

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID

FACULTAD DE TEOLOGÍA

(Departamento Dogmática-Fundamental)

**EL PERDÓN EN EL PENSAMIENTO DE VLADIMIR
JANKÉLÉVITCH DESDE LA EXPERIENCIA DE LA
SHOAH. CONFLUENCIA DE LAS TRADICIONES
JUDÍA Y CRISTIANA Y RETOS PARA EL
ENTENDIMIENTO DEL PERDÓN**

Tesis para la obtención del grado de Doctor

Director: Prof. Dr. D. Fernando Millán Romeral, O. Carm.

Autora: Lda. D^a María Dolores López Guzmán



Madrid 2009

**EL PERDÓN EN EL PENSAMIENTO DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH DESDE LA
EXPERIENCIA DE LA SHOAH**

ÍNDICE

	Pág.
Introducción.....	5
I. Justificación y objetivos.....	6
II. Metodología y fuentes.....	15
Parte I: Introducción al pensamiento de V. Jankélévitch.....	19
CAPÍTULO 1: APUNTES BIOGRÁFICOS.....	21
I. Desde la experiencia a la reflexión.....	21
II. El despertar de la conciencia judía ante la persecución nazi.....	35
1. Colloques des Intellectuelles Juifs de Langue Française.....	37
2. El problema de la fe.....	47
3. Movilidad de Israel.....	52
4. Otro además de sí.....	56
III. Jankélévitch entre los pensadores judíos después de Auschwitz.....	58
CAPÍTULO 2: APROXIMACIÓN A LAS FUENTES DE SU PENSAMIENTO.....	63
I. Platón (428-347 a.C.).....	64
II. Plotino (~205-270).....	69
III. Gregorio de Nisa (~335-394).....	75
IV. Pseudo-Dionisio Areopagita (450-520).....	81
V. Nicolás de Cusa (1401-1464).....	85
VI. San Francisco de Sales (1567-1622).....	89
VII. Baltasar Gracián (1623-1658).....	93
VIII. Blaise Pascal (1623-1662).....	98
IX. François Fénelon (1651-1715).....	105
X. Fiodor Dostoievski (1821-1881).....	112
XI. León Tolstoi (1828-1910).....	117
XII. Søren Kierkegaard (1813-1855).....	122
XIII. Henri Bergson (1859-1914).....	126

**EL PERDÓN EN EL PENSAMIENTO DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH DESDE LA
EXPERIENCIA DE LA SHOAH**

ÍNDICE

	Pág.
Parte II: Búsqueda y delimitación del significado auténtico del perdón...	133
CAPÍTULO 3: IDEAS FALSAS DEL PERDÓN.....	135
I. Los que se sustentan en la acción del tiempo.....	140
1. El desgaste temporal.....	148
2. La integración.....	164
II. Los que se sustentan en la intelección.....	167
1. La excusa total.....	169
2. La excusa partitiva.....	173
III. Los que se sustentan en el sentimiento de superioridad del ofendido.....	189
1. La altiva clemencia.....	190
2. La avaricia espiritual.....	192
3. La liquidación.....	193
IV. Los que se acercan al perdón en su punto de partida pero se contaminan en su realización.....	195
CAPÍTULO 4: LA NATURALEZA AUTÉNTICA DEL PERDÓN.....	199
I. Acontecimiento.....	207
1. Advenimiento.....	212
2. Instante.....	220
3. Gratuidad.....	225
4. Dimensión sobrenatural.....	236
II. Relación.....	238
1. Relación con el otro.....	239
2. Relación con el pecado.....	244
III. Remisión ilimitada.....	247
1. Radicalidad.....	247
2. Sacrificio.....	251
3. Orden nuevo.....	255
CAPÍTULO 5: LO IMPERDONABLE.....	259
I. El mal radical.....	270
1. Singularidad de Auschwitz.....	274

**EL PERDÓN EN EL PENSAMIENTO DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH DESDE LA
EXPERIENCIA DE LA SHOAH**

ÍNDICE

	Pág.
2. Elementos de la maldad.....	291
2.1. Mentira.....	291
2.2. Intencionalidad.....	298
2.3. Violencia.....	303
3. Crímenes contra la Humanidad.....	307
II. Lo irreversible, lo irrevocable, lo irreparable.....	312
III. Lo imprescriptible.....	318
IV. Justicia y perdón.....	323
Parte III: Del patrimonio común a la novedad cristiana.....	331
CAPÍTULO 6: CONFLUENCIA DE LAS TRADICIONES JUDÍA Y CRISTIANA EN LOS SIGNOS DE CONVERSIÓN DEL OFENSOR Y EN LA ABSOLUCIÓN.....	333
I. Memoria, verdad, confesión.....	336
II. Remordimiento, arrepentimiento, contrición.....	350
III. Reparación, penitencia.....	366
IV. Absolución.....	380
CAPÍTULO 7: EL DE-MÁS (ΠΕΡΡΙΣΣΩΝ) CRISTIANO.....	385
I. Dimensión sobrenatural.....	388
II. Dimensión soteriológica.....	401
1. Sustitución.....	405
2. Restauración, renovación.....	414
3. Lo imperdonable y la condenación.....	422
III. Dimensión escatológica.....	426
Conclusiones.....	433
Bibliografía.....	441

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

I. JUSTIFICACIÓN Y OBJETIVOS

Una de las acusaciones que con más frecuencia se dirigen a la teología dogmática es su desvinculación del mundo de la espiritualidad y de la praxis. El protagonismo que los Padres han ido adquiriendo en los últimos años y la atención a su modo de hacer teología, tan vinculado a los acontecimientos que vivían, no está siendo suficiente para desterrar el tópico de la lejanía entre la dogmática y la realidad. Sin embargo las llamadas de atención del mundo actual respecto a lo religioso no dejan lugar a dudas: si algo se exige a lo sagrado es que tenga capacidad para mostrar la relación de las creencias y la fe que ofrece, con los acontecimientos que diariamente preocupan y ocupan la vida y la mente de la mayoría de los hombres.

El encuentro entre la realidad y la fe revelada se produce cuando se da un doble movimiento de escucha mutua y confrontación. Fe y vida se necesitan una a otra para sobrevivir: una fe no encarnada no es fe, no es real, no tiene existencia, y una vida sin fe está destinada a morir, luego tiene 'recortada' la vida. Esta certeza se convirtió en el motor de arranque en la búsqueda del tema que, poco a poco, fue tomando forma en este trabajo.

Al mismo tiempo, en este proceso de seleccionar el asunto concreto de la investigación entre todos los posibles, había un segundo elemento condicionante: el reto de integrar bajo la perspectiva de la teología dogmática y fundamental, los distintos aspectos de la realidad que son objeto de estudio tanto del resto de especialidades teológicas (especialmente la moral) como de otras disciplinas (principalmente la filosofía). Y aunque la especialización es necesaria porque es imposible abarcar toda la existencia, no se puede prescindir de las diversas perspectivas desde las que el hombre se acerca a ella. Al fin y al cabo el objetivo final de la profundización en un campo concreto es alcanzar un conocimiento global de la realidad. Es decir, acercarse al todo a través de una parte pero teniendo en cuenta que dicha parte no se encuentra aislada sino entretejida con otras. Este convencimiento me empujó a buscar un

tema que mostrara con nitidez la total interrelación de los distintos aspectos de la experiencia cristiana.

Con esas dos premisas (la conexión directa con la realidad y la integración de los diversos matices que conforman la complejidad del ser cristiano) el perdón se fue abriendo camino como tema idóneo. Porque cumplía con creces los requisitos anteriores y presentaba un campo lleno de posibilidades tremendamente actuales.

Desde un punto de vista general, el perdón ponía sobre la mesa cuestiones de gran relevancia tanto para la Iglesia como para nuestro mundo:

- Para el creyente es, sin lugar a dudas, uno de los puntos centrales de la fe. No es casualidad, como recoge el Papa Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*¹, que Jesús inaugure su predicación con una llamada al cambio del corazón: “Convertíos y creed en el Evangelio” (Mc 1,15). Un imperativo que pone en evidencia la urgencia de plantarle cara al problema del mal en el hombre y en el mundo. No hay que olvidar que en Jesús la salvación se despliega de un modo particular en tres realidades fundamentales: la liberación de la ley, de la muerte y del pecado (Rm 8,2). Y es en ésta última donde el perdón ejerce su poder liberador frente a las consecuencias de la maldad. El misterio de la redención que Jesucristo realizó por medio de su Pasión, muestra la grandeza de un Dios capaz de entregar a su Hijo para reconciliarnos con Él y con todo lo creado. Las palabras de Cristo en la cruz, recogidas por el evangelista Lucas (“Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” Lc 23,34), constituyen un auténtico testamento de la calidad de un amor expresado y realizado en un perdón sin límites.
- Perdonar y ser perdonado son dos acciones esenciales en la vida de todo hombre. La toma de conciencia sobre la capacidad de hacer daño a los otros y a uno mismo hace aparecer al perdón como la única realidad con poder para frenar la cadena de dolor y resentimiento generado por una situación injusta. Esto no sólo sucede en el ámbito de las relaciones personales sino que también se produce en el

¹ JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n.1 (2-XII-1984).

contexto de la vida social y política, es decir, en la dimensión pública de la persona. Son muchos los conflictos nacionales e internacionales necesitados de procesos de reconciliación². Sin ellos, el final de ciertas situaciones sería prácticamente imposible. Abusos de poder, terrorismo y conflictos bélicos, muestran con fuerza la naturaleza perversa del mal y su enorme capacidad de destrucción. Para afrontar estas constantes violaciones de los Derechos Humanos han surgido en algunos países como Guatemala, El Salvador o Sudáfrica, las llamadas Comisiones de la Verdad que tienen como meta la reconciliación, a la que se llega, entre otras acciones, a través del perdón. El problema está en que el perdón no siempre es posible. Los supervivientes de la *Shoah*, por ejemplo, han tenido que afrontar en su mayoría el reto de seguir adelante sin haber escuchado palabras de arrepentimiento por parte de los ofensores. La presencia del perdón (y de los requisitos para que sea ofrecido y acogido) resulta determinante para construir un futuro verdaderamente esperanzador.

- No sólo sobresale el perdón por su carácter central tanto en la oferta de salvación de Jesucristo como en la experiencia cotidiana de las personas, sino que en la actualidad su protagonismo va en aumento. Así, desde la década de los ochenta se ha puesto de manifiesto un creciente interés respecto al perdón, especialmente en el área de la psicología, por su papel clave en la resolución de conflictos personales o sociales³. En el ámbito católico Benedicto XVI ha reclamado una mayor atención hacia el sacramento de la Reconciliación⁴ (que no es el único lugar donde el perdón se realiza en el ámbito de la fe, pero sí donde adquiere una relevancia particular, y por este motivo puede

² Sobre el despuntar del interés de nuestra cultura por la reconciliación, ver: Fernando MILLÁN ROMERAL, *La Penitencia hoy. Claves para una renovación*, Madrid-Bilbao 2001, 145-165.

³ Si antes de 1985 apenas aparecen cinco estudios con carácter científico sobre el perdón, a partir de esta fecha hay registrados en el ámbito anglosajón más de cincuenta y cinco publicaciones entre revistas y libros especializados. Cf. Everett L. WORTHINGTON Jr. (ed.), *Dimensions of forgiveness. Psychological research & Theological perspectives*, Philadelphia-London 1998.

⁴ “El sacramento de la Penitencia se ha de valorar aún más, y los sacerdotes nunca deberían resignarse a ver sus confesonarios desiertos ni limitarse a constatar el desinterés de los fieles ante esta extraordinaria fuente de serenidad y de paz”, BENEDICTO XVI, Discurso dirigido a los sacerdotes, religiosos, religiosas y jóvenes, en su visita pastoral a San Giovanni Rotondo (21-VI-2009).

servir de detector de su vitalidad en lo cotidiano). Asimismo resulta llamativo que, con ocasión del Año Sacerdotal, inaugurado por el papa el 19 de junio de 2009, se hayan propuesto como modelos sacerdotales al santo cura de Ars, Juan María Vianney, conocido como “mártir del confesionario”, y san Pío de Pietrelcina, también llamado “apóstol del confesionario”. Pero esta renovada atención hacia el perdón y la reconciliación no siempre va acompañada de una reflexión previa que ayude tanto a desvelar los errores en la praxis, como a orientarla y enriquecerla. De hecho este déficit en la fundamentación es una de las causas –múltiples y complejas– de la permanente crisis del Sacramento de la Reconciliación⁵ y de algunas de las realidades que lo constituyen (como la falta de conciencia de pecado y, consecuentemente, la no necesidad de perdón, entre otras cosas). Porque una mayor participación en el Sacramento no implica necesariamente una vivencia más profunda del mismo ya que puede responder a actitudes escrupulosas o a una mentalidad cumplidora con la ley. No es suficiente con exhortar a la práctica, es necesario que esta llamada de atención vaya acompañada de una reflexión filosófica y teológica profunda.

Lógicamente resulta imposible hacer un análisis del perdón de un modo tan general. Había que seguir acotando el terreno en el que trabajar el tema. Poco a poco fueron apareciendo nuevas claves que hicieron posible la elección de un autor sobre el que basar el estudio (algo que ayuda a la concreción), así como el enfoque desde donde plantearlo; así pues:

- Ya que el diálogo es para la Iglesia, en cierto sentido, “un medio y, sobre todo, un modo de desarrollar su acción en el mundo contemporáneo”⁶ considero poco enriquecedor limitar el estudio del perdón a una reflexión que se quede meramente en el ámbito de las

⁵ Fernando Millán ha desarrollado este tema clásico de la permanente crisis de la penitencia. Ver: Fernando MILLÁN ROMERAL, *La Penitencia hoy. Claves para una renovación*, 73-98.

⁶ Juan Pablo II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 25. El Papa afirma que para promover la reconciliación la Iglesia debe hacer uso de dos medios –la catequesis y los sacramentos– que se realizan, entre otras formas, a través del ‘método del diálogo’. Cf. *Ibid.*, n. 24.

categorías cristianas (como habría sido, por ejemplo, un análisis acerca del lugar que ocupa dicha realidad en el sacramento de la Reconciliación) y me parece más interesante escuchar el punto de vista que surge desde otro modo de ver la realidad; en concreto, desde la experiencia del pueblo judío a partir de Auschwitz. En esta decisión se entremezclan tres motivaciones: La primera, seguir con la línea iniciada por Juan XXIII –y recogida por sus sucesores–, en la que se replanteaban las relaciones con los judíos. El cambio de rumbo propició, entre otros gestos significativos, la eliminación de algunos textos ofensivos que aún permanecían en la liturgia⁷. La segunda, dejarme interpelar por un acontecimiento como la *Shoah*, que ha constatado en la historia la existencia del mal ‘en estado puro’. Y aunque es cierto que en aquellos campos de concentración también perdieron la vida numerosos católicos, no cabe duda de que el nazismo surgió y se desarrolló en países de cultura cristiana y de que la ‘Solución Final’ tenía como objetivo prioritario el exterminio de los judíos en su totalidad. Esta constatación motivó que Juan Pablo II exhortara a los cristianos a hacer un examen sobre la evangelización en Europa⁸. Y la tercera y última, buscar las raíces comunes del perdón con “nuestros hermanos mayores en la fe”⁹ ya que el mutuo desconocimiento de ambas tradiciones induce a juicios no del todo atinados: en general los judíos atribuyen a los cristianos cierta frivolidad del perdón, mientras que estos consideran en exceso intransigente la concepción judía del mismo¹⁰.

⁷ El primer Viernes Santo tras su elección como Papa, el 27 de marzo de 1959, Juan XXIII suprimió totalmente la expresión “*oremus et pro perfidis Judaeis*” que aparecía en la liturgia del día. Desde entonces se diría simplemente: “por los judíos”. Otra carta del 27 de noviembre de 1959 de la Sagrada Congregación de los Ritos modificaba también las fórmulas del Ritual Romano relativas al Bautismo, suprimiendo en el caso de catecúmenos que procedían del judaísmo la frase: “*Horresce Judaicam perfidiam, respue Hebraicam superstitionem*”. Actualmente, la gran intercesión de la liturgia de la Pasión, dice según el misal adoptado en 1969, que entró en vigor en 1970, bajo Pablo VI: “*Recemos por los judíos a quienes Dios habló en primer lugar: para que progresen en el amor de su Nombre y en la fidelidad a su alianza*”.

⁸ JUAN PABLO II, Carta Apostólica con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, n. 13 (29-VIII-1989).

⁹ En estos términos se dirigió Juan Pablo II a la comunidad judía de Roma (13-IV-1986), y a los Rabinos jefes de Israel (23-III-2000).

¹⁰ Esta diferente sensibilidad puede apreciarse en las respuestas de los participantes en el simposio que Simon Wiesenthal recoge en su libro acerca del perdón. Ver: SIMON WIESENTHAL, *The Sunflower. On the possibilities and limits of forgiveness*, New York 1998³.

- Encontrar un interlocutor adecuado que sirva de puente en el diálogo judeocristiano no es fácil, pues el enorme impulso que se ha dado en el ámbito católico a las relaciones con el judaísmo, especialmente a partir de la Declaración Conciliar *Nostra Aetate*¹¹ (y que ha dado frutos importantes en el campo de la exégesis así como en el de las relaciones institucionales entre las dos religiones) no ha tenido suficientemente en cuenta, sin embargo, la noción de ‘perdón’ en sí misma, como concepto clave para ambas tradiciones. En los pensadores judíos después de Auschwitz priman en su reflexión otros términos como el de la ‘memoria’, la ‘historia’ o el ‘mal’; mientras que en el campo de la teología cristiana la exclusión de la referencia de la salvación al pecado¹² ha desprovisto al perdón de su fundamento y ha debilitado categorías como ‘victoria’, ‘resurrección’ o ‘consumación’. La recuperación moderna de la perspectiva soteriológica neotestamentaria en la que acertadamente se prima la acción de Dios, no ha logrado sin embargo situar con claridad la relación del hombre con su pecado ni el significado profundo del perdón de Dios así como tampoco de la vinculación entre éste y el del prójimo.
- Por todo lo dicho, Vladimir Jankélévitch apareció como un pensador idóneo para acometer el estudio sobre la esencia del perdón, ya que reúne algunos requisitos importantes para trabajar en la línea apuntada. Varias son las razones que lo justifican: En primer lugar, por tratarse de un filósofo, ya que una de las carencias de la teología actual es el abandono de la filosofía (necesaria como disciplina auxiliar para la fundamentación y como vía que privilegia la razón en la búsqueda de la verdad y del sentido de la realidad). En segundo lugar, por ser de ascendencia judía, por lo que vivió en primera persona las consecuencias del régimen de Vichy, ya que fue expulsado de su puesto docente en la universidad de la Sorbona por el nazismo. En tercer lugar, por pertenecer al grupo de intelectuales judíos de lengua francesa que, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial,

¹¹ CONCILIO VATICANO II, *Nostra Aetate*, n. 4.

¹² Sobre la inversión de la perspectiva soteriológica en la conciencia moderna, ver: Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2005.

reflexionaron sobre lo ocurrido, pues las persecuciones sufridas obligaron a muchos –nuestro autor entre ellos– a tomar conciencia de su pertenencia al judaísmo. En cuarto lugar, por su formación cristiana; discípulo de Henri Bergson, refleja en toda su obra un gran conocimiento de la filosofía clásica y de la teología tanto de los Padres Griegos como de los místicos, sus fuentes más directas. Y en último lugar, porque es de los pocos autores que afronta de manera explícita un estudio fenomenológico sobre la naturaleza del perdón, uno de los temas más significativos de su pensamiento, como respuesta ante las acusaciones vertidas contra los judíos de no perdonar lo padecido en la época del nazismo. De hecho, su obra *Le pardon*¹³ se ha convertido en un libro de referencia¹⁴ en la filosofía, e incluso en teología, y es habitual que sea citado en los análisis sobre esta realidad. Aún así, y a pesar de tratarse de un intelectual reconocido internacionalmente, que en los últimos años está viendo incrementar el interés por su figura y su obra, no cuenta todavía con un análisis detallado y fundamentado de su pensamiento respecto al perdón.

Este desconocimiento de las raíces profundas de su análisis sobre el perdón fue determinante a la hora de marcar los objetivos de la tesis. Pues la proliferación de artículos y monográficos sobre su persona, si bien constituyen un apoyo inestimable en algunos puntos –sobre todo respecto a su filosofía del *presque*, el *je-ne-sais-quoi*, el tema de la muerte, el amor y lo irrevocable, la influencia general de autores relevantes en el conjunto de su obra, etc.¹⁵–, no

¹³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, Paris 1967. Para la elaboración de la tesis he seguido fundamentalmente la edición de esta obra incluida en la recopilación realizada por Françoise Schwab –discípula de Jankélévitch y la mejor conocedora de su obra– en: Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Philosophie morale*, Paris 1998.

¹⁴ En 1999 apareció la primera edición en español (*El perdón*, Barcelona 1999); en el ámbito de lengua alemana vio la luz más tarde (*Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie* (Frankfurt 2003) y unos años después el libro *Pardonner? (Paris 1971)* bajo el título *Verzeihen? Essenzen* (Frankfurt 2006), algo significativo dado que plantea la dificultad del perdón y la culpabilidad alemana; y en 2005 fue traducido al inglés (*Forgiveness*, Chicago 2005).

¹⁵ Basten como apunte por su representatividad los monográficos en la revista *L'Arc* 75 (1979), o más recientemente en el *Bulletin de Littérature Ecclesiastique*, CVII/2 (2006). Respecto al protagonismo y vigencia que va alcanzando su figura queda de manifiesto en los constantes congresos y mesas de debate que se realizan en torno a su pensamiento. En abril de 2009 tuvo lugar en Nueva York una conferencia internacional en el Saint Francis College de Brooklin, bajo el título: *Jankélévitch on Forgiveness Location*. Entre los participantes cabe destacar a

logran dar cuenta de manera detallada y metódica de la especificidad de su reflexión en torno al perdón.

Así pues, la tesis tiene como primer objetivo demostrar cómo y de qué manera cristianismo y judaísmo influyen decisivamente en su pensamiento acerca del perdón así como destacar los aspectos específicos de ambas tradiciones que lo configuran, y también de las corrientes filosóficas que confluyen junto a ellas. Porque aunque es comúnmente aceptada la idea de que su filosofía contiene un sólido trasfondo judeocristiano, es necesario confirmar dónde, en qué puntos concretos y qué líneas prevalecen dentro de las tradiciones que asume. Todo ello requiere de un estudio de las fuentes desde la perspectiva del perdón, algo que al no contar con estudios previos (pues todas las referencias a las influencias que Jankélévitch ha recibido se quedan en un plano general), se trata de una de las aportaciones específicas de la tesis. Si se lograra mostrar esta convergencia de la tradición judía y cristiana, el pensamiento de Jankélévitch podría ser considerado en sí mismo como una encarnación del diálogo y punto de encuentro de las dos religiones.

La segunda vía de investigación tiene como objetivo el análisis riguroso de su pensamiento en torno a la naturaleza del perdón para descubrir su riqueza, su actualidad y los retos que de él se derivan. Un trabajo arduo dada la tendencia a la dispersión del autor y a su falta de sistematicidad. Y aunque dedicó dos obras explícitamente al perdón, el conocimiento del resto de su obra se presenta ineludible, no sólo para situar el concepto 'perdón' en el conjunto de su filosofía sino para percibir la coherencia interna de su sistema y complementar así aspectos asociados a dicha realidad –como la mala conciencia, el arrepentimiento, el amor puro, el problema del tiempo, el olvido, etc.– tratados en otros lugares con especial detenimiento.

Una vez analizadas y estructuradas sus reflexiones se impone un último objetivo: establecer las diferencias fundamentales entre la naturaleza del perdón descrita por Jankélévitch y la consideración del mismo desde el punto de vista cristiano con la idea de descubrir elementos propios del perdón en Jesús que el autor no asume debido a su declarado agnosticismo (aunque es

Robert Bernasconi, Jeffrey Bloechl, Catherine Chaliel, Ronald Commers, Kevin Hart, Jonathan Judaken, Andrew Kelley (traductor de su obra, *Forgiveness*), Ethan Kleinberg o Graham MacAleer.

una afirmación que matiza y con la que no se identifica del todo). La hipótesis que subyace en el fondo de esta búsqueda es la convicción de que, así como el análisis de Jankélévitch puede ayudar a resituar y a comprender mejor el perdón en el conjunto de las experiencias fundamentales de la fe, no menos cierto es que el perdón de Dios ofrecido y realizado en Jesús, está llamado a aportar una profundidad que, aun confirmando las intuiciones del filósofo francés, otorga una luz y unas dimensiones nuevas.

Estos objetivos son los que marcan a grandes rasgos la estructura de la tesis, dividida en tres partes:

- La primera de ellas es una aproximación a la figura y el pensamiento de Vladimir Jankélévitch que incluye no solo una biografía fundamental para poder situar al autor en el contexto histórico que le tocó vivir –especialmente la Segunda Guerra Mundial, determinante para comprender su filosofía– (capítulo I), sino el estudio de las influencias principales que ha recibido en la configuración del significado que él atribuye al perdón (capítulo II).
- La segunda parte afronta la búsqueda y delimitación de la naturaleza auténtica del perdón siguiendo el mismo itinerario que Jankélévitch. Un proceso que arranca con la denuncia que realiza de las ideas falsas que comúnmente se asumen del perdón (capítulo III), que continúa afirmando posteriormente su esencia en una definición positiva (capítulo IV), y que concluye planteando la posibilidad de lo imperdonable (capítulo V).
- La tercera y última parte, situado el autor y su pensamiento en torno al tema que nos ocupa, analiza la convergencia de las dos tradiciones en puntos fundamentales (capítulo VI), para destacar tanto los puntos comunes, como lo que el perdón de Jesús aporta a su visión junto con los retos que de ahí se derivan (capítulo VII).

De este modo, la estructura pretende ser no solo un reflejo de los objetivos sino, sobre todo, del espíritu de la tesis pues supone entrar en primera instancia en un proceso de conocimiento del interlocutor escogido para

poder descubrir su riqueza y confrontar desde ahí las ideas desde la experiencia de fe de la Iglesia.

II. METODOLOGÍA Y FUENTES

El método de trabajo lógicamente tiene que estar al servicio de los objetivos y del tema. Como ya quedó indicado en el punto anterior, la opción del diálogo como eje estructurador determina el proceso de desarrollo del estudio. Acogerse a este sistema de trabajo significa asumir a priori el riesgo de la ausencia de esquemas previos y tomar conciencia de la importancia de estar abierto al transcurso del propio diálogo. Esto no quiere decir que haya que partir de cero. Ya el cardenal Agustín Bea¹⁶, cuya influencia a favor del ecumenismo fue decisiva en el Vaticano II, afirmaba que el éxito de un encuentro dependía en gran medida de la preparación previa y del conocimiento propio. No se trata, por tanto de renunciar o hacer renunciar a otros a las propias raíces pues el “diálogo no significa definitivamente un esfuerzo por persuadir a los demás acerca de la verdad de la propia fe; tampoco significa un esfuerzo por ‘convertir’ al interlocutor o interlocutores, al Credo que el otro sustenta. Tampoco implica el ‘diálogo’ que cada uno de los interlocutores, en cualquier sentido, renuncie a su fe o la considere expuesta a cambios o modificaciones. Todavía menos, el diálogo no significa, ni remotamente, que no sepamos qué cosa es la fe”¹⁷. Supone más bien una apuesta por abrir una búsqueda conjunta en la preocupación común por el acceso a la verdad. Es posible que en ese camino compartido se descubra con mayor profundidad y claridad el rostro de cada uno. Y también es posible que, en ese recorrido, el ‘contrario’ aporte un modo diferente de ver las cosas que ilumine nuevos rumbos o ayude a rescatar y renovar temas de la Tradición que quizás estuvieran algo olvidados o arrinconados.

Así pues, una primera labor de conocimiento del autor se presenta como un imperativo, no con el objeto de hacer un estudio exhaustivo y definitivo de

¹⁶ El cardenal A. Bea S.J. fue nombrado por Juan XXIII presidente de la Fundación para la Unidad de los Cristianos en 1960.

¹⁷ Agustín BEA, *Unidad en la libertad*, Buenos Aires 1965, 205.

su pensamiento sino para descubrir claves que ayuden a enmarcar de un modo más acertado su visión sobre el perdón. En este primer acercamiento prima, consecuentemente, el método inductivo ya que se privilegia al máximo lo que el propio autor transmite. La base es, por tanto, el respeto a la información que Jankélévitch proporciona a través de su vida y sus escritos. Seguir este proceso garantiza el descubrimiento, con cierta fiabilidad y garantía, de las líneas de fuerza implícitas en su filosofía.

Ahora bien, aun cuando Jankélévitch mismo es la fuente principal para el análisis del perdón por ser sujeto y objeto de la tesis, no es la única utilizada. Precisamente para garantizar la fidelidad a sus afirmaciones y para determinar el alcance de sus aseveraciones es necesaria una labor de reconocimiento de las influencias que subyacen en su pensamiento, así como el contraste con otros autores contemporáneos.

Una vez establecidos los pilares de su pensamiento sobre el perdón con cierto rigor, es cuando puede pasarse a un segundo momento del diálogo en el que la perspectiva cristiana puede mirarse en lo dicho por Jankélévitch como en un espejo en el que reconocer algunos elementos comunes, y al mismo tiempo ver con mayor claridad diferencias sustanciales que pueden convertirse en riqueza no sólo para otros sino para los propios creyentes. Así pues, para llevar a cabo esta 'aventura dialógica' las fuentes empleadas podrían dividirse, en términos generales, en cuatro bloques principales:

- El primero está constituido tanto por los escritos de nuestro autor (con la atención puesta de un modo especial en las obras que tratan directamente sobre el perdón o aquellas en las que su presencia es significativa), como por los estudios realizados sobre su pensamiento.
- El segundo, está formado por los autores clásicos (de la filosofía clásica, la literatura y la teología cristiana) que le influyeron decisivamente (por lo que las referencias a sus afirmaciones serán continuas).
- El tercero, compuesto por los intelectuales judíos que vivieron una situación similar a la de nuestro autor (algunos de ellos, conocidos por Jankélévitch, especialmente los que participaron en los *Colloques des intellectuels juifs de langue française*, y otros no tanto, aunque su

presencia está justificada por la profundidad de su pensamiento, la enorme difusión de sus escritos y la necesidad de contrastar las reflexiones de Jankélévitch con pensadores que tuvieron la misma experiencia).

- Cuarto y último bloque lo constituyen algunas obras teológicas de carácter general –manuales sobre el sacramento de la penitencia, y autores relevantes que han tratado el perdón en cuanto categoría soteriológica–, que sirven de ayuda y soporte para las propuestas hechas desde el ámbito cristiano.

El manejo de estas fuentes me pareció suficiente para que el deseado diálogo con Jankélévitch pudiera ser suficientemente riguroso, abarcable, y productivo.

A pesar de la mala salud que en estos tiempos padece la filosofía, la teología no debe prescindir de ella especialmente en el campo de la fundamentación. Es una buena manera de mostrar que no sólo la fe es razonable sino que la lógica de la razón por sí misma (en sentido amplio y no sólo entendida según la Ilustración) también descubre posibilidades para comprender mejor la Revelación. Por eso puede resultar interesante el detallado y novedoso estudio fenomenológico que Jankélévitch realiza sobre el perdón. Pues puede convertirse en una herramienta útil para desterrar errores o significados confusos y contradictorios en los que está envuelta una palabra –el perdón– nacida para liberar de las consecuencias de la maldad, por lo que cualquier utilización impropia significaría una pérdida de riqueza inconmensurable. Si logramos mostrar que la definición de Jankélévitch se ajusta con fidelidad al contenido real del perdón, y que éste es conforme a nuestra tradición, puede que comprendamos mejor la hondura de la salvación.

PARTE I

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE V. JANKÉLÉVITCH

CAPÍTULO I

Apuntes biográficos

I. Desde la experiencia a la reflexión

Vladimir Jankélévitch nació en Bourges (Francia) en 1903. Su padre, el doctor Samuel Jankélévitch, era un judío ruso a quien debemos las primeras traducciones al francés de la obra de Freud (con quien mantuvo una continua correspondencia), Schelling, Simmel y Hegel. De hecho la influencia de Schelling y Simmel fue bastante significativa sobre el joven Vladimir, si bien no puede decirse lo mismo de los otros dos autores, especialmente Freud. Nunca mencionó al padre del psicoanálisis en sus trabajos y siempre mostró una actitud bastante crítica hacia el mundo de la psicología.

En París, ciudad en la que se había instalado con su familia, realizó la mayor parte de sus estudios secundarios. Ingresó en el colegio Montaigne y después en el Louis-le-Grande donde un profesor le encaminó hacia el mundo de la filosofía. “Jankélévitch ne cachait pas le fait de n’ avoir eu, au temps de sa jeunesse, aucune vocation. Ce fut donc la philosophie qui vint à lui et non le contraire”¹. En 1922 fue admitido en l’Ecole Normale Supérieure donde conoció a Louis Beauduc², a quien le unió una estrecha amistad que duró hasta la muerte de éste, acaecida en 1980.

Léon Brunschvicg (1869-1944), editor de la obra de Pascal (autor que influiría enormemente en el pensamiento de nuestro autor) y amigo personal de Maurice Blondel (quien le visitaba a diario, a pesar de sus ochenta años, en su exilio forzoso)³, fue profesor suyo en La Sorbona y en la École Normale. Mantuvo con Jankélévitch una relación de estrecha confianza que quedó

¹ Jean-Jacques LUBRINA, *Vladimir Jankélévitch*, Paris 1999, 33.

² La amistad tan profunda que mantuvo con Louis Beauduc quedó reflejada en una interesante correspondencia que abarca un largo periodo (1923-1980) donde se puede seguir de cerca el itinerario vital de Jankélévitch. Estas cartas han sido publicadas bajo el título *Une vie en toutes lettres*, Paris 1995.

³ Vladimir JANKELEVITCH, “Léon Brunschvicg” (1969), en: *Sources*, Paris 1984, 138.

plasmada en una correspondencia intensa entre 1940 y 1942⁴. El maestro le criticaba el haber sucumbido a la fascinación por el romanticismo alemán de la mano de autores como Schelling o los “filósofos de la noche”⁵. A Brunschvicg, como a muchos otros intelectuales, también le tocó sufrir el exilio, las injurias y el olvido de su obra⁶. Vladimir Jankélévitch describió en unas breves pero significativas líneas la visión que tenía de su profesor, en quien reconoce una altura moral excepcional que le lleva a perdonar a quienes tanto le habían ofendido; algo de lo que el propio Jankélévitch se siente incapaz: “Brunschvicg a été pour moi non seulement un être respecté, mais un exemple admiré. Lui, le rationaliste, il nous montra ce que peut être, dans l’adversité, un homme de pensée, un homme de science et de conscience. Il a été plus raisonnable que moi quand il fallait résister aux sirènes de la nuit et probablement il aurait été moins rancunier que moi lorsqu’il s’est agi pardonner et d’oublier. Il est, je l’ai dit, et je le répète, ma mauvaise conscience. (...) Il me reste, comme à mes camarades, la conscience d’avoir connu un sage”⁷.

Otra figura importante en el tiempo de su formación fue Xavier Léon (1868-1935), creador de la Sociedad Francesa de Filosofía y del Bulletin de esta sociedad así como también de la Revue de Métaphysique et de Morale junto con Léon Brunschvicg y Élie Halévy⁸. Esta revista constituye uno de los referentes indiscutibles para conocer los debates filosóficos europeos del siglo XX, donde escribieron personalidades de la talla de Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty y Georg Simmel, entre otros. Comenzó siendo dirigida por Jean Wahl⁹, y años más tarde Paul Ricoeur¹⁰ tomó el testigo convirtiéndose en “le lien vivant de cette revue avec notre modernité”¹¹.

Jankélévitch reconoce que esta revista consagraba en Francia el retorno de una metafísica indisolublemente unida a la moral (vinculada al absoluto de la justicia y la verdad) siguiendo el espíritu de X. Léon¹². Esta tendencia

⁴ *Ibid.*, 133.

⁵ *Ibid.*, 137.

⁶ *Ibid.*, 139.

⁷ *Ibid.*, 140-141.

⁸ Id., “Xavier Léon” (1950 et 1969), en: *Sources*, 126.

⁹ Poeta y filósofo, estudioso de Kierkegaard, y profesor en la Sorbona.

¹⁰ Paul Ricoeur era el director de la *Revue de métaphysique et de morale* en el momento en que Jankélévitch escribió este artículo en dicha revista en 1950, como homenaje a Xavier Léon.

¹¹ Vladimir JANKELEVITCH, “Xavier Léon” (1950 et 1969), en: *Sources*, 125.

¹² *Ibid.*, 126-127.

marcará decisivamente la filosofía de Jankélévitch, una filosofía sustancialmente metafísica y moral¹³.

La Revue de Métaphysique et de Morale tenía como propósito renovar la metafísica al margen de toda religión y de todo credo revelado, pero también fuera de la ciencia propiamente dicha. No hay que olvidar que el momento político en que se constituyó corresponde a la Francia de la Tercera República que propugnaba una moral laica fundada en la justicia y la razón. Jankélévitch, en la estela de esta mentalidad, define a la filosofía como razón, justicia y sabiduría¹⁴.

Pero además la figura de X. Léon estaba unida a la de los Congresos Internacionales de Filosofía, de los que fue su promotor, y que favorecieron sin duda los intercambios entre filósofos contemporáneos¹⁵. La personalidad de X. Léon impulsaba la amistad y el diálogo entre pensadores de distintas naciones y de todo signo (muchos de los cuales se convirtieron en víctimas de la barbarie nazi) y lo hacía en un momento en el que no era habitual este tipo de coloquios. Esta experiencia de encuentro la recuerda Jankélévitch como algo único: “Il y a enfin quelque chose d’impalpable, un charme auquel nous devons plus qu’une allusion: ce *je-ne-sais-quoi*¹⁶ avait pour centre le lieu d’amitié, de

¹³ Decía Dostoievski, de quien Jankélévitch era un gran conocedor (como veremos en el capítulo siguiente), que la mejor definición del hombre sería la siguiente: “sujeto desagradecido con un par de piernas. Pero eso no es todo; ese todavía no es su defecto principal; su principal defecto consiste en la continua ausencia de una conducta moral. (...) Y donde no hay sentido moral, tampoco habrá cordura.”, Fiodor DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, (Bela Martinova ed.), Madrid 2003, 93-94.

¹⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *La mort*, Paris 1977, 23.

¹⁵ Id., “Xavier Léon” (1950 et 1969), en: *Sources*, 128.

¹⁶ “Je-ne-sais-quoi”. Expresión de origen francés para referirse a lo inefable y lo inalcanzable. Es uno de los conceptos clave de la filosofía de Jankélévitch. Lo convirtió en el pilar de una de sus dos trilogías: *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* I. *La manière et l’occasion*; *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* II. *La méconnaissance. Le malentendu*; *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* III. *La volonté de vouloir*; escritos en 1957, y de los que hizo una nueva edición corregida y ampliada en 1980. Esta expresión se hizo popular en el ámbito literario y filosófico en los siglos XVII y XVIII, aunque su uso se había extendido ya en el siglo XVI (en Montaigne, Santa Teresa, o sobre todo, San Juan de la Cruz en el *Cántico Espiritual*). En España, el P. Feijoo dedicó uno de sus discursos a esta expresión que se había popularizado hasta tal extremo que había perdido su significado original. La intención de Feijoo era corregir con método racional una utilización incorrecta de la misma que llevaba a designar como inefable realidades que no lo son con el fin de ocultar la ignorancia del sujeto: “En muchas producciones, no sólo de la naturaleza, mas aun del arte, encuentran los hombres, fuera de aquellas perfecciones sujetas a su comprensión, otro género de primor misterioso, que cuanto lisonjea el gusto, atormenta el entendimiento: que palpa el sentido, y no puede descifrar la razón; y así, al querer explicarle, no encontrando voces, ni conceptos, que satisfagan la idea, se dejan caer desalentados en el rudo informe, de que tal cosa tiene un *no sé qué*, que agrada, que enamora, que hechiza, y no hay que pedirles revelación más clara de ese natural misterio”, Benito Jerónimo FEIJOO, “El no sé qué” (Discurso XII), en: *Teatro crítico universal* VI, (Gionanni

dialogue et de ferveur que fut pendant si longtemps le salon de la rue des Mathurins, puis, après la mort de Xavier, le salon de Marie-Anne Feldman, rue d'Anjou"¹⁷. Jankélévitch dijo de él con admiración: "il était une présence"¹⁸.

Como Brunschvicg, la figura de X. Léon sufrió igualmente la marginación durante la guerra, pues a pesar de que había muerto en 1935, su nombre fue retirado de la cubierta de la revista que él había creado. Sólo gracias a sus admiradores y discípulos su memoria logró recuperar el lugar que le corresponde¹⁹.

Jean Wahl (1888-1974) también influyó en la forma de pensar de nuestro autor. En un homenaje dedicado a la figura del primer director de la Revue de Métaphysique et de Morale, Jankélévitch recuerda su pensamiento, lleno de puntos en común por el interés mutuo hacia la mística, la metafísica, y la paradoja como elemento configurador de la existencia. Jankélévitch piensa que la vida es paradójica y, por tanto, vivible e invivable, viable e inviable, posible e imposible a la vez²⁰. Y para Wahl, como para Jankélévitch, los contrarios no solamente se suceden en el devenir y coexisten en el mismo momento en niveles diferentes, sino que además coinciden contradiciéndose, y esto en un mismo punto²¹; una idea que toman de Nicolás de Cusa, como veremos en el siguiente capítulo. Esta tensión dialéctica también regula la relación entre lo infinito y lo finito. Dios es visto como lo absolutamente Otro y, al mismo tiempo, como compañero de una relación. Dios 'separado' es misterio sin nombre, pero también "compresente"²² al hombre y, por tanto, medio de nuestra visión, la luz

Stiffoni, ed.) Madrid 1986, 377-391. Un estudio sobre el uso y la historia de esta expresión y sus significados tanto en literatura como en filosofía se puede ver en: Richard SCHOLAR, *The je-ne-sais-quoi in Early Modern Europe*, Oxford 2005. Scholar se desmarca de la línea de Jankélévitch, quien vinculaba el *je-ne-sais-quoi*, con ese tipo de experiencias vitales inexplicables sobre las que da cuenta la filosofía negativa, mientras que Scholar entiende que los autores usaron la expresión (y otras formas similares) precisamente para tratar de explicar experiencias inexplicables de diferentes maneras.

¹⁷ Vladimir JANKELEVITCH, "Xavier Léon" (1950 et 1969), en: *Sources*, 129.

¹⁸ *Ibid.*, 130.

¹⁹ *Ibid.*, 128.

²⁰ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, Paris 1981, 182.

²¹ Id., "Mystique et dialectique chez Jean Wahl" (1953 et 1975), en: *Sources*, 147.

²² "La tension dialectique règle, enfin, la mutualité et complexité de la corrélation qui relationne le fini et l'infini: car l'Absolu est à la foi séparé et inclusif, lointain et omniprésent, inaccessible et compréhensif, transcendant et englobant —ce qui justifie simultanément le monothéisme et le panthéisme, la mystique de la sainteté insondable et la mystique de la fusion unitive; Dieu est l'absolument Autre, et Dieu est le partenaire d'une relation pathétique pour laquelle il est celui en qui nous vivons, nageons, pensons, respirons; Dieu séparé est mystère sans fond et sans nom, Dieu *compresent* à l'homme est le milieu de notre vision, la lumière de notre pensée, l'éther de notre mouvement, l'aliment de notre vie", *Ibid.*, 149 [La cursiva es mía].

que ilumina nuestro pensamiento. Wahl admira aquel encanto de la reverberación ambigua que revela el Uno por encima de todo, y al Uno en todo. Así se encuentra superada la antítesis de la teología negativa y de la teología positiva... Porque el objetivo es alcanzar este inalcanzable omnipresente, para acceder a este valor supremo que es interior a la conciencia, y a la vez, está por encima de ella²³.

En 1923 tuvo lugar su primer encuentro con Henri Bergson, otro de los nombres que marcaron su persona y su pensamiento. Desde el principio se estableció entre ellos una corriente de mutua simpatía y fuerte admiración que cristalizó en la primera obra que escribió Jankélévitch, dedicada precisamente al estudio de la producción del maestro francés: *Henri Bergson* (1931), revisada y prologada por el gran premio Nobel de Literatura de 1928²⁴.

La influencia de este pensador se deja sentir en el talante filosófico, en el estilo poético de una escritura llena de imágenes provocadoras²⁵ y en la manera de afrontar cada problema como si fuera único en el mundo²⁶. También la personalidad del maestro dejó honda huella en él, ya que se encontró con un hombre profundamente íntegro y honesto, capaz de mantener en la intimidad su acercamiento al catolicismo por solidaridad con el dolor del pueblo judío que sufría en aquel momento los horrores del nazismo (tal y como dejó escrito en su testamento, ésta fue la razón por la que decidió no bautizarse)²⁷; Bergson,

²³ *Ibid.*, 149.

²⁴ Como él mismo reconoce, fue Léon Brunschvicg quien le atrajo del lado de Bergson, a pesar de que éste se sentía lejos del pensamiento del Nobel. Sin embargo, Brunschvicg experimentaba hacia él una gran admiración y un profundo afecto. No hay que olvidar que Bergson era muy atacado en esa época, y Brunschvicg quería mostrar que los progresos de la conciencia histórica no estaban en modo alguno en desacuerdo con la temporalidad bergsoniana. Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, "Léon Brunschvicg" (1969), 133-134.

²⁵ El estilo de Jankélévitch, al igual que el de su maestro, es el reflejo de un pensamiento apasionado y asistemático. Podrían hacerse tuyas las palabras del gran novelista ruso: "No pienso avergonzarme por la redacción de mis anotaciones. Y no me atenderé a ningún orden ni sistema. Escribiré aquello que me venga en gana", Fiodor DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, 104. Manuel Arranz en el prólogo a la edición española de *La muerte* (Valencia 2002), afirma que el estilo de Jankélévitch está lleno de juegos de palabras, retruécanos, sutilezas semánticas y matices continuos que hacen que su filosofía sea considerada la filosofía del casi (*presque*), por los tonos, las intenciones, las aproximaciones infinitas, etc.

