dada la precaución sobre el futuro, un hombre debe perdonar las ofensas de otros [...], ya que el perdón no es más que un garante de paz” (1998 101).¹ Es decir, el perdón es presentado como fuente de estabilidad que permite la consolidación de la sociedad civil y el contrato social. Constituye una de las precondiciones necesarias para reestablecer el orden político después de episodios de violencia interna. En este sentido, las reflexiones de Hobbes parecen transmitir una concepción del perdón como engranaje social fundamental en los procesos de estabilización política tras periodos violentos. Dicha representación refleja en parte la teoría contemporánea en torno a la justicia transicional. En el interior del debate en torno a la persecución jurídica de los dirigentes de un régimen dictatorial, cuando este transita frágilmente hacia la democracia, varios autores han reivindicado la intervención del perdón respecto a aquellas deudas con el fin de apuntalar la estabilidad del nuevo sistema político. Como defiende John Elster, “a veces los líderes de un régimen entrante no pueden implementar la justicia transicional [...] si para hacer efectiva la transición fue necesario negociar cláusulas de [...] perdón” (2006 221). El perdón político, consecuentemente, se convertiría en un proceso instrumental para asegurar la estabilidad de las transiciones políticas, ante la debilidad de las democracias emergentes y el temor a que la persecución judicial de los responsables del anterior régimen conduzca a una nueva reproducción de la violencia. El perdón es descrito como un acto político que, en periodos tumultuosos, reestablece los lazos sociales y políticos para reafirmar la estabilidad y el orden garantizados por la soberanía.

En resumen, desde esta heterogénea y poliédrica cartografía en torno a las teorías filosóficas y políticas sobre el perdón que lo vinculan a la génesis y constitución de los Estados modernos, esta liberación de las cargas del pasado adquiere una particular fisionomía. El perdón aparece prefigurado a través de una incuestionable función pragmática. Ya sea debido a su condición excepcional a través de la cual se ensalza la potestad del soberano o para garantizar la estabilidad del orden social, el perdón solo es invocado en la medida en que desempeña una función concreta. En consecuencia, el perdón es subordinado a objetivos y fines políticos. Con ello, se corre el riesgo de privar a esta práctica de su componente ético específico. Si nos guiamos por las reflexiones de

1 La traducción de este texto, y las del resto que proceden de originales en inglés, son mías.

los autores anteriores, al trascender el espacio individual y penetrar en el espacio de la pluralidad y la comunidad humana, el perdón no sería más que una pieza o engranaje simbólico en la práctica y legitimación de los Estados modernos. El “perdón colectivo”, a costa de adquirir una dimensión pública y política, niega su especificidad como perdón. Para problematizar estas conclusiones, es necesario profundizar en las diferencias entre la lógica y temporalidad subyacente al espacio social y político y aquella que articula el perdón.

La ética hiperbólica y el perdón colectivo imposible

Si bien la recuperación de los autores anteriores tendía a disolver la especificidad del perdón en el interior de las luchas y tensiones inherentes al ejercicio de la soberanía política, aquellos que recuperamos en este apartado abogan más bien por excluir estas prácticas del ámbito social, jurídico y político como mecanismo para asegurar la especificidad e integridad de este acto ético. Situándose en las antípodas de los análisis anteriores, los estudios derridianos (cf. 1998 2003) en torno al perdón acentuarán fundamentalmente su pertenencia y procedencia de la tradición religiosa. Es decir, Jacques Derrida hará énfasis en el trasfondo abrahámico del perdón, de acuerdo con el cual esta práctica cuestiona la irreversibilidad del tiempo lineal y homogéneo y permite al pecador volver a empezar. Desde esta matriz histórico-teológica, el filósofo francés interpreta los debates contemporáneos en torno al rol del perdón en los procesos de justicia transicional como enraizados en un legado judeocristiano-islámico que ha sido objeto de un proceso de secularización debido a las necesidades sociales y políticas de nuestro tiempo histórico. Ahora bien, este recurso profano al concepto de perdón no lo priva de sus rasgos originarios; dependerá, en cualquier caso, de un acto gratuito, inesperado, imprevisible e inexigible. “Siempre es contingente y nunca necesario” (Valcárcel 2010 61). Continuando esta línea conceptual, Vladimir Jankelevitch restringe en su obra *El perdón* (1999) las condiciones que hacen posible su puesta en práctica efectiva y auténtica. Desde su perspectiva, el perdón debe ser un “acto individual”, un acontecimiento excepcional ofrecido libremente y sin presión o condicionamiento alguno de una víctima a su ofensor. El perdón es, por tanto, una dádiva cuya entrega depende de un acto volitivo estrictamente individual. Requiere, en última instancia, de un ejercicio ético hiperbólico, irracional e inexigible. De ahí se deriva que el perdón solo puede emerger en el interior de una relación dual Yo-Tú, por lo que es desactivado e inhabilitado más allá de aquella. No hay perdón posible desde el horizonte de la comunidad humana.