²⁶ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, Paris 1999², 2.

²⁷ "Bergson incontestablement tenté, sollicité toute sa vie par la tentation chrétienne. Bergson est plongé dans l'atmosphère chrétienne depuis toujours et il joue avec les sirènes de la séduction sans toutefois céder à l'incantation; il écoute le chant des sirènes, il l'écoute mais il s'arrête sur le rebord extrême puisqu'il ne reçoit pas le baptême. Toute sa vie, il est sur le point de, en instance de, dans l'instant qui précède le pas décisif Ce pas décisif, il ne le franchira jamais. C'est une homme dont toute la vie se passe sur le rebord aigu du baptême sans

fiel a sus orígenes judíos, sintió una especial inclinación por su madre, mujer de profundas convicciones religiosas, quien le transmitió una honda experiencia espiritual y el sentimiento de pertenencia a una tradición²⁸. Quizás se encuentre aquí la inspiración que permitió que Jankélévitch hiciera de la fidelidad una de las constantes tanto de su vida como de su pensamiento, “fidélité à Bergson, fidélité à la Résistance, fidélité à la Russie lointaine, mais jamais oubliée comme origine, fidélité à son état de juif, qui comporte tant de douleurs”²⁹.

Vladimir Jankélévitch tenía veinticuatro años cuando abandonó París y se estableció en Praga, donde ejerció como profesor del Instituto Francés. Allí permaneció cinco años (1927-1932), en los que se pone de relieve la tendencia exigente de su carácter así como su desprecio por la mediocridad y la búsqueda de la pureza. En su minucioso análisis sobre el perdón queda patente este talante riguroso que le hacía afinar sobremanera en el sentido de este concepto y dejar de lado los significados erróneos a pesar de estar muy extendidos y ser de uso común.

Tras un efímero matrimonio de tan solo unos meses de duración, vuelve a Francia donde da clases en la escuela de Caen y en las facultades de Lyon, Besançon, Toulouse y Lille hasta 1939, año en el que es movilizado. Ya había logrado defender su tesis doctoral sobre Schelling titulada *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (1933), y publicar algunas obras significativas como *La mauvaise conscience* (1933), *L'ironie* (1936), *L'Alternative* (1938), *Gabriel Fauré et ses mélodies* (1938) y *Ravel* (1939). Será una constante en su producción escrita la alternancia de obras puramente filosóficas con otras en las que se pone de relieve su afición a la música. Según Jankélévitch, ésta es capaz de romper los límites de las palabras y ‘tocar’ lo inefable de la vida³⁰. Este convencimiento también hace de sus reflexiones en torno a los grandes compositores pequeños tratados de filosofía³¹.

pourtant qu'il franchisse l'intervalle qui l'en sépare”, Vladimir JANKELEVITCH, “Ressembler, dissembler” (1964), en: *Sources*, 85.

²⁸ El propio Bergson confesaba: “Mi madre fue una mujer de una inteligencia superior, un alma religiosa en el sentido más elevado de la palabra y cuya bondad, devoción y serenidad, podría decir casi cuya santidad, causaron la admiración de todos los que la conocieron”, Testimonio recogido en: Pedro CHACÓN FUERTES *Bergson*, Madrid 1988, 33.

²⁹ Jacques MADAULE, “Vladimir Jankélévitch”, en: VVAA, *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris 1978, 13.

³⁰ “La musique admet non pas la communication discursive et réciproque de sens, mais la communion immédiate et ineffable; cette communion ne s'opère que dans la pénombre du

La vinculación *música-filosofía* aparece desde antiguo en la historia de ambas disciplinas. Así, San Agustín consideraba a la música como una ciencia, “la ciencia de modular bien”³². Y Jankélévitch le dará además no sólo un valor ético (“la musique est plutôt morale que musicale”³³) y metafísico, sino cuasi-divino: “Dans ces conditions on est amené à se demander si la musique n’aurait pas, plutôt qu’une fonction éthique, une signification métaphysique. De tout temps l’homme féru d’allégorie a recherché la signification de la musique ailleurs que dans le phénomène sonore : ἁρμονίη ἀφανής φανερός κρείττων... Car il y a une harmonie invisible et inaudible, supra-sensible et supra-audible qui est la véritable ‘clef des chants’; pour Clément d’Alexandrie et saint Augustin, et pour le mystique anglais Richard Rolle³⁴, le chant perceptible aux oreilles du corps est l’enveloppe exotérique d’une ineffable et suave mélodie céleste. Plotin dit que la musique sensible est créée par une musique antérieure au sensible!³⁵ La musique est d’un autre monde...”³⁶.

El arte, en todas sus vertientes, es considerado por Jankélévitch como el camino más fiable para encontrar el sentido de la existencia. Esta valoración de la música y el arte como vía de conocimiento de lo inefable, heredada de su maestro Bergson, le llevó al rechazo del positivismo, y le granjeó no pocos enemigos entre las escuelas filosóficas del momento. Acusaba a este tipo de pensamiento de desconocimiento de la realidad a pesar de su apariencia de rigor y precisión³⁷.

vague-à-l’âme, cette opération ne s’accomplit que dans un seul sens et unilatéralement, d’hypnotiseur à hypnotisé”, Vladimir JANKELEVITCH, *La Musique et l’ineffable*, Paris 1983, 16.

³¹ Eugenio TRÍAS, en su obra *El canto de las sirenas: argumentos musicales*, Barcelona 2007, rescata la música como forma de conocimiento ligado a la filosofía y recuerda que, para Platón, el alma está construida por principios musicales.

³² San AGUSTÍN, *La Música* II, 2, en: *Obras completas de san Agustín*, Tomo XXXIX, Madrid 1988, 73. 74. 77.

³³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La Musique et l’ineffable*, 14.

³⁴ Richard Rolle (1300-1349). Ermitaño famoso por sus tratados ascéticos y místicos que compuso en lengua vernácula.

³⁵ PLOTINO, *Enéadas* V 8, I. Sigo la edición de Jesús Igal en las obras de Plotino publicadas en tres volúmenes: *Enéadas* I-II, Madrid 1982; *Enéadas* III-IV, Madrid 1985; *Enéadas* V-VI, Madrid 1998).

³⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *La Musique et l’ineffable*, 18.

³⁷ Hans Urs von Balthasar, decía que el objeto de la filosofía es siempre más que filosofía porque la razón, que es tanto objeto cuanto instrumento de la labor filosófica, no puede haber sido ni llegar a ser ‘puramente natural’. Si la filosofía se entiende como lo que es y lo único que puede ser, es decir, como la meditación del espíritu humano sobre la base y las causas de este mundo concreto, este mundo nunca fue un mundo ‘puramente natural’, sino un mundo creado por Dios, dentro de la gracia sobrenatural, con miras a una única fidelidad última, sobrenatural: la contemplación de Dios. Ciertamente una de las ‘obsesiones’ de Jankélévitch es la contemplación de Dios a pesar de que ‘racionalmente’ no puede afirmar su existencia mientras

La experiencia de la Segunda Guerra Mundial supuso un punto de inflexión en la vida de Jankélévitch. Herido en 1940, fue trasladado al hospital militar de Marmande donde, a pesar de su estado, escribió un ensayo: *Le malentendu*. Una vez dado de alta le es notificada su destitución como profesor de universidad por las nuevas leyes antijudías auspiciadas bajo el régimen de Vichy³⁸. A partir de entonces se unirá a la Resistencia francesa y continuará, en la clandestinidad, su labor docente por los cafés, cambiando continuamente de lugar para evitar ser encontrado por los alemanes³⁹. Quizás esta experiencia le influyó en su concepción del hombre como un peregrino en búsqueda de la verdad y de la continua necesidad de trascendencia de uno mismo. Con la ayuda de antiguos alumnos logra publicar algunos libros como *Le Mensonge* o *Le Nocturne*, en los que se puede apreciar la marca de la persecución sufrida.

El nazismo le obligó a tomar postura ante la injusticia radical y a comprometerse con una parcela de su vida, el judaísmo, que hasta entonces no ejercía una influencia especialmente significativa. “Les références de Jankélévitch au judaïsme sont rares, cette tradition religieuse semblant n’avoir que peu compté dans sa formation *philosophique*. Étant donné les origines juives-russes de ce penseur, le judaïsme devint néanmoins pour lui, après la

que vivencialmente y desde la reflexión filosófica no deja de contar con su presencia. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, Madrid 1998, 79.

³⁸ Como ya se ha señalado, muchas personalidades de la cultura se vieron afectadas por esas leyes injustas, entre ellos, el gran maestro Husserl, quien influyó enormemente en la metodología de Jankélévitch. Jorge Semprún, superviviente de Buchenwald recuerda cómo el ‘padre’ de la fenomenología fue condenado al ostracismo: “Ignoraba que Husserl había sido expulsado de la universidad alemana porque era judío. Ignoraba que *Sein und Zeit* (Heidegger), en las ediciones anteriores a la llegada del nazismo al poder, había estado dedicado a Husserl y que esta dedicatoria había desaparecido en cuanto el anciano maestro de Heidegger cayó en desgracia, víctima de la purificación étnica de la universidad alemana. El ejemplar que había comprado en la librería del Boulevard Saint-Michel no incluía ninguna dedicatoria. Cosa que no podía sorprenderme ni indignarme, puesto que no sabía que el nombre de Husserl hubiera debido figurar. No sabía que Heidegger lo había borrado deliberadamente, como se borra algo de la memoria: un mal recuerdo. Como se borra un nombre en una tumba, tal vez”, Jorge SEMPRÚN, *La escritura o la vida*, Barcelona 1995², 106-107.

³⁹ “El paso de la prédica teórica [del racismo que se iba extendiendo] a la acción práctica fue rápido y brutal. En 1933, sólo dos meses después de que Hitler conquistara el poder, nace Dachau, el primer *Lager*. En mayo del mismo año se enciende la primera hoguera de libros de autores judíos o enemigos del nazismo (pero más de cien años antes Heine, poeta judío alemán, había escrito: ‘quien quema libros termina tarde o temprano por quemar hombres’). En 1935 el antisemitismo queda codificado en una legislación monumental y minuciosa, las Leyes de Nuremberg. En 1938, durante una única noche desórdenes manipulados desde arriba, se incendian 191 sinagogas y destruyen miles de tiendas de judíos. En 1939 los judíos de Polonia recién ocupada son encerrados en guetos. En 1940 se abre el *Lager* de Auschwitz. En 1941-1942 la máquina de exterminio está en pleno funcionamiento. Las víctimas llegarán a millones en 1944”, Primo LEVI, *Si esto es un hombre*, (Apéndice de 1976 que incluye preguntas que le hacen los lectores al autor), Barcelona 2002, 336-337.

seconde guerre mondiale, un problème intérieur: 'Pourquoi suis-je allé en Israël? Pourquoi suis-je ici en train de parler du judaïsme alors que, dans mes occupations quotidiennes, cela ne joue pratiquement aucun rôle et que, dans mon enseignement, rien pratiquement ne s'y rattache?'"⁴⁰.

A pesar de descubrir con fuerza su ser judío tras la experiencia de la *Shoah*⁴¹ lo cierto es que su formación intelectual fue fundamentalmente cristiana. Conocía de cerca las Escrituras con las que se confronta en los temas principales de su pensamiento. Y llama la atención no sólo que utilice el texto original de los Setenta (pues dominaba el griego) sino que en el conjunto de su obra primen las citas del Nuevo Testamento por encima del Antiguo. Así, sobre un total aproximado de 360 citas de la Biblia encontradas en sus libros principales (y sin contar con los artículos) un 73 por ciento de ellas pertenecen al Nuevo Testamento (especialmente a los Evangelios y san Pablo) y el resto, un 27 por ciento, al Antiguo. Pero además el grueso de las citas del A.T. corresponden al capítulo "Bergson et le judaïsme" incluido en su obra monográfica sobre su maestro, aunque también destacan especialmente en el libro *Le pur et l'impur* donde predominan, lógicamente (dado el tema que trata), las citas del Génesis. Respecto al tema del perdón, sobre un total de 15 citas bíblicas que se encuentran en *Le pardon* sólo una corresponde al A.T. (Is

⁴⁰ Isabelle de MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Paris 2000, 83. Las declaraciones que recoge del propio Jankélévitch provienen de la obra *Sources*, Paris 1984, 49.

⁴¹ Hoy en día es un tema debatido el uso de la palabra "holocausto" para designar la deliberada exterminación de seis millones de judíos. Algunos consideran inapropiado el término por tener connotaciones religiosas ya que, rigurosamente hablando, un holocausto implica un sacrificio a Dios. Por ello, en los últimos años, está alcanzando más aceptación el término hebreo *Shoah* que aparece tres veces en la Biblia con el significado de "destrucción o ruina". Por esta razón, y siguiendo las preferencias de la mayoría de las corrientes dentro del judaísmo, me he decantado por *Shoah* por considerarlo además suficientemente conocido y aceptado para designar sin confusión aquella realidad. El que en alguna ocasión utilice el término "Holocausto" se deberá a razones meramente formales para evitar repeticiones que sobrecarguen la lectura. Para más información sobre este tema ver el artículo de Sara FLEIDERMAN, *Significado de la Shoah en un mundo cambiante y globalizado: El olivo*, XXV, 54, 2001, 45-55. "Nunca me ha gustado la palabra 'Holocausto'. No me parece un término apropiado, es retórico y, sobre todo, erróneo. Representó un punto de no retorno en términos de proporciones, sobre todo de recursos, porque por primera vez en tiempos recientes el antisemitismo se convirtió en un proyecto planificado, organizado a nivel de Estado, no por influjo de un consenso tácito, como había ocurrido en la Rusia de los zares; esto, en cambio, era un acto de voluntad. No había escapatoria posible, toda Europa se convirtió en una enorme trampa, esto fue lo novedoso y lo que determinó para los judíos un profundo cambio, no solamente en Europa sino también para la comunidad judía en Estados Unidos y para los judíos del mundo entero", Entrevista a Primo LEVI (junio 1982) publicada recientemente (Barcelona 2005).

45,15); el resto pertenecen a los sinópticos excepto tres de ellas que son de las cartas paulinas (1Co 10,13; 1Co, 13,1; Rm 5,20).

Cuestiones como la muerte, la virtud, la ironía, el amor, la mentira, la aventura, la pureza, la irreversibilidad del tiempo o el perdón, se asentaron en su filosofía después de la contemplación de los horrores perpetrados por el régimen del Tercer *Reich*. Son temas que se encuentran en los clásicos de la historia de la filosofía pero su originalidad radica en analizarlos a partir de la experiencia vivida tras los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial⁴².

El impacto que tales atrocidades produjeron en su persona provocó su renuncia a establecer cualquier tipo de relación (ni siquiera intelectual o cultural) con el mundo germánico, durante el resto de su vida. De hecho decidió no volver a pisar Alemania y dejó de beber en las fuentes de pensadores alemanes que hasta entonces habían influido en su pensamiento⁴³. No podía entender cómo, después de lo vivido, muchos colegas eran capaces de restaurar los vínculos con una nación que había asesinado impunemente a millones de seres humanos. No se pueden olvidar con tanta facilidad, por motivos económicos o de cualquier otro tipo, los acontecimientos que pusieron en entredicho el progreso alcanzado por la civilización europea. “Je ressens l’obligation de prolonger en moi les souffrances qui m’ont été épargnées, répétait-il à l’envi, en refusant de tourner une page pleine de douleurs infinies”⁴⁴. No tenía miedo de afirmar con rotundidad: “Oui, je crois que le devoir de mémoire doit emplir le temps qui me reste”⁴⁵.

Este compromiso con la memoria le acarreó numerosos problemas. Su prestigio como filósofo y su tarea como docente se vieron silenciados. Fueron los alumnos quienes mantuvieron intacta la fidelidad hacia su profesor, arrastrados por una filosofía profundamente vitalista y no sujeta a modas intelectuales, así como por una manera extremadamente brillante de expresar las ideas y una personalidad caracterizada por una timidez casi patológica; “Moi, je crois que je serai anxieux jusqu’à la fin. Mais je ne puis dire que cette

⁴² Cf. Manuel ARRANZ, prólogo a la edición española de *La muerte*, 7-11.

⁴³ En una conferencia sobre la mujer en la que tuvo que hablar en alemán –idioma que conocía a la perfección- no pudo dejar de señalar su incomodidad: “Bien que je répugne à parler allemand à cette tribune...”, en: “Prochaine et lointaine... la femme” (1972): *Sources*, 120.

⁴⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Quelque part dans l’inachevé*, Paris 1978, 67. Libro escrito en colaboración con Béatrice Berlowitz.

⁴⁵ Id., *Une vie en toutes lettres*, 31.

anxiété soit défavorable à mon travail”⁴⁶. Le interesaba la hondura del corazón y la capacidad para ver más allá de las apariencias.

En 1945 fue nombrado director y coordinador de las emisiones musicales de Radio Toulouse-Pyrénées, aunque abandonó pronto el puesto por no ceder ante las presiones políticas. “Fue un crítico infatigable del exhibicionismo. Y aunque se inclinó por la simplicidad, luchó contra la amenaza de la complacencia”⁴⁷. La música constituía para él la forma más sutil de percibir lo inenarrable de la existencia. Así pues, convertirse en comentador radiofónico, le supuso sufrir la paradoja de tener que hablar de aquello para lo que no existen palabras o, mejor aún, para lo que las palabras pueden suponer una traición⁴⁸.

Por ello, para llegar a la realidad Jankélévitch comenzará siempre por un acercamiento a través de la “vía negativa”, es decir, empezando por decir lo que las cosas no son. “C’est donc par cette ‘philosophie négative’ ou apophatique que nous devons commencer”⁴⁹. Este modo de acceso a la realidad será el que empleará tanto para definir la música, como a la mujer (a la que tenía en una alta consideración⁵⁰), la conciencia o el perdón.

Para nuestro autor, la realidad es inefable en todas sus dimensiones, por ello alerta continuamente del conocimiento exclusivamente conceptual; una idea que recuerda los planteamientos de la teología llamada apofática o negativa, de la que Paul Evdokimov decía que es el correctivo necesario de toda teología, pues, según teólogo ortodoxo, “los conceptos de Dios crean ídolos; de Dios sólo podemos saber aquello que no es. Semejante teología

⁴⁶ *Ibid.*, 10.

⁴⁷ Arnold I. DAVIDSON en el prólogo a la obra de Jankélévitch, *La música y lo inefable*, Barcelona 2005, XII.

⁴⁸ “Concluons d’un mot: presque personne ne parle de la musique, et les musiciens bien moins que les autres! Et de même: personne ne parle vraiment de Dieu, et surtout pas les théologiens!... Ce qu’il nous faudrait, c’est la musique elle-même en elle-même, αὐτή καθ’αυτήν, comme eût dit Platon, et non pas la musique par rapport à autre chose ou dans son pourtour... Hélas! La musique en elle-même est un je-ne-sais-quoi aussi insaisissable que le mystère de la création, –ce mystère dont on ne saisit jamais que l’avant ou l’après: l’avant, c’est-à-dire la psychologie, la caractérologie et l’anthropologie du créature. Comment capterons-nous le divin instant de l’entre-deux, celui qu’il nous importerait le plus connaître, et qui nous est le plus obstinément soustrait?”, Vladimir JANKELEVITCH, *La Musique et l’ineffable*, 129.

⁴⁹ *Id.*, *La paradoxe de la morale*, 7.

⁵⁰ “On peut dire surtout ce que la femme n’est pas. La femme n’est pas une annexe de l’homme; la femme n’est pas le complémentaire de l’homme; la femme n’est pas le redoublement, le *duplicatum* de l’homme; non, elle n’est rien de tout cela”, *Id.*, “Prochaine et lointaine... la femme”, en: *Sources*, 116.

procede por el ‘inconocimiento’ racional y conduce a la unión mística y a su indecible ciencia⁵¹. Esta línea de pensamiento la seguirá de cerca Jankélévitch, gran conocedor tanto de la teología oriental (en especial de los Padres Griegos) como del neoplatonismo. Gustaba de recordar cómo Plotino, llevaba la paradoja hasta el extremo en busca de un ‘verbo mudo’ (λόγος σιωπων⁵²), que ponía de manifiesto cómo, al final, sólo quedaba comprender y callarse (έχρην μεν μή έρωταν, άλλα συνιέναι και αυτον σιωπη έγω σιωπω και ούκ είθισμαι λέγειν⁵³). “Le sentiment de l’inexprimable ne rend-il pas muets ceux qui l’éprouvent ?”⁵⁴. Y asimismo señala cómo el Pseudo-Dionisio apunta, tras identificar el misterio invisible y el misterio inaudible, que más allá de la luz irradiada están “las tinieblas más que luminosas del silencio”⁵⁵. Por eso el Areopagita⁵⁶ –continúa Jankélévitch– admira la concisión del Evangelio y señala que el catecúmeno se va haciendo cada vez más lacónico cuando se acerca a Dios; porque a medida que uno se eleva hacia la “sobreesencia” (*suressence*⁵⁷), el volumen de las palabras disminuye; y cuando el alma culmina por fin la cumbre de su ascensión, el discurso se reduce y se convierte en un simple punto, un punto que es la extremidad de una punta: ese punto es lo Inefable; el silencio se establece entonces cuando la constricción del logos alcanza su grado máximo⁵⁸.

Por todo ello la desconfianza respecto del lenguaje será una constante en la reflexión filosófica de Vladimir Jankélévitch. Dios será para él un nombre que nadie puede pronunciar y cuya vista nadie puede soportar (una tradición también muy arraigada en el judaísmo). Sólo se hará visible a través de los cuerpos que ilumina porque el “supremo Positivo” (*suprême Positif*⁵⁹) es indescriptible⁶⁰. Toda experiencia insondable y “límite” (como el perdón, el arrepentimiento, etc.) que roce lo inefable, topará con la dificultad de la definición. En cierto modo lo inefable es a su vez indecible.

⁵¹ Paul EVDOKIMOV, *La mujer y la salvación del mundo. Estudio de antropología cristiana sobre los carismas de la mujer*, Barcelona 1970, 36.

⁵² PLOTINO, *Enéadas* III, 8,6.

⁵³ Id., III, 8,4.

⁵⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *La Musique et l’ineffable*, 181-182.

⁵⁵ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Teología mística* I, 1 (Teodoro H. Martín ed., Madrid 2002).

⁵⁶ *Ibid.*, c. 1, 3.

⁵⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mort*, 85.

⁵⁸ *Ibid.*, 85-86.

⁵⁹ Id., *Le pur et l’impur*, Paris 1960, 15.

⁶⁰ *Ibid.*, 14-15.

Dios es, por tanto insondable e innominable, y sólo podemos nombrarle balbuciendo un divino “no-sé-qué” (*Je-ne-sais-quoi*); “balbuciendo”, como recuerda Jankélévitch asumiendo la expresión de san Juan de la Cruz⁶¹.

Jankélévitch apunta, sin embargo, tres maneras de eludir la ‘indecidibilidad’: la primera, es “el eufemismo” (*l’euphemisme*), que nos evita la palabra nefasta a la que sustituimos por otra con significado similar (es la escapatoria del hombre ante lo inefable); la segunda, la “inversión apofática” (*l’inversion apophatique*), con la que el lenguaje se queda en la periferia (περι, como dice Plotino, cuando habla de Dios); y la tercera, “la conversión a lo inefable” (*conversión à l’ineffable*), al silencio, al callarse⁶².

A la edad de cuarenta y cuatro años, en 1947, se incorpora a la Universidad de Lille y se casa de nuevo en Argel con Lucienne. Tuvieron una hija, Sophie, seis años después. Comienza una etapa de una intensa actividad literaria en la que saca a la luz sus mejores escritos. De esta etapa es su obra más ambiciosa, *Traité des vertus* –que publicó por primera vez en 1949 pero que fue ampliando y revisando hasta completarla en tres tomos: *Le Sérieux de l’intention*, tomo I (1968); *Les vertus et l’Amour*, tomo II (1970) y *L’Innocence et la Méchanceté*, tomo III (1972)–, así como *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (1957), *La Mort* (1966), *Le pardon* (1967) o *Pardonnez?* (1971), entre otras. Había sucedido a René le Senne como profesor de moral en La Sorbona, puesto que ocupó desde 1952 a 1979. Este trabajo le otorgó una mayor libertad para desarrollar su pensamiento filosófico. Su carácter introvertido no le impidió participar activamente en las revueltas del 68 en favor de los estudiantes, pues nunca ocultó sus ideas políticas de izquierdas.

Jankélévitch elabora su filosofía no sólo desde la lógica de la razón ‘pura’ sino que también se sirve de las obras de arte (sean de la música o de la literatura, que le inspiran y de las que extrae numerosos ejemplos con los que sustentar sus ideas filosóficas). Sigue, por tanto, el talante de la llamada “antigua crítica”, la que George Steiner define como engendrada por la admiración. Es un tipo de crítica que –siguiendo a Steiner– “se aparta del texto para considerar un propósito moral. Cree que la literatura existe no como un

⁶¹ Una expresión que, como el mismo Jankélévitch señala, también Federico Mompou tomó para la elaboración de su obra, *Música callada*. Cf., San JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* (A y B), estrofa 7, (José Vicente Rodríguez, ed.) Madrid 1988³, 62-63.

⁶² Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mort*, 60.

fenómeno aislado, sino que tiene un papel central en el drama de las fuerzas políticas e históricas”, y considera que “en las obras de arte se hallan reunidas las mitologías del pensamiento, los heroicos esfuerzos del espíritu humano por imponer un orden y una interpretación del caos de la experiencia”⁶³. Por ello su obra estará continuamente salpicada de las historias de los héroes griegos, de las pasiones de los personajes de la ópera o de las grandes narraciones de la literatura universal donde encuentra los prototipos del comportamiento humano. Quizás se halla aquí la razón por la que algunos críticos consideran que la filosofía de Jankélévitch es una “filosofía de los límites de la filosofía”⁶⁴, sea porque lleva los conceptos al límite, sea porque lleva a la filosofía más allá de ella misma, a las fronteras de cualquier manifestación de lo humano.

La muerte le llegó en su domicilio el 6 de junio de 1985. La esperaba con enorme tranquilidad e incluso la afrontaba con unas dosis de ironía, a la que consideraba el mejor antídoto de las falsas tragedias⁶⁵. En contra del pesimismo contemporáneo enraizado en la concepción del hombre de Heidegger como ‘ser para la muerte’, Jankélévitch levanta su visión melancólica pero esperanzada. “Le miracle de la mort répond parfaitement au mystère du *Hapax* personnel”⁶⁶. Palabras como ‘milagro’, ‘prodigio’ o ‘comedia fantástica’ las empleaba para hablar de la muerte. Al fin y al cabo, decía, “quand on parle de la vie, on parle de la mort mais à l’envers”⁶⁷. Consideraba que, tanto para los creyentes como para los no creyentes la muerte es el misterio por excelencia, un misterio jamás resuelto por el hombre⁶⁸. La muerte es “la grande égalité des inégaux”⁶⁹.

Pero a pesar de que ningún hombre puede escapar del poder implacable de la muerte hay algo que ésta ni siquiera puede borrar: el hecho de haber vivido. “Alors, il me reste pour toute viatique ce message, le fait d’avoir existé, qui est entouré lui-même d’un profond mystère”⁷⁰. Es verdad, “l’homme à son tour n’est que ce qu’il est, –fort peu de chose en somme, à peine un puceron;

⁶³ George STEINER, *Tolstói o Dostoievski*, Madrid 2002, 16-17.

⁶⁴ Manuel ARRANZ, prólogo a la edición española de *La muerte*, 7-11.

⁶⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *L’ironie*, Paris 1964, 164.

⁶⁶ Id., *Philosophie première, introduction à une philosophie du “presque”*, Paris, 1954, 52 [Las cursivas son del autor].

⁶⁷ Id., *Une vie en toutes les lettres*, 34.

⁶⁸ Id., *Penser la mort?*, c. IV, Paris 1994, 115 (Entrevista publicada en *Quel corps?*, Paris 1975).

⁶⁹ *Ibid.*, 119.

⁷⁰ *Ibid.*, c. I, 39. (Entrevista con Daniel Diné publicada por primera vez con el título *À propos d’un livre: La Mort*, en *Harange: La revue d’expression en marge*, 1967, 79-87).

mais il est du moins ce qu'il est; personne ne peut refuser à personne ce constant tautologique qui est vraiment un minimum vital; la restriction, en ces matières, sous-entend une affirmation tacite... Autrement dit, *Peu* signifie par là même *Un peu* c'est-à-dire quelqu'un et quelque chose, et cet 'Un peu', intermédiaire entre Trop et Trop-peu, s'il ne justifie pas l'humilité nihilisante, justifie du moins la modestie, la très moyenne modestie qui est après tout, entre l'au-delà de la vanité et l'en-deçà de l'humilité, la vertu de l'homme impur *et sérieux*⁷¹.

II. El despertar de la conciencia judía ante la persecución nazi

La mayoría de los maestros que inculcaron en Jankélévitch el gusto por los clásicos y por una filosofía anclada en la metafísica y en una moral laica, sufrieron el ostracismo y la persecución cuando los nazis invadieron Francia. Evidentemente la vida de todos ellos quedó marcada por este acontecimiento. Pero nuestro autor siguió aprendiendo de ellos, no sólo desde un punto de vista intelectual sino humano. Siempre admiró la capacidad de perdonar de Brunschvicg, la fe de X. León en el diálogo entre diferentes, o la fidelidad de Bergson a la tradición judía.

No cabe duda de que los campos de exterminio nazis han marcado realmente la historia contemporánea y se han convertido en 'prototipo' del horror. Jankélévitch habla de Auschwitz como de un *unicum*: "Auschwitz n'est pas simplement un cas particulier de la barbarie humaine. Et cette guerre là n'était pas non plus une guerre comme les autres"⁷².

⁷¹ Id., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, en: *Philosophie morale*, Paris 1998, 989 [La cursiva es del autor]. El libro *Philosophie morale* es una compilación en un volumen de sus principales obras sobre moral que incluye, entre otras: *La mauvaise conscience*, *Du mensonge*, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, y *Le pardon*. Todos ellos los citaré por esta edición publicada en Paris en 1998.

⁷² Id., *Pardonnez?*, Paris 1971, 31. Sara Fleiderman sigue esta línea de pensamiento y afirma que "Auschwitz se convirtió en paradigma y metáfora del mal, de la "naturaleza ecuménica del mal", porque "mientras que en todos los casos que precedieron o sucedieron a la *Shoah*, el asesinato masivo fue un medio para lograr un fin, en el caso de la *Shoah*, el asesinato fue en sí mismo el medio y el fin", Sara FLEIDERMAN, *Significado de la Shoah en el mundo cambiante y globalizado*, 53. Asimismo, M. GARCÍA BARÓ apunta que, a lo largo de la historia, el caso más parecido a lo que nos encontramos en la *Shoah*, es la actividad esclavista en el África negra porque también allí "los perseguidos en él son absolutamente todos los que pertenecen a un

Después de la barbarie nazi nada debería ser igual para Occidente, y menos aún para los judíos. Pues junto a cada persona concreta sobre la que se ejerció la degradación y el despojamiento más absoluto de su dignidad, apareció otra víctima con igual fuerza y presencia: el pueblo judío en su totalidad. En el 50º de la liberación de Aschwitz, Yitzjak Rabin declaraba con contundencia: “Cincuenta años más tarde, y nosotros (todavía)...vivimos bajo la sombra del Holocausto, una sombra que no se borra –y que nunca se desvanecerá. El Holocausto fue la más grande tragedia que ha asolado al pueblo judío desde la destrucción del Segundo Templo...El Holocausto es parte de nuestras biografías personales, incluso si no estuvimos allí. Es nuestra historia nacional, escrita con sangre y lágrimas”⁷³.

Existe una víctima colectiva. Y ciertamente el objetivo del régimen fascista del Tercer *Reich* era poner fin de una vez por todas a la “cuestión judía”. No iba dirigido a personas individuales sino a la destrucción del pueblo entero. Por ello la *Shoah* se ha convertido en uno de los acontecimientos clave de la historia de Israel al mismo nivel que la conmemoración de la Pascua o la celebración del *Yom Kippur*⁷⁴.

“El trauma de los acontecimientos contemporáneos afecta a toda creencia religiosa. Sin embargo, es la creencia religiosa judía la que se ve más traumáticamente afectada. El pueblo judío fue el primero en afirmar el Dios de la historia. Ellos han tenido una relación única con este Dios, aunque sólo fuera –únicamente en su caso y durante casi cuatro milenios– porque la misma supervivencia colectiva estaba ligada a Él. Sin embargo, hoy da la impresión de

grupo humano sean cuales sean las circunstancias”. En ambos casos se plantea una situación sin posibilidad de escapatoria. “En la *Shoah*, como en la caza de esclavos, no cabe rendirse, no cabe convertirse, no cabe pasarse al enemigo por ningún medio”, *El Holocausto y la teología: Vida Nueva*, (3-XI-2001). Sobre este tema volveremos más adelante, en el capítulo V de la tesis, donde hablaremos de la posibilidad de lo imperdonable ya que uno de los factores que los judíos consideran decisivos en la Shoah es que allí, de forma especial y única hasta entonces en la historia, se reveló la maldad en estado puro y, por lo tanto, no debería ser objeto de perdón.

⁷³ Discurso pronunciado por el Primer Ministro Yitzjak Rabin y recogido por Sara Fleiderman en su artículo, *Ibid.*, 51-52.

⁷⁴ “*Yom Hashoah* is Memorial Day. It’s a day of mourning that is observed on the twenty-seventh of Nisan, about a week after the end of Pesach. The Knesset Israel’s parliament, created this day in 1951 to honor the memory of the six million Jews who were murdered by the Nazis in Europe between the years 1939 and 1945, during World War II. (...) Jews must do everything they can to survive and grow as a people. Jews must also keep on believing in God so that Judaism does not perish. And Jews must remember the martyrs of the Holocaust so that their memory will not die”, Stephen M. WYLEN, *The book of the Jewish Year*, New York 1995.

que mientras otros creyentes tienen motivos para rechazar al Dios de la historia, un judío tiene la obligación de hacerlo. En Auschwitz, los judíos fueron asesinados, no porque hubiesen desobedecido al Dios de la historia, sino porque sus bisabuelos le habían obedecido. Lo hicieron al criar hijos judíos. ¿Osará un judío de hoy continuar obedeciendo al Dios de la historia, y con ello exponerse al peligro de un segundo Auschwitz y exponer a sus hijos y a los hijos de sus hijos? Nunca, dentro o fuera de la historia judía, han tenido los hombres de cualquier lugar una razón tan terrible, tan horrible para volver la espalda al Dios de la historia”⁷⁵.

1. *Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française* (1957-2000)

Esta experiencia radical para todo judío que tan acertadamente recoge Emil L. Fackenheim, y que ponía en entredicho la esencia misma del judaísmo, fue la que llevó a los intelectuales que habían sufrido la persecución nazi –el propio Jankélévitch entre ellos– a poner en marcha en 1957 los *Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française*⁷⁶, en cuya creación participó también de forma activa la Sección Francesa del Congreso Judío Mundial. Su finalidad era fundamentalmente reflexionar sobre la traumática experiencia de la *Shoah* y sobre los retos que se abrían a partir de ella.

En los años cincuenta, los judíos franceses insertados de nuevo en la vida social, se vieron en la necesidad de repensar lo que significaba ser judío tras la guerra. La razón de ser de estos encuentros estaba, por tanto, en función de su capacidad para afrontar y dar respuesta a los problemas de la modernidad. En este sentido los CIJLF, en sus primeros años, contribuyeron de forma decisiva a dar forma a las representaciones actuales del judaísmo francés.

Los Coloquios aspiraban a ser una alternativa judía para las corrientes preponderantes de la modernidad. A sus participantes les movía la certeza de que el judaísmo puede ofrecer respuestas convincentes a las cuestiones actuales. Varios intelectuales como A. Neher o L. Askénazi buscaron dichas respuestas en la Biblia; otros, como Levinas, en la lectura talmúdica, y algunos,

⁷⁵ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Salamanca 2002, 30-31.

⁷⁶ Apartir de aquí citados como CIJLF.

como E. Amado Lévy-Valensi, en la relación del judaísmo con la filosofía y el psicoanálisis⁷⁷. Siguiendo el espíritu de los Congresos Internacionales de Filosofía impulsados por X. León, los Coloquios pretendían incluir las diversas tentativas de respuesta sobre cada uno de los temas propuestos; por ello el programa de los mismos preveía siempre una lección talmúdica (Levinas impartió algunas de ellas) junto a una lección bíblica (que en varias ocasiones corrió a cargo de A. Neher) relacionada con el tema general que se hubiera propuesto a los participantes, y reflexiones desde el ámbito de la filosofía. Pero conviene aclarar que este acto no tenía carácter de ejercicio religioso sino investigador.

En cuanto a su metodología, los debates se desarrollaban a la manera de círculos concéntricos en torno a un eje, en los que cada ponente aportaba su punto de vista enraizado en la experiencia, poniendo en evidencia que el pensamiento judío no es estático sino que se encuentra en constante elaboración. Así, crecía en los participantes la conciencia de que la condición judía, caracterizada por su relación con el mundo, va más allá de la práctica o la creencia religiosa⁷⁸.

La forma de los CIJLF fue tomada del Centre Catholique des Intellectuels Français⁷⁹ creado el 12 de diciembre de 1945, aunque fue en abril de 1948 cuando tuvo lugar la primera sesión. Sin embargo se dieron notables diferencias entre las dos instituciones. Mientras que para los católicos la cuestión se centraba en debatir y valorar el estatuto del intelectual en la Iglesia (y ante ella), para los CIJLF el interés primordial residía en la redefinición de la identidad judía sobre nuevas bases. Porque sólo los judíos conscientes de su identidad podían hacer frente y combatir el antisemitismo (el pasado y el por venir). Como ya hemos visto, muchos de los intelectuales que se unieron a los Coloquios habían sufrido el creciente antisemitismo de los años treinta y,

⁷⁷ Ver: Perrine SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme. Retour sur les Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française* (1957-2000): Archives Juives n° 38/1 (2005) 84.

⁷⁸ *Ibid.*, 85-86.

⁷⁹ Este Centro tenía en su origen el Centre Universitaire Catholique de La Sorbonne fundado por el P. Yves de Montcheuil, a quien Henri de Lubac –miembro del Centre Catholique des Intellectuels Français– recuerda como uno de sus maestros en: Henri DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000, 272.

posteriormente, la trágica experiencia de la *Shoah* no hizo sino confirmar la realidad del antisemitismo anterior⁸⁰.

André Spire y Edmond Fleg serán dos figuras relevantes que influirán decisivamente en el estilo y el espíritu de los CIJLF, máxime teniendo en cuenta que E. Fleg es considerado junto a Léon Alzagi el co-fundador de los mismos.

Los Coloquios nacieron como prolongación de dos ámbitos: el primero, el de las revistas filosóficas –en el marco de Recherches Philosophiques, fundada en 1931 por Jean Wahl, Alexandre Koyré, Henri Corbin, y donde su colaborador Emmanuel Levinas conoce a Gabriel Marcel, Vladimir Jankélévitch, Eugène Minkovski, y Jacob Gordin (bibliotecario de la Alliance Israélite Universelle)–; el segundo círculo es el de los Éclaireurs Israélites de France (EIF), fundado en 1923 por Robert Gamzon y que participaron activamente en la Resistencia dedicados especialmente al salvamento de niños durante la guerra. En este círculo, E. Fleg participó activamente a través de numerosas conferencias. También a esta época pertenece la idea de Alzagi de impulsar y crear un centro de información que empezaría a funcionar a partir de 1941 (Centre israélite d'information). Este espíritu pionero se encarnó después de la guerra y de modo particular en l'École d'Orsay.

En el momento de la creación de los CIJLF (1957), A. Neher era profesor de literatura judía antigua y moderna en la Universidad de Estrasburgo. Reunidos bajo el nombre de École de Paris, los intelectuales que formaron el núcleo de los CIJLF provenían del mundo de la filosofía y de la pedagogía universitaria⁸¹.

Cuando comienza la primera sesión el 24 de mayo de 1957, los primeros participantes eran conscientes de que comenzaban algo nuevo e inédito hasta entonces. André Neher⁸² afirmó: “Le idée directrice de ces Colloques (...) c'était d'essayer d'attirer à une réunion de réflexion et de communion autour du

⁸⁰ Perrine SIMON-NAHUM, “Penser le judaïsme”. *Retour sur les Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française* (1957-2000), 81-82.

⁸¹ *Ibid.*, 83.

⁸² André Neher (1914-1988), rabino y filósofo judío, estudioso de la Biblia y del Talmud que, tras sufrir la persecución nazi, abandona su dedicación a la literatura alemana para dedicarse por entero al estudio de la tradición judía. Es considerado una de las grandes personalidades del judaísmo e impulsor del diálogo judeocristiano. Dos libros reflejan su pensamiento de manera especialmente significativa: *L'existence juive* (Paris 1962) y sobre todo, *L'exil de la Parole* (Paris 1970), después de su establecimiento en Israel.

judaïsme des Juifs détachés, des juifs déjudaïsés”⁸³. Ellos pronto tendrán, como dirá Levinas: “le statut d’une institution irremplaçable dans la vie intellectuelle juive de France”⁸⁴.

Junto a la lucha contra el antisemitismo, los CIJLF desarrollan en los primeros años una concepción viva del judaísmo como paso para reconquistar su identidad. Son plenamente conscientes de ser perseguidos por el hecho de ser judíos⁸⁵. Esto les llevó a afrontar dos preguntas fundamentales: ¿Hay una identidad judía? ¿Existe realmente el hombre judío? En las tentativas de respuesta llegaron a dos conclusiones: el judaísmo sin judíos no existe (toda referencia a un ‘judaísmo’, ‘sionismo’, ‘judeidad’, etc., no tiene sentido sin la referencia a la existencia concreta del hombre judío), y la historia no es un accidente sino la esencia misma de la existencia judía a pesar de que la *Shoah* ponga en entredicho la historia como lugar de la manifestación de Dios⁸⁶.

Ahora bien, no resulta nada sencillo establecer la identidad judía. Edmond Fleg recoge esta dificultad: “¿Qué es el judaísmo? Un peligro, según dicen, para la sociedad a la que pertenecemos. ¿Qué tipo de peligro? Bien, para empezar, ¿aún soy judío? He abandonado la religión judía... Igualmente continúo siéndolo. ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Qué debo hacer? ¿Debo suicidarme porque soy judío?”⁸⁷. “¿Una raza judía? Parece ser que en Israel podemos encontrar cualquier tipo antropológico: judíos braquicéfalos, judíos dolococéfalos, judíos blancos, judíos amarillos, judíos negros. ¿Tal vez Israel es solamente una raza en lo espiritual? ¿Es posible que todas estas sangres formen una sola sangre sólo porque un único pensamiento fluye por ellas?”⁸⁸.

En su exposición sobre “el problema interior” al que se enfrenta todo judío, V. Jankélévitch habla del *je-ne-sais-quoi*, algo que aumenta la ‘dificultad

⁸³ André NEHER, “Les ‘Mitzvot’ sujet tabou?”, en: *Tentations et actions de la conscience juive*, VI^e et VIII^e CIJLF, Paris 1964, 354. Citado por Perrine SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme*, 80.

⁸⁴ Emmanuel LEVINAS, “Tentations et actions de la conscience juive”, VI^e et VIII^e CIJLF, Paris 1964, 12. Citado por Perrine SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme*, 81.

⁸⁵ “Llegué a la conclusión de que sólo existe una causa real para el antisemitismo: la declaración de que los judíos son judíos. Sin embargo: ¿tiene justificación esta declaración? ¿Con qué derecho este pueblo ha sido capaz de defenderse durante siglos y seguir vivo incluso en la actualidad?”, Edmond FLEG, *Por qué soy judío*, Barcelona 2002, 78.

⁸⁶ Ver: Perrine SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme*, 81.

⁸⁷ Edmond FLEG, *Por qué soy judío*, 45. Nótese cómo este aspecto es fundamental y profundamente diferenciador respecto a otras confesiones religiosas pues, para un cristiano, la pertenencia le viene no por raza o herencia biológica sino por el bautismo (una elección libre) y, en el caso de querer desvincularse de la fe de la Iglesia existe la posibilidad de renegar del Credo y apostatar. Para un judío esto, en principio, no es posible.

⁸⁸ *Ibid.*, 62-63.

de ser' y que caracteriza, en su opinión, la conciencia judía⁸⁹. Este 'no-sé-qué' tiene que ver con el hecho de que el judío, según Jankélévitch, es en su esencia, contradictorio⁹⁰. Su desgarramiento reside en el hecho de querer a la vez ser tratado absolutamente como los demás, sin ninguna discriminación por una parte, y querer mantener la originalidad, por otra. Es el problema de la asimilación en la diseminación. El judío busca la particularidad y la apertura al mismo tiempo. Se siente profundamente humano y llamado a generar humanidad desde la conciencia de su diferencia: "La Unidad humana es para el judío un artículo de fe, como la Unidad divina. Y cuando intento encontrar en la conciencia de mi pueblo cuál es mi deber como judío, Dios me responde: 'Tu deber como judío es tu deber como hombre'"⁹¹.

Entonces, ¿qué contenido puede darse a la identidad judía después de la destrucción de todo un pueblo? Sobre esta cuestión girarán los tres primeros CIJLF bajo la dirección de Jean Halpérin y E. Amado Lévy-Valensi⁹². Todos los ponentes se hacían la misma pregunta. La dificultad de la respuesta estriba en el hecho de que la condición judía se caracteriza precisamente por tratarse de una realidad que escapa a toda definición. Si es relativamente sencillo calificar y delimitar en qué consiste el antisemitismo, los mismos judíos se revelan incapaces de determinar y definir en qué consiste el hecho de ser judío⁹³.

Querían comprender la vinculación existente entre la esencia de la condición judía –causa de que se convirtieran en víctimas de la *Shoah*–, y los comportamientos a través de los cuales aquella se encarna en la realidad. Pretendían unir la tradición del pueblo judío y la experiencia y el deseo de normalización tras la persecución nazi. "Nous avons ici la joie d'avoir des juifs réunis en tant que juifs, mais qui ne savent pas tous très bien pourquoi ils sont juifs"⁹⁴.

⁸⁹ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, "Le judaïsme comme problème intérieur", en: *La conscience juive. Données et débats*, I^{er} CIJLF, Paris 1963, 57.

⁹⁰ Id., "Ressembler, dissembler" (1964), en: *Sources*, 100-101.

⁹¹ Edmond FLEG, *Por qué soy judío*, 66-67.

⁹² Las Actas de estos Coloquios fueron publicadas por el Congrès Juif Mondial bajo el título *La Conscience Juive: Données et débats*, (Jean HALPERIN - Éliane A. LEVI-VALENSY, eds.) Paris 1963.

⁹³ Ver: Perrine SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme*, 83. A la hora de delimitar las raíces judías del pensamiento de Jankélévitch encontraremos este problema ya que no es fácil determinar hasta dónde llegan los contornos de estas raíces.

⁹⁴ Edmond FLEG, "Le sens de l'histoire juive", en: *La Conscience Juive. Données et débats*, I^{er} CIJLF, Paris 1963, 5-12. Cf. Perrine SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme*, 84.

La mirada fenomenológica⁹⁵ era el método con el que ellos tratan de definir dicha condición judía. Y llegan a la conclusión de que ser judío es en primer lugar experimentar el sentimiento de serlo y, en segundo lugar, gozar de la meditación de la Tradición para aprehender el mundo, incluidos los acontecimientos políticos⁹⁶. Esta es la experiencia común que ni el discurso filosófico, ni la certeza de la ciencia han podido satisfacer; por lo que muchos de estos intelectuales volvieron a la Tradición con la aspiración de obtener y transmitir un mensaje universal.

Una vez determinado ese “ser judío” que se da incluso por encima de uno mismo (pues la mayoría fueron judíos asimilados, desconocedores de su tradición y desvinculados de los ambientes ortodoxos⁹⁷), el contenido más propio del judaísmo lo van a reconocer en dos dimensiones que descubren a partir de la relación entre Israel y la Diáspora: el tiempo concebido en su valor mesiánico, y el espacio en cuanto modo particular que tiene Israel de vincularse a la tierra. De hecho la temporalidad y la relación con el mundo fueron temas que estuvieron presentes en los diálogos de los cinco primeros Coloquios⁹⁸. Y es a partir de esta reflexión acerca de la relación del judío con el mundo⁹⁹ y de la temporalidad como nació la necesidad de analizar el problema del perdón.

⁹⁵ Edmund Husserl murió en 1938 y había ejercido una gran influencia entre muchos de los grandes pensadores posteriores a él (Edith Stein, Hannah Arendt y el mismo Martin Heidegger, entre otros) a pesar del intento del régimen del Tercer Reich de marginarlo por su ascendencia judía. Una visión completa de la fenomenología queda recogida en su obra: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid 1994.

⁹⁶ Ver: Perrine SIMON-NAHUM, “*Penser le judaïsme*”, 85.

⁹⁷, Primo Levi escribe sobre Jean Améry (ambos compartieron bloque en Auschwitz): “Él no se consideraba judío, no conocía el hebreo ni la cultura judía, no prestaba atención a la palabra sionista, religiosamente era un agnóstico. Tampoco se sentía en condiciones de fabricarse una identidad que no tenía: sería una falsificación, un disfraz. Quien no ha nacido en la tradición judía no es un judío, y difícilmente puede llegar a serlo. Por definición una tradición se hereda; es un producto de siglos, no se fabrica a posteriori. Sin embargo, para vivir es necesaria una identidad, es decir, una dignidad. Para él, los dos conceptos coinciden, quien pierde la una pierde también la otra, muere espiritualmente; privado de defensas, está expuesto también a la muerte física. Pero a él, y a muchos judíos alemanes que, como él, habían creído en la cultura alemana, la identidad alemana les fue denegada por la propaganda nazi, en las inmundas páginas del *Stürmer de Streicher*, el judío descrito como un parásito peludo, grasiento, de piernas torcidas, de nariz aguileña, de orejas como pantallas, que sólo sabe perjudicar a los demás. No es alemán por axioma; por el contrario, basta su presencia para contaminar los baños públicos y hasta los bancos de los parques”, Primo LEVI, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona 2002, 167-168.

⁹⁸ Ver: Perrine SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme*, 85.

⁹⁹ “Estoy orgulloso de ser judío, no a pesar de la relación que el mundo tiene con nosotros sino precisamente a causa de esta relación. Me avergonzaría de pertenecer a los pueblos que engendraron y criaron a los criminales responsables de las acciones que cometieron contra

Fue en el V Coloquio, celebrado los días 13-14 de octubre de 1963, donde apareció el tema del perdón como problema de la conciencia judía. El título: *La consciente juive face à l'histoire: le pardon*¹⁰⁰. Contó con la presencia, entre otros, de Vladimir Jankélévitch, quien fue el encargado de la lección de apertura del Coloquio, de E. Levinas quien realizó el comentario talmúdico sobre el texto del tratado *Yoma* (85^a-85b)¹⁰¹ y de A. Neher a quien le correspondió la reflexión sobre la reparación y el perdón calificado por éste como 'el gran problema de Alemania'. En la sesión de apertura, el presidente, M. Rabi, destacó que el perdón forma parte de los temas que conforman el "humanismo judaico"¹⁰² y, posteriormente, E. Levinas, en calidad de director de L'École Normale Israélite Orientale, señaló las razones por las que había sido elegido el perdón como objeto de reflexión: "Le thème est né d'une expérience sur laquelle je ne veux pas m'étendre, qu'il a vécue lui-même, où justement croyant que tout le monde le comprendrait il a constaté qu'on nous reprochait de ne pas savoir pardonner — reproche dont je laisse de côté le point anecdotique mais qui s'est produit dans des conditions assez impressionnantes. C'est là-dessus que nous avons choisi le thème. (...) Dans la première journée, consacrée à l'action du pardon, nous avons cherché à parler du pardon de tous les points de vue. Du point de vue de la philosophie générale, c'est le Pr. Jankélévitch qui, ouvrant le débat, posera le problème. Nous concevons le judaïsme à partir de ces bases essentielles de la pensée; quand il n'y a pas de pensée, il n'y a pas de judaïsme"¹⁰³.

En estos cinco primeros coloquios se aprecia con fuerza la influencia de Bergson (tanto en su concepción del tiempo como en temas de la mística judía) a través de Éliane Amado Lévy-Valensi, alumna a su vez de V. Jankélévitch. Como el tiempo bergsoniano, el tiempo para los hebreos es anuncio de cumplimiento, expresión de una promesa inscrita en la naturaleza. El tiempo y

nosotros. (...) ser judío es un honor", Zvi KOLITZ, *Yósel Rákovér apela a Dios*, Barcelona 2001, 25-26.

¹⁰⁰ Las Actas fueron publicadas por el Congrès Juif Mondial bajo el título: *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, (Jean HALPERIN-Éliane A. LEVI-VALENSY, eds.) Paris 1965.

¹⁰¹ Se pueden ver estos textos en la edición de Carlos del Valle de *La Mišna*, Salamanca 2003², 335-354. La ponencia de E. Levinas ha sido publicada en castellano en una recopilación de comentarios del Talmud bajo el título: *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona 1996.

¹⁰² M. RABI, Apertura del V^o CIJLF (13-octubre-1963), en: *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, 243.

¹⁰³ Emmanuel LEVINAS, Allocution de Bienvenue, en: *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, V^o CIJLF, 245.

la historia son en este sentido, un mismo movimiento que orienta la conciencia judía. Como lo muestra Abraham Heschel, se vio en los CIJLF que, contrariamente al pensamiento occidental, la temporalidad según el judaísmo mezcla las tres dimensiones (pasado-presente-futuro) en una misma esperanza mesiánica.

Esta reflexión sobre el 'ser judíos' no la desligaron de su 'ser intelectuales', auténtico denominador común a todos ellos. Pero, ¿en qué sentido se autodefinían como 'intelectuales judíos'? Evidentemente los que participaron en los Coloquios lo eran por la perspectiva desde la que abordaron los problemas del judaísmo después de la guerra y que les hizo formar un 'gremio', un 'grupo' de pensamiento. Esta forma de entender al 'intelectual' implica un acto de fe en la modernidad y en Occidente ya que era un momento en el que los pensadores más reconocidos de aquellos años entendían la filosofía, bien al margen de la historia, o bien más allá de ella. Los 'intelectuales judíos de lengua francesa' expresan, por el contrario, su voluntad de enraizar el judaísmo en la historia. Así que, a pesar de que la mayoría de ellos habían devenido judíos "accesoriamente", los CIJLF son, en este sentido, una apuesta filosófica que responde a la decisión de volver a dar significado a un judaísmo racional.

La orientación de los Coloquios sufrió un cambio importante cuando muchos de los fundadores se instalaron en Israel entre 1967 y 1968, a pesar de que la mayoría siguieron asistiendo a las reuniones anuales. Pero inevitablemente supuso un punto de inflexión. A partir de entonces surgirá una nueva inquietud de la que habla V. Jankélévitch y que concierne en lo sucesivo a la supervivencia del Estado de Israel por la que muchos temieron en 1967 (cuando se produjo la Guerra de los Seis Días) y en 1973 (tras la guerra de Yom Kippur¹⁰⁴), y también a la forma que debe tomar la identidad judía en Francia. Este giro que dieron los Coloquios se percibe incluso en el

¹⁰⁴ La guerra del *Yom Kippur*, guerra del Ramadán o guerra de Octubre, fue un enfrentamiento a escala entre Israel y los países árabes que lo circundan (Egipto y Siria). Estos países árabes lanzaron una ofensiva contra Israel coincidiendo con la festividad de *Yom Kippur* el 6 de octubre de 1973, traspasando los límites del Sinaí y los Altos del Golán que habían sido conquistados por Israel en la Guerra de los Seis Días.

vocabulario: se abandona el registro de la conciencia para hablar de la identidad judía en sus las relaciones con lo universal¹⁰⁵.

Israel va a convertirse a partir de ahora en uno de los temas principales. Desde el primer coloquio ya se fue pergeñando la idea de que la vinculación a la tierra de Israel está realmente en el centro de la experiencia judía. Israel encarna a los ojos de los intelectuales judíos la apertura a la historia del hombre, ya sea como referencia a un espacio territorial y nacional, ya sea como encarnación de las ideas socialistas de la joven nación. Sin embargo, la relación con la tierra de Israel no dejará de ser difícil especialmente para los judíos de la diáspora. V. Jankélévitch resume esta ambigüedad cuando recurre a la noción de “mala conciencia” (familiar a su filosofía) para caracterizar esa dificultad de la condición “diaspórica”. Este reto fue afrontado en los debates del VII CIJLF consagrado al tema de Israel en la conciencia judía¹⁰⁶.

La importancia de la relación con Israel les conduce a considerar el Estado judío como la personificación en el mundo contemporáneo de las dimensiones propias de la conciencia judía. Va más allá del espacio y el tiempo, del lugar geográfico y de la dimensión cronológica, y abre las puertas a una encarnación del mesianismo. Así se singulariza la vocación revolucionaria del judaísmo, distinta del modo como habitualmente se entiende lo “revolucionario”, en la medida en que Israel está llamado a instaurar un orden nuevo de valores que se hace cargo del futuro de la humanidad¹⁰⁷. A la

¹⁰⁵ Ver: Perrine SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme*, 91.

¹⁰⁶ También publicados, como los anteriores, por el Congrès Juif Mondial con el título: *Tentations et Actions de la Conscience Juive*, VI^e et VIII^e CIJLF, Paris 1971. Las tentaciones de la modernidad contra las cuales advertirán estos debates –tentación del olvido, tentación de la indiferencia, tentación de la conversión– conciernen todas a la continuidad del pueblo judío y de su historia.

¹⁰⁷ Esta forma de comprenderse no es extraña a la percepción que los cristianos tienen del judaísmo: “Israel, pueblo que construye su fe sobre la promesa hecha por Dios a Abraham: *Serás padre de una multitud de pueblos* (Gn 17, 4; Rm 4, 17), señala al mundo Jerusalén como lugar simbólico de la peregrinación escatológica de los pueblos, unidos en la alabanza al Altísimo”, JUAN PABLO II, Audiencia (28-IV-1999). Juan Pablo II fue el primer Papa que visitó una sinagoga en dos mil años de historia y llamó a los judíos “hermanos mayores en la fe” en una declaración sin precedentes, en el Encuentro con la comunidad judía de la ciudad de Roma, el 13 de abril de 1986 (cf. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 20 de abril de 1986, 1). Reconoció, recordando su visita a Auschwitz, cómo “este pueblo que ha recibido de Dios el mandamiento de “no matar”, ha probado en sí mismo, en medida particular, lo que significa matar. A nadie le es lícito pasar delante de esta lápida [lápida escrita en hebreo como recuerdo del exterminio de los judíos] con indiferencia”, Id., 17 de junio de 1979, 13. Juan Pablo II, además, se comprometió a trabajar por estrechar los lazos con la comunidad judía con quien nos unen unos vínculos especiales y un “común patrimonio espiritual”; que contiene en su centro la acción “a favor del hombre”. En la misma línea BENEDICTO XVI afirma que “la

apertura simbólica encarnada por el Estado de Israel se une también una dimensión política que reenvía, ella también, a la interpretación de la historia humana¹⁰⁸. “Il est vrai que cette nation est un peuple privilégié, que son histoire est une histoire ‘sainte’, que les vicissitudes de cette destinée surnaturelle éclairent la destinée humaine en général”¹⁰⁹.

Los participantes en los Coloquios están convencidos de que el conflicto de Próximo Oriente está ligado directamente a la memoria de la *Shoah*. Y aunque es cierto que la memoria puede ponerse al servicio de intereses no del todo honestos, no cabe duda de que existe en el origen del problema y de la acusación a los judíos de falta de perdón, la constatación de una muy temprana inversión de la relación entre víctimas y verdugos que comenzó en el nazismo y que ven prolongada en la tensión palestino-israelí. Ahora los palestinos son las víctimas allí donde los israelitas son acusados de actuar como nazis. Pero la apreciación de algunos de ellos no coincide con esta visión. Así, R. Misrahi afirma sin ambages: “Israel es absolutamente inocente”¹¹⁰.

Ante esta nueva situación hubo intelectuales que se manifestaron abiertamente partidarios de la causa palestina, y otros (mayoritariamente venidos de Israel) que negaron a los judíos franceses el derecho de opinar sobre la política israelí. La Guerra de los Seis Días y sus consecuencias contribuyeron notablemente a radicalizar el debate entre el joven estado de Israel y los poderes públicos franceses¹¹¹.

Todos estos acontecimientos influyeron en la marcha y el planteamiento de los Coloquios. A partir de entonces cobraron protagonismo temas como: la inquietud nacida de la guerra de *Kippur*, la necesaria revisión de la condición de Israel y su estatuto entre las naciones, la presencia judía en la Diáspora, y el sentido de la historia. Y a pesar de que los años ochenta estuvieron marcados por un renovado interés por los temas del ámbito religioso, se da la paradoja de que la práctica religiosa seguirá disminuyendo en muchos de los ponentes. Este alejamiento se traduce en el esfuerzo por definir el judaísmo en términos

antorcha de la esperanza fue entregada por Dios tanto a los judíos como a los cristianos”, Discurso a los rabinos jefes de Israel (15-IX-2005).

¹⁰⁸ Ver: Perrine SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme*, 89.

¹⁰⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *Henri Bergson*, 259.

¹¹⁰ Robert MISRAHI: “Israël est absolument innocent (...) et c’est pourquoi je dis (...) que nous défendrons inconditionnellement Israël”, en: *Israël dans la conscience juive*, VII^e et IX^e CIJLF, Paris 1971, 216. Citado por P. SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme*, 90.

¹¹¹ Ver: Perrine SIMON-NAHUM, *Penser le judaïsme*, 90.

puramente éticos para tratar de dar unidad a la pluralidad de judaísmos representados¹¹². Hannah Arendt y Paul Ricoeur son, junto a Levinas, algunos de los herederos más relevantes de esta nueva concepción de la política y la ética como marco y pilar de una moral más exigente que la religión misma¹¹³.

Estos nuevos planteamientos serán adoptados por una nueva generación de autores (Pilles Bernheim, Alain Finkielkraut) que marcan la última etapa de los Coloquios iniciada a partir de 1980. Estos pensadores reflexionarán sobre el tema de la pertenencia a partir de una identificación cada vez mayor con la filosofía de Levinas.

La idea de la simbiosis cultural es también nuevamente planteada y se incorporan nuevas inquietudes: las relaciones entre la economía y la moral, el sentido del éxito social, la inscripción del judaísmo en las condiciones materiales de la existencia, la desacralización del judaísmo como consecuencia de la progresiva desacralización de la sociedad, etc. La apuesta de fondo del pensamiento judío será la apertura a una dimensión humana más allá de la razón¹¹⁴. Sin embargo, en muchos de ellos el tema de Dios permanecerá latente en sus reflexiones, y aunque no lo afirman abiertamente, tampoco lo niegan.

2. *El problema de la fe*

Ante la pregunta sobre su supuesto ateísmo, Jankélévitch responde: “Je ne me définis comme un incroyant, je me permets de préciser ce point ; je n’aime pas qu’on dise que je suis incroyant, parce que je n’aime pas porter une pancarte sur le dos, quelle qu’elle soit; et il ne faudrait pas non plus que le fait d’être incroyant devienne à son tour une sorte de religion. Je pense que, chez beaucoup de gens l’incroyance est pour ainsi dire pratiquée, comme si elle était une nouvelle secte. À vrai dire, je crois que le problème est plus nuancé, et beaucoup moins simple. Je suis incroyant assurément, dans le sens où je n’appartiens à aucune confession, que je ne pratique aucune religion, qu’aucun *credo* n’est le mien et que je ne reconnais par conséquent aucun culte et suis

¹¹² *Ibid.*, 94.

¹¹³ *Ibid.*, 95.

¹¹⁴ *Ibid.*, 93-94.

étranger à tous. En ce sens, je suis agnostique et j'envisage tous les problèmes avec les seules ressources de la réflexion rationnelle; ce qui constitue l'attitude que vous appelez en Belgique, libre-exaministe et en France, rationaliste; mot que je n'aime pas non plus parce que je ne suis pas rationaliste. C'est assez compliqué car, si je ne pratique aucune religion, je ne suis pas pour autant un incroyant et, de fait, j'essaye de philosopher sur la mort comme sur tout autre problème, mais sans être pour autant rationaliste"¹¹⁵.

Jankélévitch, como muchos otros intelectuales, se 'encontró' con su pertenencia al judaísmo, sin reconocerse dentro del credo judío. Conocía muy bien los libros de la Biblia, especialmente los del Nuevo Testamento que, como ya se ha señalado, leía en griego. Sin embargo, y aunque son pocas las ocasiones en las que Jankélévitch menciona directamente a Dios –a pesar de que su presencia empapa todos sus escritos– para hablar de lo divino suele emplear términos que expresan la experiencia de lo Inefable, más cercana a su agnosticismo: “le Toute-autre-ordre”, “Lui-même”, “L'Ípséité”, “le Je-ne-sais-quoi”, “la Création”, “la Poésie”, “L'Amour”, “La Générosité”, “la Joie”.

Como buen filósofo, su principal 'herramienta' de conocimiento es la razón, y con ella afronta los grandes problemas de la existencia: la muerte, la vida, la conciencia, la voluntad, etc. sin esquivar la pregunta sobre Dios y las preguntas para Dios. En el tema del perdón, por ejemplo, los evangelios y especialmente la figura de Jesús, son para él un interlocutor más, y en su formación intelectual ocupan un lugar preeminente los Padres Griegos, de quienes se confiesa admirador, maestros de la fe como Francisco de Sales y filósofos como Pascal o Kierkegaard. No es extraño, por tanto, que rechazara con énfasis el que le calificaran de 'incrédulo', término con el que no se identifica. En su caso, su experiencia religiosa está teñida de un agnosticismo que cuenta con 'lo Inefable' a pesar de la experiencia radical de la muerte, la mayor evidencia de la vida y aquello por lo que se atrevía a decir que para un hombre como él, agnóstico y de izquierdas, la vida resultaba más difícil que para un católico¹¹⁶. En sus escritos convive la más descarnada visión sobre la muerte como pérdida y vacío que se abre bruscamente en plena continuación

¹¹⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *Penser la mort?*, c. II, 43-44. (Entrevista con Georges van Hout publicada por primera vez con el título *Réflexions sur la mort: La Pensée et les Hommes*, Revue de philosophie et morale laïques, 1970).

¹¹⁶ *Ibid.*, 49.

del ser, con el convencimiento de que la verdad de la vida no está contenida exclusivamente en ella porque la muerte, a pesar de ser verdadera, no es la última palabra de la verdad; como tampoco es la verdad pura y simple¹¹⁷.

Esta tensión entre la educación recibida (cristiana y laica al mismo tiempo) y la ausencia de participación en la tradición judía no solo la vivió Jankélévitch sino que fue experiencia común en muchos de los pensadores que sufrieron la persecución. Así, por ejemplo, J. Améry, a pesar de su ascendencia judía por vía paterna, había recibido por parte materna una educación católica, aunque tampoco se sentía católico. Su familia estaba totalmente integrada a la cultura austríaca. Sólo a la edad de 19 años se enterará de la existencia del *Yiddish*. No cobrará conciencia de su condición de judío candidato al exterminio hasta el anuncio de las leyes raciales de Nüremberg, como él mismo confiesa: “En lo que respecta a mi identidad era, sin lugar a dudas, judío, como pude advertir en 1936 tras la promulgación de las leyes de Nüremberg y, por tanto, padecía y todavía padezco nostalgia”¹¹⁸. Sin embargo reconoce abiertamente que no cree en el Dios de Israel¹¹⁹, que conoce muy poco la cultura hebrea y que no se ve entrando en una sinagoga. “Si ser judío supone, por tanto, patrimonio cultural o vínculo religioso, entonces no lo era ni lo seré jamás”¹²⁰. Paradójicamente, quien le otorgaba la identidad de judío no eran los judíos sino la sociedad que había elegido el estado nacionalsocialista como representante legítimo del pueblo alemán. Una sociedad que le consideraba, tanto por resolución legal como por acuerdo social, judío y como tal, “se le había prometido irremisiblemente su fin”¹²¹. “Ser judío significaba ser un candidato a morir”¹²².

Era austríaco (como Hitler) y de cultura alemana –el alemán era su idioma materno–, y sin embargo, es esa misma cultura la que lo excluye sin posibilidad alguna de restitución.

Para comprender su propia crisis, Améry establece una distinción entre *Judentum* (judaísmo), es decir, la identidad judía determinable positivamente

¹¹⁷ Id., *La mort*, 11-12.

¹¹⁸ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia 2001, 112.

¹¹⁹ “Sobre mi antebrazo llevo tatuado mi número de Auschwitz; es de lectura más sucinta que el Pentateuco o el Talmud y, sin embargo, contiene una información más exhaustiva. También es más vinculante como cifra de la existencia judía”, *Ibid.*, 183.

¹²⁰ *Ibid.*, 168-169.

¹²¹ *Ibid.*, 171.

¹²² *Ibid.*

por la fe común en un credo religioso o por la pertenencia a una comunidad nacional; y *Judensein* (ser judío o condición judía) que implicaría un sentimiento profano y apátrida de solidaridad con las víctimas judías definible por negación, no por asunción de señas de identidades religiosas o culturales¹²³. Es en este último donde él se sitúa. “La solidaridad respecto a la amenaza es todo cuanto me vincula con mis contemporáneos judíos, tanto creyentes como agnósticos, tanto de tendencias sionistas como asimilacionistas”¹²⁴. Y concluye: “El ‘escucha Israel’ no me conmueve. Sólo un ‘escucha mundo’ podría salir de mi alma rabiosamente”¹²⁵. Por lo que hemos visto, siguiendo las declaraciones de Jankélévitch, parece que él también se situaría en esta dirección.

De modo similar se expresa Imre Kertész quien afirma con claridad: “Soy judío, pero apenas conozco las tradiciones judías y lejos de mí está el nacionalismo judío”¹²⁶. Sin embargo, resulta para él inevitable que la identidad judía le corresponda ‘por fuerza’, y además, esté asociada al dolor. Porque la única razón por la que estuvo en los campos de concentración fue por su ascendencia judía. “Accedí a esta experiencia a través de mi ser judío o, para expresarlo de otra forma, me inicié en el mundo universal de la experiencia negativa por medio de mi ser judío”¹²⁷. Y así como Amèry, a partir de la experiencia de Auschwitz, logra formular que la solidaridad en la persecución y el exterminio es lo que le vincula al resto de la comunidad judía, Kertész encuentra en la tarea ética entendida como fidelidad, custodia y memento, el auténtico núcleo generador de pertenencia al judaísmo¹²⁸. Recuerdo de lo vivido, fidelidad a las víctimas y advertencia del mal serán los pilares desde los que construye, a partir de Auschwitz, el hecho de ser un superviviente. La

¹²³ N. de T. en: *Más allá de la culpa y la expiación*, 188 [nota 4].

¹²⁴ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, 189.

¹²⁵ *Ibid.*, 192.

¹²⁶ Imre KERTÉSZ, “Ensayo de Hamburgo” (Conferencia pronunciada en mayo de 1995 en el marco de ciclo de conferencias organizado por el Hamburger Institut für Sozialforschung. Texto publicado en *Magyar Leerte Internationale*, 1995/17), en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, Barcelona 2002, 39.

¹²⁷ Id., “Patria, Hogar, País” (Conferencia pronunciada en los Kammerspiele de Munich, en el marco del ciclo de conferencias *Reden ubre das eigene Land* organizada por Bertelsman Buch AG, 1996. Texto publicado en *Beszélő*, dic. 1996), en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 25.

¹²⁸ Id., “Sombra larga y oscura” (Conferencia pronunciada el 23 de octubre de 1991 en el *Colloquium on Hungariam-Jewish coexistence 1848-1991*), en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 71.

paradoja que, según Kertész, engendra esta situación es que, la *Shoah* se ha convertido en una vivencia mundial, “y hoy en día, el pueblo judío también es una vivencia universal renovada por el holocausto”¹²⁹. Es la ironía que Jankélévitch asimismo detecta: el antisemitismo (desde el desconocimiento radical del judaísmo) pretende encerrar al judío en los límites del judaísmo, hasta aniquilarlo, y lo que consigue es que muchos de ellos tomen conciencia de lo que significa ser judío. El nazismo logra que los judíos sean más (más numerosos y más conscientes de lo que son). En este sentido –dice Jankélévitch– Hitler sería un “benefactor” (*bienfaiteur*¹³⁰) del pueblo judío pues logra lo contrario de lo que se propone. Sin embargo, el nazismo es, realmente, “diabólicamente antisemita” (*diaboliquement antisémites*¹³¹) porque no se contenta con negar el judaísmo de los judíos sino el “ser otro además de sí” (*d’être aussi un autre que soi*¹³²), es decir, su vocación universal. Para Jankélévitch, silenciar esta cualidad es también faltar a la verdad.

“Los acontecimientos de la guerra han sido para muchos judíos que no se sienten tales la revelación de su propio judaísmo”¹³³. Primo Levi, Robert Antelme, Elie Wiesel, David Rousset, Hanna Arendt, Günter Anders... compartieron esa progresiva toma de conciencia de su identidad judía tras la drama del nazismo.

Hay una ambivalencia en la experiencia vivida en la que Jankélévitch insiste: el deseo de borrar la diferencia, de eliminar aquello por lo que son mirados de otra manera, y al mismo tiempo, el deseo de conservarla, de mantener esa especificidad como pueblo que les reviste de una dignidad histórica precisamente por la persecución sufrida¹³⁴. Por eso, “si les juifs n’existaient pas, il aurait fallu les inventer; il aurait fallu fabriquer un peuple mystérieux et disséminé comme nous le sommes, par rapport auquel l’homme puisse avoir des sentiments qui ne ressemblent pas à d’autres, que ne se laissent pas banaliser et qui subsisteront jusqu’à la fin des temps”¹³⁵.

¹²⁹ *Ibid.*, 71.

¹³⁰ Vladimir JANKELEVITCH, “Le judaïsme, problème intérieur”, en: *Sources*, 40.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, 43.

¹³⁴ *Ibid.*, 44. 48.

¹³⁵ *Ibid.*, 48.

3 Movilidad de Israel

La creación del Estado de Israel el 15 de mayo de 1948 después de dieciocho siglos de éxodo provocó un flujo migratorio de judíos que fue creciendo con los años de manera espectacular. A partir de ese momento, dicho Estado se convertirá en punto de referencia inevitable para todo judío, incluso para los no partidarios de la formación de una nación con las mismas características que el resto de las naciones. Con una dificultad añadida: tener los mismos rasgos que el resto pero contando con una vasta dispersión, diez veces más numerosa que el mismo Estado de Israel, “une Diaspora qui maintient et entretient en tous lieux le prince cosmopolite de l’inquiétude”¹³⁶.

Este acontecimiento afecta a la reflexión sobre la identidad judía ya que, como apunta Jankélévitch, la creación del Estado de Israel apunta, no tanto a un problema político, religioso o sociológico, que interpretaría esta situación como consecuencia de un derecho fruto de una promesa bíblica o como una dispersión debida por ejemplo a un crecimiento demográfico desproporcionado o a corrientes migratorias de siglos, sino a un fenómeno moral, en dos sentidos:

- Primero, porque su nacimiento se considera en parte una restitución-reparación tras las aniquilaciones en masa perpetradas por los nazis (aunque el movimiento sionista ya empezó a plantear la vuelta a Palestina a finales del siglo XIX); “L’État d’Israël est d’abord, en grande partie le fils du malheur”¹³⁷.
- Segundo y más importante, porque Israel, según Jankélévitch, más allá de un Estado, es una entidad moral por su papel respecto a los demás pueblos¹³⁸. Por ello a nuestro autor no deja de asombrarle la desproporción entre su insignificancia espacial y su importancia moral¹³⁹.

Ahora bien, esta dimensión moral choca con la implantación en un territorio concreto ya que la inestabilidad o, en palabras de Jankélévitch, el

¹³⁶ Id., “La conscience juive et la contradiction” (1957), en: *Sources*, 58-59.

¹³⁷ Id., “Un État comme les autres?” (1965), en: *Sources*, 104.

¹³⁸ *Ibid.*, 103.

¹³⁹ *Ibid.*

carácter errante (*l'errance*¹⁴⁰), es un rasgo fundamental de Israel¹⁴¹. Con la creación del Estado de Israel se está optando por la estabilidad y por la necesidad de negociación –común a todos los Estados– incluso con los verdugos. El problema es que de este modo se pone en entredicho la vocación universal de Israel como pueblo cuya presencia en el mundo constituye un recordatorio de la precariedad de la existencia. Algo que expresa precisamente por su condición de pueblo exiliado, por tanto inestable, y su referencia constante a una patria lejana que el exiliado nunca ha visto, una “Jérusalém chimérique promise à l’espoir des hommes”¹⁴². Nombres como Einstein, obligado por el hitlerismo a expatriarse, Simmel, rechazado en su entorno donde a duras penas consiguió una plaza de profesor ordinario, Chaplin huyendo del conformismo americano, o Bergson, alabado en un principio y luego denostado con igual intensidad, son el ejemplo vivo, según nuestro autor, de esta condición inestable del pueblo judío¹⁴³.

Jankélévitch reconoce la parte de verdad que subyace en cada una de las posturas ante la creación del Estado de Israel. Existen razones válidas en los hombres responsables capaces de asumir las consecuencias que se derivan de la existencia temporal del Estado (propias de la acción que exigen aquellos compromisos, como el trato con los verdugos); y, por otra parte, en aquellos que tienen exigencias imprescriptibles, más elevadas¹⁴⁴.

Estas contradicciones las vivió Jankélévitch de forma especialmente aguda a raíz de su primera estancia en Israel, tal y como él mismo reconoce¹⁴⁵. La existencia secular de Israel chocaba frontalmente con su defensa del carácter pneumático¹⁴⁶ de los israelitas como pueblo. Hasta la creación del Estado de Israel, el pueblo judío no estaba bien definido. Su peculiaridad era la dispersión entre las naciones y su carácter minoritario; “vivant selon le principe de la dissémination”¹⁴⁷. Pero comprende la necesidad de las dos realidades y la tensión inevitable entre estas dos exigencias opuestas, es decir, la de un Estado pneumático, invisible, que tiene una existencia moral, y aquella que es

¹⁴⁰ Id., “La conscience juive et la contradiction”, en: *Sources*, 55.

¹⁴¹ *Ibid.*, 54-55.

¹⁴² *Ibid.*, 56.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Id., “Un État comme les autres?”, en: *Sources*, 111-112.

¹⁴⁵ Id., “Le judaïsme, problème intérieur”, en: *Sources*, 39.

¹⁴⁶ Id., “Un État comme les autres?”, en: *Sources*, 111-112.

¹⁴⁷ Id., “Le judaïsme, problème intérieur”, en: *Sources*, 47.

secular y temporal, y que no se resuelve de forma inmediata sino solamente en una tensión constante hasta el infinito. De tal modo que la propia tensión en dirección al infinito se convierte en lo realmente definitorio del ser judío¹⁴⁸.

Esta diseminación propia del judío que nunca será del todo reabsorbida (ni debe serlo) no se parece en nada a la diseminación fruto de la emigración como sucede en otros pueblos. Porque aquella situación de tensión entre un estado como todos los demás y una dispersión inmensa que no se puede reabsorber, mantiene por todas partes y en todo lugar el principio inquietante de la espiritualidad, de la contradicción. “Notre perplexité durera jusqu’à la fin des temps, lesquels n’ont pas de fin”¹⁴⁹.

La vivencia de la tensión de contrarios hasta el límite de lo ilimitado lo convirtió Jankélévitch en seña de identidad de su propia existencia y de su filosofía, y aparecerá continuamente en las definiciones de los conceptos sobre los que reflexiona, entre ellos el del perdón. Toda la realidad está marcada por la paradoja del encuentro entre los contrarios. En la mayoría de sus temas se descubren opiniones diversas e, incluso, opuestas y esto hace especialmente difícil estructurar su pensamiento sin traicionarlo de alguna manera.

El nacimiento de la nación israelí despertó remordimientos en nuestro autor por el hecho de no contribuir más activamente en la construcción del nuevo Estado¹⁵⁰. Por un lado, le resultaba imposible renunciar a sentirse francés, lo que era de nacimiento y de nacionalidad; por otro, no quería ignorar sus raíces judías. Un conflicto que no se resolvía planteando la posibilidad de la doble nacionalidad, ya que el significado profundo de estas opciones no se reduce a pertenecer a la vez al Estado francés y al Estado de Israel. El judaísmo aporta algo cualitativamente distinto, porque “est une idée, un au-delà surnaturel, une exigence déraisonnable, et qui concerne tout l’être”¹⁵¹.

Muchos intelectuales que no se instalaron en Israel vivieron esta dificultad de compaginar dos pertenencias: al pueblo judío encarnado ahora en Israel como nación, y a su país de nacimiento o residencia en el que habían recibido otras tradiciones.

¹⁴⁸ Id., “Un État comme les autres?”, en: *Sources*, 111-112.

¹⁴⁹ Id., “Le judaïsme, problème intérieur”, en: *Sources*, 50.

¹⁵⁰ Id., “Un État comme les autres?”, en: *Sources*, 103.

¹⁵¹ Id., “Le judaïsme, problème intérieur”, en: *Sources*, 45.

Para Jankélévitch la experiencia de la contradicción no procede de la voluntad de los judíos, del hecho de arrogarse un papel que no les corresponde, sino de la naturaleza de la verdad. Es la verdad la que está desgarrada y es incoherente, la que está diseminada en verdades parciales que son esporádicas e incompatibles y no pueden ser realizadas todas a la vez. "Pourquoi, après tout, ne serait-on pas à la fois Française, pleinement Française, et attaché à l'État d'Israël?"¹⁵².

La única solución que Jankélévitch vislumbra, para explicar el drama de la contradicción es el tiempo¹⁵³ (concepto clave en su filosofía). El tiempo posibilita el movimiento y el devenir, vocación del ser humano, donde pueden convivir los contrarios (y las contradicciones) y donde puede existir el hombre que es a la vez extranjero e indígena, semejante a los demás (*ressembler*) y desemejante (*dissembler*)¹⁵⁴. Este "espíritu de movimiento" (*l'esprit de mouvement*), esencial a Israel y a su historia, le hace portador de la contradicción humana. Es un problema visible, pero inasible y, de alguna manera, casi místico¹⁵⁵.

La conciencia, por tanto, se ve sacudida por estas dos verdades que son opuestas pero, al mismo tiempo, incompletas por separado y referidas continuamente la una a la otra. La resolución del conflicto no está en la síntesis conciliadora, como propondría Hegel, sino "à la fécondité d'une oscillation vibratoire infinie entre ces deux pôles": la Diáspora y el estado temporal¹⁵⁶.

Otra de las tareas importantes que Jankélévitch reconoce al Estado de Israel es la rememoración. Cerca todavía de los dramáticos acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial resulta imprescindible la memoria de lo sucedido; pero no entendida como conmemoración obsesiva de un pasado trágico sino como fidelidad a las víctimas, a su propia historia y a su vocación ética. Por ello, el recuerdo, en este sentido, está al servicio de la esperanza y de un trabajo incesante de edificación. *Yad Vashem*¹⁵⁷, órgano responsable de

¹⁵² Id., "La conscience juive et la contradiction", en: *Sources*, 60.

¹⁵³ *Ibid.*.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 54-55.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 51.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 59.

¹⁵⁷ Fundado en 1953 por decreto de *Knesset Israel* (parlamento de Israel) se encarga de recabar y conservar la documentación histórica del pueblo judío durante el Holocausto, preservando la memoria y la historia de cada una de las víctimas, e impartiendo el legado del Holocausto a las generaciones futuras por medio de sus archivos, su biblioteca, su escuela,

mantener la memoria de los seis millones de judíos víctimas de la *Shoah*, constituye un testimonio sobrecogedor de esta apuesta por el recuerdo vivo y esperanzado, así como de la justicia¹⁵⁸.

Ante un acontecimiento como Auschwitz es imposible el olvido. Todo judío se ve afectado por aquel pasado terrible. El pueblo entero al ser el objeto de persecución y el objetivo de la “Solución Final”; los que murieron, por haber dejado la vida en aquellos campo del horror; y los supervivientes, porque prácticamente todos cuentan con algún familiar o amigo entre los asesinados. Por ello, para cualquier judío superviviente, todo es alusión a aquel pasado que se ha convertido en la razón invisible de una identidad y de una búsqueda común de sentido¹⁵⁹.

4. Otro además de sí

La pregunta por la identidad judía y la dificultad de encontrar una respuesta que satisfaga a todos muestra la particularidad de una vocación intrínseca y contradictoria que ni siquiera con la conversión desaparece. El judío escapa a toda definición incluso para los mismos judíos.

Jankélévitch apunta que esta especificidad se manifiesta también en el modo de ser hombre. Un judío, además de tener la posibilidad de estar fuera de sí o más allá de sí y en constante cambio (deviene sin cesar otro distinto a quien es), es dos veces más humano porque en él se da lo que sucede a cualquier hombre (poder estar ausente de sí mismo), pero además, ser otro que sí (por ser indefinible). Por eso el antisemitismo le resulta tan absurdo, porque considera al judío únicamente negando el rasgo esencial del espíritu judío que es el de no ser solamente judío, sino ser otro además de sí¹⁶⁰. “Il y a dans le fait d’être juif un exposant supplémentaire d’altérité”¹⁶¹.

Este ‘añadido de ser’ que les imposibilita circunscribirse en una definición, es un ‘añadido de alteridad’. En este sentido los judíos son –o

sus museos y a través del reconocimiento a los “Justos de las Naciones” (término generalizado y aceptado para referirse a los no judíos que dieron a los judíos un trato humano o que los favorecieron mucho). Esta expresión no fue creada en el contexto de la época del Holocausto sino que aparece ya en las fuentes de los sabios judíos de antaño. Su labor fue galardonada con el premio Príncipe de Asturias a la Concordia 2007.

¹⁵⁸ Vladimir JANKELEVITCH, “Un État comme les autres?”, en: *Sources*, 104-105.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 105.

¹⁶⁰ Id., “Le judaïsme, problème intérieur”, en: *Sources*, 53.

¹⁶¹ *Ibid.*, 40.

deberían ser—, tanto para ellos mismos como para los otros, una llamada constante a la apertura a la alteridad¹⁶². Así, su presencia se convierte en una invitación a la superación, en un principio fecundo de apertura y de movimiento, y en un despertar en todas partes el interés por lo extranjero, es decir, por el otro, por el distinto a sí¹⁶³.

Por tanto, la complicación del ser judío no viene del ‘hacer’ sino del ‘ser’. Es una complicación de su ser lo que le impide sentirse integralmente francés o ruso, o incluso israelita, y lo que crea en él una complejidad suplementaria. Vivida desde dentro, esta complicación es experimentada como “une difficulté supplémentaire d’être”¹⁶⁴ y es la parte más profunda de su ser, la parte mística¹⁶⁵. Es algo que no depende ni de la religión, que muchos no practican, ni de la raza, ni de la nacionalidad. Esta dimensión que afecta a las entrañas de cualquier judío supone una dificultad añadida de ser que le hace a Jankélévitch hablar de ‘tara ontológica’ (*tare ontologique*¹⁶⁶). No es una lacra o un fallo relacionado con el aspecto físico, sino con el ser.

Este ‘rasgo de ser’, este *je-ne-sais-quoi*, como diría Jankélévitch, es lo que hace que allí donde no existe dificultad para nadie, sí la haya para un judío, y allí donde se presentan dificultades para todo el mundo, éstas sean más grandes para él. Por tanto, ese algo impalpable se deja comprender en primer lugar en los peligros que los judíos viven. Auschwitz sería la confirmación terrible de esta intuición. Esto no les impide reconocer, como así afirma Jankélévitch, que la Segunda Guerra Mundial fue un mal para todos, pero sin dejar de admitir que fue especialmente doloroso para los judíos; e incluso en lugares de ‘retaguardia’ como la Resistencia, donde él combatió la barbarie nazi, considera que tenía un añadido de dificultad ya que, antes de poder servir a su país, un judío estaba obligado a invertir mucho ingenio y esfuerzos para lograr un estado de seguridad relativa y para poner a los suyos a buen

¹⁶² El tema de la ‘alteridad’ y del encuentro con el otro, es recurrente en los intelectuales judíos del siglo XX. Martin Buber, referente para todos ellos y, sobre todo, Emmanuel Levinas, han construido su pensamiento en torno a este punto. No es casualidad que Levinas titulara “Envers Autrui” su intervención en el V^o CIJLF; ponencia publicada en: *La consciente juive face à l’histoire: le pardon*, 290-304.

¹⁶³ Vladimir JANKELEVITCH, “Le judaïsme, problème intérieur”, en: *Sources*, 45-46.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 42.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 41.

¹⁶⁶ *Ibid.*

recaudo. Hacían falta tantos esfuerzos que no quedaba nada más para las tareas positivas¹⁶⁷.

III. V. Jankélévitch entre los pensadores judíos después de Auschwitz

Según lo visto hasta ahora, no es fácil circunscribir a pensadores como V. Jankélévitch dentro de alguna corriente de pensamiento tras los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. La pluralidad en el interior del judaísmo, la diversidad en la vivencia particular de los hechos (en su caso la lucha armada en la Resistencia frente a otros que sufrieron el exilio o, en los casos más radicales, el hacinamiento en los campos de concentración), la ausencia de lo religioso como elemento cohesionador, la reformulación de la identidad judía, las herencias y tradiciones culturales recibidas, el distinto modo de afrontar la reflexión tras los hechos vividos (desde los escritores-testigos como P. Levi, Elie Wiesel o Jean Amèry, a la reflexión filosófica de V. Jankélévitch o Hannah Arendt, sin olvidar a los que apenas mencionan los acontecimientos como fue el caso de M. Heidegger), son aspectos que dificultan establecer grupos o entornos con una entidad clara. En este sentido, probablemente sean los CIJLF uno de los ámbitos que ofrecen más elementos afines entre ellos por el espíritu con el que surgieron, la intencionalidad que los movían y la pluralidad que en sí mismos fomentaban como característica del judaísmo que pretendían reformular.

Ciertamente el denominador común indiscutible para todos ellos es la experiencia de persecución y dolor causada por un régimen político que buscaba el exterminio del pueblo judío. No iba desencaminado Jean Amèry al afirmar que la solidaridad en aquel sufrimiento era lo que le hacía reconocerse como miembro del colectivo judío. No obstante, algunos críticos, como Enzo Traverso, distinguen cuatro grupos de intelectuales ante el problema judío según la actitud que manifestaron ante el exterminio nazi¹⁶⁸: Los colaboracionistas (Louis-Ferdinand Céline, R. Brasillach, Charles Maurras, P.D.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 42-43.

¹⁶⁸ Enzo TRAVERSO, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz*, Barcelona 2001, 17-22.

La Rochelle, J. Evoca, G. Gentile, E. Pound, Paul de Man, Knut Hansum, C. Smith y Heidegger, a pesar de que este último abandonó toda responsabilidad en el seno del régimen nazi a partir de 1934-1935); los supervivientes (J. Amèry, P. Celan, P. Levi, R. Antelme, D. Rousset, E. Kogon) con escritos eminentemente subjetivos y marcados por sensibilidades, mentalidades, estilos de pensamiento, categorías de interpretación y de juicio muy variados; los cegados (J. P. Sastre e intelectuales en torno a revistas y diarios como *Esprit*, *Combat*, *Il Ponte*, *Partisan Review*, *Commentary*) por la dificultad de encontrar testimonios fiables en los primeros momentos después de acabada la guerra; y los “Alertadores de incendio”¹⁶⁹ (Hannah Arendt, Günter Anders, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Thomas Mann, Dwight MacDonald, Karl Jaspers, Vladimir Jankélévitch, George Bataille).