Para clarificar las premisas de este análisis, especificaremos las diferencias entre las tendencias que rigen las relaciones intersubjetivas

dialógicas –a las que la operatividad del perdón es restringida– y triádicas. La relación directa entre dos sujetos –Yo-Tú– obedece a una dinámica que no puede reducirse al intercambio o a una balanza de equivalencias. Cada Tú mantiene con el Yo una relación directa que no se adecúa a un modelo de relaciones impersonal, con normas y criterios particulares. Cada Tú no puede volverse un Ello (cf. Buber 2002). La relación cara a cara entre dos sujetos está abierta a la excepcionalidad, caridad y asimetría. La relación dialógica es tan única e íntima que en ella se reproducen dinámicas que no tienen por qué extenderse a otras relaciones. La relación interpersonal, dada su radical asimetría (cf. Levinás 2011), está marcada por la posibilidad de la caridad hacia el otro. Es, por tanto, el espacio donde podría anidar el perdón. Por el contrario, de la aparición de un tercero se deriva que la relación asimétrica entre ambos se vuelve objeto de una mirada externa e impersonal. Puede ser objeto de un sistema de equivalencias, comparaciones y balanzas que aspira como objeto intencional a alcanzar un estado de equidad y simetría entre las partes implicadas. La aparición de un tercero, la constitución de una relación triádica, marca la emergencia de la justicia, los deberes y las responsabilidades que protegen la simetría y la reciprocidad. Surge, por tanto, un baremo común. Como indica Edith Wyschogrod (cf. 2006 165), en el momento en que la interacción directa e íntima con el otro es interrumpida por la aparición de un tercero –rasgo específico de la pluralidad humana– este espacio ético interpersonal donde puede emerger la caridad y el perdón es desplazado por un sistema complejo de equivalencias en el que rige la exigencia de igualdad y justicia entre las partes. Consecuentemente, en este espacio no puede emerger el perdón.

Desde estas lecturas, el perdón se convierte en la cúspide de una ética hiperbólica que nada tiene que ver con el sistema de valores, equivalencias, deberes y responsabilidades que insta una comunidad política a través de la justicia. El perdón es ajeno a tales dinámicas en la medida en que conlleva siempre una excepcionalidad y un exceso; se insta siempre desde la desproporción y asimetría entre la falta irreparable y el don dadivoso del perdón. La metáfora que plantea Paul Ricoeur a través de su lectura de la antropología de Marcel Mauss y Georges Bataille es especialmente ilustrativa. El fenomenólogo recurre a la figura del *Potlach* para reflejar comparativamente el carácter excesivo inherente a la puesta en práctica del perdón (cf. 2000 611). El perdón constituye una forma de derroche gratuito que trasciende el sistema de equilibrios y equivalencias propio de las organizaciones políticas. Como plantea, a su vez, Julia Kristeva (2002 285), el perdón no puede trascender el ámbito individual y penetrar en la esfera pública. En aquella, los crímenes son tasados, juzgados y castigados con

proporcionalidad, pero nunca perdonados, ya que dicha exoneración inhabilita la práctica ordinaria de la ley que hace posible la vigencia de la justicia. Perdonar es siempre, por definición, dar de más, dar en demasía; liberar de una deuda cuando no existe razón alguna para ello. Esta caracterización deriva en lo que Derrida ha denominado la aporía del perdón. Desde la perspectiva del filósofo francés, por muy paradójico que resulte, solo podría perdonarse aquello que es imperdonable, ya que, si fuera perdonable, podría repararse y compensarse por otros medios –como la aplicación de la justicia– sin requerir de la intervención del perdón. El perdón solo puede aplicarse como un ejercicio ético hiperbólico; incapaz de integrarse en un sistema de intercambios o de ser instrumentalizado de cara a fines políticos y sociales específicos. Radica siempre en una interrupción imprevisible del orden y del tiempo ordinario. Como defiende Kristeva (cf. 2002: 286), el perdón es siempre un corte o una sutura en la linealidad natural del tiempo humano. Al fin y al cabo, aquellos acontecimientos que interpelan o reclaman la aparición del perdón –precisamente aquellos que son “imperdonables”– se caracterizan por quebrar la temporalidad ordinaria de la historia humana. Dicha alteración se hace explícita en la gestión ética del acontecimiento histórico considerado como “imperdonable” por antonomasia en el siglo xx: el Holocausto. En su ensayo “¿Debemos perdonarlos?” (1996), Jankelevitch reflexiona sobre si, tras veinte años, los crímenes nazis contra los judíos se han vuelto perdonables, en el sentido de que el paso del tiempo ha debilitado aquellas heridas y contribuido a cicatrizarlas. Ahora bien, defiende Jankelevitch, el paso del tiempo ordinario no le ha afectado como al resto de eventos. Desde su horizonte histórico, la evolución de su recuerdo no se ha traducido en su pérdida de intensidad en la memoria, sino en un aumento, dada la mayor conciencia de la excepcionalidad y el exceso de violencia implementado en la *Shoah*. Por no subordinarse a la temporalidad ordinaria, este acontecimiento es etiquetado como “imperdonable” y revela las fracturas en el tiempo lineal con las que lidia el perdón.

En conclusión, aquello que se pone de manifiesto en los diferentes trabajos que Derrida, Kristeva o Jankelevitch han dedicado a esta noción radica en la certificación de la radical inconmensurabilidad entre la ética hiperbólica que hace posible el perdón y la realidad de la vida social y política. Todo perdón que coadyuve a legitimar o a hacer ostentación del poder soberano o que sea instrumentalizado para cicatrizar heridas sociales constituye un “perdón impuro”; mera retórica al servicio de fines espurios. A costa de preservar su integridad, el perdón se vuelve completamente estéril de cara a los procesos de justicia transicional. Como denuncian Daniel Levy y Natan Sznajder, “si queda afuera de la

acción política, ¿de qué sirve? ¿Estamos simplemente jugando juegos deconstructivos? ¿O incluso mesiánicos?” (2006 89).

Al fin y al cabo, el carácter excepcional y el espacio individual al que es restringido el perdón le niega cualquier valor para la práctica política de la que se hacía eco en los discursos contemporáneos en torno a los procesos transicionales recogidos al inicio de este artículo. Dada la caracterización ofrecida de este como un “acto ético puro”, se veta su aplicación a procesos políticos actuales. En este sentido, expertos en justicia transicional han recuperado esta lectura para inhabilitar la fertilidad del recurso al perdón colectivo en los procesos de reconciliación posviolencia. Por ejemplo, Nelke Doorn ha criticado recientemente la asunción según la cual el perdón es condición necesaria para efectuar procesos de reconciliación política. Al contrario, desde su punto de vista, el perdón constituye un objetivo o presupuesto demasiado elevado para convertirse en parte de un programa o un proyecto de transición política: “O bien el perdón ocurre entre los individuos que forman el colectivo, y entonces no es el colectivo quien perdona o es perdonado sino el individuo, o no es el perdón sino algo más lo que está en juego” (2011 13). Por tanto, el debate ético y político en torno a los procesos transicionales exige, desde un primer momento, ofrecer una respuesta a los desafíos teóricos derivados de esta conceptualización del perdón. Es preciso llevar a cabo una rehabilitación de su potencialidad para intervenir en espacios públicos fracturados por experiencias sistemáticas y continuadas de violencia.