Los intelectuales exiliados y las víctimas son prácticamente los únicos que intentan ‘pensar Auschwitz’. Todos ellos –filósofos, sociólogos, pensadores políticos y críticos literarios exiliados- pertenecen a una misma ‘generación intelectual’. Nacieron con el cambio de siglo y quedaron profundamente marcados por la ruptura social y política de la Primera Guerra Mundial. Muchos de ellos sufrieron la marginalidad social, a pesar de la difusión y notoriedad de sus escritos, pues en algunos casos han tenido que pasar muchos años para ser conocidos en determinados ámbitos y países. En España, por ejemplo, las traducciones de las obras sobre la *Shoah* empezaron a realizarse hace pocos años, por lo que el conocimiento de lo sucedido y de las experiencias de estos hombres resulta todavía bastante inédito. Así, la obra de Jankélévitch *El perdón* (*Le pardon*) original de 1967 se publicó por primera vez en nuestro país en 1999; *Sin destino* (*Roman eines Schicksallosen. Sorstalanság*), de Imre Kertész escrita en 1975, se tradujo a nuestro idioma en el 2001; *La condición humana* (*The human condition*) de Hanna Arendt original de 1953, salió a la luz en España en 1974; *Los límites del perdón* (*The sunflower. On possibilities and*

¹⁶⁹ El origen de esta expresión (*Feuermelder*) pertenece a Walter Benjamin. La utiliza para advertir de lo importante que es apagar una mecha encendida antes de que la chispa active la dinamita. Reyes Mate y Juan Mayorga la han empleado, manteniendo más claramente el sentido original, para referirse a Franz Rosenzweig, Franz Kafka y Benjamin ya que, aun no conociendo ninguno de los tres los campos de exterminio, sí fueron capaces de leer su tiempo como cargado de esa posibilidad. Cf. R. MATE-J. MAYORGA, “Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamín y Kafka”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona 2002, 77-104.

limits of forgiveness) que vio la luz en 1969, contó con la primera edición en español en 1998, etc.; los ejemplos son incontables.

La mayoría de estos intelectuales, eran judíos asimilados y, como tales, no interpretan Auschwitz según categorías puramente religiosas judías, como un acontecimiento interno de la desgraciada historia de su pueblo, sino que el exterminio les parece un acontecimiento de dimensión universal, una cuestión ineludible ante la que está situada la humanidad entera. Para ellos la lección de Auschwitz va más allá de la ‘culpabilidad alemana’ y del duelo judío. Tras el nazismo, occidente debe realizar un examen crítico de su historia¹⁷⁰. En general, a todos ellos Auschwitz les parece una ‘ruptura de civilización’¹⁷¹. Auschwitz e Hiroshima designan, según G. Anders, el inicio de una nueva era en la que la humanidad está irrevocablemente en condiciones de autodestruirse. A partir de 1944 E. Mounier se pregunta en *Esprit* la necesidad de una nueva Declaración de los Derechos Humanos. “Lo que ha sido destruido no puede ser reconstruido, es una pérdida definitiva; su mirada se dirige más a los vencidos que a los vencedores”¹⁷².

Desde el punto de vista político la mayoría de estos pensadores se declaran comprometidos con ideas de izquierda y no consideran el sionismo una verdadera alternativa. Son conscientes de que cumplen una función crítica; encarnan la heterodoxia, piensan de otro modo, y en ese sentido son disidentes¹⁷³. Saben que forma parte de su responsabilidad el hacer memoria de lo sucedido desde la perspectiva de los vencidos. Es un imperativo reescribir la historia desde la mirada de las víctimas y no tanto desde la suerte de los vencidos. El nazismo no debe ser el testigo principal en lo acontecido en los campos de la muerte. Esta idea impulsada por Benjamin la seguirán fielmente todos estos intelectuales que van a hacer del recuerdo su mayor responsabilidad. Es una cuestión de justicia. “Esta memoria –la que defiende Benjamin– hace presentes las preguntas no respondidas, los derechos

¹⁷⁰ Enzo TRAVERSO, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz*, 47.

¹⁷¹ *Ibid.*, 43.

¹⁷² *Ibid.*, 45.

¹⁷³ *Ibid.*, 43.

insatisfechos, las injusticias pendientes de las víctimas”¹⁷⁴. En este sentido la memoria es subversiva.

“La historia la escriben en general los vencedores. Todo lo que sabemos de los pueblos asesinados es lo que sus asesinos se han dignado decirnos. Si nuestros asesinos vencen, si ellos escriben la historia de esta guerra (...) podrán decidir borrarlos completamente de la memoria del mundo, como si nunca hubiésemos existido”¹⁷⁵.

Las raíces judías del pensamiento de Jankélévitch hay que buscarlas y situarlas en este contexto. “Como señalaba Ortega, las ideas no nacen en el aire y hay que referirlas a las circunstancias en las que nacieron”¹⁷⁶. También “Unamuno advertía que en muchas ocasiones la íntima biografía de los filósofos explica su pensamiento”¹⁷⁷. En el caso de los intelectuales judíos tras la Segunda Guerra Mundial es evidente. Jankélévitch no es una excepción. Y tanto la elección del tema del perdón como el análisis del mismo a través de conceptos como verdad, memoria, justicia, reparación, imprescriptibilidad de los delitos, lo imperdonable, y las condiciones del perdón, fueron fruto inevitable precisamente de todo lo vivido.

¹⁷⁴ R. MATE-J. MAYORGA, “Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamín y Kafka”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 89.

¹⁷⁵ Itzhak SCHIPPER, citado en R. Ertel, *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l’anéantissement*, Paris 1993, 23.

¹⁷⁶ Alicia VILLAR EZCURRA, Presentación a la obra de Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, Salamanca 2006, 10.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 63.

CAPÍTULO II

Aproximación a las fuentes de su pensamiento

Son muchos los autores que han influido en el pensamiento de Vladimir Jankélévitch. Evidentemente no se trata aquí de elaborar una lista exhaustiva de todos ellos pues sería una tarea que sobrepasaría los límites de esta tesis, sino de subrayar algunos de los intelectuales que marcaron su filosofía y que están en el trasfondo de su reflexión sobre el tema del perdón. En muchos casos, se trata de pensadores lejanos a la tradición occidental, a los que no se les tenía especialmente en cuenta en las escuelas filosóficas del momento. Algunos ni siquiera son considerados filósofos, como es el caso de los grandes novelistas rusos como Dostoievski o Tolstoi. También en este aspecto se ve con claridad la teoría del conocimiento que Jankélévitch defiende, mucho más cercana al romanticismo de Schelling que al racionalismo de Descartes. Solía decir que “l’on s’expose à des échecs cuisants si l’on confond le réel et le perçu”¹.

Para él la vida no es algo cerrado y que se pueda atrapar, sino un camino dinámico, un continuo devenir, que implica el encuentro constante con lo insólito y lo inasible. La filosofía es un intento de acercamiento al misterio de la vida, pero no el único, ni siquiera el mejor (al menos desde una filosofía centrada en los conceptos). Por eso buscaba otros espacios de acceso a la realidad: “La réflexion, le travail philosophique nourrissent la prose de l’existence, le toute-la-journée de tous les jours; mais il arrive un moment où le philosophe doit retourner à la musique, comme le poète, à bout de paroles prosaïques, retourne au poème”².

En este capítulo se destacan aspectos relevantes de la vida y obra de estos autores pero a partir de la lectura que el propio Jankélévitch hace de ellos. No existen estudios específicos sobre las fuentes de su pensamiento respecto al perdón³ –a pesar de que se da por supuesto su trasfondo

¹ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 59.

² Id., *Quelque part dans l’inachevé*, 245.

³ Sólo existen algunos artículos especializados y centrados en el análisis de la influencia de algún autor en particular en su filosofía en general (véase: Hélène POLITIS, *Jankélévitch kierkegaardien*: L’Arc. Revue trimestrielle, 75 (1979) 76-79; Pavel SYSSOEV, *Intuition de l’unité*:

judeocristiano⁴–, por lo que consideramos necesario rastrear en su propia obra en busca de los autores que menciona con más frecuencia, así como aquellos por los que muestra una especial inclinación. Al no existir trabajos previos que sirvieran de apoyo, ha sido necesaria una tarea de verificación tanto de las citas como de las referencias que aparecen en sus obras por su costumbre de citar siguiendo el hilo de su pensamiento pero a menudo sin señalar la procedencia de las mismas con exactitud.

Así, nos detendremos brevemente en cada una de estas influencias, respetando un orden cronológico, y estructurando cada presentación en dos partes: en primer lugar, se ofrece una visión general del autor subrayando los puntos de su pensamiento que nos ayudan a comprender mejor la perspectiva de Jankélévitch; y en segundo lugar, se destacan en varios puntos, apelando a citas y referencias concretas, los aspectos en que la influencia recibida se muestra de forma más clara.

I. Platón (428-347 a.C.)

Nadie duda de que Platón sea uno de los filósofos que han marcado el pensamiento y la teología de forma primordial. Muchos autores cristianos acudieron a sus obras en busca de claves de lectura para explicar los misterios de la fe. Así, por ejemplo, pensadores de la talla de Gregorio de Nisa encontraban en el *Fedro*, en el mito de los caballos, el modelo para explicar el dominio de las pasiones; en la *República*, la lucha pasional que oscurece y mancha la luz de la razón; en el *Fedón* hallaban cierta coincidencia con el ideal cristiano de retorno purificador del alma hasta recobrar el origen bíblico de la ‘imagen y semejanza’ de Dios; *Timeo* muestra la escala por donde elevarse hasta la belleza original; y en el *Banquete* nos habla de la dignidad personal o conocimiento de sí mismo para desprendernos de las añadiduras.

l'influence des penseurs russes sur Jankélévitch: Bulletin de Littérature Ecclésiastique, BLE CVII/2, avril-juin 2006, 207-212; o bien, en el mismo número del Bulletin, Patricia VERDEAU, *Jankélévitch et Bergson*, 193-206). Quizá sea la obra de Isabelle MONTMOLLIN, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch* (Paris 2000) la que cuente con una visión panorámica más completa acerca de las fuentes de nuestro autor (a las que le dedica el capítulo I) pero en ningún caso las afronta de forma específica respecto al perdón.

⁴ Cf. Jean-Jacques LUBRINA, *Vladimir Jankélévitch*, Paris 1999.

El discípulo de Sócrates abrió un campo nuevo en la filosofía sujeta hasta entonces a la visión que propugnaban los pensadores de la escuela jónica. Frente a estos filósofos, Platón defendía el dominio de la razón sobre las leyes de la naturaleza, es decir, la hegemonía del alma, verdadero principio de todas las cosas, subrayando de esta manera la primacía del mundo trascendente sobre el mundo sensible. Sitúa, por tanto, en primer plano el “diseño”, el proyecto inteligente y consciente (el mundo de las ideas), y detrás, la naturaleza y los trabajos de la naturaleza (el mundo sensible). La relación entre los dos mundos tiene lugar a través de dos vías: la vía de la participación (la multiplicidad que aparece en el mundo sensible se debe a que muchas cosas pueden participar de una idea en diversos grados); y la vía de la ejemplaridad ética (gracias a la fuerza del *eros*⁵ que conduce por el camino ascendente hacia las ideas). El pensador griego afirmaba que “cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza⁶, puede decirse que toca casi el fin⁷. Y continúa: “lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público⁸. Existe por tanto un ideal (la Idea del Bien) al que todas las cosas deben tender y aspirar.

La aspiración al Bien supremo es lo que da sentido a las exigencias del deber así como el amado es quien sustenta el imperativo del amor y los demás

⁵ *Eros* en sentido platónico es el *demon* que, según la descripción que de él hace Diotima en *El Banquete* se trata de una ‘entidad metafísica-cósmica’ intermediaria entre los hombres y los dioses que mantiene unido el universo: PLATÓN, *Banquete* 202e-203a (C. García Gual-M. Martínez Hernández-E. Lledó Iñigo, eds., Madrid 1986).

⁶ “Platón no vincula la temática de la belleza con la temática del arte (que es una imitación de la mera apariencia y no revela la belleza inteligible), sino con la temática del *eros* y del amor. Éste es entendido como fuerza mediadora entre lo sensible y lo suprasensible, fuerza que otorga alas y eleva, a través de los diversos grados de la belleza, hasta la metaempírica belleza en sí. Y puesto que lo Bello, para los griegos, coincide con el Bien o es un aspecto del Bien, así el *Eros* es una fuerza que eleva hacia el Bien, y la erótica a su vez se manifiesta como una vía alógica que lleva hasta lo Absoluto”, Giovanni REALE - Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona 1991², 141.

⁷ PLATÓN, *Banquete* 211b.

⁸ Id., *República* VII, 517c. (C. Eggers Lan, introducción, traducción y notas, Madrid 1986).

valores no tienen valor por sí mismos si no es en relación al amado. Quien busca el Bien, como el que ama, no puede hacerlo de forma partitiva sino 'con toda el alma'. En el VII libro de la *República*, Platón afirma con rotundidad que "en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo⁹, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien"¹⁰.

En el fondo, la filosofía platónica se orienta en su totalidad hacia el tema del hombre como entidad moral y práctica. La idea es aquello que estimula, que sirve de acicate a la subjetividad humana, para construir un mundo comunitario con validez objetiva. Para Platón el hombre auténtico es aquel que se encuentra sólidamente unido al mundo de las ideas a través de la intuición intelectual. Entonces las ideas 'se imponen' y el hombre puede lograr su más alta perfección, consiguiendo que el mundo de las apariencias se asemeje lo más posible al de las ideas. Para lograr esa perfección, el alma debe ejercitarse a través de las virtudes: la sabiduría y prudencia de la razón, el coraje y fortaleza de ánimo, y la templanza en los apetitos. Y, junto a ellas, la justicia, virtud general y sintetizadora de las anteriores.

Desde un planteamiento de corte platónico, Vladimir Jankélévitch presenta la vida como un camino en el que el sujeto se sabe necesitado e ignorante por lo que la sabiduría aparece como una de las grandes aspiraciones del ser humano. Sin embargo no todos los hombres la desean por igual sino únicamente los amantes del saber. Hay que ir abandonando poco a poco la mediocridad y el utilitarismo que invade la cultura moderna para adentrarse en el interior de uno mismo, penetrar la realidad y llegar así a la verdad de las cosas¹¹. Pero esto sólo es posible a través del amor (*eros*), alma y sentido de la filosofía e hilo conductor del pensamiento de nuestro autor que unifica al sujeto en armonía con el cosmos.

⁹ Por eso hay quienes consideran que en Platón se encuentra el origen de la idea cristiana de conversión como un "volverse hacia" el Bien o el Amor. Cf. Giovanni REALE - Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, 144.

¹⁰ PLATÓN, *República* VII, 518c.

¹¹ Cf. Id., *Fedón* 83 a.

El conocimiento que anhela la sabiduría consiste para Jankélévitch siguiendo a Platón, en una búsqueda que tiene carácter purificador (y ascendente). Por ello se trata de un proceso tanto racional como de conversión moral que conduce al hombre a la verdadera realidad no sólo a través de la inteligencia sino mediante el ejercicio de las virtudes¹². Este camino implica a la persona en su totalidad porque el amor y el deber no admiten restricciones de ningún tipo (ni de tiempo, ni de lugar, ni de grado ni de plazo)¹³. Exigencia de totalidad que Jankélévitch reconoce también en el pensamiento bíblico¹⁴ tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. El *Shema*¹⁵, oración por excelencia del israelita, sería su máxima expresión. Supone, por tanto, “une conversión du tout-au-tout”¹⁶. La conversión es, pues, radical por principio e incluye la ascética y el sacrificio.

A partir de esta concepción de la realidad se pueden destacar algunos puntos que se deducen de ella –heredados del gran pensador griego– y que tendrán consecuencias directas en su posterior reflexión sobre el perdón:

- La idea de la vida como camino de ascenso hacia el Bien puro. Jankélévitch hablará de ‘la cima del querer’, la ‘cima del alma’ o ‘la cima del perdón’¹⁷.
- El uso de la correspondencia analógica del sol y del Bien, de la luz y la verdad (imagen que será muy utilizada también por los Padres Griegos)¹⁸.

¹² Platón elaboró un ‘catálogo’ de las virtudes a partir de la triple distinción del alma (concupiscible, irascible, racional) que más adelante serán denominadas ‘virtudes cardinales’. Cf. Giovanni REALE - Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, 151.

¹³ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 55.

¹⁴ *Ibid.*, 55.

¹⁵ Dt 6,4-5.

¹⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 55.

¹⁷ *Id.*, *Le pardon*, 999.1103.1104. La idea de la vida como camino de ascenso hacia el cielo es bastante común a las distintas religiones. En el Antiguo Testamento, Jacob sueña con una escalera cuya parte más alta llega hasta él, de modo similar a como Mahoma contempló una escalera que le subía hasta el templo de Jerusalén. La mística cristiana ha conservado también el simbolismo de las ‘ascensiones’. San Juan de la Cruz representa las etapas de la perfección mística por una subida a un monte –*Subida del Monte Carmelo*– e ilustra su tratado con la ascensión larga y penosa de una montaña. En todas las visiones y en todos los éxtasis místicos se incluye una subida al cielo (Plotino tuvo cuatro de estos raptos celestes, San Pablo fue ‘elevado’ hasta el tercer cielo según se relata en 2Co 12,2). Esa doctrina de la ascensión de las almas a los siete cielos gozó de una inmensa popularidad en los últimos siglos del mundo antiguo. Cf. Mircea ELÍADE, *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid 2000, 196-197.

- La convicción de que en la historia no se puede dar el perdón en toda su pureza como tampoco el Bien y todos los valores asociados a él¹⁸. Para Platón la única posibilidad de alcanzar la plenitud del Bien era la muerte, ya que sólo abandonando el mal del cuerpo se conseguía la plena identificación del ser con el Supremo Bien. De modo similar Jankélévitch deducirá que el perdón total no se puede dar en la historia pero en su caso, no por desprecio hacia el mundo de lo sensible sino por la convicción de que, para alcanzar el perdón auténtico, es necesario ir más allá de lo sensible para no dejarse arrastrar por las primeras impresiones y no quedarse así en la mera materialidad de lo que ofrecen los sentidos, sino trascenderlos (pero sin eliminarlos).
- El camino hacia el Bien implica una purificación en la que, en el caso del perdón, se ven inmersos dos interlocutores: el que perdona (por el contenido sacrificial que conlleva perdonar), y el perdonado (por el proceso de conversión que implica la 'vuelta' al Bien²⁰).
- Esta conversión hacia el Supremo Bien que en Platón significa un camino del devenir al ser²¹, está detrás de la importancia y el énfasis que Jankélévitch pone en el instante mismo del perdón, el momento clave, el que se puede fechar, más que en el carácter procesual. Lo que le interesa es el ser del perdón, la esencia del mismo en toda su pureza. Esta tensión entre la visión del perdón desde la filosofía y la que surge de la experiencia histórica a raíz de los hechos provocados por el nazismo quedará patente en sus escritos. De hecho, en sus dos grandes obras sobre este tema (*Le pardon* y *L'imprescriptible*) mantendrá en algunos momentos tesis contrarias por el choque entre la lógica del pensamiento y la realidad concreta que le tocó vivir.

¹⁸ Id., *La paradoxe de la morale*, Paris 1981, 58-59.

¹⁹ Id., *Le pardon*, 1103. Cf. PLATÓN, *Fedón* 67a.

²⁰ Esta concepción de la conversión como 'vuelta' que defiende Platón (*República* VII, 518c) recuerda a la concepción judía del arrepentimiento (*teshuva*), que también incluye la idea del retorno y del 'volverse', como ya veremos más adelante (especialmente en el capítulo VI de la tesis).

²¹ Giovanni REALE - Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, 144.

II. Plotino (aprox. 205 -270)

El interés de Jankélévitch por el pensamiento y la obra de Plotino fue muy temprano. Probablemente sea el autor clásico más citado por nuestro autor. De hecho la herencia de Platón fue debida en parte a la influencia de Plotino (lo que significa que la clave de lectura que prima en Jankélévitch sobre Platón es la dimensión mística y el anhelo de lo divino²²).

Al máximo representante del neoplatonismo había dedicado Jankélévitch el trabajo correspondiente de diplomatura de estudios superiores en 1924, sobre la dialéctica²³. No deja de sorprender que ya desde joven nuestro autor tuviera un especial interés por la dialéctica, entendida en sentido clásico, en un momento en que apenas se la tenía en cuenta. Como él mismo señala en su comentario al Tratado 3 de la Enéada I: “*étymologiquement le mot διαλεκτικὸν est un adjectif formé sur le verbe διαλογομαι, lequel exprime d’une façon générale l’action de parcourir, par la parole ou le discours, une série de notions; toute la force potentielle du verbe se condense donc, pour ainsi dire, dans le préfixe δια qui implique l’idée d’intermédiaire, de succession discursive et d’énumération analytique. Il y a par suite plus qu’une parenté grammaticale entre Dialectique et dialogue (...) le dialogue qui confronte les idées dans toute leur chaleur combative, dans toute la force dramatique d’expansion est l’image même de la vie*”²⁴.

El propio Plotino define la dialéctica como “el hábito capaz de declarar racionalmente acerca de cada cosa, qué es cada una, en qué difiere de otras y qué hay de común en ellas; en qué clase de seres entra cada una, qué puesto ocupa entre ellos y si es lo que es, y cuántos son los seres y cuántos a su vez los que no son seres, sino distintos de los seres. La dialéctica discute también del Bien y del no-Bien; y cuántas cosas caen bajo el Bien y cuántas caen bajo el no-Bien; y, obviamente qué es lo eterno y lo que no es tal. De todo esto con ciencia y con opinión. Y, poniendo fin a la evagación por lo sensible instálase en lo inteligible, y allá, desechando la falsedad, se emplea en alimentar el alma en la llamada ‘llanura de la Verdad’, utilizando ‘división’ platónica para la

²² Cf. *Ibid.*, 125.

²³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Plotin. Ennéades I, 3. Sur la dialectique*, Paris 1998.

²⁴ *Ibid.*, 16-17.

discriminación de las Formas, utilizándola también para la determinación de la *quiddidad* y utilizándola asimismo para la determinación de los Géneros primarios. Y entrelazando intelectivamente las Formas derivadas de aquéllos hasta haber recorrido todo el reino inteligible y desenlazándolas por la vía inversa del análisis hasta llegar a un principio²⁵.

Está en la línea, por tanto, del sentido socrático de la dialéctica. La considera la parte más valiosa de la filosofía por atender a las cosas reales y no centrarse tanto en formulaciones abstractas o meros teoremas y reglas. Su propósito consiste en acercarse a los seres metódicamente para sustraer la verdad que hay en ellos²⁶. De alguna forma podría decirse que “conoce los movimientos del alma”²⁷. Para Platón y Plotino la dialéctica no es lógica sino metafísica y ontología. Y gracias a la dialéctica alcanzamos la sabiduría.

El modo de analizar Jankélévitch la realidad (incluido el perdón) estará empapado de ese carácter dialéctico que él considera esencial a la misma.

La dialéctica desde esta perspectiva es el método de conocimiento por excelencia y supone un movimiento ascensional en virtud del cual el alma se convierte hacia el Bien²⁸. Ahora bien, no todos los individuos tienen las mismas posibilidades de acceder al Supremo Bien. Los tres sujetos destinados a esta subida hacia el Bien son el filósofo nato –‘provisto de alas’, es el más capacitado para convertirse en un dialéctico consumado–, el músico –porque rehúye de lo discordante y falto de unidad– y el enamorado –por ser buen rememorador de la Belleza–²⁹. Tres sujetos que recogen los tres intereses de Jankélévitch: filosofía (entendida en sentido clásico), música (una de las

²⁵ PLOTINO, *Enéadas* I, 3, 4, 1-17.

²⁶ Así, para hacer un análisis sobre el mal, Plotino recomienda a “los que investigan de donde proceden los males, sea que sobrevengan a los seres, sea que conciernan a una clase de seres, comenzarían su investigación adecuadamente si basaran en el estudio previo de qué es el mal y cuál la naturaleza del mal. Porque de ese modo conocería también de dónde proviene, dónde reside y a quién sobrevive, y, en general, se llegaría a un acuerdo sobre si existe en la realidad de las cosas”, *Ibid.*, I, 8, 1-6. Pero las conclusiones a las que llega respecto a la justicia aplicable a buenos y malos no serán compartidas por Jankélévitch ya que considera que probablemente, los males que los buenos padecen injustamente no son tales pues están integrados en una trama universal de la que no conocemos todas las causas y, en todo caso, como la muerte no es el final, habrá que esperar a la otra vida para que se realice la justicia distributiva que dé a cada uno lo que le corresponda. Cf. *Ibid.*, IV 3, 16. Confiar en una justicia en el Más Allá no forma parte de las esperanzas ni del consuelo de muchos de los intelectuales que vivieron la *Shoa*.

²⁷ *Ibid.*, I 3, 5, 9-19a.

²⁸ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Plotin. Ennéades I,3. Sur la dialectique*, 19.

²⁹ PLOTINO, *Enéadas* I 3, 1-3.

grandes pasiones de nuestro autor) y amor (auténtico eje vertebrador en todos los temas de sus obras).

A la hora de desentrañar las raíces judeocristianas del pensamiento de Jankélévitch es importante recordar que, de entre los pensadores de la antigüedad clásica, fue precisamente Plotino uno de los que más influyeron en el cristianismo (especialmente en los escritores de los siglos III y IV). El discípulo de Platón estudió con los maestros más prestigiosos de Alejandría, especialmente con Amonio, de línea platónica, quien también tuvo como alumno a Orígenes 'el cristiano'. Y Gregorio de Nisa (uno de los Padres que Jankélévitch toma como referente), se basa claramente en su idea sobre el ascenso o retorno purificador del alma hacia Dios y, sobre todo, para la unión del alma con Dios por amor. El 'éxtasis' sería el salto del abismo entre la criatura (alma) y Dios, infinitamente trascendente³⁰. Por amor se alcanza al Uno, donde el entendimiento no puede llegar.

El que Plotino buscara un método práctico para liberarse del cuerpo y de las pasiones más que un conjunto de teorías, le condujo a tener un estilo desorganizado pues, aunque ponía especial cuidado en la concatenación lógica de sus pensamientos, escribía según los problemas salían en clase o los impuestos por las circunstancias³¹. Tampoco se preocupaba por los títulos de sus obras. Los que conocemos hoy han sido puestos por sus discípulos, y el título de *Enéadas*, proviene de la distribución de sus tratados en seis grupos de nueve. Jankélévitch se adhiere a esta forma de escribir, lo que dificulta la estructuración de su pensamiento y la fidelidad al mismo, pues de alguna manera el estilo es en sí transmisor de una manera de entender la filosofía. Escribir de este modo no es una opción gratuita sino que forma parte del método de conocimiento.

Plotino –célibe, asceta y místico– soñaba con una vida de retiro, en marcha afanosa hacia la Divinidad y anhelando aunarse con ella. Sus últimas palabras, auténtico testamento espiritual, fueron recogidas en la *Vida* de Porfirio: 'Esfuézate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que

³⁰ Siguiendo a Plotino, el Pseudo-Dionisio hablará del éxtasis como culmen del amor a Dios: "El amor de Dios lleva incluso al éxtasis, al no dejar a los que aman ser de sí mismos, sino del amado", PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios* IV, 13.

³¹ Cf. PORFIRIO, *Vida de Plotino* 8; 20,5-7 (Jesús Igal, ed., Madrid 1982).

hay de divino en el universo³²; y constituyen una síntesis de su filosofía: la 'huida' y 'subida' del alma separándose del cuerpo y asemejándose a Dios mediante la virtud. Subida que se realiza en dos etapas: una que va de lo sensible a lo inteligible y otra que termina en la cima de lo inteligible que es el Bien³³.

Las piezas fundamentales del pensamiento de Plotino están tomadas del dualismo ontológico de Platón que implicaba la afirmación de la existencia de dos mundos: el inteligible y el sensible, el de la esencia y el del devenir, el de las formas inmutables y el de las pluralidades cambiantes. El mundo sensible ha sido creado a imagen del primer mundo, es su modelo e imagen. Pero si el Bien platónico es la meta a la que aspira toda alma³⁴, y el Dios aristotélico es el motor inmóvil que mueve hacia sí como fin siendo objeto de amor³⁵, el Uno-Bien plotiniano es a la vez el 'de donde' y 'a donde' de toda alma: "porque cada cosa aspira no a ser simplemente sino a ser poseyendo el bien. Y por eso aun las cosas que no son unas se afanan, como pueden, por hacerse unas: las cosas naturales, juntándose en un mismo ser en virtud de su misma naturaleza, deseando aunarse. No se afanan cada una por separarse unas de otras, sino por unirse unas con otras y consigo mismas. Y todas las almas aspiran también a aunarse siguiendo su propia esencia. Y así, tienen al Uno a ambos lados: es su principio y su fin, puesto que el alma parte del Uno y aspira al Uno"³⁶. El hecho de la bajada del alma al cuerpo es lo que ha provocado el estado de confusión en el ser humano³⁷. Pues esta 'bajada' es resultado de su voluntad de particularizarse, de poseerse, y de separarse del Alma universal y del gobierno universal. "Es entonces cuando sobreviene al alma la llamada 'pérdida de alas'³⁸ y su encadenamiento en las cadenas del cuerpo tras verse privada de la indemnidad de que gozaba junto al Alma total"³⁹.

³² *Ibid.*, 2, 25-27.

³³ PLOTINO, *Enéadas* I, 3, 10-20.

³⁴ PLATÓN, *República* VI, 505d 11.

³⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, 1072b, 3 (T. Calvo Martínez, ed., Madrid 1994).

³⁶ PLOTINO, *Enéadas* VI 2, 11, 25-6.

³⁷ *Ibid.*, IV 8, 5, 16-19.

³⁸ "El alma que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquella. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo y recibe el sobre nombre de mortal", PLATÓN, *Fedro* 246c (C. García Gual-M. Martínez Hernández-E. Lledó Iñigo, eds., Madrid 1986).

³⁹ PLOTINO, *Enéadas* IV 8, 4, 21-26.

El Uno-Bien es Absoluto, Real, Verdadero, Simple, Puro, anterior a todas las cosas, causa de ellas, distinto a todas ellas, aunque está en ellas y las potencia, es el gran Solitario⁴⁰. Para Plotino, como para Platón, el Bien es fundamento del ser y todos los seres aspiran al Bien porque es su fundamento. “Cabe colegir que lo concebía como un Dios no personal propiamente, pero tampoco impersonal, sino suprapersonal y cuasi-personal. En síntesis, la filosofía del Uno-Bien se puede reducir a tres proposiciones: no es ninguna de todas las cosas, está más allá de todas las cosas, pero en cierto modo es todas las cosas. Corresponden, como se ve a las tres vías: la de la negación, la de la trascendencia y la de la analogía. (...) entre tensiones de expresión y de pensamiento las tres ideas de negación, trascendencia y analogía se entrecruzan potenciándose mutuamente en un esfuerzo por poner al alcance de la mente una realidad inaprensible”⁴¹.

Puesto que el Uno está más allá de todo, no puede ser aprehendido más que por el centro del alma⁴² (ya que ésta lleva en sí la huella del Uno en lo profundo de su ser, porque procede de Él). Pero para volver a Él es necesario que el alma se despoje de todo. “Y esta es la vida de los dioses y la de los hombres divinos y bienaventurados: un liberarse de las demás cosas, de las de acá y un huir solo al Solo”⁴³. Este camino de subida supone una combinación de ascética y mística que está transido de reminiscencias platónicas. Plotino reconoce los dos grados de virtud que había señalado Platón, el primero, propio de las virtudes cívicas, mantiene a raya las pasiones bajo el imperio de la razón; el segundo grado, propio de las virtudes purificadoras, consiste en ‘asear’ el alma del barro de la materia.

A la purificación le sigue la conversión, la unión del alma con la inteligencia. Esta unión es ya la virtud superior que consiste en una iluminación del alma a través de la reminiscencia. Pero ya en la primera etapa la fuerza remontadora es el amor. Es un amor nostálgico que reconduce al alma hasta la meta suprema del Bien. Como el alma es originaria de Dios, por eso ama a Dios necesaria y connaturalmente.

⁴⁰ *Ibid.*, V 5, 13, 6.

⁴¹ Jesús IGAL, Introducción a la edición crítica a las *Enéadas* (I-II), Madrid 1982, 42.

⁴² PLOTINO, *Enéadas* VI 9,8,19-20

⁴³ *Ibid.*, VI 9, 11, 50-51.

La mayoría de los temas, por tanto, están inspirados en Platón: la huida del alma, el asemejamiento a Dios por la virtud, la virtud como purificación, el amor como fuerza remontadora, la reminiscencia como vía, el Bien como meta, la subida escalonada a la Belleza o al Bien, la visión intuitiva como coronamiento del esfuerzo moral e intelectual, la razón como guía y la revelación súbita del bien como presencia, como visión, como unión mística mediante el intelecto en virtud de su afinidad con el objeto⁴⁴.

De lo recogido hasta aquí sobre el pensamiento de Plotino se podrían destacar algunos puntos que influyeron notablemente en Jankélévitch y en su reflexión sobre el perdón:

- La dialéctica como método de conocimiento y el estilo desorganizado y escasamente estructurado, construido al hilo de los pensamientos y de los acontecimientos vitales. Por eso no será extraño encontrar contradicciones, repeticiones, paradojas y preguntas abiertas sin resolver.
- La idea platónica de la subida hacia el Bien que, en el caso de Plotino es el Uno, el Absoluto, Inmanente y Trascendente a todas las cosas⁴⁵, más allá de lo inteligible. Esta concepción plotiniana de la realidad Suprema se acerca más a la de Jankélévitch a pesar de su agnosticismo (o quizás precisamente por ello). “Je ne me définis comme un incroyant”⁴⁶ decía. Jankélévitch cuando habla de la Divinidad lo hace siempre desde términos relacionados con lo Inefable. Porque, para él, lo Absoluto se escapa a la inteligencia humana. Siguiendo a Plotino, Jankélévitch entiende que la filosofía conduce a “une grammaire apophatique”⁴⁷ que evita apresar a Dios y que es consciente de su carácter inaprensible. Él es omnipresente y ‘omniausente’⁴⁸. El hombre nunca alcanzará totalmente a Dios (único Ser que posee todas las virtudes en plenitud) y su camino consistirá en una aproximación asintótica que siempre tiende al Infinito sin poseerlo nunca del todo. El perdón puro, como el amor puro (el perdón es un rasgo del amor pero no es el amor todo), apenas

⁴⁴ Cf. Jesús IGAL, Introducción a la edición crítica a las *Enéadas* (I-II), Madrid 1982, 95.

⁴⁵ Está por doquier y en ninguna parte: πάντα χωρὶς καὶ σὺν ὅλῳ. Cf. PLOTINO, *Enéadas* VI, 8, 16.

⁴⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Penser la mort?*, c. II, 43-44.

⁴⁷ Id., *Le pur et l'impur*, 220.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*

dura un instante, pues apenas se alcanza, en el mismo momento se pierde.

- La necesaria combinación de ascética (a través de la práctica de las virtudes) y mística (la aspiración a la unión con el Bien como fruto del amor) en la costosa subida del alma hacia lo Inefable. Uno de los rasgos que Jankélévitch subrayará del perdón es su carácter sacrificial (ascética) y el hecho de tratarse de un ‘amor límite’ (mística)⁴⁹.
- En Jankélévitch no se da el dualismo ontológico platónico que sigue también Plotino, pero sí hay una conciencia de que la vida ofrece la posibilidad de hacer un camino de ‘ennoblecimiento’ hacia la sabiduría y la unificación. Y el perdón tendría un cierto carácter restaurador y unificador (por pertenecer a la órbita del amor puro), pues todo mal y toda ofensa implican separación y división.

III. Gregorio de Nisa (aprox. 335-394)

Muchos fueron los Padres y escritores de la Iglesia que tomaron desde el principio una actitud positiva con respecto al neoplatonismo, y en particular con las enseñanzas de Plotino. En Alejandría, Ammonio Sacas y Orígenes, Clemente y Macario de Egipto; en Asia Menor, Evagrio del Ponto y los dos hermanos Basilio y Gregorio de Nisa con san Gregorio Nacianceno. El Niseno, ‘padre de la mística cristiana’, fue el que preparó especialmente el camino al *Corpus Dionisiacum*, plagado de referencias plotinianas, que apareció un siglo después. Vladimir Jankélévitch seguirá de cerca el pensamiento de los Padres Griegos y de un modo particular de Gregorio de Nisa y el Pseudo-Dionisio, ambos de línea neoplatónica.

En un texto significativo, Gregorio Nacianceno recoge los temas comunes a este grupo de autores (el símbolo de la luz atribuido a Dios, la necesidad de purificación para llegar a Él⁵⁰, los límites de la razón en la

⁴⁹ Cf. Id., *Le pardon*, 1006.

⁵⁰ En Plotino esta purificación era necesaria porque para que el alma sea bella no hace falta añadir nada (ya que es bella en el origen) sino que hay que ‘volver’ a la armonía que se ha perdido. Cf. Plotino, *Enéadas* III, 6, 2.

comprensión del Misterio, el amor como vía única de contemplación y conocimiento): “Dios es la luz suprema, inalcanzable e inefable. No se puede comprender con la mente ni expresarse con palabras. Es la luz que ilumina toda naturaleza racional. Dios es entre las naturalezas inteligentes lo que el sol entre las sensibles. Se nos muestra en proporción a nuestra purificación; lo amamos en proporción a nuestra contemplación; lo comprende nuestra mente en la medida en que lo hayamos amado; Él mismo se contempla y se comprende, difundiéndose muy escasamente entre lo que queda fuera de Él. Mas cuando hablo de la luz, hablo de la que se contempla en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, cuya riqueza consiste en su única naturaleza y en el estallido único de su resplandor”⁵¹.

Vladimir Jankélévitch fue un gran lector de los Padres de la Iglesia. Así lo reconoce: “Quand j'étais beaucoup plus jeune, j'avais la faiblesse de lire énormément les Pères de l'Église. Notamment les Pères grecs, pour lesquels j'avais une prédilection. Je lisais beaucoup Grégoire de Nysse et les autres”⁵². En ellos encontró una inspiración que dejó su impronta en la estructura de su filosofía donde las tres grandes etapas del itinerario espiritual –praxis de corte ascético (donde nacen las virtudes), la ‘intuición’ o el ‘presentimiento’ (*pressentiment*) de Dios en los seres y en todas las cosas, y la unión directa, personal con Dios– estarán en el trasfondo de su reflexión en cualesquiera de los temas que afronte⁵³.

Gregorio de Nisa, figura clave en el I Concilio de Constantinopla (381) fue un estudioso de las obras de Platón, Porfirio, Plotino y filósofos senequistas (estos últimos le proporcionaron una visión cosmológica de armonía entre materia y espíritu, pero es en la moral donde más influencia estoica se advierte: esfuerzo personal para dominar las pasiones hasta conseguir ser ‘impasibles’ ante cualquier emoción). No se propuso hacer una obra sistemática (rasgo común de los autores que atrajeron a Jankélévitch y que se identifican con su propio estilo).

Asimismo, fue un profesional de la retórica griega de su tiempo, por lo que su estilo resulta ampuloso, metafórico, paradójico... lo que en ocasiones

⁵¹ San GREGORIO NACIANCENO, *Homilía XL, 5*, (*Homilías sobre la Navidad*, Madrid 1986).

⁵² Citado por Isabelle de MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, 26.

⁵³ Isabelle MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, 32-33.

dificulta la comprensión de su discurso. Sus obras son más o menos completas según lo requieran las circunstancias pastorales. La *Vida de Moisés* y *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*⁵⁴ (otro de los libros del AT más citados por Jankélévitch) son consideradas propiamente místicas. De hecho, Gregorio de Nisa es reconocido, de entre los Padres de la Iglesia, como el padre de la mística. En él se inspiró el Pseudo-Dionisio Areopagita.

En la *Vida de Moisés*, Gregorio ofrece un breve tratado de vida espiritual desde los primeros pasos hasta la cima de la unión con Dios. La perfección, consistiría “en la disposición para tender siempre a un bien mayor”⁵⁵, por ello, “no hay término en el camino de subida hacia Dios. La meta que te habías fijado es principio de nuevo ascenso”⁵⁶. “Cualquiera diría que aquel alma llegada a punto tan alto habría alcanzado la cima de la perfección. Pero el término de lo andado viene a ser punto de partida para seguir hacia bienes más altos”⁵⁷. “Todo lo que se encuentra enmarcado en unos límites no es virtud (...) Para aquellos que van en pos de la virtud es imposible alcanzar la perfección”⁵⁸. Esta idea también estará presente en el Pseudo-Dionisio⁵⁹. Apunta, por tanto, como dirá Bergson, a una moral de ‘mano abierta’, no de ‘puño cerrado’⁶⁰. Esto significa creer en la posibilidad de cambio en el hombre. De hecho, para el nisenio, es inherente a su ser creado: “¿quién desconoce que todo ser que está sujeto al cambio no permanece nunca idéntico a sí mismo sino que continuamente pasa de un estado a otro, pues la mudanza siempre se opera hacia mejor o hacia peor?”⁶¹. Esta es la razón de que exista para el hombre la posibilidad de crecimiento continuo hacia el Bien⁶², es decir, la capacidad de conversión. Este ‘volverse’ al Bien “no proviene de un impulso

⁵⁴ Algunos consideran que desde Orígenes (185-254) hasta san Bernardo no hay interpretaciones del *Cantar de los cantares* tan próximas como la de san Gregorio y san Juan de la Cruz. Ambos coinciden en haber leído el poema bíblico en clave de amor entre Dios y el alma. Cf. Teodoro H. MARTÍN (Coord.), *Semillas de Contemplación*, Madrid 2001, XXV-XXVI.

⁵⁵ GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés* I, 10 (Lucas Mateo-Seco, introducción, traducción y notas, Madrid 1993).

⁵⁶ Id., *Homilía* I, 1.

⁵⁷ Id., *Homilía* VI, 3. Para Gregorio, la perfección no termina nunca en cuanto que es un progresar continuo hacia Dios. El único límite de la virtud es no tener límite.

⁵⁸ id., *Vida de Moisés* I, 6.

⁵⁹ “No hay nada absolutamente perfecto. Nada que no tenga necesidad de perfeccionarse. Sólo el Ser realmente perfecto en Sí mismo, que está por encima de toda perfección”, PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celeste*, cap. VIII, 3 (*Obras completas*, Teodoro H. Martín, ed., Madrid 1999).

⁶⁰ Cita recogida en: Teodoro H. MARTÍN (Coord.), *Semillas de Contemplación*, XXX.

⁶¹ GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés* II, 2.

⁶² En Gregorio de Nisa, Dios y Bien se identifican.

exterior, a semejanza de los que engendran corporalmente lo que no prevén, sino que este nacimiento tiene lugar por nuestra libre elección. Somos, en cierto sentido, nuestros padres: nos engendramos a nosotros mismos conforme a lo que queremos ser. Mediante la libre elección, nos conformamos al modelo que escogemos: varón o hembra, virtud o vicio”⁶³.

En este proceso de crecimiento en la vida espiritual Orígenes y Clemente de Alejandría habían indicado tres etapas. También Plotino. Gregorio admite esta división (conocida comúnmente como vía purgativa, iluminativa y unitiva) enriqueciéndola y empleando una simbología de corte bíblico. Utilizará imágenes que formarán parte del imaginario de la tradición mística cristiana como, por ejemplo, el vuelo del alma hacia lo más alto, la escala mística, etc⁶⁴. De él las recogerá el Pseudo-Dionisio siglo y medio después, quien las transmitió por todo occidente. En la *Vida de Moisés* recoge estas tres edades de la vida interior mientras que en las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* se centra únicamente en la tercera.

Gregorio utiliza tres imágenes para hablar de las tres etapas: ‘Zarza ardiendo’ (inicio de la conversión donde se comienza a amar la virtud y a menospreciar vicios), ‘Nube’ (momento de la oscuridad y luminosidad del desierto. ‘Huída del solo hacia el Solo’⁶⁵), ‘Tiniebla’ (unión del alma con Dios en lo más alto del monte). Pero, en conjunto, este deseo de conocimiento y unión con Dios está marcado por la tiniebla porque Dios es inasequible al entendimiento humano. “Le conoceré cuando comprenda que no puede ser comprendido”⁶⁶. La esencia de Dios es incognoscible. “Cualquier pensamiento queda corto para comprender lo divino, cualquier discurso de interpretación sensible no es más que un puntito, porque no puede igualarse a la amplitud de la idea”⁶⁷. Así pues, “la naturaleza divina es totalmente incomprensible. Aquí se conoce sólo por amor”⁶⁸. Idea común y central de los místicos: “Nunca te quieras satisfacer en lo que entiendes de Dios, sino en lo que no entiendes de

⁶³ GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés* II, 3.

⁶⁴ Id., *Vida de Moisés* II, 225.227.

⁶⁵ PLOTINO, *Enéadas* VII, 9,11.

⁶⁶ GREGORIO DE NISA, *Homilía* 6.

⁶⁷ Id., *Homilía* III, 4.

⁶⁸ Id., *Homilía* IX.

él⁶⁹. Esto lo desarrollará el Pseudo-Dionisio a través de las imágenes del 'rayo de tiniebla' o 'Rayo de Luz'.

San Gregorio se vale constantemente de términos neoplatónicos y vive inmerso en esta corriente filosófica. Sin embargo las mismas palabras adquieren pleno sentido cristiano.

La primera etapa señalada, aunque su nombre sea de luz (διαφωτος), se refiere a la purificación; que no es únicamente fruto del esfuerzo humano sino obra de la Gracia que purifica como el fuego⁷⁰. Tiene como fin dominar las pasiones y lograr paz consigo mismo, condición previa para la contemplación, a la vez que es ejercicio para separarse del mal y del error.

La segunda etapa, la nube (δια νεφελης), consiste en levantar el pensamiento y afecto a Dios, en lugar de atender a los sentidos. El pensamiento se 'eleva' a partir de la contemplación de las criaturas donde se produce un primer conocimiento que tiene como objeto los atributos divinos (ενεργεια): sabiduría, bondad, poder, etc. Ejercicio intelectual de efecto a causa: "Los sabios de este mundo pueden, por la armonía del universo, llegar al conocimiento de la sabiduría y del poder de Dios"(Sab 13,5).

Por último, la tercera etapa, la tiniebla (εν γνοφω τον θεον βλεπειν), corresponde a la experiencia mística. El conocimiento intelectual no llega aquí. Hay, en cambio, sentimiento de la presencia de Dios. Una experiencia que, siendo dichosa, acrecienta el deseo de visión plena y se torna en penar gozoso, pues no ve la esencia de Dios, sino sus reflejos en el espejo del alma. Su visión (θεμα) es siempre "en la tiniebla" (misterioso y oculto conocimiento de Dios). No se trata, por tanto, de una visión clara como en la gloria: "quien quiera aproximarse a Dios debe apartarse de todo lo visible y como quien está sobre la cima de un monte, levantando su mente hacia lo invisible e incomprensible, creer que la divinidad está allí donde no alcanza la inteligencia. Llegado allá, recibe los mandamientos divinos. Estos consistían en una enseñanza sobre la virtud, cuyo punto capital es la piedad y tener una concepción acertada en torno a la naturaleza divina, esto es, que esta

⁶⁹ San JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* (B), canción I, 12, en: *Obras completas* (J.V. Rodríguez-F. Ruiz, eds.) Madrid 1988³.

⁷⁰ También en la filosofía neoplatónica la purificación es entendida como don y no sólo como mérito del esfuerzo humano.

trasciende todo concepto y toda representación, sin que pueda ser asimilada a ninguna de las cosas conocidas”⁷¹.

A la vez que se sirve de terminología neoplatónica, San Gregorio insiste en la gratuidad en todas las etapas, incluso en las previas, donde es mayor la intervención del sujeto, pero ya está presente la actuación de Dios. La purificación no es mera catarsis fruto del esfuerzo humano, sino que, como en la filosofía neoplatónica, es un gran don de Dios. Asimismo, la iluminación. El recogimiento como tal no tendría valor de gracia si no fuese para encontrar a Dios en el espejo del alma. "Si el alma se ilumina es por obra del Espíritu". Lógicamente, la última etapa, del éxtasis, indica por sí misma el predominio del Espíritu Santo en las operaciones del alma.

Este breve repaso sobre el pensamiento de Gregorio de Nisa deja entrever algunas de las ideas que asoman en el trasfondo de la reflexión del perdón y del conjunto de los conceptos filosóficos que Jankélévitch analiza y que están en la línea del neoplatonismo:

- Dios, esencialmente infinito. Por consiguiente, inaccesible a la criatura, incomprendible. Como ya se ha indicado en el capítulo anterior, son pocas las ocasiones en las que Jankélévitch menciona directamente a Dios a pesar de que su presencia empapa todos sus escritos. Normalmente para hablar de lo divino suele emplear términos que expresan la experiencia de lo Inefable: “le Toute-autre-ordre”, “Lui-même”, “L’Ipséité”, “le Je-ne-sais-quoi”, “la Création”, “la Poésie”, “L’Amour”, “La Générosité”, “la Joie”.
- La criatura parte de un movimiento inicial. El paso de no ser a la existencia. Toda la naturaleza creada es esencialmente mutable. La naturaleza humana lleva su motor de cambios en la libertad. De ahí que la perfección espiritual no tenga fin. El hombre es un ser temporal que vive inmerso en el devenir, y ya que su vocación es la eternidad, el devenir y el movimiento deben considerarse incompletos⁷².

⁷¹ GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés I*, 46-47. Jean Daniélou en su obra clásica *Théologie mystique* (París 1944, 182-189), señala que el vocabulario empleado por el nisenso es característico de la teología negativa.

⁷² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l’impur*, 242, 261-262.

- La voluntad es libre para escoger la dirección hacia el bien⁷³. Esa libertad puede llevar al hombre a preferir las apariencias materiales de bien contrarias a la elevación del espíritu. Mientras que el pecado es la voluntad de buscar el mal habiendo conocido previamente el bien. El mal es rechazo del bien.
- El amor como motor del camino hacia Dios, Sumo Bien. Sin amor los actos del hombre se quedan en mera apariencia, están huecos⁷⁴.
- “Lo que no es la vida no tiene una naturaleza apta para dar la vida”⁷⁵. Por eso el perdón tendrá algo de sobrenatural ya que se trata de una nueva creación y eso sólo es posible para Dios⁷⁶.

IV. Pseudo-Dionisio Areopagita (450-520)

Punto de convergencia de las diversas fuentes de inspiración del cristianismo en el s. V, el Pseudo-Dionisio bebe de las corrientes de pensamiento judías (Filón), helénicas (Plotino y Proclo, director de la Academia en Atenas), cristianas (Gregorio de Nisa y Orígenes) y bíblicas. Habla de un Dios al que llama ‘Rayo supraesencial’⁷⁷, ‘Sin Nombre’⁷⁸, ‘la misma Bondad’⁷⁹, ‘Bien’⁸⁰,

⁷³ “La liberté n’existe finalement qu’en vue du choix”, Id., *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 889.

⁷⁴ En clara alusión a 1Co 13, Jankélévitch apunta: “Nous disons de la vertu spécieusement impeccable ce que nous disions du savoir spécieusement irréprochable: non, en effet, il n’y manque rien; il ne manque que l’essentiel! Ce qui, après tout, revient au même... (...) Il manque ce sans quoi les ‘vertus’ seraient que ce qu’elles sont: brillante performance et cymbale sonore; il manque l’intention charitable; ou bien il manque l’accent de la sincérité et de la conviction spontanée. Personne ne s’y trompe: il manque une âme!”, Vladimir JANKELEVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien II. La méconnaissance. Le malentendu*, Paris 1980, 111.

⁷⁵ GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés II*, 235.

⁷⁶ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 197. O también: Id., *Le pur et l’impur*, 28.

⁷⁷ “Despojados del entender que nos es propio, avanzamos en cuanto podemos hacia aquel Rayo supraesencial. Nadie lo puede imaginar ni hay palabras con que dar a entender lo que ello es, pues nada de cuanto existe se le puede comparar. Sin embargo aquel rayo contiene en sí, de modo global y en supraesencia, todas las cosas aun antes de que existan y todo natural conocimiento y energía. Todo conocimiento, en realidad, tiene un ser como objeto. Aquello que es superior a todo objeto trasciende también a todo conocimiento”, PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios I*, 4.

⁷⁸ “¿No es realmente admirable este ‘nombre que está sobre todo nombre’? (Flp 2,9) Por eso es el Sin Nombre. Está ciertamente constituido ‘por encima de todo cuanto tiene nombre, en este siglo y en el venidero’ (Ef 11,21)”, *Ibid.*, I, 6.

⁷⁹ “No podemos alcanzar con el pensamiento ni con las palabras al Uno, Incognoscible, Supraesencial, la misma Bondad, la trina Unidad, tres Personas igualmente divinas y buenas”, *Ibid.*, I, 5. Bondad que alcanza a las criaturas en cuanto que por ella existen: “Gracias a estos rayos de Bondad subsisten todos los seres inteligibles e inteligentes, todo ser, toda potencia, toda operación. Por ellos existen y poseen vida inalterable e indestructible”, *Ibid.*, IV, 1.

‘Luz’⁸¹, ‘Verdad Inefable anterior a todo entendimiento’⁸², entre otros nombres. La influencia que ejerció se deja sentir enormemente desde el siglo VI hasta el XVI. Su pensamiento llegó a los espirituales de Europa a través del Maestro Eckhart (1260-1327) y su huella se percibe con especial fuerza en Tauler (1290-1361) y en el beato Juan Ruysbroeck (1293-1381) a quien se le llamó ‘el otro Dionisio’⁸³, así como en Nicolás de Cusa (1401-1464) y en los místicos españoles, especialmente en San Juan de la Cruz (1542-1591)⁸⁴. La racionalidad moderna a partir de Descartes y Kant apagaron un poco su voz.

Para el Pseudo-Dionisio es necesario aunar razón y fe, a pesar de que llega a afirmar que “a Dios no llegamos más que por el abandono de toda operación intelectual”⁸⁵. Pero hay un conocimiento posible –‘indirecto’– por ‘participación’ en la realidad divina⁸⁶. Encontró en el neoplatonismo y otras corrientes culturales de su tiempo fórmulas e imágenes para hablar de la salvación. Su mayor originalidad se encuentra en la teología simbólica y en la teología negativa o apofática⁸⁷, como las mejores vías de elevación hacia la unión (teología mística).

⁸⁰ Según el Pseudo-Dionisio el nombre de ‘Bien’ para referirse a Dios “es el nombre que los teólogos usan de forma abstracta para la Deidad y con él la distinguen de todas las cosas”, *Ibid.*, IV, 1.

⁸¹ “Este gran sol que brilla del todo y siempre tiene luz, imagen visible de la Bondad divina, como eco insignificante del bien, ilumina también todas las cosas que pueden participar de su luz y a la par que retiene su luz sin menoscabo, expande por el mundo visible, arriba y abajo los resplandores de sus rayos”, *Ibid.*, IV, 4.

⁸² *Ibid.*, 69.

⁸³ DIONISIO EL CARTUJANO, *Tractatus II de donis Spiritus Sancti*, art. 13, *Opera*, Tomo 35, Montreuil 1908, 184.

⁸⁴ El primer historiador de San Juan de la Cruz, el P. Quiroga, habla de su conocimiento del Areopagita, en: José de Jesús María QUIROGA, *Historia de la vida y virtudes del venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, Bruselas 1628, 35. Véase: *Biblioteca Mística Carmelitana*, Burgos 1931. Con frecuencia el santo repite: “san Dionisio y otros místicos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla”, San JUAN DE LA CRUZ, *Noche* 2,5.3; *Subida* 2,8.5-6; *Cántico* B 14,16; *Llama* 3,4. Esta expresión corresponde a la *Teología mística* 1,1. Vladimir Jankélévitch fue un gran seguidor de la mística heredada del Areopagita, y sintió gran admiración por el poeta y místico español.

⁸⁵ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios* II, 7.

⁸⁶ *Ibid.*, II, 7. Cf. GREGORIO DE NISA, *Homilía* V, 1.

⁸⁷ □π□φημι = declarar, negar, denegar. Tratar de conocer no conociendo, respetando la trascendencia, acercándose a la realidad por aproximación a través de lo que no es. “Todo pensamiento humano es un tanto erróneo comparado con el estable y firme de las inteligencias divinas y perfectas por eso es habitual en los teólogos, cuando se refieren a Dios, hacerlo en sentido contrario, por la vía de la negación”, PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios* VII, 1. O también, en típica expresión de la teología negativa: “el más sublime conocimiento de Dios es el conseguido mediante el ‘no saber’ por una unión que supera todo entendimiento, cuando el entendimiento, apartándose de todos los seres, y olvidándose luego incluso de sí mismo, se une a los rayos de extraordinario resplandor que provienen de lo alto, siendo iluminado allí por el inexplorable abismo de Sabiduría”, *Ibid.*, VII, 3. La superioridad del lenguaje apofático aparecía ya en Plotino (*Enéadas* V 5,13), y en Proclo. También en Justino

Cualquier afirmación de lo divino conlleva, para el Areopagita, una negación ya que nunca habrá identidad total entre lo que se dice que es y lo que es verdaderamente⁸⁸. Así, el conocimiento que vamos teniendo de Dios, aunque inadecuado, será dinámico y eficaz: nos impulsa a la grandeza y nos retiene en la humildad. El silencio se irá convirtiendo en la expresión más adecuada para explicar la visión de las cosas espirituales a medida que se va ascendiendo⁸⁹. Y aquí aparece el conflicto entre la vía negativa y la teología mística pues, mientras que la mística está por encima de todo discurso, la negación conlleva afirmaciones que la mística ha dejado ya muy atrás⁹⁰.

El método dialéctico será el más adecuado para mostrar la proximidad del objeto y afirmar la distancia infinita que se percibe en los límites del conocer. Pues Dios está más allá de nuestros saberes. “La Eternidad supraesencial trasciende las esencias, e igualmente la Unidad, que está sobre toda inteligencia, trasciende a todo entendimiento. Y el Uno inescrutable queda incomprendible a todo razonamiento. Tampoco el Bien inefable se puede expresar con palabra alguna”⁹¹. Dios es el objeto de la mística, el punto de mira con que se orienta toda teología. En cierto sentido la expresión “teología mística” implica una cierta contradicción porque Dios está más allá de cuanto se pueda decir y pensar. Su lenguaje es el silencio. Por ello el pseudo-Dionisio sitúa el éxtasis (εκτασις) al término de la dialéctica y lo entiende sobre todo como unión con Dios (ενωσις) o divinización (θεωσις).

Estos términos fueron usados por los neoplatónicos pero con diferente sentido. El éxtasis en Plotino consiste en una liberación moral de la mente a fuerza de adentrarse en la propia alma. En sentido parecido lo entienden Orígenes y san Gregorio Nacianzeno. Para Dionisio, sin embargo, el éxtasis consiste en salir de sí y adherirse a lo sobrenatural, a Dios mismo (en la línea

(*Diálogos* 127,2), Clemente de Alejandría (*Stromata* II, 2,5-6: V 11,71), Ireneo (*Adversus Haereses* IV 20,5), Gregorio de Nisa (*Vida de Moisés* II, 158-165).

⁸⁸ La ‘vía afirmativa’ parte de la afirmación de los atributos de Dios, mientras que la ‘vía negativa’ es la más directa y segura para llegar a la cima, donde se encuentra con la Divinidad, a través de afirmaciones sobre lo que no es Dios. Cf. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *La teología mística* c.III.

⁸⁹ *Ibid.*, 249.

⁹⁰ “Essayant d’exprimer l’inexprimable, la théologie négative du Pseudo-Denys empruntera la voie paradoxologique de la contradiction et nous parle du *rayon ténébreux* de la divine surséance, et même nous laisse entrevoir la Ténèbre plus que lumineuse du silence”, Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 58-59.

⁹¹ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios* I, 1.

del Niseno). Dionisio encontró en San Gregorio un maestro en la aplicación del lenguaje plotiniano a la realidad sobrenatural de la gracia. Las tres vías del camino ascensional o de retorno⁹² –purificación, Iluminación, unión– que ocurren con frecuencia en los escritos del Areopagita, las toma directamente de Plotino y las transmite a toda la cristiandad; pero en la última etapa de la ascensión el pseudo-Dionisio usa los mismos términos e ideas que San Gregorio: nube, tiniebla, alusiones a Moisés. Puede verse, por ejemplo, el primer capítulo de la *Teología mística*. Dentro de la Iglesia nadie mejor que San Gregorio de Nisa ha preparado el camino para la llegada del Areopagita, así como Proclo y Plotino lo hicieron desde el campo no cristiano.

Vladimir Jankélévitch se sitúa en esta tradición en la que convergen neoplatonismo y cristianismo. Su filosofía está impregnada de la tensión vital que vive el hombre en continuo movimiento hacia el Bien, al que únicamente roza, pero nunca llega a alcanzar. Esta contradicción existencial, que también se halla en la experiencia del perdón, hace que su pensamiento incorpore y desarrolle algunos de los temas presentes en el Areopagita:

- La vía apofática como la más adecuada para expresar la realidad que desborda al entendimiento humano. Por ello “La négation est libératrice, et tout discours cataphatique sur ‘le Premier’ est mensonge”⁹³. Porque, “Il n’y a pas un cheminement de pensée qui mètre par mètre et jour après jour nous rapprocherait du but en consommant la distance infinie du fini à l’infinie”⁹⁴. Cualquier representación intelectual es reflejo de la luz divina.
- El camino señalado por el místico es el idóneo para adquirir la sabiduría: encaminarse-subir a Dios despojándose de operaciones intelectuales y de los sentidos. Desde aquí se entiende que Jankélévitch comprenda el perdón como un acontecimiento casi ‘irracional’, gracia pura ‘sin explicación’ ni excusas, que desborda a la justicia y a la razón⁹⁵. El

⁹² El carácter ascensional del camino viene dado por la necesidad del conocimiento supraesencial: “Elevemos, pues, nuestra mirada hasta donde alcancemos con ayuda del Rayo luminoso de las palabras de Dios. Así dispuestos acerquémonos con humilde adoración a los más altos resplandores de lo divino”, *Ibid.*, I, 1.

⁹³ Vladimir JANKÉLEVITCH, “La voie négative”, en: *Philosophie première*, Paris 1986², 115.

⁹⁴ *Ibid.*, 117.

⁹⁵ “Le pardon fou”, así lo llama Vladimir Jankélévitch aludiendo a esta condición ‘irracional’. Cf. Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le pardon*, 1095.

perdonador debe realizar un camino de despojamiento de sí que le conduce a la renuncia de 'lo razonable' y a adentrarse por los vericuetos del puro amor y de la gratuidad más radical. Es una experiencia con una 'lógica' similar a la mística.

V. Nicolás de Cusa (1401-1464)

El 'padre de la filosofía alemana', estudioso del Derecho Canónico y personaje clave en la transición del pensamiento medieval al renacentista, participó en el Concilio de Basilea (1431) combatiendo el conciliarismo a favor de la causa papal.

Los textos cusanos revelan las huellas de una tradición que se extiende desde el Areopagita hasta Alberto Magno y el misticismo-especulativo del siglo XIV, pasando por Escoto Erígena y algunos autores de la Escuela de Chartres, con marcadas afinidades con el neoplatonismo de Agustín de Hipona, y lejos de los desarrollos de la teología racional de la escolástica aristotélica de la Baja Edad Media. Esta tradición filosófica, que se completa con la lectura directa de autores como Proclo y Ramón Llull⁹⁶, parece ubicar a Nicolás de Cusa como un pensador medieval de la vertiente del neoplatonismo cristiano. Sin embargo, esta valoración no debe soslayar el hecho de que nos encontramos ante un filósofo cuya propuesta se torna original distinguiéndose de la tradición en temas decisivos como el papel preponderante del hombre como imagen de Dios y co-creador del mundo y, sobre todo, la idea de unidad ligada a la coincidencia de opuestos (*coincidentia oppositorum*)⁹⁷. Este concepto lo explica el cardenal en *La visión de Dios*: "Tú, Señor, que eres el fin que finaliza todas las cosas, eres el fin de lo que no tiene fin; y de ese modo, eres el fin sin fin, es

⁹⁶ Místico e iniciador de la 'teosofía' en cuanto que consideraba que filosofía y teología confluyen pues las dos conducen a la misma verdad por caminos diferentes. Jankélévitch era un gran conocedor del pensador mallorquín y escribió el prólogo a la tesis doctoral de L. Sala-Molins titulada *La Philosophie de l'amour dans l'oeuvre de Raymon Lulle*, La Haya-París 1974.

⁹⁷ Cf. Jorge M. MANCHETTA y Claudia D'AMICO, Introducción al libro de Nicolás de Cusa, *Acerca de la Ignorancia*, Libro I: "Lo máximo absoluto", Buenos Aires 2003, 23. Sobre el significado de la 'coincidencia de opuestos' ver: Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ-Joao M. ANDRÉ coords., *Coincidencia de opuestos y Concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Salamanca 2002.

decir, infinito. Esto escapa a todo razonamiento; implica, en efecto, la contradicción. Cuando afirmo que el infinito existe, estoy admitiendo que la tiniebla es luz, que la ignorancia es ciencia, que lo imposible es necesario. Y como admitimos que existe un fin de lo finito, necesariamente admitimos el infinito, esto es, el fin último, o el fin sin fin. Pero no podemos no admitir que existan entes finitos; del mismo modo no podemos no admitir que existe el infinito. Admitimos, por tanto, la coincidencia de los contrarios, por encima de la cual está el infinito. Esa coincidencia es la contradicción sin contradicción, lo mismo que es el fin sin fin. (...) La oposición de los opuestos es oposición sin oposición, lo mismo que el fin de los entes finitos es el fin sin fin. Eres, pues, Dios, la oposición de los opuestos, porque eres infinito. Y puesto que eres infinito, eres la misma infinitud. En la infinitud, la oposición de los opuestos existe sin oposición”⁹⁸.

Según el obispo de Bresanona, el método más adecuado para adentrarse en la simplicidad de la plenitud divina es la teología apofática del Pseudo-Dionisio a la que Nicolás de Cusa le da el nombre de *docta ignorantia* y que implica la entrega intelectual a Dios: “Nos ha enseñado la sagrada ignorancia que Dios es inefable, y ello porque es más grande al infinito que todo lo que puede ser denominado. Y esto, ciertamente, por cuanto es muy verdadero, hablamos de Dios más verdaderamente por medio de la remoción y la negación, a la manera como también el gran Dionisio lo hizo, quien quiso que Dios no fuera ni verdad, ni intelecto, ni luz, ni ninguno de aquellos nombres que puedan decirse. Le siguen Rabbi Salomón y todos los sabios. De donde, conforme a esta teología negativa, Dios no es ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo; conforme a ella es tan sólo infinito. (...) De todo ello se pone de manifiesto cómo las negaciones son verdaderas y las afirmaciones insuficientes en las cuestiones teológicas; y a pesar de ello las negaciones que quitan lo más imperfecto de lo perfectísimo son más verdaderas que las otras, al punto que es más verdadero decir que Dios no es piedra que decir que no es vida o inteligencia y decir que no es ebriedad que decir que no es virtud”⁹⁹.

⁹⁸ Nicolás DE CUSA, *La visión de Dios* XIII, 54-55, (Ángel Luis González, ed., Pamplona 1993).

⁹⁹ Id., *Acerca de la Ignorancia*, Libro I, c. XXVI: “Lo máximo absoluto”, (Jorge M. Macheta-Claudia D’Amico, eds., Buenos Aires 2003).

Muchos pensadores han intentado definir las cosas en sí y buscar su finalidad, pero “la *quidditas* de las cosas, la cual es la verdad de los entes, en su pureza es inalcanzable y ha sido investigada por todos los filósofos pero por ninguna fue hallada tal como es. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más accedemos a la misma verdad”¹⁰⁰.

La *docta ignorantia* es, por tanto, una fórmula de la teología negativa: Dios no puede ser alcanzado por nuestro entendimiento –es *inattigibilis*¹⁰¹–. “Es pues algo así como una gnoseología o justificación crítica de la Trascendencia”¹⁰². Aunque también es necesario reconocer que el concepto de la *docta ignorantia* se encuadra asimismo dentro de la tendencia socrática del ‘sólo sé que no sé nada’. Igual que Sócrates, Nicolás de Cusa censura a los que creen saber muchas cosas que en realidad no saben. El primer paso para llegar a una verdadera sabiduría es el saberse y confesarse nesciente, ignorante.

Sin embargo, a pesar de que Nicolás de Cusa está sin duda muy influido por el Pseudo-Dionisio y por su concepto de Dios como lo superesencial y supercomprensible aporta una novedad: la unión de lo positivo a lo negativo. “En efecto, si sabemos nuestro no-saber de Dios es porque también sabemos algo del infinito que es Dios. Es decir, hay en esta actitud dos aspectos: la posesión del conocimiento y el saber que este conocimiento nos deja muy distantes aún de lo que es la realidad”¹⁰³. Pero el conocimiento es posible si lo entendemos no como posesión completa de la verdad sino como acercamiento a la misma. Una de las dimensiones de la *docta ignorantia* es su esencial dinamismo que nos traza un camino infinito en el conocer. “Siempre podemos ir acercándonos más y más a ese todo, y eso es precisamente conocer”¹⁰⁴. Toda

¹⁰⁰ *Ibid.*, Libro I, c. III.

¹⁰¹ Vocablo propio del cusano: “Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod praecise, uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutissima necessitate, quod nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate. Quidditas ergo rerum, quae est entium veritatis, in sua puritate *inattigibilis* est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem”, *Id.*, *De docta ignorantia* I,3 (*Opera omnia*, E. Hoffman-R. Klibansky, eds., Leipzig 1932).

¹⁰² Francisco de P. SAMARANCH, Prólogo a la edición del libro de Nicolás de Cusa, *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*, Buenos Aires 1973, 14.

¹⁰³ *Ibid.*, 15.

¹⁰⁴ *Ibid.*

sustancia lleva en sí la dinámica del retorno al Uno, Sumo Bien y Principio de todas las cosas¹⁰⁵.

El cardenal se mantuvo siempre en líneas generales en la tradición del neoplatonismo y del Areopagita en el que encuentra la confirmación de la doctrina de la *docta ignorantia* y la unificación con Dios por el éxtasis del amor.

Vladimir Jankélévitch incorpora los matices que el cusano desarrolló respecto a la teología apofática del Pseudo-Dionisio:

- La doctrina de la *coincidentia oppositorum* (que contempla la identidad del *maximum* y el *minimum*) asume la contradicción en la que vive el ser humano hasta límites extremos. El campo de la moral es, para Jankélévitch, el lugar privilegiado donde se experimenta la paradoja continua del vivir. Porque, frente a la perspectiva de la muerte y la finitud, aparece la vocación infinita del deber moral que exige constantemente una tensión y una voluntad infatigables, así como un esfuerzo constantemente inacabado y reiniciado. Existe una desproporción entre la infinitud insondable del deber moral o del amor, y la finitud de un poder limitado por la muerte¹⁰⁶. Y ahí es donde se mueve también la realidad del perdón (entre la exigencia de un amor ilimitado y la limitación personal). Para expresar esta tensión la vía negativa se convierte en el mejor aliado del pensamiento al unir realidades disímiles como el 'rayo tenebroso', o la 'tiniebla luminosa del silencio'¹⁰⁷.

¹⁰⁵ "Igual que el visible no es apto para ser visto de no ser en la luz, porque por sí mismo no puede introducirse en el ojo, por ello se encuentra en la necesidad de ser iluminado, ya que la luz es de tal naturaleza que por sí misma se introduce en el ojo. Lo visible puede introducirse en el ojo cuando está en la luz cuya fuerza propia es introducirse ella misma. Pero el color no está en la luz como en otro ser, sino como en su propio principio, ya que en el color no es más que el término de la luz en lo diáfano, como vemos experimentalmente en el arco iris. En efecto, según el rayo de sol en una nube acuosa termine de una manera o de otra, se produce un color u otro. De donde es evidente que el color es visible en su principio, es decir, en la luz, ya que la luz extrínseca y el espíritu visivo se comunican en la claridad. De aquí que aquella luz que ilumina lo visible se introduce hasta esa luz análoga y lleva consigo la especie del color que se objeta a la vista", Nicolás DE CUSA, *De la búsqueda de Dios II* (Francisco de P. Samaranch, ed., Buenos Aires 1977), 60.

¹⁰⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 58.

¹⁰⁷ "C'est ainsi que Nicolas de Cuse, théoricien de la docte ignorance, nous propose une coïncidence des contraires: l'identité du *Maximum* et du *Minimum* est alors incompréhensiblement comprise!", *Ibid.*, 59.

- La *docta ignorantia* permite a Jankélévitch mantenerse en la ‘filosofía negativa’ sin renunciar al conocimiento asumiendo que éste nunca será completo y absoluto.

VI. San Francisco de Sales (1567-1622)

A caballo entre el siglo XVI y XVII, el gran obispo francés y líder de la Contrarreforma en el ámbito pastoral, tuvo en su pensamiento dos focos de interés importantes: la accesibilidad de la experiencia mística como encuentro de amor con Dios en el alma –el amor es virtud unitiva¹⁰⁸–; y asociado a ella, el discernimiento en torno a la virtud de la caridad y sus manifestaciones. De hecho, el *Traité de l’Amour de Dieu*, estaba pensado para que contuviera dos libros, uno dedicado a la práctica en la observancia de los mandamientos y un segundo que ahondara más en la relación con Dios a partir de la Encarnación. Pero esta segunda parte nunca llegó a escribirla por su muerte prematura. En cualquier caso, lo que nos ha quedado posiblemente contenga en germen los aspectos que hubiera desarrollado con más detenimiento en el siguiente libro.

Su doctrina tiene la claridad y transparencia de los místicos españoles. Utiliza ampliamente a Teresa de Jesús, Fray Luis de Granada, Juan de Ávila, Diego de Estella, Fray Luis de León, Pedro Malón de Chaide... Y quizás por ello fue en España donde apareció la primera traducción a los 45 años de la edición francesa. Sin embargo a pesar de las referencias a los santos españoles, fueron los místicos renano-flamencos los que influyeron decisivamente en su concepción de la estructura del alma¹⁰⁹.

En el alma, según el ‘Apóstol de Chablais’ hay una ‘cima’ en la que se produce el encuentro con Dios. Cuando Francisco de Sales habla sobre la

¹⁰⁸ Francisco de Sales en el capítulo I del libro VII, del *Traité de l’Amour de Dieu*, hace clara referencia al Pseudo-Dionisio por su defensa del poder unitivo del amor. Ciertamente el Areopagita decía que “el Amor, ya sea el de Dios, o el de los ángeles, o el de los espíritus, o el de las almas o el físico, pensamos que tiene cierto poder para unir y para mezclar, por un lado mueve a los superiores a ser providentes con los inferiores, por otro, a los que son iguales a mutua comunicación y a los inferiores a que tiendan a los mejores y superiores”, *Los nombres de Dios* IV, 15.

¹⁰⁹ Hay que tener en cuenta que en el periodo que abarca las últimas décadas del siglo XVI y primeras del siglo XVII, los modelos del alma más consolidados y de mayor prestigio eran dos: el modelo aristotélico-tomista y el modelo renano-flamenco. Ver: Mino BERGAMO, *La anatomía del alma. Desde Francisco de Sales a Fénelon*, Madrid 1998, 39-60.

unión con lo Divino en la oración¹¹⁰ menciona el ‘sentimiento de la bondad celestial’ o el ‘sentimiento sagrado de la presencia de Dios’, pero dejando claro que no se trata de un sentimiento sensible, sino de aquel que reside en la ‘cima del espíritu’¹¹¹. Juana Francisca de Chantal, en una carta famosa dirigida a Francisco de Sales (con quien mantuvo una estrecha amistad de hondo calado espiritual), apela asimismo al concepto de ‘punta del espíritu’ para explicar el modo en que, al final de una noche llena de angustias, ha gozado de un breve alivio de sus penas interiores: “Al despuntar el día, Dios me ha hecho gustar, si bien casi imperceptiblemente, de una pequeña luz en la altísima y suprema punta de mi espíritu; el resto de mi alma y de sus facultades no han gozado en absoluto de ella; pero no ha durado más que, aproximadamente, un medio Ave María, de forma que mi turbación se ha arrojado de nuevo, a cuerpo descubierto, sobre mí y me ha tenido completamente ofuscada y ensombrecida”¹¹². Los dos santos sitúan la punta del espíritu en el vértice de la estructura del alma¹¹³.

Esta imagen de la cima o cumbre, como hemos señalado anteriormente, ya había aparecido en los Padres Griegos y, aunque en el caso de los místicos del norte la imagen más utilizada para describir el lugar donde sucedía el encuentro con Dios era la del ‘fondo’ o el ‘centro’ (imagen popularizada por san Juan de la Cruz), también emplean la de la cima adhiriéndose a dicha tradición.

La ‘punta suprema’ o ‘cima del espíritu’ es un plano del alma definido por el carácter supradiscursivo de las facultades racionales (intelecto y voluntad)¹¹⁴. Allí, el hombre experimenta la pasividad del intelecto y la voluntad.

Otra imagen que el santo emplea para explicar lo que sucede en el vértice de nuestra alma es la del Santuario, lugar escondido, donde la razón no puede captar la hondura de lo que acontece. Sólo la luz de la fe puede iluminar el alma. Sin la fe, no habría ventanas por donde penetrase la luz. Y así como nadie podía adentrarse en el Santuario a excepción del Sumo Sacerdote, de

¹¹⁰ Francisco DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, VII, 1 (*Œuvres*, A. Ravier ed., Paris 1969).

¹¹¹ “Or, quand je parle du sacré sentiment de la présence de Dieu, en cet endroit, je n’entends pas parler du sentiment sensible, mais de celui qui réside en la cime et suprême pointe de l’esprit, où le divin amour règne et fait ses exercices principaux”, *Ibid.*, VII, 1; o bien: “Pour moi, je parle en ce Traité, de l’amour surnaturel que Dieu répand en nos cœurs par sa bonté, et duquel la résidence est en la suprême pointe de l’esprit”, *Ibid.*, XII, 1.

¹¹² Jeanne-Françoise FREMYOT DE CHANTAL, *Sa vie et ses œuvres* IV, Paris 1877, 20-21. (Citado por Mino BERGAMO, *La anatomía del alma*, 35)

¹¹³ Cf. Mino BERGAMO, *La anatomía del alma*, 39-60.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, 151-152.

modo similar el raciocinio no tiene acceso a esta región del alma. Ahora bien, a pesar de la luz de la fe, la visión que tiene el alma no es clara sino que se da en medio de la oscuridad. Dios propone a nuestra alma los misterios de la fe entre sombras y tinieblas de modo que ésta no ‘ve’ la verdad sino que la ‘entrevé’¹¹⁵. Y esto es así en parte por los actos de renuncia y resignación que hace ella para llegar allí¹¹⁶. “Le saint amour fait son séjour la plus haute et relevée région de l’esprit, où il fait ses sacrifices et holocaustes à la Divinité, ainsi qu’Abraham fit le sien, et que Notre-Seigneur s’immola sur e coupeau du mont Calvaire”¹¹⁷.

El hombre siente la presencia de Dios como si un rayo de luz le tocara llenándole de placer espiritual fruto del amor que experimenta¹¹⁸ y que penetra allá donde la ciencia humana no puede llegar¹¹⁹. “L’amour n’est autre chose, ainsi que nous avons dit, sinon le mouvement et écoulement du cœur, qui se fait envers le bien par le moyen de la complaisance que l’on a en icelui ; de sorte que la complaisance est le grand motif de l’amour, comme l’amour est le grand mouvement de la complaisance”¹²⁰.

No siempre resulta fácil distinguir el amor de otras realidades parecidas. El pecado hace que el hombre confunda la auténtica caridad con la ‘apariencia de caridad’¹²¹. Por ello, es importante discernir la procedencia y el fin del amor. San Francisco habla de dos tipos de amor: amor de benevolencia –cuando amamos la cosa en sí misma–, y amor de concupiscencia –cuando amamos una cosa según el provecho que nos reporta–¹²². Por ello el santo advierte contra el engaño del amor propio (*l’amour propre*) que nos presenta bienes vanos y seduce nuestra imaginación y nuestros sentidos alterando las facultades del alma¹²³. En cierta manera lo considera el peor enemigo del hombre porque introduce en nuestra alma hábitos imperfectos en los que nos

¹¹⁵ Cf. Francisco DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, II, 14.

¹¹⁶ *Ibid.*, L. I, C.12.

¹¹⁷ *Ibid.*, L. I, C.6.

¹¹⁸ “Celui-là en a plus de connaissance, et celui-ci plus de jouissance et cette jouissance produit un amour bien plus vif et animé que ne fait la simple connaissance du discours, car l’expérience d’un bien nous le rend infiniment plus aimable que toutes les sciences qu’on en pourrait avoir”, *Ibid.*, L.VI, C. 4.

¹¹⁹ *Ibid.*, L. VI, C.4. El obispo francés vuelve a citar al Pseudo-Dionisio a quien sigue de cerca en algunos puntos.

¹²⁰ *Ibid.*, L. V, C.1.

¹²¹ *Ibid.*, L. IV, C.9.

¹²² *Ibid.*, L. I, C.13. Una distinción que asumirá Jankélévitch.

¹²³ *Ibid.*, L. IV, C.3.

complacemos como si fueran verdadera caridad hasta que algún rayo de luz clara nos hace ver la mentira en la que estábamos instalados¹²⁴. Incluso nuestro amor a Dios está con frecuencia contaminado del amor propio cuando lo buscamos no tanto por Él mismo cuanto por el placer (gustos espirituales, consolaciones...) que nos provoca¹²⁵. La verdadera caridad conduce al hombre a amar al Dios de los consuelos más que a los consuelos de Dios¹²⁶. Porque el amor puro se muestra justamente en las privaciones y dificultades; ahí es donde el alma, privada de todo placer, puede unir su voluntad con la de Dios sin sospechas ni injerencias de contento alguno o pretensión¹²⁷.

El hombre debe poner mucha atención en el discernimiento de la caridad ya que la auténtica, la que procede de Dios, puede perderla en un instante. A diferencia de los hábitos (adquiridos por la repetición de muchos actos y que se pierden mediante larga abstención de estos o por multitud de actos contrarios), la caridad, sin embargo, desaparece cuando la persona, conscientemente, aparta su voluntad de la obediencia debida al Ser Supremo. Y aunque es verdad que el amor crece gradualmente en perfección, no menos cierto es que un solo pecado mortal, al romper la unión con Dios, puede arruinar la caridad del alma súbitamente¹²⁸.

Este carácter progresivo del amor, junto a la capacidad que tiene el ser humano de perderlo por el pecado, hace que Francisco de Sales afirme que, en este mundo se comienza a amar, pero la consumación total sólo se consigue en el otro¹²⁹.

Vladimir Jankélévitch, conocedor de la obra de Francisco de Sales, especialmente del *Traité de l'Amour de Dieu*, asumirá algunas de las convicciones del santo:

- El discernimiento de la caridad estará en la base de todas sus reflexiones ya que el amor es eje conductor de las mismas. La conciencia de que todas las realidades son ambiguas, especialmente las

¹²⁴ *Ibid.*, L. IV, C.10.

¹²⁵ "Il y a bien à dire entre le contentement que l'on a de l'aimer parce que son amour nous est agréable. Or, il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour", *Ibid.*, L. IX, C.10.

¹²⁶ *Ibid.* En clara alusión a 2Co 1,3.

¹²⁷ *Ibid.*, L. IX, C.12.

¹²⁸ *Ibid.*, L. IV, C.4.

¹²⁹ *Ibid.*, L. III, C.6.

espirituales, estará muy presente en Jankélévitch. Uno de sus empeños como filósofo será precisamente determinar la 'pureza' del amor y, como consecuencia, del perdón. Porque, aquello que señale respecto del amor puro será aplicable al perdón puro así como a la 'percepción pura', el 'remordimiento puro' o la 'inocencia pura'¹³⁰.

- La pérdida del amor en un instante es otro de los aspectos que Jankélévitch retoma del santo francés. No sólo no se puede permanecer en la cima del perdón o del amor¹³¹ sino que éste es incompatible con el pecado. El egoísmo desmiente por definición el amor¹³². Donde hay pecado, mala voluntad o pérdida intencional, no hay amor.
- La consumación del amor no es posible en este mundo. El hombre puede aproximarse a la pureza del amor, pero no alcanzarla del todo; y en el caso de que lo lograra, en el mismo momento de conseguirla la perdería¹³³. La dimensión histórica proporciona dimensiones finitas y limitadas a las cosas. Por ello la pureza es insostenible en el presente¹³⁴. La pureza no existe y, no obstante, define nuestra vocación¹³⁵.

VII. Baltasar Gracián (1601-1658)

Los Padres griegos estaban lejos de menospreciar lo material para ensalzar lo espiritual. La reserva que manifiestan hacia el mundo de lo sensible no busca su eliminación sino la superación. Porque el itinerario o 'retorno' hacia el Bien (origen y fin) supone el adentrarse en la interioridad (del ser humano, o bien de todo lo creado) y para ello es necesario traspasar la materia, ir más allá de lo palpable, dejarse conducir por el Ser que habita en lo concreto, 'perforar' la exterioridad. Baltasar Gracián convertirá la crítica a las apariencias de las cosas y las personas en uno de los ejes de su pensamiento. Comparte con los Padres el deseo de captar la verdad más honda pero, para lograr alcanzarla,

¹³⁰ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1103.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Cf. Id., *La paradoxe de la morale*, 118.

¹³³ Id., *Le pardon*, 1103.

¹³⁴ Id., *Le pur et l'impur*, 17.

¹³⁵ *Ibid.*, 25.

analiza con más detenimiento las actitudes e intenciones que se esconden en lo aparente, siempre en riesgo de quedar sometido a la falsedad. Como ya había dejado claro el Niseno “las apariencias no permiten distinguir lo mejor que permanece invisible hasta que hayamos dejado esta vida y separemos entonces a quién hemos seguido”¹³⁶. Desmontar los mecanismos de la impostura lo considerará Gracián –tal y como lo señala nuestro autor– una empresa altamente moral¹³⁷. Porque dejarse guiar por la apariencia distrae al hombre de su verdadero destino y de la verdad.

Con un estilo barroco, lleno de elementos culteranos y conceptistas, denso y plagado de comparaciones ingeniosas y juegos de palabras (muy del gusto de Jankélévitch, reflejo de su personalidad), el jesuita de Belmonte advierte del peligro que encierra vivir en la superficialidad: instalarse en la mentira¹³⁸. Por eso recomienda constantemente “diferenciar el hombre de palabras del de obras. (...) Malo es, no teniendo palabra buena, no tener obra mala; peor, no teniendo palabra mala, no tener obra buena. Ya no se come de palabras, que son viento, ni se vive de cortesías, que es un cortés engaño. (...) Las palabras han de ser prendas de las obras, y así han de tener valor. Los árboles que no dan fruto, sino hojas, no suelen tener corazón. Conviene conocerlos, unos para provecho, otros para sombra”¹³⁹. Los actos son los que ‘delatan’ la verdad pues “es fácil el decir y difícil el obrar”¹⁴⁰.

Para desenmascarar la falsedad de las apariencias, es necesario no quedarse en la primera impresión, porque la mentira siempre ‘toma la

¹³⁶ GREGORIO DE NISA, *Homilía* II, 11.

¹³⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 29. Este fue, según Jankélévitch, el propósito de Marx: desbaratar las superestructuras sublimes que camuflaban los intereses sórdidos y mezquinos.

¹³⁸ “On n’endosse pas toute sa vie un certain costume, sans adhérer plus au moins aux idées de ce costume: de là sans doute bien des ‘substitutions de motifs’, et toutes sortes de demi-conversions. (...) Sont-ils véridiques ou jouent-ils la comédie? Bien malin qui le dira, car rien n’est univoque dans le rapport du mensonge à la véracité. (...) Comme dit Baltasar Gracian, dans la peu de son apparence; elle va et vient entre sa deuxième et sa première nature, incapable de décider laquelle est plus vraie que l’autre”, Vladimir JANKELEVITCH, *L’ironie*, 148. Detrás de la mentira hay un sujeto adulto plenamente consciente de su mentira. La intención de engañar está detrás de la mentira y es lo que la diferencia de otras formas de ‘pseudomentira’. Cf. Id., *Du mensonge*, 213.

¹³⁹ Baltasar GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de prudencia* CLXVI, (*Obras Completas* II, Madrid 1991).

¹⁴⁰ *Ibid.*, CCII.

delantera' y no deja espacio para la verdad¹⁴¹. "Quede lugar para la segunda y tercera información. Arguye incapacidad el impresionarse, y está cerca del apasionarse"¹⁴². Para captar la auténtica realidad se requiere, por ende, un espíritu reflexivo, paciente y avezado en discernimiento, ya que no sólo debe detectar la doblez oculta tras las apariencias sino adentrarse en lo profundo de las cosas –que son sombras de las eternas¹⁴³– para captar la verdad escondida.

Gracián se servirá de la ironía para realizar una visión implacable de la España del siglo XVII que comenzaba a mostrar síntomas de decadencia material y moral. La ética que defiende deriva de su idea sobre la vida como "milicia contra la malicia del hombre"¹⁴⁴. Es, por tanto, una moral de combate que anima a actuar sin descanso poniendo en tensión la voluntad y la inteligencia¹⁴⁵. Tenía claro que "lo que mucho vale, mucho cuesta"¹⁴⁶. La moral de virtudes, por tanto, resulta imprescindible y es lo que embellece realmente a la persona¹⁴⁷. "Es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades. Ella hace un sujeto prudente, atento, sagaz, cuerdo, sabio, valeroso, reportado, entero, feliz, plausible, verdadero y universal héroe. Tres eses hacen dichoso: santo, sano y sabio. La virtud es el sol del mundo menor y tiene por hemisferio la buena conciencia. Es tan hermosa, que se lleva la gracia de Dios y de las gentes. No hay cosa amable sino la virtud, ni aborrecible sino el vicio. La virtud es cosa de veras: todo lo demás, de burlas. La capacidad y grandeza se ha de medir por la virtud, no por la fortuna. Ella sola se basta a sí misma. Vivo el hombre, le hace amable; y muerto, memorable"¹⁴⁸. Sin embargo el camino de la virtud es arduo y requiere de tiempo y ascesis. "El fingirse las perfecciones es fácil, y muy dificultoso el conseguirlas"¹⁴⁹.

Hablando de Gracián, Vladimir Jankélévitch recuerda que la paciencia, la prudencia, y la precaución, son las virtudes con más frecuencia recomendadas

¹⁴¹ *Ibid.*, CCXXVII. Sobre la ambigüedad de las apariencias: Vladimir JANKELEVITCH, "Ambigüité de l'apparence" en: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien II. La méconnaissance, le malentendu*, 32-89.

¹⁴² Baltasar GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de prudencia* CCXXVII.

¹⁴³ *Ibid.*, CCV.

¹⁴⁴ *Ibid.*, XIII.

¹⁴⁵ Cf. José GARCÍA LÓPEZ, *Historia de la literatura española*, Barcelona 1969¹⁴, 344-351.

¹⁴⁶ Baltasar GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de prudencia* LVII.

¹⁴⁷ *Ibid.*, CCXCIII.

¹⁴⁸ *Ibid.*, CCC.

¹⁴⁹ *Ibid.*, XIX.

por el sutil jesuita al hombre de la Corte y al guerrero. Pero, de las tres, la paciencia es la que coloca en primer lugar porque trata del arte de esperar el momento oportuno; es decir, de llegar al centro de la ocasión¹⁵⁰.