Daño, narrativa y perdón

Frente a estas conclusiones, a lo largo de este apartado nos proponemos elaborar argumentos de naturaleza ética y filosófica con el fin de establecer la validez y los límites de la noción de perdón colectivo en el interior de los procesos de justicia transicional. Ante los argumentos de Derrida, Jankelevitch, Kristeva y Doorn, recurriremos tanto a autores clásicos del siglo xx como a filósofos y teóricos sobre la justicia transicional contemporánea con el fin de defender que el perdón no es solo posible desde el interior del espacio público, sino también necesario. Esta recuperación del perdón colectivo no lo asemejará, en ningún caso, al derecho de gracia ni a la ostentación de poder que asociamos a buena parte del pensamiento político moderno. Al contrario, constituiría un proceso de metabolización social del pasado en el que está involucrada una pluralidad de agentes y actores.

A partir del estudio en torno a las tesis de Derrida, Jankelevitch y Kristeva, podemos extraer que su restricción del perdón al espacio individual y privado se sostiene fundamentalmente sobre dos premisas que es posible cuestionar. En primer lugar, asumen la separación

tajante entre lo individual y colectivo, de la que se deriva la imposibilidad misma del perdón político. En segunda instancia, el perdón es caracterizado como un “acto ético puro” que se concede de forma absolutamente incondicional respecto a las relaciones entre víctimas y victimarios posteriores al daño. Empecemos cuestionando esta última premisa para, desde aquella, desmontar también la primera.

Dado el marco teórico elaborado en el anterior apartado, se presupone que la intervención del perdón es independiente de las diferentes concesiones materiales y simbólicas –muestras de arrepentimiento, reparaciones ante el agravio, etc.– que aspiran a disminuir la brecha entre el daño cometido y el propio don del perdón. Al contrario, precisamente porque el agravio constituye un daño hiperbólico incompensable e irrestituible debe intervenir el don dadivoso del perdón. Estas premisas se condensan en la máxima derridiana según la cual “solo se puede perdonar aquello que es imperdonable”. Es esta principal tesis, por tanto, la que debemos problematizar con el fin de rehabilitar en el espacio político la intervención del perdón colectivo. Con este fin en mente, debemos hacer eco de las tesis en torno al perdón colectivo elaboradas tanto por Paul Ricoeur (*cf.* 2000 651) como por Hannah Arendt (*cf.* 2018 312). Desde su punto de vista, el argumento de Derrida yerra de partida, ya que cuando el perdón se pone en práctica no se aplica sobre el acto, sino sobre el actor. No tiene sentido enunciar que solo se pueden perdonar actos imperdonables, puesto que aquello que se perdona son agentes morales, no hechos o comportamientos. Al ser definido el perdón como una acción ética que libera de cargas, que “permite volver a empezar de cero”, su objeto intencional son los agentes morales. Más específicamente, el perdón es definido por Ricoeur como el proceso imaginativo a través del cual se desliga al agente moral de su acto (*cf.* 2000 656). Mediante el perdón, el relato que define la identidad de cada sujeto dejará de estar marcado por la “marca cainita” de la acción que es preciso perdonar. Solo así se le concede al agente moral otra oportunidad. En consecuencia, la aporía del perdón, tal y como es diagnosticada por Derrida, carece de sentido y validez, y, en consecuencia, también su inhabilitación del perdón colectivo. Ahora bien, el propio Derrida polemizaría con esta interpretación para salvaguardar el carácter aporético y apolítico del perdón. Esta será, por tanto, la discusión resultante en la que se debe centrar nuestra argumentación.

Desde la lectura de Derrida, el argumento de Ricoeur que acabamos de recuperar establece una brecha diacrónica insalvable e inconmensurable entre el sujeto que comete el acto y aquel que es perdonado. El proceso imaginativo que separa al agente de su acción para darle otra oportunidad a través del perdón prefigura una brecha temporal que, a ojos de Derrida, inhabilita este acto ético. Es decir, si aquello que se