Discernir las intenciones (propias y ajenas) que mueven los actos, aplicando la inteligencia, lo considera Gracián el medio idóneo para llegar a la virtud, 'lugar' donde reside la sabiduría. Pero el camino hasta llegar al corazón de la intención es arduo porque "pelea la sagacidad con estratagemas de intención. Nunca obra lo que indica: apunta, sí, para deslumbrar; amaga al aire con destreza y ejecuta la impensada realidad, atenta siempre a desmentir. Echa una intención para asegurarse de la émula atención, y revuelve luego contra ella, venciendo por lo impensado. Pero la penetrante inteligencia la previene con atenciones, la acecha con reflejas; entiende siempre lo contrario de lo que quiere que entienda, y conoce luego cualquier intentar de falso; deja pasar toda primera intención, y está en espera a la segunda, y aun a la tercera. Auméntase la simulación al ver alcanzado su artificio, y pretende engañar con la misma verdad. Muda de juego, por mudar de treta, y hace artificio del no artificio, fundando su astucia en la mayor candidez. Acude la observación, entendiendo su perspicacia, y descubre las tinieblas revestidas de la luz; descifra la intención, más solapada cuanto más sencilla. De esta suerte combate la calidez de Pitón contra la candidez de los penetrantes rayos de Apolo"¹⁵¹.

Para Gracián, el hombre tiene posibilidades para escoger el bien o el mal. El problema del mal es que adentra al sujeto en la vía de la mala voluntad que lo envuelve y atrapa en el engaño y la mentira (estupidez, hipocresía y vanidad serán algunos de sus efectos, hacia los que Gracián dirigirá sus dardos satíricos). "La intención malévola es un veneno de las perfecciones y, ayudada del saber, malea con mayor sutileza"¹⁵². La doblez sería la expresión más clara de ausencia de intención recta. "L'interpretation des chiffres de la duplicité, voilà la grande occupation stratégique de Baltasar Gracián"¹⁵³.

¹⁵⁰ Comentario de Jankélévitch a la máxima LV del *Oráculo manual*. Ver: Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 99.

¹⁵¹ Baltasar GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de prudencia* XIII.

¹⁵² *Ibid.*, XVI. Como buen jesuita Gracián estaba familiarizado con las 'tretas' del mal espíritu quien entra en el alma *sub angelo lucis* "con engaños cubiertos y perversas intenciones", San IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* [332].

¹⁵³ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 29.

Vladimir Jankélévitch acusará la influencia del pensador español en tres puntos importantes:

- El hecho de definir las realidades comenzando por establecer lo que no son procede en Jankélévitch de una doble herencia: la vía negativa y la necesidad de ir más allá de las apariencias. El análisis sobre el perdón arranca diciendo en primer lugar lo que no es el perdón –para acercarse a él por aproximación– por dos motivos: porque, como acto de amor, roza lo inefable y, por lo tanto, sólo con circunloquios y rodeos se llega a la *ipsidad* del perdón¹⁵⁴; y por desenmascarar los ‘sucedáneos’ (*similiperdones*), es decir, aquellas experiencias que se parecen al perdón pero que no lo son y consiguientemente se convierten en impedimento para vivir el auténtico perdón¹⁵⁵.
- Descifrar la intención ligada a los actos es fundamental para determinar la verdad. Jankélévitch, siguiendo la estela del pensador español, considerará determinante en la distinción del perdón respecto de sus sucedáneos, el análisis de la intención por ser indicadora de sentido¹⁵⁶.
- La distinción entre dos dimensiones de la apariencia¹⁵⁷: la apariencia en cuanto aspecto exterior que no se corresponde con el interior¹⁵⁸; y apariencia referida al ser como ‘aparición’ (porque ‘brota’ su presencia en las cosas)¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Id., *Le pardon*, 1107.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 1000-1001.

¹⁵⁶ “L’intention indique le *sens*: le sens comme signification, le sens comme direction. L’intention n’est-elle pas elle aussi une sorte de mouvement, un *mouvement vers*?”, Id., *La paradoxe de la morale*, 108.

¹⁵⁷ Isabelle MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, 34.

¹⁵⁸ “Appelons masque cette pellicule superficielle, ce visage second qui ne laisse passer le courant d’expression que dans le sens efférent : qu’il serve à intimider par la grimace ou, en général, à ‘avoir l’air’, c’est-à-dire à paraître un autre qu’on n’est, le masque oppose toujours un écran ou un obstacle au courant induit de compréhension ; mieux, il dévie ce courant. Le masque est le visage artificiel du pénétrant impénétrable, et il est donc, à la lettre, l’“hypocrisie”, Vladimir JANKELEVITCH, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien I. La manière et l’occasion*, 21-22.

¹⁵⁹ Jankélévitch hablará del perdón como “une apparition disparaissante”, Id., *Le pardon*, 1000.

VIII. Blaise Pascal (1623-1662)

Una voz discordante fue la de Pascal en medio de una tendencia racionalista que culminó en el siglo XVIII. Sin embargo, no cabe pensar en un rechazo sin más del racionalismo tratándose de uno de los matemáticos y científicos más eminentes de la historia. Conoce la ciencia y trabaja con la razón, pero sin olvidarse de sus limitaciones¹⁶⁰. Su pensamiento está condicionado por dos momentos vitales de gran trascendencia: la primera y, sobre todo, la segunda conversión de 1654, provocadas en parte por la relación con Port-Royal. En 1655 pasó varias semanas con los *solitaires*, momento que coincidió con la polémica antijansenista. No obstante, y a pesar de su contacto con el monasterio en el que había ingresado su hermana Jacqueline, Pascal reconoce su no pertenencia a la corriente jansenista¹⁶¹. En las *Cartas provinciales* afirma: “No soy de Port-Royal... Sólo estoy vinculado en este mundo a la única Iglesia católica, apostólica y romana, en la que quiero vivir y morir, y en la comunión con el Papa, su Jefe soberano”. Pero es indudable que en su visión de lo humano se reconoce la perspectiva de la naturaleza caída, en la que también inciden los jansenistas¹⁶².

De hecho, su cercanía con esta corriente le condujo hacia posturas más bien rigoristas respecto a la moral y fue uno de los participantes más activos en la polémica con los jesuitas. Esta disputa estaba centrada principalmente en asuntos relacionados con la antropología teológica, aunque también tuvieron gran repercusión en los temas vinculados con la penitencia. Así, mientras los jesuitas consideraban un pecado mortal que un confesor negara la absolución a un penitente, los jansenistas pensaban que, sin una contrición probada, no debería darse la absolución; éstos incluso se mostraron partidarios de la vuelta a la penitencia antigua ya que defendían que provenía directamente de la

¹⁶⁰ Cf. Giovanni REALE – Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico II. Del humanismo a Kant*, Barcelona 1992², 505.

¹⁶¹ Es una cuestión muy discutida en la actualidad. Según Zubiri, “Pascal nada tiene que ver con el jansenismo. Y, en efecto, la Iglesia jamás ha censurado ningún escrito de Pascal, por ningún concepto, ni tan siquiera por el de jansenismo”, Xavier ZUBIRI, Prólogo a la edición de los *Pensamientos* de Pascal, Madrid 1995¹⁰, 73.

¹⁶² Alicia VILLAR EZCURRA, comentarios y notas a la edición del libro de Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, Salamanca 2006, 85.

voluntad divina (idea que fue condenada por Alejandro VII¹⁶³). Los jansenistas tampoco valoraban positivamente la búsqueda de la intención que se esconde detrás de los actos pues entendían que se utilizaba muchas veces como excusa para no afrontar la culpa; los jesuitas, por el contrario, la consideraban crucial a la hora de analizar el pecado¹⁶⁴.

Pascal anuncia la Modernidad en su reivindicación de la conciencia como un elemento específicamente humano, pero incorpora la vida emocional como componente importante que conduce y corrige a la inteligencia¹⁶⁵. En la *Conversación con el Sr. de Saci*—obra en la que subraya la importancia de las lecturas filosóficas para la visión de lo humano y la moral del cristiano¹⁶⁶—, el matemático francés señala que sus lecturas más habituales habían sido Epícteto (50-138) y Montaigne (1533-1592):

- Epícteto, autor próximo al cristianismo¹⁶⁷ influye en Pascal, sobre todo, por su doctrina moral —“actuar moralmente constituye para el pensador francés una auténtica ganancia”¹⁶⁸— en la que valora la conducta y las elecciones (sobre todo la ‘elección radical’ o ‘elección de fondo’ y que determina la clave de su ser moral) que el sujeto puede realizar ya que

¹⁶³ Cf. Enrique DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, n. 2316, Barcelona 1995 [A partir de ahora: Dz, 2316].

¹⁶⁴ Pascal afirma que las sutilezas de los jesuitas están consiguiendo que “los crímenes se expíen hoy con más alegría y fervor que otras veces, de tal manera que muchas personas borran sus faltas con la misma prontitud que las cometen”. Y continúa: “¿Cree, padre, que es digno de recibir la absolución un hombre que no quiere aceptar ningún trabajo para expiar sus pecados? ¿No sería mejor que le retuvierais los pecados que perdonárselos? ¿Tiene, padre, una idea de su ministerio? ¿No sabe que ejerce el poder de atar y desatar? ¿Considera que es permitido dar la absolución indiferentemente a todos los que la piden, sin atender primero a si Jesucristo desata en el cielo lo que vosotros desatáis en la tierra?”, Cf. PASCAL, Carta X (París, 2-VIII-1656), en: *Cartas Provinciales* (Francisco Cardona, introducción, Barcelona 1970).

¹⁶⁵ *Ibid.*, 11.

¹⁶⁶ Es interesante subrayar cómo la línea divisoria entre teología y filosofía se difumina en muchos de los autores que influyeron en Jankélévitch. Algunos de ellos, como es el caso de Pascal, Nicolás de Cusa o Fénelon, sería conveniente estudiarlos en ambas disciplinas. Para Jankélévitch la teología debe ser complementada siempre con la reflexión filosófica.

¹⁶⁷ Algunas de sus afirmaciones recuerdan enormemente sentencias evangélicas: “El sabio salva su vida al perderla”, *Máxima* 85 (Cf. Mt 10,39); “Nada tienes que no hayas recibido”, *Máxima* 119 (Cf. 1Co 4,7); en: *Máximas de Epícteto* (A. Zozaya, ed., Madrid 1928). O bien: “Cuando te hayas ajustado a la frugalidad para con el cuerpo, no te envanezcás por ello; ni, si sólo bebes agua, andes diciendo a cada paso que tu bebida es el agua. Y si quieres ejercitarte alguna vez en [aguantar] un dolor, hazlo para ti mismo y no para los demás: ¡no te abrascas a las estatuas! Más bien, cuando estés muy sediento, toma un sorbo de agua fresca, escúpela inmediatamente, y no se lo digas a nadie” (Cf. Mt 6,17-18), EPICTETO, *Enquiridión* (José Manuel García de la Mora, ed.), Barcelona 1991, 99-101.

¹⁶⁸ Alicia VILLAR EZCURRA, comentarios y notas a la edición del libro de Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, 130.

el bien y el mal dependen de nuestra voluntad¹⁶⁹. Sin embargo, no compartirá del todo la concepción del hombre ya que “Epícteto subraya la grandeza y el orgullo del ser humano, mientras que para Pascal, perfección y condición humana son dos conceptos incompatibles, pues el ser humano es finito e imperfecto por naturaleza. Sólo con relación a Dios adquiere el hombre su grandeza. La crítica del estoicismo por parte de Pascal se dirige contra su sacralización del ser humano, la confianza desmedida que se otorga a las facultades, pues, ignorando la fragilidad constitutiva se piensa que es posible un control racional y pleno de las pasiones”¹⁷⁰.

- De Montaigne asume su crítica de las ambiciones de la razón humana y de la presunción, la cual precisamente reprochaba Pascal a Epicteto¹⁷¹. “En definitiva, a juicio de Pascal, la utilidad de la lectura de Montaigne consiste en hacer apearse a la razón del supremo ‘grado de superioridad que se le ha atribuido’”¹⁷². Sin embargo rechaza la actitud moral de Montaigne que conduce a cierto epicureísmo, “incompatible con la postura religiosa del autor de los *Pensamientos*, con su pensamiento trágico que plantea siempre las opciones en términos de ‘o todo o nada’. No hay término medio ni vestigios de epicureísmo en el caso de Pascal”¹⁷³. Para el matemático la moral de Epicuro es inviable para el hombre. Sólo con la ayuda de Dios la persona puede aspirar a una ética de máximos, que es a la que todo individuo debe aspirar.

¹⁶⁹ Cf. Giovanni REALE – Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, 273-275. Ver también: Alicia VILLAR EZCURRA, comentarios y notas a la edición del libro de Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, 143. Epicteto, de quien Pascal es deudor, afirmaba que las acciones son atribuibles al ser humano: “De todas las cosas del mundo, unas dependen de nosotros y otras no. Las que de nosotros dependen son nuestros juicios, nuestros movimientos, nuestras inclinaciones, nuestras aversiones, nuestros deseos; en una palabra, todos nuestros actos”, *Máxima* 129; “¿De qué te quejas? La Divinidad te ha dado lo más grande, lo más noble y más divino, el poder de hacer buen uso de tus facultades y de hallar en ti mismo tus verdaderos bienes. ¿Qué más pretendes?”, *Máxima* 14.

¹⁷⁰ Alicia VILLAR EZCURRA, comentarios y notas a la edición del libro de Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, 147. Sin embargo es necesario destacar que el estoicismo de Epicteto era moderado y en ocasiones subrayó la importancia de que el hombre tomara conciencia de su fragilidad y no cayera en las redes de la vanidad: “El comienzo de la filosofía es conocer nuestra debilidad y nuestra ignorancia y los deberes necesarios e imprescindibles”, *Máxima* 76; “Dos cosas hay que deben ser quitadas a los hombres: la vanidad y la desconfianza”, *Máxima* 90.

¹⁷¹ Alicia VILLAR EZCURRA, comentarios y notas a la edición del libro de Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, 150.

¹⁷² *Ibid.*, 151.

¹⁷³ *Ibid.*, 154.

Lo realmente determinante en la filosofía de Pascal es la relación de Dios con el hombre y la condición humana. Dios oculto (*Deus absconditus*) y presente al mismo tiempo, resulta inaccesible al ser humano. De Él apenas conocemos sus atributos aunque los presentimos, de modo similar a como adivinamos la existencia de un infinito sin saber en qué consiste, *cuál* es su tamaño ni *qué* número asignable o determinado lo representa¹⁷⁴. Las verdades ético-religiosas, que proceden de Dios, son ajenas a la indagación científica pero de ellas depende nuestro destino y a ellas es inherente el sentido de la existencia. Estas verdades divinas están por encima de la naturaleza y sólo Dios puede infundirlas en el alma según su arbitrio¹⁷⁵.

Respecto a la antropología pascaliana es reconocido su carácter dualista: “Constata la dualidad de la naturaleza humana (grandeza y miseria al mismo tiempo), la dualidad del conocimiento (deseo de verdad absoluta y reconocimiento de la ignorancia), dualidad de la voluntad (apego a lo terreno como si fuera absoluto). Este trasfondo teológico es el que hace ver una escisión en la realidad: la miseria del hombre sin Dios y la grandeza del hombre con Dios. La estructura general de los *Pensamientos* también estará guiada por una concepción dual del ser humano que describe su miseria y su grandeza; de ahí el carácter contradictorio y paradójico de la condición humana”¹⁷⁶, como queda especialmente puesto de relieve en la *Conversación con el Sr. de Saci*.

Y junto a ese carácter contradictorio, la vanidad de lo mundano y de nuestros conocimientos, siempre limitados, pues el hombre está instalado en la finitud¹⁷⁷. “De honda inspiración agustiniana, la teología de Pascal arranca de la vida del hombre y de su concreción histórica, para llevarlo envuelto en el problema mismo de la divinidad. (...) El Dios de Pascal es el Dios del cristianismo”¹⁷⁸.

La miseria de la condición humana es, pues, ontológica. El hombre, absolutamente limitado y finito desea alcanzar la infinitud pero no puede llegar

¹⁷⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 217.

¹⁷⁵ Cf. Giovanni REALE – Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico II. Del humanismo a Kant*, 505.

¹⁷⁶ Alicia VILLAR EZCURRA, comentarios y notas a la edición del libro de Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, 86.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 103.

¹⁷⁸ Xavier ZUBIRI, Prólogo a la edición de los *Pensamientos* de Pascal, 71.

a ella por sus propias fuerzas. Y en esa experiencia de tensión vital paradójica “el ser humano es visto como un hecho, pero también como un misterio”¹⁷⁹. En Pascal no existe la fortaleza y simplicidad del yo cartesiano sino la contradicción y la fragilidad: “¿Qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado el infinito en que se halla sumido”¹⁸⁰.

El saber científico no debe ‘tapar’ la fragilidad intrínseca a la persona pues éste no tiene poder para consolar en tiempo de aflicción ni para dar sentido a la existencia. La humildad debería ser la cualidad fundamental de todo hombre y, sobre todo, del científico. “Las ciencias tienen dos extremos que se tocan. El primero es la pura ignorancia natural en que se encuentran todos los hombres al nacer. El otro, aquel a que llegan las almas grandes que, habiendo recorrido todo lo que los hombres pueden saber, encuentran que no saben nada, y se encuentran en esa misma ignorancia de donde partieron; pero es una *docta ignorantia* que se conoce a sí misma. Aquellos que han salido de la ignorancia natural y no han podido llegar a la otra, tienen cierto barniz de esta ciencia suficiente y se hacen los entendidos. Perturban el mundo y juzgan mal de todo. El pueblo y los hábiles componen el tren del mundo; aquellos lo desprecian y son despreciados. Juzgan mal de todo y el mundo juzga bien de ellos”¹⁸¹.

Ahora bien, la miseria del ser humano no reside únicamente en el hecho de ser limitado y finito sino en su comportamiento moral. Al hombre le pierde la vanidad y el egoísmo. “Nuestro propio interés nos hace distorsionar la naturaleza de las cosas”¹⁸². Los Padres griegos ya habían señalado anteriormente que la *philautía* (φιλαυτία) era el mayor enemigo del hombre.

¹⁷⁹ Alicia VILLAR EZCURRA, comentarios y notas a la edición del libro de Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, 104.

¹⁸⁰ Blaise PASCAL, *Pensamientos* II, 72, (trad. X. Zubiri siguiendo la edición de L. Brunschvicg), Madrid 1995¹⁰, 89. También se indica como [B. 72].

¹⁸¹ *Ibid.*, IV, 327, [B. 327].

¹⁸² Alicia VILLAR EZCURRA, comentarios y notas a la edición del libro de Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, 111.

“La naturaleza del amor propio y de este ‘yo’ humano consiste en no amarse más que a sí mismo y en no considerarse sino a sí mismo”¹⁸³.

Esta tensión en la que vive el ser humano (entre el deseo de infinito y la conciencia de su finitud; entre sus deseos de bien y la tentación de vanidad, entre su alma y las pulsiones de su cuerpo) va a determinar la percepción que tiene de sí mismo. Así, Jankélévitch recuerda cómo para Pascal “la criatura no es ni ángel ni bestia...; pero esto no quiere decir que sea un *tertium quid*, es decir, un tercer orden intermedio entre la bestia y el ángel. El ser humano es un híbrido de espíritu y materia, no es alma sin cuerpo ni cuerpo sin alma, es a partes iguales mitad ángel y mitad bestia...¹⁸⁴, por eso “nuestro corazón se siente desgarrado entre esfuerzos contrarios”¹⁸⁵ que nos hacen tomar conciencia de que “no tenemos ni verdad ni bien sino en parte, y mezclado con mal y falsedad”¹⁸⁶.

Este hombre atormentado y complejo cuenta, sin embargo, con la fe que ilumina su existencia. La fe es un don de Dios que se halla en el corazón y da respuesta a los problemas más importantes de la vida. Pero la fe no está guiada fundamentalmente por el saber sino por el creer (no dice ‘yo sé’, sino ‘yo creo’). Aún así, nada impide el acceso al conocimiento pues hay verdades a las que la razón no tiene acceso. “Conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón”¹⁸⁷. El corazón “le lleva a salir de sí mismo para otear los horizontes del mundo y ver si hay algo en él que resuelva la angustia y la tragedia de la existencia humana. Y entre estas cosas que no

¹⁸³ Blaise PASCAL, *Pensamientos* II, 100, [B. 100].

¹⁸⁴ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 225-226. Este pesimismo antropológico también lo apuntaba Epicteto : “Estamos compuestos de dos naturalezas muy distintas: de un cuerpo que nos es común con los animales y de un espíritu que nos es común a los dioses. Unos tienden hacia este primer parentesco, si es permitido hablar así, parentesco desdichado y muerto, y otros tienden hacia el último parentesco dichoso y divino; de aquí nace que unos piensen noblemente y otros, en mayor número, tengan sólo más pensamientos bajos e indignos. ¿Qué soy yo? Un hombre desdichado, y las carnes de que estoy revestido son, en efecto, ruines y miserables; pero tengo en mí algo más noble que la carne; ¿por qué, pues, tanto apego a ellas, alejándome de este otro principio tan elevado? Ved la pendiente por que se lanza la mayoría de los mortales, y ved por qué hay en ellos tanto de tigre, tanto de lobo, tanto de león y tan poco de hombre. Ten cuidado y procura no aumentar el número de estos monstruos”, *Máxima* 112.

¹⁸⁵ Blaise PASCAL, *Pensamientos* VI, 498, [B. 498].

¹⁸⁶ *Ibid.*, V, 385, [B. 385].

¹⁸⁷ *Ibid.*, *Pensamientos* III, 282, [B. 282].

crea desde dentro, sino que ‘encuentra’ –no se pierda de vista el vocablo– en el mundo, está el cristianismo”¹⁸⁸.

Ahora bien, el concepto de corazón en Pascal “no significa el ciego sentimiento, por oposición a la pura razón cartesiana, sino el conocimiento constitutivo del ser cotidiano y radical del hombre”¹⁸⁹. “Es el centro o raíz del ser humano, como lo era en la Biblia, pues además de los primeros principios, el corazón accede al conocimiento de otras verdades de valor incalculable: las verdades de fe”¹⁹⁰. “Sería un error, también de paradójico origen cartesiano, adscribir a Pascal a una filosofía de la impresión o del sentimiento, cuando precisamente su idea central es hacer del corazón el título de ese tipo de saberes estrictos, en el doble sentido de rigurosos y de intelectuales, de que se halla constitutivamente integrada la raíz misma de la existencia humana”¹⁹¹.

Más allá de la fe está el amor que, para Pascal, prevalece sobre todas las cosas¹⁹². El amor debería estar tanto en el origen como en el fin de todas nuestras acciones. “Quien quiera conocer plenamente la vanidad del hombre no tiene más que considerar las causas y los efectos del amor. Su causa es ‘un no sé qué’, y sus efectos son terribles. Este ‘no sé qué’, tan poquita cosa que apenas es perceptible, conmueve toda la tierra, los príncipes, las armas del mundo entero”¹⁹³.

En continuidad con los anteriores autores que influyeron en el pensamiento de Jankélévitch, la herencia de Pascal en sus reflexiones sobre el perdón se deja sentir en los siguientes puntos:

- La concepción del hombre como ser contradictorio, ‘mitad ángel, mitad bestia’ o ‘ni ángel ni bestia’¹⁹⁴. Esta idea será determinante a la hora de establecer la dificultad para decretar la inocencia o culpabilidad de quien

¹⁸⁸ Xavier ZUBIRI, Prólogo a la edición de los *Pensamientos* de Pascal, 72.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 71.

¹⁹⁰ Alicia VILLAR EZCURRA, comentarios y notas a la edición del libro de Pascal, *Conversación con el Sr. de Sací*, 124.

¹⁹¹ Xavier ZUBIRI, Prólogo a la edición de los *Pensamientos* de Pascal, 71.

¹⁹² Alicia VILLAR EZCURRA, comentarios y notas a la edición del libro de Pascal, *Conversación con el Sr. de Sací*, 90.

¹⁹³ Blaise PASCAL, *Pensamientos* II, 162, [B. 162].

¹⁹⁴ “El hombre no es ni ángel ni bestia, y nuestra desgracia quiere que quien pretende hacer de ángel haga de bestia”, *Ibid.*, V, 358. Recuerda el texto paulino de Rm 7,18-19: “bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero”.

ha cometido o no una falta y pretende ser perdonado. Jankélévitch criticará a aquellos que se acogen a la imposibilidad de determinar los límites de la culpabilidad justificándolo en la imposibilidad de encontrar un ser humano totalmente culpable, porque el hombre es ‘mitad inocente, mitad culpable’ o ‘ni inocente ni culpable’¹⁹⁵.

- La prevalencia del amor. Porque el amor, según Jankélévitch, por un lado, aporta un tipo de conocimiento insustituible por el conocimiento científico o de la pura razón, y por otro, añade algo distinto y distintivo que nos impulsa al sacrificio. El amor contiene *le milligramme en plus, l’impulsion supplémentaire*¹⁹⁶ que desemboca en efectividad y en dinamicidad.
- El valor de la vida moral como dimensión consustancial al hombre para construirse como tal. La ‘humanidad’ descansa en la ‘moralidad’.
- Una cierta tendencia al rigorismo ya que Jankélévitch, como Pascal, ponen condiciones para que el perdón se dé en toda su pureza y para que los actos del penitente no sean ignorados o suprimidos.

IX. François Fénelon (1651-1715)

François de Salignac de la Mothe, de sobrenombre Fénelon se convirtió, gracias a la *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, en una figura cumbre entre los autores espirituales de Francia. Hay que tener en cuenta que “el siglo XVII constituye uno de los ejemplos más refinados y sugestivos de ‘la cultura de la interioridad’ en la historia del pensamiento

¹⁹⁵ “Le premier pécheur, à l’instant de son initiation, est ensemble coupable et non-coupable. En tant qu’il est coupable, Dieu le chasse impitoyablement du jardin de félicité, sans retour et sans amnistie possible: l’histoire entière ne sera pas de trop pour racheter cette faute infinie ; le pécheur inexcusable ne peut être que châtié..., ou miraculeusement gracié. Mais en tant qu’il est innocent, coupable seulement d’étourderie, et par conséquent excusable, un stage temporaire au purgatoire doit suffire; ou mieux il faut l’envoyer à l’école, pour lui apprendre l’obéissance” (...) “Le coupable-innocent est aussi un innocent-coupable. Le menteur-sincère n’est pas moins sincère que menteur. Il y a en lui, au sens partitif, ‘du bon’ et ‘du mauvais’. Est-il bon? est-il méchant? Il est sans doute, contradictoirement, les deux ensemble”, Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1062-1063.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 1076.

occidental”¹⁹⁷. Mirando las publicaciones religiosas de este siglo sorprende encontrar numerosos títulos que incluyen la palabra ‘interior’: *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* de Jean-Jacques Olier, *Le chrétien intérieur* de Jean de Bernières, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* de Fénelon. No hay que olvidar que el siglo XVII conoció la expansión de los libros de los grandes místicos como Teresa de Jesús cuya obra *Moradas del castillo interior* tuvo una gran aceptación más allá de las fronteras españolas. Este tipo de textos constituye un buen índice de la fascinación que el mundo de la interioridad ejerció en el pensamiento religioso del siglo XVII¹⁹⁸.

En medio de esta ‘cultura de la interioridad’ se sitúa uno de los debates teológicos más encendidos conocido como la ‘querrela del amor puro’ de finales del siglo XVII y que condujo al papa Inocencio XII a la condena de veintitrés proposiciones extraídas de la *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* –un libro que Fénelon había publicado en 1697–. Sucedió el 12 de marzo de 1699 con el Breve *Cum alias*; pero el papa no introdujo en ningún momento la calificación de herejía. Dicha condena pretendía poner fin a las intensas discusiones¹⁹⁹ que desde hacía varios años habían agitado a teólogos, filósofos y a toda la opinión pública tanto católica como protestante. El obispo de Cambrai acogió dócilmente ese breve rectificando el empleo de ciertas fórmulas o palabras, cuyo sentido literal permitía una interpretación

¹⁹⁷ Mino BERGAMO, *La anatomía del alma. Desde Francisco de Sales a Fénelon*, 15.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 15.

¹⁹⁹ La más conocida fue la que enfrentó a Fénelon con Bossuet. Ocurrió entre ellos algo parecido al conflicto entre los dominicos Carranza y Cano, por sus diferentes puntos de vista sobre la oración. Fénelon abogó siempre por la oración contemplativa. En respuesta a las acusaciones de quietismo y de extremismo respecto al desinterés absoluto del amor que le achacaba Bossuet, se acogía al Areopagita como máxima autoridad en defensa de la oración y contemplación. Bossuet, sin embargo, aceptaba el deseo de posesión como propio del amor: “Lo que hay de común entre el amor profano y el sagrado, porque es de la naturaleza del amor, es el desear la posesión de lo que se ama: ese deseo de posesión es el que los nuevos místicos excluyen como cosa extraña e interesada, y precisamente dejan la comparación en el punto en que es más exacta”, *Instruction sur les états d’oraison*, 1697, 168. Los debates Bossuet-Fénelon con la acusación de quietismo y la condena de Miguel de Molinos por parte del Santo Oficio supusieron un freno a los estudios de la mística a principios del siglo XVIII. El español Miguel de Molinos fue quien verdaderamente desarrolló el quietismo en el sentido estricto de la palabra. De sus escritos, especialmente de su *Dux Spiritualis* (Roma, 1675) fueron seleccionadas 68 proposiciones y condenadas por Inocencio XI en 1687 (Dz, 1221-1288). El principio fundamental del sistema está contenido en la primera proposición: el hombre tiene que aniquilar sus potencias, y ésta es la *vía interna*; de hecho, el deseo de realizar algo activamente ofende a Dios y por consiguiente, uno debe abandonarse enteramente a Él y después de eso permanecer como un cuerpo inanimado. Por la inacción el alma se aniquila a sí misma y regresa a su origen, la esencia de Dios, en la cual es transformada y divinizada y entonces Dios mora en ella.

exagerada de las *Máximas* de los santos que el mismo Fénelon no pretendía²⁰⁰.

Tal condena no se dirigía a un texto que se habría contentado con describir y dar cuenta de experiencias espirituales o estados desinteresados, sino a una obra que también intentaba dar una ‘explicación’ de ellos, formar su teoría, justificarlos mediante las ‘máximas’ de los místicos antiguos y modernos. La exigencia de elaborar un sistema teórico sobre el amor puro es lo que “está en el origen de los debates y de la crisis que condujeron a la condena en 1699 de las proposiciones extraídas de la *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*”²⁰¹. Incluso puede suponerse que si no se hubiera realizado ningún intento para constituir una teoría del amor y conciliarla con las exigencias de la teología, y si solamente se hubieran difundido testimonios místicos, esas crisis se hubieran evitado²⁰². Así pues “Fénelon no reivindica la doctrina (al contrario, la presenta como la doctrina de los Padres, de los santos de todos los tiempos), sino la ‘sistematización’²⁰³ de la doctrina tradicional”²⁰⁴. De hecho él se situaba conscientemente en la tradición cristiana más consolidada²⁰⁵. Por eso Jankélévitch decía que el problema del amor puro fue

²⁰⁰ Cf. María ELTON BULNES, *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*, Pamplona 1989, XIV.

²⁰¹ El Breve de Inocencio XII condenaba: la creencia en un estado habitual de amor a Dios sin mezcla alguna del propio interés (donde no interviene ni el temor de las penas, ni el deseo de las recompensas); que la dirección del alma sea seguir a pies juntillas la gracia dejando obrar sólo a Dios; una santa indiferencia donde el alma ya no tiene deseos voluntarios y deliberados por su propio interés; que la salvación sólo la quiere el sujeto en cuanto querida por Dios y no en cuanto salvación propia; que el sacrificio sólo es absoluto en el caso de pruebas extremas; que en las pruebas extremas se da una separación, para la purificación del amor, entre la parte superior del alma (donde reside la voluntad y el intelecto) y la inferior (donde mana la perturbación ciega e involuntaria); que el alma pasiva sólo quiere el amor en cuanto que es lo que Dios quiere de nosotros e igualmente sólo quiere la remisión de sus pecados no como su propia purificación sino como cosa querida por Dios; que en dicho estado pasivo sólo se ejercitan las virtudes sin pensar que son tales; en definitiva, que el amor puro constituye por sí solo toda la vida interior y entonces convirtiéndose así en el único principio y único motivo de todos los actos que son deliberados y meritorios²⁰¹ (Dz, 1327-1349). En definitiva, el amor puro presentado de esta manera conducía a la casi desaparición, o a la absoluta secundariedad, del ‘querer’ y del deseo del sujeto. Jankélévitch, a pesar de asumir gran parte de las afirmaciones fenelonianas, es consciente de sus límites: “Sans doute Fénelon est-il absolutiste et surtout peu réaliste quand il condamne sans transiger le *goût sensible* en général...”²⁰¹, Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 144.

²⁰² Jacques LE BRUN, *El amor puro. De Platón a Lacan*, Buenos Aires 2004, 145.

²⁰³ Esto mismo lo apunta Robert SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1963, 61.

²⁰⁴ Jacques LE BRUN, *El amor puro. De Platón a Lacan*, 147-148.

²⁰⁵ “Toutes les voies intérieures tendent à l’amour pur ou désintéressé. Cet amour pur est le plus haut degré de la perfection Chrétienne. Il est le terme de toutes les voyes que les saints on connu. Quiconque n’admet les bornes de la tradition. Quiconque passe cette borne est déjà égaré. Si quelqu’un doute de la vérité & de la perfection de cet amour, j’offre de lui en montrer

el problema de Fénelon después de haberlo sido de Clemente de Alejandría y de Gregorio de Nisa²⁰⁶.

La controversia del amor puro había tomado el relevo, por así decirlo, de los debates acerca del quietismo que se referían a la pasividad en la vida espiritual, el abandono de los actos o la perpetuidad de un acto, la aniquilación de las potencias del alma y las consecuencias morales desastrosas que estaban ligadas a esa aniquilación y a ese abandono. Pero, a pesar de las acusaciones de quietismo que se le han hecho a Fénelon a lo largo de la historia, “las Máximas de los santos perseguían precisamente defender el buen misticismo de las malas interpretaciones quietistas. Dice Spaeman que Fénelon no puede ser tachado de quietista porque valoriza la ascética”²⁰⁷.

El ‘amor puro’ pone en el centro del debate no la cuestión del acto de amar como tal, sino el carácter desinteresado de ese acto²⁰⁸. “L’amour pour Dieu seul, considéré en lui-même & sans aucun mélange de motif intéressé ni de crainte ni d’espérance, est le pur amour, ou la parfaite charité”²⁰⁹. Se consideraba, por tanto, que el único amor verdadero estaba apartado de cualquier perspectiva de recompensa y de cualquier interés propio, y el criterio

une tradition universelle & évidente depuis les Apôtres jusques à saint François de Sales sans interruption, & je donnerai dessus au public quand on le désirera un recueil de tous les passages des Peres, des Docteurs de L’Ecole & saints mystiques qui parlent unanimement. On verra dans ce recueil que les anciens Peres ont parlé aussi fortement que saint François de Sales, & qu’ils ont fait pour le désintéressement de l’amour les mêmes suppositions sur le salut, dont les Critiques dédaigneux se moquent tant quand ils le trouvent dans les saints des deniers siècles. Saint Augustin même que quelques personnes ont crû opposé à cette doctrine ne l’enseigne pas moins que les autres. Il est vrai qu’il est capital de bien expliquer ce pur Amour, & de marquer précisément les bornes au-delà desquelles son désintéressement ne peut jamais aller. Son désintéressement ne peut jamais exclure la volonté d’aimer Dieu sans bornes ni pour le degré, ni pour la durée de l’amour; il ne peut jamais exclure la conformité au bon plaisir de Dieu qui veut que nous le voulions avec lui pour sa gloire. Cet amour désintéressé toujours inviolablement attaché à la loi écrite fait tous les mêmes actes & exerce toutes les mêmes vertus distinctes que l’amour intéressé, avec cette unique différence qu’il les exerce d’une manière simple, paisible, & degadée de tout motif de propre interest”, François de Salignac FENELON, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, Paris 1697, XCVII.

²⁰⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 134.

²⁰⁷ María ELTON BULNES, *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*, XV.

²⁰⁸ “Le principe du tout-ou-rien, subalternisant la quantité, n’attache d’importance qu’à la qualité intentionnelle. (...) C’est ici la pureté intrinsèque du mouvement intentionnel qui est en question. Fénelon, phénoménologue avant la lettre, ne transige pas sur ce point: le pur amour est sans aucun mélange d’intérêt-propre, ou il n’est pas; la purissime pureté de cet amour limite est nécessairement un superlatif absolu dont on peut se demander si l’homme en général, être charnel, épais et sensuel, est capable de l’éprouver en ce monde (...) car le mélange du pur et de l’impur est évidemment impur (...) L’homme n’a donc le choix qu’entre l’amour tout-aimant et l’hypocrisie; entre la bonne volonté d’un seul tenant et la duplicité.”, Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 54.

²⁰⁹ François de Salignac FENELON, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, 15.

de validez e incluso de legitimidad del amor era la perfección de un desapego llevado hasta la pérdida del sujeto. En el caso del amor hacia lo Divino, la perfección consistiría en que el hombre amase por encima de todo la voluntad de Dios²¹⁰ incluso aunque ésta fuera la condenación eterna. En ningún caso contempla Fénelon que el hombre pierda su querer, pues si lo ‘pierde’, es porque así lo ha querido. Hay un acto de voluntad que el sujeto mantiene siempre y del que es dueño. Ningún individuo puede ser violentado en su querer, porque es imposible que quiera a pesar de sí²¹¹. Rechaza así las acusaciones acerca de la pérdida del sujeto que su concepción del amor puro favorece.

El extremismo de Fénelon revela cierto prejuicio contemplacionista en el que sólo cabe la ‘impureza’ relativa de los actos ordinarios junto al carácter cuasi-divino del acto puro²¹². El acceso de cualquier persona al amor puro se presenta como un ideal prácticamente inalcanzable pues, siguiendo el planteamiento del obispo de Cambrai, el hombre desinteresado, por muy desinteresado que sea, no deja de sentir, al menos, el placer de la entrega²¹³. Por ello, Jankélévitch proclama con rotundidad: “À partir de quel degré de philautie l’ego peut-il être accusé d’égoïsme? (...) Pour l’homme, être fini et impur, l’acte purissime est une limite chimérique tout comme peut l’être l’idéal d’un amour purissime (...) Car il n’y a pas d’ ‘acte pur!’”²¹⁴. A pesar de todo, tanto Fénelon como Jankélévitch reconocen que el lugar donde se manifiesta con mayor claridad el carácter desinteresado del amor es en la capacidad del amor de morir por el otro, idea ciertamente evangélica que también la encuentran en Platón²¹⁵.

Fénelon convertirá a Francisco de Sales en aval de sus teorías y en fundador de su antropología²¹⁶ pues la semejanza que establece entre el

²¹⁰ “Le pour amour ne se contente pas de ne vouloir point de récompense qui ne soit Dieu même”, *Ibid.*, 25. Cf. Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 1-2, q. 88, a. 1. “La conformidad de la voluntad propia con la de Dios es, para Fénelon, la definición del amor. El amor es la condición de posibilidad del conocimiento de Dios y de todo conocimiento práctico en general”, María ELTON BULNES, *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*, 28.

²¹¹ Cf. FENELON, *Traité de l’existence et des attributs de Dieu*, en: *Œuvres de Fénelon*, vol. I Versailles-Paris 1820-1830, 104.

²¹² Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l’impur*, 69-70.

²¹³ *Id.*, *La paradoxe de la morale*, 140.

²¹⁴ *Ibid.*, 143.

²¹⁵ PLATON, *Banquete* 179b. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 52-66.

²¹⁶ Jacques LE BRUN, *El amor puro. De Platón a Lacan*, (nota al pie nº 286) 215.

estado pasivo con el amor desinteresado, pieza clave de su sistema, lo justifica mediante textos del *Traité de l'Amour de Dieu*. Así, describe cuatro estados de la caridad donde el amor puro aparece progresivamente: el estado de las almas 'novicias' (mezclan el amor con multitud de cosas superfluas); el estado de las almas que progresan (que han suprimido cosas peligrosas aunque no dejan de tener amores superfluos porque aman con mucho afecto y exceso; se exceden no en lo que aman sino en su manera de amar); el estado de las almas puras (sólo aman lo que Dios quiere y como Dios quiere. Subsiste, sin embargo una dualidad: lo que se ama con Dios no ha sido reducido a la unidad de Dios); y el estado del amor puro (sólo ama a Dios y a las criaturas en su Creador)²¹⁷. Así, todo el objeto de ese amor puro, se reduce al beneplácito de Dios. Este es el estado en el que Fénelon ve la cima del amor divino²¹⁸. Donde el amante busca únicamente la gloria de Dios²¹⁹. Porque el amor, según el planteamiento feneloniano, no está hecho para amar, sino para el amado, por eso siempre saca al sujeto fuera de sí mismo²²⁰.

El amor puro es siempre una virtud cuyo valor reside en el hecho de amar al margen de que el amado sea amable o no. Y si bien es cierto que la pureza embellece cualquier virtud, en la definición del amor, es un epíteto tan natural que el adjetivo coincide verdaderamente con la esencia²²¹. El amor sólo se concibe puro; porque está exento de odio y, su valor es absoluto o máximo²²², aun sabiendo que la donación pura y totalmente gratuita no es humana²²³.

²¹⁷ FRANCISCO DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, L. X, C.5.

²¹⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour*, vol 2, Paris 1986, 201-202.

²¹⁹ Cf. E.J. LAJEUNIE OP, *San Francisco de Sales. El hombre, el pensamiento, la acción*, vol. II, Salamanca 2001, 498-502.

²²⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 977.

²²¹ Id., *Le pur et l'impur*, 114.

²²² *Ibid.*, 114. Este valor absoluto y único del amor lo apunta Teresa de Lisieux desde su experiencia mística: "El más pequeño movimiento de puro amor le es más útil [a la Iglesia] que todas las demás obras juntas", *Historia de un alma* (Manuscrito B), Burgos 1989, 232. Frase que recoge de San Juan de la Cruz: "Donde es de notar que, en tanto que el alma no llega a este estado de unión de amor, le conviene ejercitar el amor así en la vida activa como en la contemplativa. Pero, cuando llegase a él, no le es conveniente ocuparse en otras obras y ejercicios exteriores, que le puedan impedir un punto de aquella asistencia de amor en Dios, aunque sean de gran servicio de Dios, porque es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas estas otras obras juntas", *Cántico espiritual* (B), Anotación a la Canción XXIX.

²²³ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 72.

La concepción del perdón de Jankélévitch se resiente de esta concepción del amor puro en varios puntos:

- En la mirada trans-histórica y metafísica sobre la pureza junto a la afirmación de su posibilidad²²⁴. Mirada que Jankélévitch asume y por la que sostiene, por un lado, la posibilidad de que el perdón puro no haya tenido lugar en la historia, y por otro, la convicción de que se da un amor puro que vive la reciprocidad, lo que provoca un incremento del amor. “Tout devient possible grâce à ce miracle de la générosité”²²⁵.
- En la presencia inevitable del propio interés. Por ello Jankélévitch mantiene el convencimiento de que, en el caso de que el perdón auténtico se produzca, pierde su pureza en un instante por el ‘asalto’ del amor propio: “ainsi l'homme qui pardonne sincèrement ne peut pas ne pas connaître aussitôt les délices de la bonne conscience bien contente”²²⁶.
- En la concepción antropológica que sostiene la idea del hombre como ser inconsistente²²⁷; un sujeto que se conoce, que se autoengaña, que se asienta conscientemente en sus errores, que se obstina, que cae en la mala fe, que dice lo contrario de lo que piensa, etc.

²²⁴ Comparto la apreciación de Jacques Le Brun sobre estos autores que se mueven en la paradoja y para quienes la afirmación de lo imposible, de lo que no puede ser pero puede ser supuesto, permite a la vez excluir y decir o suponer. “Hay que evitar en este caso un doble error; por un lado, considerar la suposición como una afirmación y pensar entonces que representa una realidad que podría plantearse de modo absoluto, por otro lado, considerarla como irreal, entendiendo la apuesta entre paréntesis de las condiciones de realización como su lisa y llana negación. Debemos pues estar atentos a la naturaleza exacta de la paradoja y a sus efectos: en este caso son esenciales la ‘escritura’ de lo que no puede sostenerse y el efecto de la negación que permite que surja lo que no podría manifestarse de otro modo”, Jacques LE BRUN, *El amor puro. De Platón a Lacan*, 19.

²²⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 199-200. Un análisis sobre la idea del amor puro en Jankélévitch y las características propias que adquieren en este pensador se puede ver en: Luc-Thomas SOMME, “L’amour pur dans la philosophie de Jankélévitch”: Bulletin de Littérature Ecclésiastique (BLE CVII/2) avril-juin 2006, 125-142.

²²⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1103-1104.

²²⁷ François de Salignac FENELON, *Traité de l’existence et des attributs de Dieu*, 173.

X. Fiodor Dostoievski (1821-1881)

El cardenal Tomas Špidlík afirma que la distancia entre el pensamiento occidental y el pensamiento ruso estriba en la diferente actitud del alma y el espíritu. Se trata de una forma distinta de ver, de percibir las cosas, de mirar la realidad. Mientras que la filosofía occidental se apoya en el intelectualismo, en la reflexión y en la observación de los hechos; el pensamiento ruso gravita fundamentalmente en torno al sentimiento y la intuición²²⁸. Así lo percibe también Jankélévitch²²⁹. Nada más lejano al espíritu ruso que la adhesión a sistemas bien definidos con contornos claros y distintos así como a estructuras lineales y fijas.

Junto a la intuición como herramienta de conocimiento, el pensamiento ruso se revela no académico, de carácter literario, amante de la verdad y de su indisoluble contenido moral, pegado a la persona y a lo concreto, buscador de la Sabiduría (Σοφία) que engloba todas las cosas en la unidad y la totalidad, defensor del amor como único principio de conocimiento de la verdad (rasgo característico de la tradición oriental como ya hemos señalado en el recorrido que llevamos sobre las fuentes) y, sobre todo, profundamente religioso sin ser confesional²³⁰. Rasgos aplicables al autor de *El perdón*.

²²⁸ Tomáš ŠPIDLIK, *L'Idée russe. Une autre vision de l'Homme*, Troyes 1994, 81-82. Idea compartida por Pavel SYSSOEV en: *Intuition de l'unité : l'influence des penseurs russes sur Jankélévitch* : Bulletin de Littérature Ecclésiastique (BLE CVII/2) 207-212.

²²⁹ "L'étude du mysticisme néoplatonicien et médiéval révèle donc aux Russes d'aujourd'hui, dans l'opposition métaphysique de l'Orient et de l'Occident, un conflit dramatique entre le rationalisme abstrait qui subordonne le moi à des concepts solides, et l'immanentisme qui dissout dans la plénitude concrète du sujet toute transcendance, toute objectivité extensives", Vladimir JANKELEVITCH, "Les Thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine", en: *Premières et dernières pages*, Paris 1994, 109.

²³⁰ "El espíritu ruso estaba literalmente obsesionado por el problema de Dios. Ahí procedía la radical diferencia entre la novela de la Europa occidental del siglo XIX y la rusa. La tradición de Balzac, Dickens y Flaubert era secular. El arte de Tólstoi y Dostoievski era religioso. Surgió de una atmósfera penetrada de experiencia religiosa y de la creencia de que Rusia estaba destinada a representar un papel importante en el Apocalipsis inminente. No menos que Esquilo o Milton, Tolstoi y Dostoievski fueron hombres cuyo genio había caído en las manos del Dios vivo. Para ellos, como para Kierkegaard, el destino humano era 'O esto o aquello'. Así, sus obras no pueden entenderse realmente con la misma clave que empleamos para *Middlemarch* o *La cartuja de Parma*. Tenemos que habérmolas con una técnica y una metafísica diferentes. *Ana Karenina* Y *Los hermanos Karamázov* son, si se quiere, novelas y poemas del espíritu, pero su propósito central es lo que Berdiáev ha llamado 'la búsqueda de la salvación de la humanidad'." (...) "En la novelística europea del siglo XIX raramente se hallan insertados pasajes de las Escrituras, porque tienden a destruir la substancia de la prosa circundante por su intensa luminosidad y fuerza de asociación. (...) Con Tolstoi y con Dostoievski, la cosa es diferente. Largas citas de los Evangelios figuran en *Resurrección*, por ejemplo, y en *Los demonios*. Nos las tenemos ahora con un concepto religioso del arte y un

Todo ello hace que resulte más adecuado hablar de pensadores que de filósofos. Figuras como Tolstoi, Dostoievski, Soloviev, Chestov, etc. se mueven en ámbitos diversos que van desde la literatura a la teología, sin dejar de lado la política, la psicología o la historia. Y es que, como apunta G. Steiner, “en el arte maduro, la técnica y la metafísica son aspectos de la unidad. Y en Tolstoi y en Dostoievski, como tal vez en Dante, la poesía y la metafísica, el impulso hacia la creación y hacia el conocimiento sistemático, eran respuestas alternas, y sin embargo inseparables, a las presiones de la experiencia”²³¹.

Jankélévitch conocía las diversas corrientes de pensamiento ruso. En 1925 realizó un trabajo publicado por L'Institut d'études slaves titulado *Les Thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine* (recogido posteriormente en *Premières et dernières pages*, Paris 1994, 101-130) donde revela su sintonía con pensadores como Soloviev, Chestov o Berdiaev. Pero respecto al tema del perdón dos son los autores que influyeron en su visión del tema: Dostoievski y Tolstoi.

Lo que primero llama la atención en Dostoievski es el conocimiento que muestra de los rincones más recónditos del alma humana. Una vida tortuosa marcada por la pobreza y el juego, desarrolló en él una sensibilidad especial hacia las zonas oscuras del ser humano. La experiencia de la conmutación de la pena de muerte cuando se hallaba frente al pelotón de ejecución por cuatro años de trabajos forzados le condujo a reflexionar sobre la irracionalidad de la vida y la debilidad de la razón, además del tema de la inocencia y la culpabilidad. Su delito: no haber denunciado a las autoridades la difusión de la carta de carácter delictivo del literato Belinski sobre la religión y el gobierno. No tardó Dostoievski en comprender la distancia entre el socialismo utópico y las necesidades reales del pueblo. “Las conclusiones a que llega en este sentido llevan a considerar que en ‘nuestro siglo’ sólo es justo y veraz el ideal de la persona del Cristo evangélico”²³².

decisivo orden de seriedad. Tanto es lo que se halla comprometido más allá del virtuosismo de la ejecución técnica, que el lenguaje de los Apóstoles parece maravillosamente en su lugar y vibra en la obra como un clarín sombrío”, George STEINER, *Tolstoi o Dostoievski*, Madrid 2002, 52-53. 68.

²³¹ *Ibid.*, 19.

²³² Natalia UJÁNOVA, Introducción a la edición crítica de *Los hermanos Karamázov*, Madrid 1996, 26.

A Dostoievski no se le puede entender sin Dios, o cuando menos, sin 'el problema de Dios' presente en todas y cada una de sus obras. Su conocida afirmación –Si Dios no existe todo está permitido²³³– da cuenta de hasta qué punto lo consideraba un asunto radical, de vida o muerte. Pues “si el Dios infinito no existe, tampoco existe ninguna virtud, ni falta que hace”²³⁴. En este caso, “el crimen no sólo ha de ser considerado lícito, sino que incluso ha de ser reconocido como la salida más necesaria y juiciosa de la situación en que se encuentra todo ateo”²³⁵. Por eso decía que necesitaba a Dios, “porque ‘es el único Ser a quien siempre se puede amar’. Y en otra ocasión: ‘No hay angustia más torturante e invencible para el hombre que no encontrar algo ante lo que poder humillarse”²³⁶. La cuestión de Dios era, por tanto, para Dostoievski ‘la más apremiante de la vida’²³⁷, porque de él se derivan dos de los problemas más importantes para el ser humano: la moral²³⁸ y la inmortalidad.

El hombre en Dostoievski está sumergido en la confusión. Lleva dentro de sí un ‘espíritu diabólico’ que le tienta a cometer las mayores atrocidades. La misma capacidad que tiene para realizar el bien extremo, la tiene para cometer el mal radical. Pero el camino para salir de ahí no es el orgullo²³⁹ sino la expiación; expiación que sólo se logra a través del amor: “he llegado a corromperme tanto moralmente, que hasta perdí la costumbre de vivir una ‘vida viva’ (...) sólo en el amor encuentra una mujer la redención completa, así como la salvación de cualquier tipo de mal y su total resurrección, puesto que el amor no puede manifestarse más que de ese modo”²⁴⁰.

Siguiendo a José Luis L. Aranguren, lo que Dostoievski cree y sostiene, aunque no pueda probarlo o demostrarlo, es: la necesidad de la expiación

²³³ Sermerdiákov, el verdadero asesino del padre de los Karamazov, recuerda a Iván Karamazov que esa creencia en la no existencia de Dios le sirvió de acicate para cometer el crimen. Ver: Fiodor DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, parte IV, libro XI, cap. VIII (Natalia Ujánova, ed., Madrid 1996).

²³⁴ *Ibid.*, parte IV, libro XI, c. VIII, 918.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Citado por Stefan ZWEIG, *Dostoievski*, Barcelona 1982, 190.

²³⁷ *Ibid.*, 188.

²³⁸ “Y donde no haya un sentido moral, tampoco habrá cordura”, Fiodor DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, (Bela Martinova, ed.) Madrid 2003, 94. Para el novelista el principal defecto de un hombre es la ausencia de una conducta moral.

²³⁹ “Para nuestro autor [Dostoievski] el problema reside en que los ilustrados, son los primeros responsables del desarraigo de la fuente viva de la vida quienes rodeándose de grandes enciclopedias y diccionarios creyeron que a mayor abundancia de conocimiento y tecnología, el individuo tendría más ventajas cuanto mayor fuera su grado intelectual”, Bela MARTINOVA en la Introducción de Fiodor DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, 56.

²⁴⁰ *Ibid.*, 190.

personal y colectiva (expiación total incluso de los crímenes ajenos, de los que también somos nosotros co-responsables y culpables²⁴¹); la imposibilidad de amar a la Humanidad sin creer en Dios; y por último, la convicción de que es intrínsecamente malo buscar el bien a través del mal²⁴².

La mayoría de los 'héroes' dostoiévskianos deben debatirse en lo profundo de su conciencia entre pasiones violentas de todo signo que conviven en su interior. Raskólnikov, el asesino de *Crimen y castigo*, podría considerarse como el primer protagonista dostoiévskiano que se permite traspasar los límites de lo permitido. Este personaje agrupaba a los seres humanos en categorías, a los que diferenciaba catalogándolos en tipos 'ordinarios' y 'extraordinarios'. Esta mentalidad es la que le conduce a cometer el crimen²⁴³. Iván Karamázov, siguiendo la teoría del superhombre de Raskólnikov, y concluyendo que 'todo está permitido', induce a Smerdiákov a matar por él. En la misma estela, Stavroguin, el protagonista de *Los demonios*, va más allá, pues ya no se contenta con matar a una persona o a un padre corrupto y borrachín sino que, basándose en la línea argumental de Raskólnikov y de Iván, llega hasta el extremo de crear una sociedad secreta de oscuras pretensiones políticas, en cuyo núcleo se barajan las decisiones de múltiples asesinatos²⁴⁴.

Para salir de la espiral del mal sólo le queda al hombre afrontar la verdad y sacar a la luz su auténtica humanidad. En este reto está acompañado por una esperanza: no existe ningún vicio o crimen inexpiable. El único tribunal válido ante Dios es la conciencia. Todos esos héroes tienen vergüenza –aunque en diferente grado– y están dotados de conciencia²⁴⁵; en ella reside gran parte de

²⁴¹ Véase *Los hermanos Karamázov*.

²⁴² José Luis L. ARANGUREN, *El cristianismo de Dostoiévski*, Barcelona 1970, 75.

²⁴³ Mecanismo similar al que mantienen los nazis, quienes establecían categorías clasificando a los hombres entre 'humanos' y 'subhumanos' para justificar sus acciones. Los campos de concentración fueron el fiel reflejo de esta mentalidad y de la sociedad que querían construir. Una sociedad dividida en dos clases: los "superhombres alemanes", como ellos se autodenominaban, y los "infrahumanos judíos". Cf. Simon WIESENTHAL, *Los límites del perdón, Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Barcelona, 1998, 20. El protagonista de *Memorias del subsuelo* razona así al mirar a sus compañeros: "Todos ellos se parecían tanto los unos a los otros, y eran tan torpes, como los borregos de un rebaño. De toda la oficina, posiblemente solo a mí me parecía constantemente ser un servil y un cobarde; y si así me lo parecía, era porque yo estaba más desarrollado mentalmente que ellos", Fiodor DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, 110.

²⁴⁴ Cf. Bela MARTINOVA en la Introducción a la obra de Dostoiévski, *Memorias del subsuelo*, 25-26.

²⁴⁵ "Nada hay más seductor para el hombre que la libertad de su conciencia, pero nada hay tampoco más atormentador", Fiodor DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamázov*, parte II, libro V, cap. V.

la humanidad del hombre, un residuo que ni el mayor criminal puede esquivar del todo.

Por ello, sólo aquel cuya voluntad sea verdadera está purificado²⁴⁶, pues la verdad es la humildad. Y el que de verdad conoce, sabe que nadie es culpable o lo somos todos. Que nadie puede ser juez de nadie, sino todos hermanos de todos. “Por esto, en el mundo de Dostoievski no hay réprobos ni ‘malvados’, no hay infierno ni un círculo infernal como el de Dante, del que ni el mismo Cristo puede redimir a los condenados. Sólo un purgatorio, y el poeta sabe que el hombre extraviado es aquel cuya alma más se abrasa, el que está más cerca del hombre verdadero que todos los orgullosos, los fríos, los impecables, en cuyo pecho el fuego puro de humanidad se ha helado para convertirse en corrección burguesa. Sus verdaderos hombres, que han sufrido, poseen el respeto del dolor, y en él el secreto supremo de la tierra”²⁴⁷.

Casi todas las obras de Dostoievski terminan con la ‘catarsis’ –como sucedía en la tragedia griega–, o con la purificación. Después de haber alumbrado en sí al hombre-puro, y sólo entonces, es cuando los personajes entran en la verdadera vida y se integran realmente en la sociedad de un modo nuevo; pues no se trata de quedar insertos en la vida social común, sino en la fraternidad humana universal desde una dimensión claramente religiosa. “Este llegar a lo hondo de la propia intimidad, y en ella a la comunidad mística con los demás hombres, es la única jerarquía que se destaca en el mundo de este poeta”²⁴⁸.

El amor es la realidad que abre la puerta a una purificación deseada. Pues cuando el sujeto, gracias al amor²⁴⁹, confiesa la verdad sobre su persona inicia el camino de la salvación y experimenta la necesidad de la coherencia. El castigo entonces se convierte en una realidad liberadora.

²⁴⁶ “La razón es únicamente razón, y sólo satisface las cualidades racionales del hombre, mientras que la voluntad viene a ser manifestación de la vida entera, es decir, de la vida completa del hombre, incluyendo ésta, tanto la razón como todo tipo de especulación”, Id., *Memorias del subsuelo*, 92.

²⁴⁷ Stefan ZWEIF, *Dostoievski*, 102-104.

²⁴⁸ *Ibid.*, 101-102.

²⁴⁹ “Donde no hay amor, tampoco hay juicio”, Fiodor DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, 161.

Pero el amor del que habla Dostoievski no es solamente aquel en el que se da la reciprocidad (el de amar porque uno se sabe amado) sino el amor de sacrificio, el que da desprendidamente sin esperar recompensa²⁵⁰.

La herencia del pensador ruso se deja sentir en varios aspectos de la filosofía de Jankélévitch:

- La conciencia y la voluntad como elementos determinantes del comportamiento moral²⁵¹.
- La capacidad del ser humano para realizar el mal extremo²⁵².
- La importancia de la confesión de la culpa y de la manifestación de la verdad²⁵³.
- El ‘amor de sacrificio’ como puerta hacia la purificación. Tanto el perdón, en el caso del ofendido, como la reparación, en el caso del ofensor, tienen un innegable carácter sacrificial. El perdón es imposible sin sacrificio²⁵⁴, asimismo la reparación.

XI. León Tolstoi (1828-1910)

La gran aspiración de Tolstoi era lograr una ‘vida cristiana’ plenamente acorde con el Evangelio, a pesar de que padeció las consecuencias de su propia

²⁵⁰ Stefan ZWEIG, *Dostoievski*, 179.

²⁵¹ “La vie morale n'est pas un processus, mais un drame, un drame ponctué de décisions coûteuses. Le progrès moral n'avance que par l'effort exprès d'une décision intermittente et spasmodique, et dans la tension d'un infatigable recommencement ; le vouloir, voulant et revoulant sans cesse, ne compte en aucun cas sur l'inertie du mouvement acquis, ne vit jamais sur les rentes du mérite accumulé. Et ainsi le progrès moral repart à tout instant à zéro. Il n'y a pas d'autre *continuité* éthique que cette épuisante *continuation* de la ‘relance’ et de la reprise ; le progrès moral est donc laborieusement *continué* plutôt que spontanément *continuel* ou *continu*, et il ressemble à une récréation plutôt qu'à une croissance”, Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1034.

²⁵² Uno de los problemas a los que se enfrenta el perdón es la negación de la mala voluntad; porque si esta no existe, el perdón no tendría ningún sentido. Cf. *Ibid.*, 1050-1053.

²⁵³ Uno de los problemas a los que se enfrenta el ofendido es cómo conceder el perdón a quien no se reconoce culpable. Este será uno de los grandes reproches que los judíos, Jankélévitch entre ellos, harán a los nazis. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 160-163. En la misma línea: Jacques DERRIDA, “Confesar-Lo imposible. ‘Retornos’, arrepentimiento y reconciliación”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 173-175.

²⁵⁴ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1006.

debilidad y de sus contradicciones²⁵⁵. El joven hacendado que se volcó en mejorar la suerte de sus siervos y que fundó una escuela para los hijos de aquellos, era el mismo Tolstoi que años más tarde concibió la idea de un cristianismo racional y fundamentalista y que, finalmente, se abandonó a la vida mundana y huyó de su hogar en octubre de 1910. Y también era el mismo que un día se arrodilló y lloró ante una prostituta y anotó en su diario que el camino del mundo era el camino de la condenación. Estos contrastes personales le hicieron vivir en un sentimiento permanente de fatalidad por la pureza perdida; rasgo que aparece en algunos de sus personajes más significativos como en *Polikuchka* (1862), en el relato de la muerte de Nicolás Levine al final de *Ana Karenina* (1873-1877) y, sobre todo, en *La muerte de Iván Ilich* (1885)²⁵⁶.

La búsqueda de la verdad desnuda, sin artificio, se convirtió en una de sus obsesiones y no sólo como idea. Nunca entendió su arte literario como una vía de reconocimiento social sino como necesidad de transmisión de una verdad (de hecho, renunció a sus derechos de autor)²⁵⁷. Y así, en su testamento fechado el 11 de agosto de 1908 dejó escrito que quería ser enterrado en el parque de Yásnia Polaina en la tierra misma, sin ninguna lápida sepulcral, sin ningún signo distintivo, en la unión inmediata con la hierba, con la naturaleza. Era una disposición que dejaba constancia de su aspiración a la pobreza radical²⁵⁸, a semejanza de los antiguos anacoretas del desierto²⁵⁹.

²⁵⁵ "Tolstoï aspirait à une 'vie chrétien' et se désespérait de ne pouvoir jamais atteindre, ou, si, l'espace d'un instant, il y atteignait, de ne pouvoir s'y maintenir", Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, Paris 1981, 10. "Il est difficile d'être chrétien, parce qu'il est difficile en général de faire ce que l'on dit. Et Tolstoï pourrait faire sinnes ces paroles de Bergson : 'N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font'. Tel est le testament posthume qui nous a été légué par les héros de la Résistance française. Vivre inconditionnellement, selon la conviction : c'est le signe de la sainteté et de la sagesse, et, parmi les chrétiens eux-mêmes, ce signe est moins répandu qu'il ne devrait l'être. Tout cela évoque encore les paroles du *staretz* Zossime chez Dostoievski. C'est cette volonté passionnée de faire concorder notre vie avec notre savoir qui provoque l'étonnement des idéologues", Vladimir JANKELEVITCH, "Tolstoi et l'immédiat" (1950), en: *Sources*, 19.

²⁵⁶ *Ibid.*, 21.

²⁵⁷ George STEINER, *Tolstói o Dostoievski*, 96-97.

²⁵⁸ Vladimir JANKELEVITCH, "Tolstoi et l'immédiat", en: *Sources*, 17.

²⁵⁹ La última petición de san Antonio abad antes de morir fue que lo sepultaran directamente en la tierra y repartieran sus vestiduras entre sus amigos. Así lo recoge san ATANASIO DE ALEJANDRÍA en la *Vida de san Antonio, padre de los monjes*, 91-92, (Sevilla 1991), 72. O también Pablo el ermitaño según lo relata san JERÓNIMO en la *Vida de san Pablo, primer ermitaño* (228-341) IV, c.12, 3, (Sevilla 1991), 91. Más adelante, y recogiendo esta tradición, aparece la figura de Francisco de Asís, quien también fue enterrado desnudo en la tierra tal y como fue su deseo. Ver: san BUENAVENTURA, *Leyenda menor* 7,3, en: FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid 1985³, 525.

Según Jankélévitch, en este deseo de ir a la verdad desnuda de las cosas el novelista ruso anticipa a Bergson. Para Tolstoi los hechos son convincentes, por eso apostaba por el lenguaje de los hechos (no de los discursos, ni de los sermones, sino solamente hechos ejemplares), en contraposición a las palabras. Estaba más próximo a la fe popular de los viejos creyentes, a la inocencia de la *sagesse enfantine* que de una ciencia teológica abstracta que conduce a su vez a la creencia en un Dios intelectualista²⁶⁰.

Busca el contacto directo con la realidad y con Dios en una religión donde el número de intermediarios que nos separan de Dios y de la naturaleza sea el mínimo posible. Cree en la posibilidad de restablecer la comunión con lo divino fuera de toda intervención ajena al sujeto. La jerarquía, el papa y los obispos, obstaculizan la comunión inmediata. Tolstoi prefería decididamente a los *staretz* que habían permanecido al margen de la jerarquía oficial²⁶¹. Se reconoce en todo ello la huella de Jean-Jacques Rousseau, así como de Andersen²⁶². Piensa que la única manera de alcanzar la verdad es a través del contacto directo con las cosas mismas (*res ipsae*). Busca la objetividad concreta eliminando la barrera entre el hombre y la realidad. Y para ello considera necesario desprenderse de la mentira y el engaño²⁶³. El lema sería retornar a la realidad en toda su rudeza, sin interposiciones ni intermediarios²⁶⁴.

La tarea principal de la filosofía sería precisamente ‘convertirse a la verdad’ (y no un instante sino toda la vida)²⁶⁵. Porque la verdad no se descubre para ser conocida (que también), o ‘dicha’ (como hacen los profesores desde la cátedra) sino, sobre todo, para ser vivida. “Il vaut mieux être ému par la vérité sans la connaître que la connaître sans en être ému”²⁶⁶. Tolstoi recordaba que Cristo no era un conferenciante ni los patriarcas profesores que se mantuvieran apartados para dar sus cursos. El gran novelista ruso soñó con escribir vidas

²⁶⁰ Vladimir JANKÉLÉVITCH, “Tolstoi et l’immédiat”, en: *Sources*, 17.

²⁶¹ *Ibid.*, 16.

²⁶² *Ibid.*, 15.

²⁶³ Cuando Iván Ilich descubre que va a morir, dos cosas le resultan especialmente insoportables: ver cómo los que le rodean pretenden engañarle respecto a su estado, y descubrir que su vida ha sido absurda. La mentira en la que se ha instalado le perturba. Sólo cuando comienza a contemplar su vida desde la verdad y a asumir la muerte, podrá realizar el último gesto ‘heroico’ —pedir perdón a los que le rodean— y así morir en paz. Ver: León N. Tolstoi, *La muerte de Ivan Ilich (Obras completas, t. IV, Madrid 2003)*.

²⁶⁴ Vladimir JANKÉLÉVITCH, “Tolstoi et l’immédiat”, en: *Sources*, 11-12.14.

²⁶⁵ *Ibid.*, 18.

²⁶⁶ *Ibid.*, 17-18.

de santos porque le parecía más edificante contar hechos reales, efectivamente vividos, y biografías auténticas, antes que ejercitarse en el arte de la teología²⁶⁷.

Rechazaba la dialéctica que engendra conceptos y se mueve de la tesis a la antítesis para desembocar en la síntesis. Algo que, según Jankélévitch, repugna al espíritu ruso²⁶⁸. Al comienzo de *La muerte de Iván Ilich*, Tolstoi dice que los silogismos no nos enseñarán nada sobre la muerte de Pedro o de Iván. Porque de un concepto sólo se puede deducir otro concepto, no un hecho efectivo. En el caso del personaje de Iván Ilich, ciertamente se enfrenta a un hecho, la muerte, común a todos los hombres. La lógica del silogismo es clara: todos los hombres son mortales, yo soy un hombre, así pues yo también soy mortal. Pero de ahí no es posible dar el salto a pronunciarse sobre mi muerte personal²⁶⁹. “Ce seuil est, comme dit Pascal, le passage au ‘Tout-autre-ordre’. Ce nouvel ordre n’est pas une variante de premier, de l’ancien ordre, il n’est pas un ordre vaguement rénové ou très relativement remis à neuf, mais un ordre absolument nouveau dans lequel le première nouveauté, la nouveauté inouïe est le passage de l’être au non-être”²⁷⁰.

Para Tolstoi no se puede pasar por encima de la muerte personal como si fuera una realidad más pues atentaría contra la unicidad irremplazable y la desgarradora originalidad de cada criatura. ¿Cómo aceptar un mundo donde este alguien ya no será? ¿Cómo admitir la continuación de la vida y el sacrificio

²⁶⁷ *Ibid.*, 19.

²⁶⁸ *Ibid.*, 27.

²⁶⁹ “En el fondo de su alma sabía que iba a morir; y se encontraba en un constante estado de desesperación. En el fondo de su alma sabía que iba a morir; pero, no sólo no se acostumbraba a esa idea, sino que no la comprendía, ni hubiera podido comprenderla de ningún modo. El ejemplo del silogismo que había aprendido en la lógica de Kiseveter: ‘Cayo es un hombre; los hombres son mortales. Por tanto, Cayo es mortal’, le parecía aplicable solamente a Cayo, pero de ningún modo a sí mismo. Cayo era un hombre como todos, y eso era perfectamente justo; pero él no era Cayo, no era un hombre como todos, sino que siempre había sido completamente distinto a los demás. Era Vania con su papá y su mamá, con Mitia y Volodia, con los juguetes, con el cochero, la niña, y después, con Katia, con todas sus alegrías, sus penas y sus entusiasmos de la infancia, la adolescencia y la juventud. ¿Acaso existió para Cayo aquel olor del balón de cuero a rayas que tanto quería Vania? ¿Acaso Cayo besaba la mano de su madre como él? ¿Acaso oía Cayo el rumor que producían los frunces de su vestido de seda? ¿Acaso alborotaba por unos pastelillos en la Escuela de Jurisprudencia? ¿Acaso había estado enamorado como él? ¿Acaso podía presidir una sesión? ‘Cayo es realmente mortal, por tanto es justo que muera; pero yo, Vania, Iván Ilich, con mis sentimientos y mis ideas... es distinto. Es imposible que deba morir. Sería demasiado terrible”, León N. TOLSTOI, *La muerte de Iván Ilich*, c. VI. Ver: Vladimir JANKÉLÉVITCH, “Tolstoi et la mort”, en: *Sources*, 25. O también: Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mort*, 21-22.

²⁷⁰ *Id.*, “Tolstoi et la mort”, en: *Sources*, 26.

de una criatura irremplazable?²⁷¹. Porque la muerte, para el novelista ruso, es el gran misterio de lo irreparable; la incomprensible desaparición de alguien no puede ser compensada jamás. “La mort est l’irréparable par excellence”²⁷². “Tolstoï est le philosophe du drame vécu”²⁷³.

La muerte, además, plantea al novelista el problema de la justicia. Ante los crímenes sin resolver, las matanzas, las inhumanidades ¿cómo confiar la justicia a un Más Allá? “La teodicea de la compensación, la creencia de que los torturados y los pobres se sentarán a la diestra del Padre en otro reino, le parecía una leyenda fraudulenta y cruel, fraguada para conservar el orden social existente. La justicia debe darse aquí y ahora”²⁷⁴. Por eso habrá algo de irreparable en las injusticias no combatidas²⁷⁵. Este carácter dramático de la existencia hará que el diálogo de Tolstói con Dios, se asemeje al de Pascal o al de Kierkegaard, repleto de crisis y reconciliaciones, lleno de pasión²⁷⁶.

Tolstoi le va a proporcionar a Jankélévitch dos convicciones que sumará a su pensamiento y que influirán decisivamente en su visión del perdón:

- Entender la filosofía como una conversión a la verdad y, como consecuencia, como un acercamiento a las cosas en sí mismas, sin intermediarios, tratando de quitar toda adherencia y todo engaño que las envuelvan. Por eso el objetivo de Jankélévitch respecto al perdón será intentar aproximarse lo más posible al corazón del perdón puro.
- La afirmación de la existencia de lo irreparable a partir de la toma de conciencia del drama y del misterio de la muerte. Porque, aunque no entiende la muerte como la última palabra de la verdad, sí es considerada por Jankélévitch como la tragedia metafísica por excelencia²⁷⁷. Inspirándose en el personaje de Iván Ilich, Jankélévitch recuerda que todas las muertes hacen referencia a una persona única e

²⁷¹ *Ibid.*, 21.

²⁷² *Ibid.*, 23-24.

²⁷³ *Ibid.*, 27.

²⁷⁴ George STEINER, *Tolstói o Dostoievski*, 260. Una idea más en sintonía con el judaísmo que con frecuencia ha mirado con reticencia la escatología cristiana.

²⁷⁵ Esta tensión dramática que genera la conciencia de lo irreparable se irá suavizando al final de la vida de Tolstoi por su deslizamiento hacia posturas un tanto panteístas. “La palingénésie sert à compenser l’incompensable”, Vladimir JANKELEVITCH, “Tolstoi et la mort”, en: *Sources*, 25.

²⁷⁶ George STEINER, *Tolstói o Dostoievski*, 270.

²⁷⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *La mort*, 11. 24.

insustituible. Por eso, cualquier crimen, es una tragedia: “l’ipséité de la personne disparue demeure irremplaçable, comme la disparition même de cette personne demeure incompensable”²⁷⁸. Esta concepción radical de la muerte y de la unicidad del sujeto plantea enormes retos al perdón y a la posibilidad de la reparación. En algunas facciones del judaísmo esta constatación se convertirá en imposibilidad para que el perdón se dé pues constituiría una inmoralidad²⁷⁹.

XII. Kierkegaard (1813-1855)

Conocido por su personalidad melancólica y con tendencia a la angustia, Søren Kierkegaard hizo del tema de Dios y del cristianismo el centro de su pensamiento. Todos los temas que trató tenían como trasfondo el problema de la fe. Ser cristiano era considerado por él una cuestión seria, una opción en la que la persona se juega la vida, donde lo habitual es vivir la marginación, enfrentarse a los escrúpulos, sufrir las angustias del alma, ser despreciado y escarnecido. Entendía que el cristianismo establecido en la sociedad había perdido su vigor, se había acomodado y había dejado de ser aquello a lo que está llamado a ser. El pensamiento de Kierkegaard es, por tanto, un pensamiento religioso que considera que sólo Dios convierte en auténtica la existencia del sujeto²⁸⁰. Podría decirse que su obra es una genuina ‘autobiografía teológica’²⁸¹. Porque lo que le preocupaba era la existencia concreta, la suya y la de los otros, lo que le lleva a oponerse a Hegel, a quien

²⁷⁸ *Ibid.*, 6.

²⁷⁹ Un tema que desarrollaremos más adelante en la última parte de la tesis.

²⁸⁰ Podría decirse que el lugar que ocupa la dimensión religiosa en Kierkegaard, lo ocupa en Jankélévitch la dimensión moral: “Jankélévitch choisit de gommer la dimension religieuse pour accentuer la dimension morale. La pureté de cœur est, selon lui, morale d’abord. Cette dimension morale se renforce du fait que Jankélévitch articule solidement l’alternative de l’esthétique et de l’éthique: contre l’esthétique et ses jeux en miroir, contre les pièges où la mauvaise conscience s’emprisonne, il y a les victoires (toujours à réitérer) de la morale et de la conscience heureuse. Le ‘chevalier de la foi’ sert alors à Jankélévitch non point de paradigme religieux mais de métaphore de héros moral qu’il nomme ‘le saint’ quoique cette sainteté reste ancrée dans l’immanence”, Hélène POLITIS, *Jankélévitch interprète de Kierkegaard*: Lignes n° 28 (mayo 1996), 77-89.

²⁸¹ Giovanni REALE - Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico III. Del romanticismo hasta hoy*, Barcelona 2002³, 222.

acusa de elaborar un sistema especulativo incapaz de dar respuestas a la vida irrepetible de los individuos.

Tras su tesis doctoral, *El concepto de ironía*²⁸², donde contrapone la ironía romántica a la socrática, aparecen sus libros más emblemáticos, como *Diario de un seductor* donde critica la vida estética de aquellos que se mueven sin un auténtico compromiso ético, y *Temor y temblor*, en la que desarrolla la idea de la fe como ideal que va más allá de la ética. Para Kierkegaard hay una oposición entre lo estético (“aquello que un hombre inmediatamente es”) y lo ético (“aquello a través de lo cual un hombre llega a ser lo que es”), entre el ser inmediato y el devenir existencial, entre el instante del goce y la continuidad histórica²⁸³. Por eso la vida, como el pensamiento, se mueve en la paradoja²⁸⁴.

En el último año de su vida Kierkegaard decidió escribir sus ideas en *El Instante* –revista escrita y firmada exclusivamente por él– contra la Iglesia oficial de Dinamarca y los que se alineaban tras ella proclamándose cristianos. La intensa lucha, que duró cuatro meses, consumió las últimas energías del filósofo, que moriría al poco tiempo, después de dejar acabado para la imprenta el décimo número de la publicación. Aunque las ideas expresadas en *El Instante* no son nuevas, la diferencia con respecto al resto de su obra es que

²⁸² Jankélévitch cuenta entre sus obras con una dedicada también a este tema: *L'ironie* (Paris 1964), donde se encuentran múltiples semejanzas con el texto del pensador danés. En la introducción a su libro, Jankélévitch también contrapone la ironía socrática a la romántica. Sostiene que, mientras que la socrática desconfía de sí misma y del mundo hasta tomar conciencia de su propia ignorancia, la romántica sólo aniquila el mundo para tomarse más en serio a sí misma. Para Jankélévitch la ironía es conciencia que, por el hecho de serlo, es capaz de distanciarse de la realidad. Es una \square ποχ \square . Tiene, por tanto, capacidad de objetivar. Ver: Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, 16. 20-21.

²⁸³ Rafael LARRAÑETA en la introducción a: Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, vol 2/1, Madrid 2006, 20.

²⁸⁴ “No hace falta pensar mal de la paradoja, porque paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo. Pero la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de un modo u otro en su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar. En el fondo, esta pasión del pensamiento está presente por doquier en el pensamiento, incluso en el de un individuo concreto, aunque ni siquiera esté pensando y a causa de la costumbre no lo descubra”. Pero la suprema paradoja no es aquella a la que se enfrenta el pensamiento sino la que se vive a causa del amor: “Así acontece con la paradoja del amor. El hombre vive imperturbable, de pronto se despierta la paradoja del amor propio como amor hacia el otro, hacia lo que le falta (el amor propio se halla en el fondo o va al fondo en todo tipo de amor, por lo cual, si deseamos pensar en una religión de amor, esta de modo epigramático podría ser establecer una condición como verdadera y aceptarla como dada: amarse a sí mismo para mandar después amar al prójimo como a sí mismo)”. (...) “El amor de sí es el fundamento del amor, pero en el grado supremo de su pasión paradójica desea su propia pérdida”, Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid 2004⁴, 51-53. 59.

ahora, ‘actuando en el instante’, Kierkegaard ataca a personas e instituciones reales y existentes, encarnando en su propia persona la práctica de tales ideas con absoluta consecuencia. Para él, el instante es lo decisivo. Aquí y ahora, en esta extrema “contemporaneidad”, es donde está todo en juego y se afirma y confirma lo que se es. “Mientras todo el *pathos*²⁸⁵ griego se concentra en la reminiscencia, el *pathos* de nuestro proyecto se concentra en el instante. ¡Qué milagro! ¿O no es algo sumamente patético pasar del no ser al ser?”²⁸⁶.

“El hombre se hace consciente de haber nacido en el instante, puesto que su estado anterior, al que no debe referirse, era el de no ser. Se hace consciente de su nuevo nacimiento en el instante, pues su estado anterior ciertamente era el de no-ser”²⁸⁷. El instante es creación, oportunidad, decisión, posibilidad. Pero, ¿cómo compaginar el instante con el devenir?

El rasgo por excelencia del devenir es la historicidad. “Todo lo que ha devenido es *eo ipso* histórico, porque aun cuando no pueda predicarse nada históricamente sobre ello, sí puede afirmarse el predicado decisivo de lo histórico: que eso ha acontecido”²⁸⁸. De modo que el no-ser que nace al ser en un instante, está llamado al devenir para realizarse. Pero para que el ser continúe siendo lo que es, debe permanecer inalterable aún en el devenir. Pues lo que permanece e identifica al ser es lo que sucede y se decide en el instante. “Porque si lo que deviene no permanece en sí mismo inalterado en el cambio del devenir, entonces lo que deviene no es eso que deviene, sino otra cosa, y entonces la cuestión peca de una *μετάβασις εἰς ἀλλογένος*”²⁸⁹, ²⁹⁰.

La existencia es, por tanto, posibilidad; y en la posibilidad, todo es igualmente posible –el bien y el mal–. Por eso la vida tiene un componente de angustia provocada por la libertad.

El hombre, que era inocente, perdió la inocencia, en un instante de decisión, mediante una culpa (“porque si no la perdiera por medio de una culpa tampoco sería la inocencia la que se había perdido; y, por otra parte, el hombre, jamás habría llegado a ser culpable si no hubiera sido inocente antes

²⁸⁵ Πάθος < πάθημα = todo lo que uno experimenta o siente; prueba; experiencia; castigo, sufrimiento; estado moral; pasión; cambio.

²⁸⁶ *Ibid.*, 36.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*, 84.

²⁸⁹ “Paso de uno a otro género”.

²⁹⁰ Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 82.

que culpable”²⁹¹). “La inocencia sólo se pierde por medio de la culpa y todos los hombres la pierden de un modo esencialmente idéntico a como la perdió Adán. Para la Ética no tiene ningún interés el hacer que todos los hombres fuera de Adán sean espectadores conmovidos e interesados por la culpabilidad, pero no culpables; ni tampoco para la Dogmática tiene ningún interés el hacer que todos sean espectadores interesados y simpatizantes de la reconciliación, pero no reconciliados. El que con tanta frecuencia se haya perdido el tiempo –tanto el de uno mismo como el destinado a los estudios de la Dogmática y de la Ética– en considerar qué hubiese sido de no haber pecado Adán, es sin duda un hecho que evidencia que no se ha entrado en el asunto con el debido ánimo, ni tampoco, consiguientemente, con un concepto adecuado. Al inocente jamás se le hubiese ocurrido preguntar de esa manera, pero el culpable peca cuando pregunta de ese modo. Porque éste último, en su curiosidad meramente estética, pretende ignorar que él mismo ha traído la pecaminosidad al mundo y ha perdido la inocencia mediante la culpa”²⁹².

Y así como Dios es prisionero de su decisión, puesto que no puede traicionarse a sí mismo²⁹³, también el hombre está sujeto a la suya pues, en el caso de que se contradiga a sí mismo, es preso de esa contradicción y no puede evitar sufrir las consecuencias de la misma. Angustia y desesperación le quedan al hombre ante la libertad –“l’angoisse est le vertige de l’homme devant l’instant”²⁹⁴, dirá Jankélévitch–; sentimientos que únicamente se mitigan cuando el hombre, orientándose hacia sí mismo reconoce quién es y de dónde procede, es decir, cuando deja de querer ser dios para abandonarse en las manos del Dios verdadero.

Esta búsqueda de coherencia radical que condujo a Kierkegaard a la reflexión sobre cómo es posible mantenerla en la tensión entre el instante y el devenir, y en la relación entre el amor propio y el amor al otro, inspiró a Jankélévitch en su reflexión sobre el perdón:

²⁹¹ Id., *El concepto de la angustia*, Madrid 1965, 81.

²⁹² *Ibid.*, 82-83.

²⁹³ Id., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 67.

²⁹⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *L’Aventure, L’Ennui, L’Sérieux*, 863.

- El instante como lugar de decisión, de paso del no-ser al ser, de concentración de la vida entera²⁹⁵, ayudará a comprender el valor del perdón y de la absolución.
- La conciencia de la libertad en la que el sujeto decide entre el bien y el mal, entre la inocencia y la culpa. Al culpable se le perdona precisamente por serlo²⁹⁶; no porque sea culpable a medias sino por serlo totalmente. La responsabilidad, desde la libertad, es una característica plenamente humana. Perdonar a un culpable es un gesto de generosidad. Pero es que, “cuando uno ama no sigue el camino más fácil”²⁹⁷.

XIII. Henri Bergson (1859-1941)

Hijo de un judío pianista y compositor de origen polaco, Henri Bergson nace en París el 18 de octubre de 1859, el mismo año en que nace Husserl; y el mismo año en que se publica *El origen de las especies* de Darwin. Comenzó su andadura intelectual no desde el interés por la teología ni por la metafísica sino por el análisis de la conciencia, por una mirada reflexiva a nuestros procesos de conciencia²⁹⁸ (tema que será fundamental en la filosofía de Jankélévitch). No hay que olvidar que Sigmund Freud es coetáneo de Bergson y ya en 1888 había publicado *Trabajos sobre hipnosis y sugestión*, y en 1900, *La interpretación de los sueños*.

Al principio, la ortodoxia cristiana consideró peligrosa la filosofía bergsoniana, hasta tal punto que algunas de sus obras fueron incluidas en el índice de libros prohibidos (1914). Desde la sede vaticana consideraban que no establecía en ellos una separación clara entre lo finito y lo infinito (cayendo en cierto panteísmo), y además, su teoría de la evolución planteaba contradicciones respecto a los dogmas de la creación divina. El cambio que se

²⁹⁵ Cf. Id., *Le pur et l'impur*, 30.

²⁹⁶ Søren KIERKEGAARD, *Tratado de la desesperación*, Buenos Aires 1987, 157-164. Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, 106-107.

²⁹⁷ Søren KIERKEGAARD, *Diario de un seductor*, en: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, vol 2/1, 399.

²⁹⁸ G. MUÑOZ-ALONSO, *Bergson (1859-1941)*, Madrid 1996, 17.

produjo en la evolución personal de Bergson (convertido en lector y admirador de los místicos cristianos²⁹⁹), hizo que más adelante el bergsonismo fuera admirado también por los pensadores cristianos³⁰⁰.

Le tocó vivir las dos Guerras Mundiales. En la Primera, donde murió Charles Peguy, uno de sus grandes amigos, defendió activamente la causa francesa ya que consideraba que, así como el ideal de Alemania era la fuerza, Francia servía a la causa de las ideas. En la Segunda Guerra Mundial, sufrió el impacto de las agresiones nazis a los judíos, lo que provocó en él la decisión de no culminar su conversión al cristianismo³⁰¹ con el bautismo que deseaba – tal y como consta en su testamento–, por solidaridad con el pueblo judío³⁰².

La relación entre Bergson y el judaísmo es compleja porque compleja es la naturaleza de la religión judía pues uno de sus rasgos es precisamente no tener un sentido unívoco, sino variedad de perspectivas y matices. Es, al mismo tiempo, tradicionalista y mesiánico, formalista y personalista. El judaísmo es la Ley, pero es también el profetismo; y en la Ley misma conviven un aspecto jurídico, y otro místico. El judaísmo es el Talmud, pero también la espiritualidad hassídica que estudió tan profundamente Martín Buber. Ante el problema del dolor o del mal, por ejemplo, el judaísmo ofrece respuestas diversas y hasta contradictorias: los racionalistas lo tratan como algo que priva de la felicidad; la cábala, al contrario, reconociéndole una dimensión positiva. No es extraño que algunos se pregunten si realmente existe un solo judaísmo. Esta contradicción está presente en el mismo Bergson quien, en los diversos temas sobre los que reflexiona ofrece diversas formas de entenderlos. Y así

²⁹⁹ “El místico cristiano, en grado más alto aún que el artista creativo o el científico inventor, representa para Bergson el hombre privilegiado en el que se prolonga el empuje ascendente de la vida, el punto culminante de la evolución” (...) “Bergson identifica la verdadera religión con el misticismo. (...) el misticismo completo tiene su esencia en la acción, es la continuación de la acción divina, y se da precisamente en los místicos cristianos. En ellos el éxtasis supone un punto de partida, no de llegada, hacia una acción eficaz en el mundo”²⁹⁹, Pedro CHACÓN, Madrid 1988, 185. 59.

³⁰⁰ G. MUÑOZ-ALONSO, *Bergson (1859-1941)*, 22. Cf. Pedro CHACÓN, *Bergson*, 160.

³⁰¹ Comentando el episodio en el que Elie Wiesel cuenta cómo un niño fue ahorcado y cómo, cuando alguien preguntó dónde estaba Dios en aquel momento, le respondieron que estaba allí, en ese niño agonizante, Emil L. Fackenheim escribe: “Dios sufre impotencia literal y radical, es decir, muerte real; y cualquier poder divino resucitado se manifestará no tanto dentro de la historia como más allá de ella. Un judío, en suma, tendría que convertirse en cristiano. Pero nunca en los dos mil años de confrontación judeocristiana ha sido tan poco posible para un judío abandonar su condición judía o su judaísmo y abrazar el cristianismo”, Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, 105.

³⁰² G. MUÑOZ-ALONSO, *Bergson (1859-1941)*, Madrid 1996, 24-25. Cf. Pedro CHACÓN, *Bergson*, 204.

como encontramos distintas concepciones del dolor, hay también un Bergson que en su análisis sobre el tiempo, aparece 'vuelto' hacia el pasado en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, y un Bergson que, en la *Evolución creadora* y *Las dos fuentes de la moral y la religión*, mira más bien el futuro. Por otra parte ciertos temas bíblicos, como la idea de Creación o la idea de Libertad, no los analiza sólo desde la perspectiva judía sino desde la lectura de la mística cristiana. Y en la medida en que la doctrina de la evolución creadora excluye el dogmatismo tradicional y la idea de un Creador transcendental, Bergson no se opone menos al cristianismo que al judaísmo. Su filosofía es, por tanto, compleja, capaz de justificar e integrar a la vez el pasado conservador y el futurismo, la tradición y el mesianismo³⁰³.

Hablar de Bergson es hablar de una concepción del tiempo³⁰⁴, uno de los puntos fundamentales sobre los que se asienta su filosofía, junto a un concepto clave (del que se deriva el resto de su pensamiento): la duración (*durée*).

El premio Nobel considera que el tiempo espacial de los matemáticos y la evolución ficticia del evolucionismo atentan contra toda teología de la historia (porque anulan las incertidumbres de la futurición y tratan a la historia humana como si fuese una lenta y progresiva reconstitución de la integridad primitiva³⁰⁵) y contra el tiempo real (que no es el medido, sino el vivido³⁰⁶). La duración daría cuenta de ese tiempo interior distinto al que podemos medir como observadores externos.