perdona es el agente y no el acto mismo, cuando se perdona, el sujeto liberado de sus cargas éticas es diferente respecto de aquel que cometió la falta. Como defiende Derrida: “desde ese momento [en que es perdonado], ya no es de parte a parte, el culpable sino otro, y mejor que el culpable. De este modo, ya no es *al culpable en cuanto tal* al que se perdona” (2003 9). Por tanto, el espacio conceptual sobre el que se dirime la cuestión en torno a la aporía –y la posibilidad misma– del perdón es el de la identidad del sujeto consigo mismo a lo largo de los diferentes estratos temporales. ¿Es el sujeto que hoy se arrepiente y es perdonado el mismo que cometió el agravio? Como es posible apreciar, este debate en torno a las premisas del perdón nos conduce a una disquisición sobre la consistencia ontológica de la identidad personal. Es decir, nos impele a profundizar respecto a cuál es el referente de “el mismo” en el interrogante anterior. Es precisamente el propio Ricoeur quien en *Sí mismo como otro* (1996) establece las premisas desde las cuales partir para profundizar en los problemas filosóficos asociados a la cuestión de la identidad. El problema filosófico fundamental asociado a esta cuestión no es otro que el de la permanencia en el cambio: qué es lo que hace que un sujeto sea el mismo a lo largo de los diferentes estratos temporales. Ahora bien, la principal reivindicación de Ricoeur radica en enfatizar las asimetrías e inconmensurabilidades entre la identidad propia de los objetos del mundo y aquella que caracteriza a los sujetos. En el caso de los primeros, el desafío principal refiere a la permanencia de sus propiedades esenciales que, pese a sus cambios, permiten que el objeto siga siendo el mismo. En el caso de los segundos, radica más bien en la capacidad de apercepción de cada sujeto. Es decir, no debemos preguntarnos qué hace que un sujeto sea “el mismo” a lo largo del tiempo, sino qué hace que sea un “sí mismo”. “Nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad” (Ricoeur 1996 12). Se trata, por tanto, de determinar la identidad de ese flujo constante de intenciones, emociones, voliciones... al que denominamos Yo y que, dada la tendencia sustantivadora del lenguaje, representamos como un objeto; como una entidad incólume que subsiste a sus cambios. “En la autorreferencia de la que se habla aquí [...] no hablamos de un núcleo interior, por debajo de, nada subyacente ni puesto, sino del fenómeno mismo de que algo, por un bucle particular, pueda referirse a sí mismo” (Gómez Ramos 2015 24). El objetivo es, por ende, hacer énfasis en la distinción entre la mismidad –propia de los objetos– y la *ipseidad* –característica de los sujetos–.

De esta forma, la especificidad de la identidad personal –en el sentido de *ipse*– no depende de una propiedad inherente al sujeto. Radica más bien en su conexión y dependencia respecto a una actividad subjetiva:

la narración. Es decir, existe un vínculo estructural entre el ser y la capacidad para recopilar y recordar el pasado de forma narrativa. Solo a través de un relato puedo reconocerme a mí mismo en los diferentes episodios del pasado, admitiendo, a la vez, que he cambiado y no me identifico plenamente con aquel sujeto. Como plantea Ricoeur (cf. 2006 25), la vida al margen de su interpretación desde el marco y contexto de un relato es solo vida en sentido biológico, natural. La narrativa dota de sentido a la experiencia particular al englobarla en el contexto de un todo con sentido. Ofrece, por tanto, anclajes de inteligibilidad entre el caos discordante de la experiencia temporal. Dar sentido a una vida es narrarla, sintetizar elementos heterogéneos bajo el nexo de un relato. Haciéndose eco de esta tesis ricoeuriana, Fernando Broncano defiende en *Sujetos en la niebla*:

La identidad narrativa es, pues, más un modo de ordenar lo diverso que ocurre en los largos periodos en los que se encadenan las acciones, los planes, las personas, los lugares y los tiempos, [...] aquel del que la persona en cuestión se apropia como suyo, como una identificación de que ese curso es su propia vida. (Broncano 2013 184)

Consecuentemente, partiendo de esta concepción narrativista de la identidad personal, es posible desmontar la crítica que Derrida presentaba a la reformulación del perdón ofrecida por Ricoeur y Arendt. El agente que es perdonado es reconocible en el interior de un entramado narrativo como aquel que cometió el agravio. Al fin y al cabo, solo manteniendo esta continuidad es posible dar sentido a la propia responsabilidad y a la imputación causal del agente moral. Ahora bien, la flexibilidad inherente a la configuración narrativa del sujeto admite que este pueda cambiar a lo largo del tiempo. Puede reconocerse como el sujeto culpable, pero, a la vez, puede diferenciarse de aquel. Puede reivindicar que la totalidad de su vida –su relato– no queda prejuzgada desde el horizonte de la comisión de aquel acto. Es decir, la plasticidad o elasticidad propia de la narrativa proporciona la posibilidad de liberarse de las cargas del pasado. Dicho proceso, como hemos elaborado hasta ahora, se articula a través de la práctica del perdón. Ahora bien, para performar dicho cambio en la configuración narrativa de la identidad deben llevarse a cabo prácticas simbólicas y materiales que coadyuven a reflejar que el sujeto culpable ha cambiado. Entre tales prácticas se incluyen, necesariamente, las peticiones de perdón, las reparaciones, las muestras de arrepentimiento, etc. Dichas acciones no son, en absoluto, indiferentes para la intervención del perdón. Al contrario, son necesarias. Por este motivo, se resquebraja la primera de las premisas que hemos asociado a la aproximación de Derrida, Jankelevitch o Kristeva. El perdón no es un acto puro que se concede de forma incondicional.

Aunque nunca es necesaria, su intervención puede verse beneficiada por la satisfacción de ciertas condiciones materiales y simbólicas.

A continuación, trasladémonos a la segunda de estas premisas: la delimitación del perdón al espacio privado. Para ello, deberemos cuestionar el alcance de las mencionadas prácticas simbólicas y materiales que contribuyen a la concesión del perdón. Al fin y al cabo, en el contexto del *apartheid*, del Holocausto, del gulag soviético..., donde los crímenes sufridos por las víctimas dependen de estructuras impersonales, de una polifonía compleja de acciones y sujetos, etc., dichas prácticas deben adquirir una dimensión colectiva, así como el perdón, que a partir de aquellas es concedido. Elaboremos este argumento con más detenimiento.

Al restringir el perdón al ámbito individual, Kristeva asociaba su práctica con el proceso de cura psicoanalítica (cf. 2002 80). El perdón permite cambiar y modular la construcción de nuestra identidad para, a su vez, redefinir nuestra responsabilidad con nuestras acciones en el pasado. Ahora bien, dicha configuración –o cancelación– de las deudas morales remite y requiere siempre de la presencia de los otros. Tal y como defiende Arendt: “Pecar es un hecho diario que radica en la misma naturaleza del constante establecimiento de nuevas relaciones de la acción dentro de una trama de relaciones, y necesita el perdón para posibilitar que la vida prosiga” (1993 260). Por ello, a la práctica del perdón subyace una premisa que trasciende la dicotomía entre lo privado y lo público. La reconstrucción de una historia personal y la exoneración de sus agravios no es independiente de los otros, tal y como deriva de la propia configuración narrativa de la identidad individual. Al fin y al cabo, “ningún sujeto puede llegar a ser él mismo sin los otros” (Gómez Ramos 2015 30). No obstante, este otro no puede identificarse con un Tú exclusivo y excluyente de una relación dialógica. Puede llegar a abarcar a la comunidad política en su totalidad. En contextos de violencia masiva y colectiva, es necesario compartir la experiencia de dolor con la totalidad de la comunidad para que cada uno de sus miembros –víctimas, verdugos y testigos– puedan “volver a comenzar”. La propia identidad narrativa no es solipsista ni individual; así como tampoco dialógica o dual. “Se adquiere identidad en un relato que no es en primera persona, sino polifónico” (Broncano 2013 13). Se produce, por tanto, una hibridación entre lo individual y lo colectivo en el espacio de una narrativa común que se vuelve especialmente relevante en los contextos históricos transicionales. Es decir, el vínculo intersubjetivo subyacente a la narrativa adquiere toda su presencia cuando desde aquella se intenta representar y abordar un sufrimiento individual producto de una violencia masiva. Así se aprecia, con especial detalle, en el contexto de la *Comisión por la Verdad y la Reconciliación*

sudafricana. El fin último de aquel ritual colectivo no es, al fin y al cabo, castigar individualmente a cada uno de los culpables, sino movilizar las expresiones de dolor particulares para coadyuvar a un efecto social catártico en aras del perdón colectivo y la reconciliación. En su estudio en torno a este proceso histórico, Chris van der Merwe y Pumla Gobodo-Madikizela concluyen:

Hacer públicos espacios “íntimos” implica traer nuestros dolores más íntimos al espacio público, de forma que “hablar sobre el daño” desencadena algo en los oyentes que se identifican, que reciben y ante los que responden. Así, cuando expresas ese dolor, estás expresándolo en nombre de todos aquellos otros que son capaces de encontrar un lugar en su corazón para conectar con tu relato. Tu relato se convierte en el relato también de aquellos que están presentes, y tu reacción a mi relato es también *nuestra* reacción. Cuando acogemos ese relato, lo hacemos con un sentimiento mutuo de conexión. (2007 47)

La narración de la experiencia traumática individual por parte de una polifonía de voces que, pese a su heterogeneidad, deriva de una fractura social de esas características construye las redes de transmisión entre el espacio individual y el colectivo. La constatación a través de la narrativa de que las víctimas, a pesar de su singularidad, comparten sus dramas familiares permite trazar puentes entre la superación individual y la colectiva del pasado traumático, así como proporcionar las condiciones que dotan al perdón de una dimensión pública.

Conclusiones

El perdón colectivo es un instrumento humano que, en virtud de las tensiones en las que hemos indagado hasta ahora, bascula entre dimensiones y espacios contrapuestos: entre lo ético y lo político, entre lo individual y lo público, entre las relaciones dialógicas y la pluralidad humana, entre la caridad y la justicia y entre lo excepcional y lo necesario para la continuidad de la comunidad política. Estas tensiones y aporías aparecen claramente reflejadas en la conceptualización del perdón elaborada por Arendt. Por un lado, la filósofa alemana hace depender al perdón del amor, la fuerza antipolítica por excelencia (*cf.* Campillo 2020). Por el otro, lo considera inherente a uno de los rasgos de la pluralidad humana; más específicamente, a una de sus debilidades: la irreversibilidad del tiempo y de la acción. Por ello, es necesario para asegurar la perduración y consistencia de los vínculos sociales. La práctica del perdón se convierte en el puente entre la ética de la convicción y la de la responsabilidad, entre relaciones interpersonales y políticas y, en última instancia, entre el mundo sacro y el profano. Aunque Arendt reconoce que Jesús de Nazaret fue “el descubridor del

perdón en el reino de los asuntos humanos” (1993 238), ella insiste en destacar la dimensión secular de este acto.

En nuestro contexto es decisivo el hecho de que Jesús mantenga [...] que no solo Dios tiene el poder de perdonar, y que este poder no deriva de Dios [...], sino que, por el contrario, lo han de poner en movimiento los hombres en su recíproca relación para que Dios les perdone también. La afirmación de Jesús aun es más radical. En el Evangelio, el hombre no perdona porque Dios perdona y él ha de hacerlo asimismo, sino que si cada uno perdona de todo corazón, Dios lo hará igualmente. (1993 259)

Por este motivo, podemos concluir que la efectividad del perdón en el espacio de la pluralidad humana justifica su complementariedad respecto a la práctica de la justicia. Al fin y al cabo, la justicia se instituye como un apartado centralizador de penas, castigos y compensaciones proporcionales que dotan de estabilidad a la comunidad política. Ahora bien, tras el acaecimiento de crímenes colectivos con los que debe lidiar la justicia transicional, nos encontramos con deudas que no es posible castigar o compensar de forma proporcional. De ahí la necesaria intervención de un perdón colectivo para saltar el abismo entre el daño hiperbólico y la intervención de la justicia. “El perdón no actúa contra la justicia, sino con ella” (Lefranc 2004 232). Como corresponde a su naturaleza, dicho perdón podrá ser concedido o no. No obstante, su intervención será facilitada por políticas de justicia transicional que contribuyan a rebajar el abismo sobre el que es aplicado. Así, “solo mediante la conjunción de justicia y perdón [...] es posible desprenderse del daño padecido y no responder a la violencia con violencia” (Campillo 2019 17). Esta intervención del perdón estará atravesada por su condición híbrida y aporética entre lo ético y lo político, entre lo excepcional y lo necesario para la comunidad política. Siempre será un instrumento al cual poder recurrir, pero en ningún caso quedará garantizada su concesión. Aquella dependerá siempre de la voluntad y decisión de las víctimas. Sin embargo, esta podrá verse positivamente influida por la expresión colectiva de arrepentimiento, así como por la concesión de reparaciones materiales y simbólicas. El perdón es un puente o canal de transmisión que se vuelve mucho más necesario cuando los espacios privados, íntimos y familiares son fracturados por violencias masivas y colectivas. Pese a que su intervención nunca dejará de estar atravesada por los conflictos, tensiones y aporías que hemos diagnosticado, los proyectos de justicia transicional contemporáneos no pueden renunciar al potencial terapéutico colectivo de las políticas del perdón. Lejos de constituir el colofón de una ética hiperbólica alérgica a las relaciones políticas, el perdón puede convertirse en el cauce a través del cual lo ético es introducido e interactúa

con los procesos y las tensiones políticas, dotando de legitimidad a las prácticas de justicia transicional.

Bibliografía

- Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-textos, 2011.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, 1993.
- Arendt, Hannah. *Diario filosófico. 1950-1973*. Herder, 2018.
- Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*. Tecnos, 2006.
- Broncano, Fernando. *Sujetos en la niebla. Narrativas sobre la identidad*. Herder, 2013.
- Brudholm, Thomas. *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive*. Temple University Press, 2008.
- Buber, Martin. *Yo y Tú*. Nueva Visión, 2002.
- Campillo, Antonio. "Violencia, justicia, perdón." *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* 12 (2017): 85-98.
- Campillo, Antonio. *El concepto de amor en Arendt*. Abada, 2019.
- Derrida, Jacques. "Perdón y justicia." Entrevista con Antoine Spire en *Staccato*, 1998.
- Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*. Ediciones de la Flor, 2003.
- Doorn, Neelke. "Forgiveness, Renonciation, and Empowerment in Transitional Justice." *International Journal of Humanities and Social Sciences* 1.4 (2001): 13-22
- Elster, Jon. *Rendición de cuentas: La justicia transicional en perspectiva histórica*. Katz, 2007.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, 2002.
- Gómez Ramos, Antonio. *Sí mismo como nadie: Para una filosofía de la subjetividad*. Los libros de la catarata, 2015.
- Gómez Ramos, Antonio. "¿Con o sin cicatrices? Límites del perdón y la reconciliación." *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*. Editado por Antonio Gomez Ramos y Cristina Sánchez Muñoz. Plaza y Valdés, 2017.
- Hayner, Priscilla. *Verdades innombrables*. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford University Press, 1998.
- Huntington, Samuel. *La tercera ola. La democratización a finales del siglo xx*. Paidós, 1994.
- Jankelevitch, Vladimir. "Should We Pardon Them?" *Critical Inquiry* 22.3 (1996): 552-572.
- Jankelevitch, Vladimir. *El perdón*. Seix Barral, 1999.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tecnos, 2008.
- Kristeva, Julia. "Dostoievski, una poética del perdón." *El Perdón. Quebrar la deuda y el olvido*. Editado por Abel Olivier. Cátedra, 1992. 77-92.
- Kristeva, Julia. "Forgiveness: An Interview." *PMLA* 117. 2 (2002): 278-295.

- Kristeva, Julia. *Hannah Arendt. Life as narrative*. University of Toronto, 2001.
- Lacapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Prometeo, 2008.
- Lefranc, Sandrine. *Políticas del perdón*. Cátedra PUV, 2004.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Sígueme, 2021.
- Lévy, Daniel and Sznider, Natan. "Forgive and Not Forget: Reconciliation Between Forgiveness and Resentment." *Taking Wrongs Seriously*. Edited by Elazar Barkan and Alexander Kanr. Stanford: Stanford University Press, 2006. 83-101.
- Merwe, Chris N van der and Gobodo-madikizela, Pumla. *Narrating our healing*. Cambridge Scholarrs Publishing, 2007.
- Meyler, Bernadette. *Theaters of Pardoning*. Cornell University Press, 2019.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, Paul. "La vida: un relato en busca de un narrador." *Agora: Papeles de Filosofía* 25.2 (2006): 9-22.
- Schmitt, Carl. *Teología Política*. Trotta, 2009.
- Teitel, Ruti. *Transitional Justice*. Oxford University Press, 2000.
- Tutu, Desmond. *No future without forgiveness*. Image Books, 2000.
- Valcárcel, Amelia. *La memoria y el perdón*. Herder: Barcelona, 2010.
- Wyschogrod, Edith. "Repentance and Forgiveness: The Undoing of Time." *International Journey of Philosophy of Religion* 60 (2006): 157-168.