El tiempo entendido como duración implica asumir que su dinámica no consiste en una suma sucesiva de instantes (es indivisible en partes) sino en 'sucesión pura' (sin un 'antes' ni un 'después') y, por tanto, en continuo cambio. "El cambio es mucho más radical de lo que en primer lugar podría creerse. Hablo, en efecto, de cada uno de mis estados como si formasen un bloque. Digo bien al decir que cambio, pero el cambio parece consistir para mí en el paso de un estado a otro estado siguiente. De cada estado, considerado aparte, me gusta creer que permanece tal como es durante todo el tiempo que

³⁰³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, 255-256.

³⁰⁴ Según Bergson, el tiempo es la esencia del ser y la realidad realísima. Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La Musique et l'Ineffable*, 20.

³⁰⁵ Id., *Le pur et l'impur*, 94.

³⁰⁶ Pedro CHACÓN, *Bergson*, 173.

se produce. Y sin embargo, un pequeño esfuerzo de atención me revelaría que no hay afecto, representación ni volición que no se modifique en todo momento; si un espíritu cesase de variar, su duración cesaría de transcurrir³⁰⁷. Por tanto, la duración no consiste en un instante que reemplaza a otro instante sino en “un continuo progreso del pasado que va comiéndose al futuro y va hinchándose al progresar³⁰⁸. Todo ello subraya el carácter irreversible del tiempo³⁰⁹. El acontecer es generador de una novedad continuamente enriquecida por un pasado siempre presente. Por eso, y en palabras de Jankélévitch siguiendo al maestro, “l’unité de l’esprit est une unité ‘chorale’ ”³¹⁰.

Esta concepción del tiempo como duración afecta decisivamente a la forma de entender la memoria –actividad esencial de la conciencia³¹¹–. Bergson consecuente con su idea del tiempo, no la entiende como facultad que clasifica los recuerdos en un cajón o que los inscribe en un registro. Desde la perspectiva de la duración, todo el pasado se conserva por sí mismo, y nos sigue en todo momento: lo que sentimos, pensamos y quisimos desde nuestra primera infancia está ahí, inclinado hacia el presente que va a juntarse con él³¹². Porque la sucesión implica como “una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, de los que cada uno, representativo del todo, no se distingue y no se aísla más que por un pensamiento capaz de abstraer³¹³”.

A juicio de Bergson es necesario diferenciar dos clases de memoria o de conservación del pasado: la primera sería la memoria alcanzada mediante la repetición de un acto hasta que este se fija como hábito motor en nuestro organismo. Este tipo de memoria está sujeto a las leyes del aprendizaje y no presenta fundamentales diferencias con el modo como recuerdan o aprenden los animales, teniendo más que ver con la acción de un organismo que con el conocimiento propiamente dicho. Distinta es la memoria que tenemos sobre los acontecimientos del pasado de nuestra vida personal, que no se han podido memorizar mediante la repetición, pues se trata de imágenes conservadas de

³⁰⁷ Henri BERGSON, *La evolución creadora*, Madrid 1973, 15.

³⁰⁸ *Ibid.*, 18.

³⁰⁹ Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, 270.

³¹⁰ *Ibid.*, 38.

³¹¹ “El problema de la memoria es un problema privilegiado; en su aclaración nos estaríamos jugando el sentido del ser del hombre”, Pedro CHACON, *Bergson*, 87-89.

³¹² Cf. Henri BERGSON, *La evolución creadora*, 18.

³¹³ *Id.*, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca 1999, 77.

acciones únicas, singulares e irrepetibles. Esta memoria espontánea resulta ser la más amplia en su contenido y constituye para Bergson la auténtica memoria cognitiva, en oposición a aquella otra activa y motora³¹⁴. “En el bergsonianismo la memoria no es una mera cualidad psicológica sino un carácter ontológico de nuestro espíritu. Si el tiempo real no es el de nuestros relojes sino el de nuestra conciencia, la memoria no es una operación de nuestro cerebro, sino el ser de nuestro espíritu”³¹⁵.

Junto al carácter continuo del tiempo que afecta decisivamente a la memoria, otro rasgo esencial de la duración es su carácter creativo. El espíritu, al avanzar por el estado del tiempo, está en continua transformación y, de alguna forma, de creación. La duración es creación, es decir, evolución creadora³¹⁶. Por ello a Bergson le resulta inaceptable tanto el mecanicismo radical como el finalismo en su forma extrema. Ambos sistemas no admitirían la invención, ni la sorpresa o lo imprevisto. Y, sin embargo, como afirma Jankélévitch interpretando a Bergson, “chaque instant de notre histoire intérieure est immensément riche d'imprevu”³¹⁷; “l'imprévisibilité est l'élément indompté et irréductible, inquiétant et passionnant, l'élément aléatoire, en un mot, qui constitue le risque de l'être temporel”³¹⁸. Si no hubiera invención ni creación en el Universo, el tiempo resultaría inútil³¹⁹. La duración implica “elaboración continua de lo absolutamente nuevo”³²⁰. Una idea compatible con el Dios ‘afirmativo’ de David y Abraham, el Dios que perpetúa cada momento³²¹.

El hombre ‘se hace’ por medio de la duración, pero aquello en lo que se transforma depende de él, porque es un ser libre³²². Y la libertad aporta significación y dirección. La libertad es ‘medio vital’ del hombre; en ella está sumergido, de modo similar a como vive sumergido en el devenir porque la

³¹⁴ Cf. Pedro CHACÓN, *Bergson*, 88. Ver también: Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, 47.

³¹⁵ Id., *Bergson*, 90.

³¹⁶ Cf. Henri BERGSON, *La evolución creadora*, 16.

³¹⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, 43.

³¹⁸ *Ibid.*, 261.

³¹⁹ Henri BERGSON, *La evolución creadora*, Madrid 1973, 47.

³²⁰ *Ibid.*, 23. Cf. Henri BERGSON, *Memoria y vida*, Madrid 1977, 13.

³²¹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, 271-272.

³²² “La liberté n'est pas le décret arbitraire, autocratique, imprévisible qui tranche ou qui instaure, mais elle est l'expression d'une personnalité; elle n'introduit pas une discontinuité révolutionnaire dans notre biographie, mais elle s'exhale du passé comme un parfum”, *Ibid.*, 268.

duración es, en sí misma, una 'opción continuada'³²³. Esto hace que el hombre tenga capacidad de innovación (aunque no de creación radical). El acto libre es expresión del ser del hombre y un recuerdo permanente de su responsabilidad³²⁴. El hombre libre sabe que no puede refugiarse ni en las 'causas eficientes' del pasado, ni en justificaciones retrospectivas del futuro³²⁵. De hecho, Bergson admiraba a los místicos por ser hombres de 'hechos', libres y responsables (san Pablo, propagandista incansable de la fe, Teresa de Jesús, fundadora infatigable de monasterios, etc.)³²⁶.

Para poder acceder a la realidad el hombre cuenta, según Bergson, con la intuición 'supraintelectual'. Pero se necesita una modificación de nuestra actitud para que el sujeto pueda conocer la realidad a través de la intuición. Visión, contacto, penetración y simpatía son las imágenes más utilizadas para hablar de este modo de conocer³²⁷. Reivindica con ello una metafísica del espíritu que permanezca fiel a las cosas mismas. Al igual que Husserl, Bergson reacciona ante el positivismo y ante la reducción materialista, afirmando la necesidad de atenerse radicalmente a los hechos. La intuición aporta conocimiento inmediato, capta la realidad del movimiento, respeta la continuidad de todo proceso durativo se adapta a lo concreto, es capaz de dar cuenta de lo nuevo, y se obtiene por esfuerzo (no es una contemplación pasiva sino activa).

La influencia de Bergson sobre Jankélévitch respecto a la concepción del tiempo es incuestionable. La admiración que sentía hacia su maestro se extendía tanto a su personalidad como a sus escritos. Varios son los puntos que contribuyeron a elaborar su análisis sobre el perdón:

- El hecho de que el tiempo sea duración y, por tanto, continuidad indivisible y multiplicidad cualitativa descubre la realidad de un pasado que deja de ser tal para convertirse en presencia permanente en el presente. Desde esta perspectiva, Jankélévitch se verá abocado a

³²³ *Ibid.*, 77.

³²⁴ "L'acte libre, qui émane de la personne totale, est l'œuvre non pas d'une âme partagée, mais de l'âme tout entière: car l'homme libre veut et décide", Vladimir JANKÉLEVITCH, *Henri Bergson*, Paris 1999², 78.

³²⁵ *Ibid.*, 78-79.

³²⁶ *Ibid.*, 273.

³²⁷ Cf. Pedro CHACÓN, *Bergson*, 113.

reflexionar sobre la 'actualidad' de la culpa, la imprescriptibilidad de los crímenes y la imposibilidad del olvido.

- La novedad, creatividad y libertad, características de la duración, también estarán presentes en la realidad del perdón. Estas tres dimensiones refuerzan el carácter libre del ser humano. De hecho, el perdón es considerado por Jankélévitch como uno de los actos libres por excelencia capaz de abrir una brecha en el curso (o en la lógica) 'natural' de los hechos.
- El bergsonismo como filosofía de la plenitud y de la continuación³²⁸ ofrece a Jankélévitch la base para justificar el proceso que conduce al perdón y el acontecimiento 'fechado' (*événement daté*³²⁹) que es.

El recorrido realizado por las principales fuentes de las que Jankélévitch nutre su pensamiento deja traslucir una coherencia y un trasfondo común a todas ellas caracterizado por la primacía de lo trascendente y el rechazo hacia el reduccionismo materialista. Su reflexión sobre el perdón no podrá entenderse correctamente fuera de este marco y de esta tradición donde el hombre es concebido como ser inacabado en busca de la verdad de las cosas más allá de la apariencia sensible, y donde la conciencia de los límites y la aspiración a lo ilimitado marcará la existencia de forma dramática tanto en el lenguaje como en la praxis. El hombre está llamado al encuentro con lo Inefable, es decir, con una realidad que le sobrepasa y ante la que únicamente queda el acercamiento por aproximación a través del amor y de la libertad de decisión. El perdón como experiencia de amor límite se convertirá en lugar privilegiado donde esta vocación se visualice con especial vigor.

³²⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *Henri Bergson*, 264.

³²⁹ Id., *Le pardon*, 1001.

PARTE II
BÚSQUEDA Y DELIMITACIÓN DEL SIGNIFICADO AUTÉNTICO
DEL PERDÓN

CAPÍTULO III

Ideas falsas del perdón

Fiel a la tradición de la que es deudor, Vladimir Jankélévitch comenzará su análisis acerca del perdón a través de la vía negativa (*philosophie apophatique*¹), es decir, señalando primero lo que no es el perdón². Lo considera el mejor modo de acceso a una realidad que, por pertenecer al ámbito del amor, está dentro de las experiencias de lo Inefable. Eso quiere decir que toda definición será aproximada, pero nunca definitiva ni, por supuesto, con los contornos delimitados categóricamente³.

Este acercamiento al perdón desde una filosofía apofática no aborda cualquier realidad de la que se pueda concluir que no es el perdón, sino que tiene acotados los límites de su análisis al conjunto de situaciones que habitualmente son reconocidas e identificadas como ‘perdón’, sin serlo. Reflexiona, por tanto –en lenguaje de Jankélévitch– sobre los ‘similiperdones’ (*simili-pardon*⁴): experiencias que mantienen una notable semejanza con el perdón auténtico pero que, analizándolas con detenimiento, revelan desemejanzas decisivas. Atribuir a estas prácticas el nombre de ‘perdón’ está conduciendo a una devaluación progresiva del perdón verdadero; razón por la que Jankélévitch decide acometer su dilucidación.

Desde el principio tiene claro que existen dos clases de perdón: el perdón negativo o de aproximación, que justifica las ofensas, las razona, y no cree en la existencia del mal; y el perdón positivo, el auténtico, que es una gracia del corazón y que acepta la falta, la reconoce, y da una respuesta. “Pardoner n’est pas fermer les yeux”⁵.

¹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1000.

² *Ibid.*, 1107.

³ “Le langage a beau se nuancer à l’infini, toujours une auréole un peu floue déborde autour des mots ; ce *je-ne-sais-quoi* que les seules intuitifs peuvent comprendre”, Id., *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 902.

⁴ *Simili-pardon* (Del lat. *similis-e* = semejante, parecido). Para ser fieles al pensamiento de nuestro autor, seguiremos utilizando este término que él emplea para hablar de los ‘perdones apócrifos’ (*pardons apocryphes*) o los perdones sucedáneos (*les succédanés empiriques du pardon métémpirique*) calificados de este modo por su semejanza con el auténtico perdón. Cf. Id., *Le pardon*, 1000-1001.

⁵ Id., *La mauvaise conscience*, 176.

Forma parte de la tarea del filósofo, según nuestro autor, tal y como señalamos en el primer capítulo, desentrañar las falsas apariencias de las cosas para tratar de alcanzar la verdad. Llegar a la ipseidad del perdón es una tarea ardua que lleva tiempo y muchas palabras⁶ (paradoja propia de la vía negativa donde las negaciones constituyen en el fondo una forma de afirmar y de explicar la realidad).

Así pues, la elección de la vía negativa no está sólo determinada por la infabilidad del perdón (aunque sí es quizá la razón predominante) sino por la confusión que rodea a la naturaleza del perdón auténtico y a la ambigüedad de la que son portadores los sucedáneos del mismo. Y precisamente por eso se hace necesario fijar el significado del término 'perdón' y de las acciones que lo constituyen. Porque el uso de la palabra no garantiza la correspondencia con su realidad. Hacer lo que se dice, conformar el decir al hacer es un reto para el hombre. Jankélévitch advierte de esta dificultad y recomienda atender más al lenguaje de los hechos⁷ que al de las formulaciones. Poner la vida de acuerdo con las palabras es un comportamiento difícil de encontrar y es uno de los retos de la vida moral.

El profesor de la Sorbona señala que la palabra (cualquier palabra), en su sentido más profundo, no es un *flatus vocis*⁸ sino que está llamada a 'tomar cuerpo' en los actos; compromete e implica responsabilidad. Pero el hombre la pervierte poniéndola al servicio de sus intenciones. Síntoma de seriedad es el pudor hacia la palabrería, el temor a abusar de la locuacidad y la resistencia a la tentación de decir⁹. Detrás de esta idea se reconoce la crítica de las apariencias de Gracián y las denuncias de Bergson a la elocuencia inútil¹⁰.

El análisis de los significados de las palabras es fundamental e imprescindible para conocer el mundo real y el fin al que se quiere tender. Para ello es importante tomar conciencia de la historia que tienen detrás. Porque las palabras que utilizamos han sido usadas antes por otros. Están cargadas de

⁶ Id., *Le pardon*, 1107.

⁷ Id., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 970-71; Id., *La Musique et l'ineffable*, 101. Cf. EPICTETO, *Manual*, 46.

⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 970-71.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ "Méfiez-vous de l'apparence! 'L'habit ne fait pas le moine'. L'apparence est trompeuse, mais le plus fort, c'est que c'est vrai! Ces vérités de catéchisme, c'est la vérité pure", Id., *Penser la mort?*, c. IV, i, 133 (Entrevista publicada en *Quel corps?*, Paris 1975).

sentido y de sentidos¹¹. No pueden utilizarse prescindiendo del uso que han tenido, de sus connotaciones y del campo semántico al que van habitualmente asociadas. Querámoslo o no, todo ello está presente en el inconsciente del hombre cuando escoge cada término para comunicarse. “Ese valor profundo de las palabras, la historia que han acumulado en sus miles de millones de usos, los lazos que mantienen entre sí, las hace cambiar muy lentamente. Evolucionan con el ser humano y adquieren nuevos sentidos, trasladan nuevos temores, llevan a euforias diferentes”¹².

La riqueza histórica que contienen las palabras entraña alguna dificultad pues junto a la indudable riqueza que supone, aparecen opciones que han desviado su sentido y que son difíciles de depurar¹³. La palabra, por tanto, es un arma de doble filo: en parte expresa el sentido de las cosas que designa y en parte dificulta su intelección¹⁴. El hombre tendría que ser más respetuoso con cada término para preservarlo de un uso inadecuado e incluso malicioso. Por eso Jankélévitch asegura que hay palabras que sería mejor no pronunciar, otras que convendría no oír las (la complacencia en el lenguaje guerrero supondría una voluntad de guerra; el agrado hacia una calumnia implicaría confabulación en la misma; etc.), y muchas de ellas que habría casi que reverenciar por el contenido del que son portadoras. El potencial de las palabras es tan alto que M. Proust afirmaba que las palabras tristes que se pronuncian, aunque no sean ciertas según el contexto, nos llenan de esa tristeza que transmiten por sí mismas¹⁵.

La palabra ‘perdón’ ha sufrido con el tiempo un desgaste considerable y una pérdida de valor importante. Muchos estudiosos se han percatado de este problema; así, Javier Sádaba reconoce que “hemos manoseado la palabra ‘perdón’. Ha llegado a perder tantas aristas o a pertenecer a tantas iglesias que la sencillez inicial comienza a tomar un tono distante, inasible, desconcertante. Porque la palabra ‘perdón’ se usa, por ejemplo, con vulgaridad. Se usa con profusión. Se usa, muy frecuentemente a modo de comodín, como si tuviera el don de la ubicuidad o la magia de la transformación. Como si pudiera

¹¹ Id., *L'ironie*, 145.

¹² Alex GRIJELMO, *La seducción de las palabras*, Madrid 2007, 25. Esta obra en su totalidad es una reflexión acerca del poder de las palabras y su capacidad de persuasión.

¹³ Cf. Vladimir JANKÉLEVITCH, *L'ironie*, 145.

¹⁴ Id., *La Musique et l'ineffable*, 182.

¹⁵ Cf., Id., *L'ironie*, 146.

desdoblarse y desaparecer. Como si sirviera, en suma, para todo y no valiera para nada. La palabra ‘perdón’, en efecto, es de las más utilizadas en cualquier idioma. Pertenece al conjunto básico de expresiones de una lengua. Pero, al mismo tiempo, muestra una extensión semántica tan amplia que se hace inalcanzable”¹⁶. El *Diccionario de uso del español* de María Moliner (1998) incluye en la voz “perdonar” una lista con las palabras relacionadas con dicho término: absolver, amnistiar, levantar el castigo, comprender, condonar, dejar, disculpar, disimular, dispensar, exculpar, excusar, eximir, exonerar, explicar, indultar, liberar, pasar por alto, rebajar la pena, remitir. Y respecto a la voz “perdón” recoge expresiones como ‘manga ancha’, ‘lo pasado, pasado’ o ‘pelillos a la mar’ junto a benevolencia, blandura, clemencia, indulgencia, lenidad, misericordia y tragaderas.

Ciertamente la cuestión que suscita Jankélévitch es muy importante ya que, este deterioro del perdón que afecta tanto al concepto como a la praxis del mismo no es un problema menor pues se trata de una experiencia central en la vida cotidiana del ser humano, de carácter decisivo en momentos importantes de la vida pública, con capacidad para cambiar la historia impregnada de conflictos (individuales y comunitarios). Hacer uso del perdón indiscriminadamente, dándolo por supuesto, aplicándolo sin criterio, o con criterios que no tengan en cuenta su seriedad, conduce a su banalización. “Mais une machine à pardonner, un distributeur automatique de grâces et d’indulgences n’ont sans doute que de très lointains rapports avec le vrai pardon!”¹⁷.

¹⁶ Javier SÁDABA, *El perdón. La soberanía del yo*, Barcelona 1995, 13-14. Al deterioro que la palabra ‘perdón’ está sufriendo se suma la escasez de estudios sobre el perdón como tal. En la teología suele analizarse desde la perspectiva soteriológica (como uno de los elementos de la salvación que trajo Jesucristo), o desde la perspectiva sacramental (como parte fundamental del Sacramento de la Reconciliación), pero difícilmente se encuentran análisis que lo aborden como concepto central en sí mismo y que elaboren una teoría del mismo. Cf. Galo BILBAO ALBERDI, “Perspectiva filosófica del perdón”, en: VV.AA., *El perdón en la Vida Pública*, Bilbao 1999, 16-17.

¹⁷ Vladimir Jankélévitch, *Le pardon*, 999. Dietrich Bonhoeffer, quien sufrió la persecución nazi y murió en el campo de Flossenbürg, incluía dentro de la *gracia barata*, “enemigo mortal de nuestra iglesia”, el *perdón malbaratado*: “La gracia barata es la gracia considerada como una mercancía que hay que liquidar, es el perdón malbaratado, el consuelo malbaratado, el sacramento malbaratado, es la gracia como almacén inagotable de la Iglesia, de donde la cogen unas manos inconsideradas para distribuirla sin vacilación ni límites; es la gracia sin precio, que no cuesta nada. Porque se dice que, según la naturaleza misma de la gracia, la factura ha sido pagada de antemano para todos los tiempos. Gracias a que esta factura ya ha sido pagada podemos tenerlo todo gratis. Los gastos cubiertos son infinitamente grandes y, por consiguiente, las posibilidades de utilización y de dilapidación son también infinitamente

Vladimir Jankélévitch reconoce que los *similiperdones* comparten con el verdadero perdón la capacidad de poner fin a una situación crítica; sin embargo, ninguno de esos sucedáneos reúne por sí solo todas las marcas distintivas de la auténtica naturaleza del perdón¹⁸. Esta semejanza externa hace que su perversión sea mayor pues no sólo se atribuyen un papel que no les corresponde sino que logran trivializar la grandeza de una experiencia radical.

Fue en la obra *Le pardon* (1967) donde Jankélévitch realizó el estudio más pormenorizado y sistemático sobre el perdón. Este libro recoge en gran parte los apuntes del seminario que impartía en la universidad sobre este tema así como su intervención en el V^e Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française (13-14 octubre 1963) dedicado íntegramente a la reflexión del perdón tras la experiencia de la *Shoah*. La ponencia de Jankélévitch – “Introduction au thème du pardon”– fue introducida por E. Levinas como un acercamiento al perdón desde la filosofía fundamental. Clarificar el concepto y plantear los problemas que conlleva la realización histórica de esta realidad tras los acontecimientos vividos en la Segunda Guerra Mundial se consideró el modo más apropiado de iniciar las sesiones¹⁹. La elección de este tema para el V Coloquio fue provocada por las acusaciones dirigidas a los judíos de no perdonar las masacres realizadas por el nazismo. La respuesta por parte de estos intelectuales fue volcarse en la reflexión y proponer la necesidad de diálogo y de ser escuchados. Dentro del judaísmo el pensamiento ha primado sobre otros modos de actuar²⁰. La opción fue clara: primero reflexionar, clarificar, pensar... después perdonar, o no, según lo analizado y debatido. La envergadura de los crímenes cometidos no les permitía acogerse a un perdón

grandes. Por otra parte, ¿qué sería una gracia que no fuese gracia barata? La gracia barata es la gracia como doctrina, como principio, como sistema, es el perdón de los pecados considerado como una verdad universal, es el amor de Dios interpretado como idea cristiana de Dios. Quien la afirma posee ya el perdón de sus pecados (...).La gracia barata es la predicación del perdón sin arrepentimiento, el bautismo sin disciplina eclesiástica, la eucaristía sin confesión de los pecados, la absolución sin confesión personal. La gracia barata es la gracia sin seguimiento de Cristo, la gracia sin cruz, la gracia sin Jesucristo vivo y encarnado”, Dietrich BONHOEFFER, *El precio de la gracia. El seguimiento*, Salamanca 1986³, 15-16. En una línea similar Karl Rahner también se hace eco de la dificultad del hombre moderno para tomarse en serio el pecado. Ver: Karl RAHNER, *De la necesidad y don de la oración*, Bilbao 2004³, 77-78.

¹⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1001.

¹⁹ Emmanuel LEVINAS, Allocution de Bienvenue, en: *Face a l'Histoire : Le pardon*, V^e CIJLF, Paris 1965, 245.

²⁰ *Ibid.*, 246.

fácil que no respetara la vida de los asesinados y de Israel como pueblo. Jankélévitch era consciente de que el tema del perdón contenía de fondo un dilema moral pues la concesión del perdón a los alemanes podía incluir de fondo la justificación de la muerte de seis millones de judíos²¹. Quedaba claro que las razones para escoger el tema no fueron únicamente teológicas (que también, pues Jankélévitch considera abiertamente al perdón como un tema clásico de la teología moral y punto de discusión entre judíos y cristianos²²) sino, sobre todo, histórico-morales por el problema concreto y real de si es posible para un judío perdonar a los responsables de la *Shoah*.

En su análisis se marca una triple meta: sacar a la luz la raíz en la que se asientan los *similiperdones*, detectar la dinámica que desencadenan, y rescatar la autenticidad del perdón puro. Para lograr dichos objetivos comienza su análisis agrupando los falsos perdones en tres bloques según la causa principal que provoca la aparición del perdón.

I. Los que se sustentan en la acción del tiempo

Toda realidad humana lleva la marca de lo temporal²³. Cada acontecimiento y experiencia –también el perdón– cobra realidad en el devenir. El tiempo es, además, el ‘elemento’ en el que se dan algunas de las más importantes manifestaciones del ser humano como el lenguaje o la música²⁴.

²¹ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, “Introduction au thème du pardon”, en: *Face a l’Histoire: Le pardon*, 247.

²² *Ibid.*

²³ Cf. Id., “L’espérance et la fin des temps” (1961): *Sources*, Paris 1984, 78-79. Luis M^a Armendáriz señala que el tiempo es el modo de ser del mundo, no de Dios, por eso no hay un antes de la Creación. Esa prioridad temporal sólo puede significar una preeminencia ontológica de Dios y de Cristo respecto al mundo, así como también que ‘Dios pudo haber hecho un tiempo más largo’ (“Prius potuit facere quia potuit facere tempos diuturnius”, TOMÁS DE AQUINO, *De pot.* 3, 14, 16), en: Luis M^a ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Madrid 2001, 95. El tiempo revela, por tanto, la condición relativa del hombre, porque, a pesar de que la eternidad pueda entenderse como tiempo ilimitado, lo cierto es que Dios es soberano del tiempo y el ser humano no. Cf. Oscar CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Madrid 2008.

²⁴ “El elemento del lenguaje es el tiempo; el elemento de todos los demás medios es el espacio. La música es el único medio que también transcurre en el tiempo. (...) La música no existe sino en el momento en el que se la ejecuta, pues por más que uno sepa leer bien una partitura y disponga de una imaginación muy vivaz, es innegable que sólo en sentido impropio puede decirse que la música existe cuando se la lee. En realidad, sólo existe cuando se la ejecuta. (...) Esto es más bien una prueba de que la música es un arte superior y más espiritual”, Søren KIERKEGAARD, “Los estadios eróticos inmediatos”, en: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, vol. 2/1, Madrid 2006, 91. Tampoco el perdón existe hasta que no se realiza, no tiene existencia como mera intención.

La existencia del hombre es 'en el tiempo', o mejor, es temporal²⁵. Sin embargo, a pesar de estar sumergido todo él en el tiempo, el sujeto tiene la capacidad de estar asimismo fuera de él gracias a la *sobreconsciencia trascendente*. El ser humano tiene como cualidad particular ser a la vez interior y exterior al tiempo, actor y espectador²⁶. Para comprender por qué Jankélévitch encuentra falaz que se deje el perdón en manos de la acción del tiempo, es necesario señalar primero los rasgos que el filósofo francés destaca de esta realidad y el valor que les otorga.

Nuestro autor entiende el tiempo como devenir, es decir, como duración. Las huellas del maestro Bergson son evidentes. La temporalidad es un *continuum* que hace que la vida del hombre (y la persona en sí misma) esté sometida a un cambio permanente. Consecuencia de todo ello será la imposibilidad de establecer límites claros en las cosas, pues estas se transforman una y otra vez²⁷. Este hecho afectará también al propio tiempo, del que será difícil decir con claridad lo que es²⁸. Toda situación es fluctuante e indeterminada por definición. Dimensión histórica, evolución y progreso constituyen una referencia ineludible de la existencia humana abierta irrevocablemente al futuro²⁹, pero no a cualquier realidad, pues al vivir, el hombre va cerrando posibilidades y abriendo otras nuevas. En ese sentido la vida está 'entreabierta' (*entreouverte*)³⁰ a pesar de ser esencialmente futurición y advenimiento³¹.

Desde esta perspectiva podría decirse que el futuro es el más relevante de 'los tres tiempos del Tiempo' (*les trois temps du Temps*)³². Sin embargo, y a pesar de las particularidades de cada uno de ellos, lo cierto es que no existe una línea divisoria tajante entre pasado-presente-futuro dado el carácter de

²⁵ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pur et l'impur*, 245-247. San AGUSTÍN decía que el mundo no fue hecho en el tiempo, sino con el tiempo: "Non est mundos factus in tempore, sed cum tempore", *La ciudad de Dios* XI, 16 (*Obras completas de San Agustín*, vol. XVI, Madrid 1964², 598). Ver también: *Ibid.*, "L'espérance et la fin des temps", en: *Sources*, 78.

²⁶ *Id.*, *Le pur et l'impur*, 242.

²⁷ *Id.*, *La Musique et l'ineffable*, 118.

²⁸ "Car le temps n'est pas une chose, le temps est un *je-ne-sais-quoi* d'impondérable, d'impalpable, qui est la chose philosophique par excellence", *Id.*, "L'espérance et la fin des temps", en: *Sources*, 78.

²⁹ *Id.*, *Penser la mort?*, c. III, 102 (Entrevista con Pascal Dupont, *A propósito de la eutanasia*, 7-julio-1974, Inédita).

³⁰ *Id.*, "L'espérance et la fin des temps", en: *Sources*, 80.

³¹ *Id.*, *Le pardon*, 1008.

³² *Id.*, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 962.

duración de la temporalidad. Existe una imbricación plena entre los tres, de tal modo que Jankélévitch indica que se da en el tiempo una doble inmanencia: 'inmanencia de sucesión' (*l'immanence de succession*), es decir, pasado y futuro implicados en el presente; e 'inmanencia de coexistencia' (*l'immanence de coexistence*), el todo implicado en cada parte³³.

El presente es en la misma medida, definitivo y provisional, decisivo y abocado a un futuro todavía no escrito generador de una nueva realidad. A él le corresponde la seriedad propia de las realidades que requieren un espíritu lúcido, porque es en el tiempo donde se produce la decisión, donde el hombre se juega la dirección de su vida. En contra de las apariencias (dada la tendencia natural que posee el hombre a pensar las cosas espacio-temporalmente) el presente no es equidistante entre el pasado y el futuro de modo similar a como se encuentra el mediodía respecto a la salida del sol y del ocaso; ni es adecuado situar pasado y futuro a derecha o izquierda de un presente central³⁴. Pues el presente está siendo desbordado continuamente por el porvenir que adviene y que hará aparecer la verdad que de alguna manera ya estaba contenida en dicho presente³⁵.

Sin embargo, como señala Pascal –y Jankélévitch asume–, “el presente jamás es nuestro fin”³⁶, pues la vocación del hombre es la eternidad. Esta es la razón por la que André Neher afirma que “el objetivo de la libertad sólo puede ser el futuro”³⁷. Porque el futuro, a diferencia del pasado –conformado por lo ya hecho–, depende de nuestra decisión, forma parte de nuestra responsabilidad. Y Víctor E. Frankl, de modo similar, suscribe: “En esta óptica es un error

³³ Id., *Le pur et l'impur*, 250.

³⁴ Id., *La mauvaise conscience*, 88-89.

³⁵ Id., *La mort*, 48.

³⁶ “No nos limitamos jamás al tiempo presente. Anticipamos el porvenir, como demasiado lento en venir, como para apresurar su curso; o recordamos el presente para detenerlo como demasiado pronto, tan imprudente que erramos en los tiempos que no son nuestros, y no pensamos en el único que nos pertenece; y tan vanos, que pensamos en los que ya no son nada, y dejamos escapar sin reflexión al único que subsiste. Es que de ordinario el presente nos lastima. Lo ocultamos de nuestra vista, porque nos aflige, y si no es agradable, nos pesa el verlo escapar. Tratamos de sostenerlo para el porvenir, y pensamos en disponer las cosas que no están en poder nuestro, para un tiempo a que no estamos seguros de llegar. Examine cada cual sus pensamientos, y los encontrará completamente ocupados en el pasado y en el porvenir. Apenas pensamos en el presente; y si pensamos en él, no es sino para pedirle luz para disponer del porvenir. El presente jamás es nuestro fin. Así, jamás viviremos, sino esperamos vivir; y disponiéndonos siempre a ser felices, es inevitable que no lo seamos jamás”, Blaise PASCAL, *Pensamientos II*, 172 [B. 172]. Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pur et l'impur*, Paris 1960, 242.

³⁷ André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Barcelona 1997, 170-171.

afirmar que nosotros somos responsables del pasado ante el futuro. Exactamente a la inversa, somos responsables del futuro, sujeto a nuestra opción, ante el pasado ineludible³⁸. El futuro es esperanza porque abre posibilidades nuevas en la historia³⁹.

Lo propio del devenir, como ya se ha señalado, es la futurición pues articula sin cesar un futuro mientras desmonta el pasado 'detrás' de él⁴⁰. En lo porvenir se manifiesta de modo particular el ejercicio de la libertad (el futuro depende de ella) y el horizonte indeterminado de la vida que el hombre se encuentra cuando mira hacia adelante⁴¹. El futuro está lleno de posibilidades; su territorio es la 'aventura' (definida por Jankélévitch como advenimiento del acontecimiento) y el hecho de ser al mismo tiempo cierto e incierto⁴². Cierto, porque es seguro que vendrá (el futuro siempre está viniendo, o mejor, adviniendo); incierto, porque no podemos determinar de qué manera ni qué contenido tendrá. De alguna manera afrontar el advenimiento exige un salto al vacío pues implica abrirse a un orden diferente y genera en el sujeto miedo y nerviosismo. Es la iniciación a lo absolutamente otro⁴³. "L'avenir est un *je-ne-sais-quoi*"⁴⁴.

Presente y futuro coinciden en el hecho de que el presente es un continuo advenir que desaparece en el mismo momento en que se realiza; por ello es el lugar donde surge el instante. El advenimiento es el instante inminente, así como el presente es el 'suelo' en el que emerge el instante. El instante, noción fundamental en la filosofía de Jankélévitch, es definido como esa porción brevísima de tiempo que cuando se produce se desvanece⁴⁵, es decir, "ce présent délié qui ne dure qu'une seconde"⁴⁶. Es realmente importante

³⁸ Víctor E. FRANKL, "El hombre incondicionado", en *El hombre doliente*, Barcelona 1987, 166.

³⁹ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 962.

⁴⁰ Id., *Le pardon*, 1008.

⁴¹ Jean Améry considera que el futuro es un concepto valorativo: lo que será mañana posee generalmente (o así lo percibe el ser humano en la percepción natural del tiempo) que lo que fue ayer. Cf. Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 159.

⁴² Vladimir JANKELEVITCH, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 828-829.

⁴³ Id., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 868.

⁴⁴ *Ibid.*, 829.

⁴⁵ *Ibid.*, 949. André Neher también trató de elaborar una definición del instante: "El instante es el esclavo del tiempo y sus fatales categorías: sólo puede implantarse sobre esa pasarela efímera y frágil que llamamos presente y, si no quiere ser barrido de inmediato, tiene que afrontar estoica, cobarde o heroicamente el futuro desde lo alto de esa pasarela", en: André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, 170-171.

⁴⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 955-956.

aprovecharlo pues nunca se dan dos instantes a la vez. Jankélévitch recuerda a Fénelon, quien manifiesta en más de una ocasión lo importante que es hacer un buen uso del tiempo precisamente para vivir más plenamente la eternidad. Si no sacamos el máximo rendimiento al instante, lo lamentaremos eternamente⁴⁷.

El instante es el *καιρός*, es decir, el momento irrevocable y oportuno que nunca se repetirá, la ocasión única, el punto vital⁴⁸ que tiene la capacidad de ‘desmarcarse’ de la duración⁴⁹. “C’est au foyer de l’instant que se concentreraient la réalité concrète du vécu et l’ulteriorité métempirique: mais cette coïncidence n’est qu’un éclair, et le reste est ténèbres”⁵⁰. Por eso, las realidades como al amor, el perdón, el arrepentimiento, etc., sólo se dan en toda su pureza en el instante⁵¹.

Pero el tiempo no sólo es innovación (propia del futuro), anticipación del porvenir (característica del presente) o sucesión (rasgo esencial de la temporalidad), es también recolección, conservación y lugar donde quedan depositados los recuerdos⁵². Jankélévitch advierte que la misma palabra “Duración” (*Durée*) designa a la vez transcurrir o acontecer, y persistir o perdurar⁵³. La renovación propia del devenir sólo es posible gracias a esa múltiple acción del tiempo donde el presente siempre es distinto del pasado pero semejante a él (pues sobrevive en dicho presente) y donde la novedad

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 949.

⁴⁹ Walter Benjamin decía que en la concepción progresista de la historia el tiempo es vacío, es decir, no tiene valor en sí, sino como momento o peldaño de un futuro mejor. El tiempo mesiánico, por el contrario, supone que cada instante puede suponer la irrupción de la salvación. Ver: Reyes MATE y Juan MAYORGA, “Los ‘avisadores del fuego’: Rosenzweig, Benjamin y Kafka”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona 2002, 89-90. Vladimir Jankélévitch ahonda en esta idea al criticar la creencia común que asocia mesianismo (*messianisme*) con misionismo (*missionisme*) y que favorece la convicción de que existe un hombre *teóforo* o un pueblo *teóforo* ‘elegidos’ para cumplir una misión particular (convicción que no sólo ha arraigado en Israel sino también, por ejemplo, en el pueblo ruso). Sin embargo, según Jankélévitch, en el judaísmo se fue pasando poco a poco de una esperanza en un Mesías personal a una esperanza pneumática e indeterminada que implica la transformación moral de los hombres sin asociarla a una fecha concreta. La experiencia real del hombre es la vivencia de periodos o acontecimientos en los que el advenimiento de otro orden está próximo, aunque nunca llega del todo (algo que han experimentado los que se enfrentaron al nazismo y que lograron sobrevivir). Cf. Vladimir JANKELEVITCH, “L’espérance et la fin des temps”, en: *Sources*, 77-78.

⁵⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *La mort*, 37.

⁵¹ *Id.*, *La paradoxe de la morale*, 84.

⁵² *Id.*, *Le pardon*, 1015.

⁵³ *Id.*, *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 952.

más radical proviene de la preformación del futuro. El “Basta-ya” (*le Déjà-plus*) forma parte del presente tanto como el “Todavía-no” (*le Pas-encore*)⁵⁴.

Bergson decía que todo el pasado pervive en nosotros a pesar de que únicamente seamos conscientes de unos pocos recuerdos (los que nos sirven para la acción inmediata). En cierta manera somos nuestro pasado⁵⁵, “un pasado que se prolonga en el presente donde permanece actual y activo”⁵⁶. El premio Nobel francés, como ya apuntamos en el capítulo II, entiende que el presente es en realidad el fugitivo progreso del pasado ‘comiéndose’ el futuro⁵⁷.

El pasado, según Jankélévitch, está vinculado al presente principalmente de tres maneras: primero, porque fue presente antes de ser pasado; segundo, porque permanece en las cosas cotidianas a pesar de perder su actualidad (“*passé virtuel et diffus qui s’actualisera justement en devenant inactuel*”⁵⁸); y tercero, por la acción de la memoria. La conservación del pasado, sin embargo, no significa que éste quede retenido o ‘secuestrado’ en el “Ahora” (*Nunc*) tal cual, como si el presente sólo estuviera formado por la acumulación de

⁵⁴ Id., *Le pur et l’impur*, 249.

⁵⁵ Cf. Pedro CHACON, *Bergson*, 94.

⁵⁶ Henri BERGSON, *La evolución creadora*, 27.

⁵⁷ *Ibid.*, 18. Siguiendo el pensamiento de Bergson, Víctor Frankl afirma: “Es corriente hablar del ‘diente roedor del tiempo’. Y se olvida que el río del tiempo no sólo erosiona, sino que acumula; lo acontecido y lo creado siguen enriqueciéndose del pasado; en él se sedimenta lo que fue; en el seno del pasado, lo que fue hunde sus raíces en el suelo y allí perdura. El tiempo pasa, pero lo acontecido corre hacia la historia. Nada de lo que fue puede dejar de haber sido, nada de lo creado o producido se puede erradicar del mundo. Nada se ha perdido irremediamente en el pasado: todo está guardado imperecederamente en él. Para decirlo en terminología geológica: vivimos en un perpetuo aluvión. En segundo lugar hay que hablar de esa ‘ilusión óptica’ que sufrimos todos y que nos hace creer que el tiempo fluye ante nosotros, mientras estamos a la orilla de ese río y hacemos frente al futuro. En realidad nosotros nunca actuamos sobre el futuro, sino sobre el pasado. Salvamos las posibilidades del pasado realizándolas, realizando los valores. Sea que realicemos lo que llamamos los ‘valores creativos’ o lo que hemos calificado de valores vivenciales, siempre salvamos algo en el pasado: en el caso de los valores creativos, salvamos nuestro interior en la realidad externa; en el caso de los valores vivenciales, salvamos la realidad externa a nuestro interior. Es verdad que al salvar una posibilidad aniquilamos otras mil; pero esto es algo inevitable. Comisión *is better than* omisión, dicen los ingleses. Nosotros diríamos que sólo hay un peligro mortal en nuestra vida. El peligro de no haber vivido. Lo que necesitamos es una actitud de respeto al pasado. Lo ineludible no es el futuro, sino el pasado, pues el futuro, nuestro futuro, depende en buena parte de nuestra decisión, de nuestra responsabilidad. En esta óptica es un error afirmar que nosotros somos responsables del pasado ante el futuro. Exactamente a la inversa, somos responsables del futuro, sujeto a nuestra opción, ante el pasado ineludible”, Víctor E. FRANKL, “El hombre incondicionado”, en: *El hombre doliente*, 165-166. Walter Benjamin, recuerda, desde un contexto judío que la única forma de representarse el futuro o de pensarlo es, paradójicamente, desde la memoria, actualizando las preguntas pendientes del pasado. Por eso, para Benjamin la memoria no es cualquier recuerdo sino las preguntas no respondidas, las injusticias pendientes de las víctimas. Ver: Reyes MATE y Juan MAYORGA, “Los ‘avisadores del fuego’: Rosenzweig, Benjamin y Kafka”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 89-90.

⁵⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 953.

contenidos anteriores, sino que supone la posibilidad de revivir de otra manera los hechos que, según la cronología de los relojes y de los calendarios, ya han acontecido⁵⁹. Revivir lo vivido es posible gracias a que el pasado conforma al sujeto (de forma consciente o inconsciente, voluntaria o involuntariamente), y a la memoria (que no existiría sin ese pasado⁶⁰), facultad fundamental del ser humano que ocupa un lugar primordial en la conformación de la historia y que tiene como papel principal enriquecer la experiencia⁶¹. Esta memoria que mantiene el pasado en el presente da lugar a una síntesis original de los tres tiempos (presente-pasado-futuro) reuniendo lo vivido en la experiencia única e inmediata del 'Ahora'. En un tiempo que es devenir (es decir, un *aujourd'hui continué*), pasado y futuro son en realidad dos formas del presente⁶².

La acción de la memoria revela, por tanto, que el devenir no es sólo sucesión irreversible o cambio continuo sino también permanencia duradera ya que los hechos se 'alargan' y continúan presentes y activos en el recuerdo⁶³. Ahora bien, la memoria tiene el reto de mantenerse fiel a la verdad. Su papel es fundamental como testigo de unos hechos que ya no serán jamás; la memoria es aliada de la historia pues el pasado no se conserva en ningún lugar tal cual (pues ya no 'es') sino 'reabsorbido' y renovado en el devenir de forma continua⁶⁴. Al mismo tiempo, "es un instrumento maravilloso pero falaz. Es una verdad sabida, y no sólo por los psicólogos sino por cualquiera que haya dedicado alguna atención al comportamiento de los que lo rodean, o a su

⁵⁹ Id., *Le pur et l'impur*, 255. El cristianismo ha heredado del judaísmo una parte importante de su visión sobre el tiempo (será el 'Acontecimiento Jesucristo' el que marcará una diferencia esencial). Emil Fackenheim señala tres características para considerar que una experiencia pueda ser considerada *experiencia radical* en el judaísmo donde la interrelación entre pasado y presente es fundamental (porque la memoria no puede "retener" todo lo vivido con igual ontensidad): en primer lugar, que se establezca un diálogo dialéctico entre el presente y el pasado de tal modo que una experiencia del pasado pueda ser normativa para el presente; en segundo lugar, su carácter público e histórico; y por último, la accesibilidad de la experiencia del pasado al presente. Tres rasgos que se dan plenamente en el acontecimiento de la *Shoah* (suceso del pasado de una relevancia indiscutible, que ha adquirido un carácter normativo y que conserva su actualidad aun habiendo ya acontecido). Este pasado del que el presente no puede prescindir sin traicionarse, será 'piedra de toque' del perdón. Y ¿cómo perdonar sin olvidar o cuando las heridas siguen teniendo actualidad? Jankélévitch no esquivará la dificultad de dar una respuesta a estas cuestiones. Cf. Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, 34-36.

⁶⁰ "Ces richesses infinies de la mémoire, elles sont tout en profondeur et ne peuvent se développer que selon la continuité du temps ; le temps est leur seule et véritable dimension", Vladimir JANKELEVITCH, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 908.

⁶¹ Id., *Le pardon*, 1008.

⁶² Id., *Le pur et l'impur*, 254-255.

⁶³ Id., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 952.

⁶⁴ Cf. Id., *La mauvaise conscience*, 100.

propio comportamiento, que los recuerdos que en nosotros yacen no están grabados sobre piedra; no sólo tienden a borrarse con los años sino que, con frecuencia, se modifican o incluso aumentan literalmente, incorporando facetas extrañas⁶⁵. Los ‘reivindicadores de la memoria’ (entre los que se encuentran la mayoría de los intelectuales judíos que vivieron la persecución nazi) fueron conscientes de las limitaciones de la misma.

Es necesario aparcar la concepción del recuerdo como una percepción atenuada de acontecimientos pasados pues no siempre logra suavizar la intensidad ni las impresiones de algunas experiencias ya que existen memorias muy vivas que el sujeto evoca con asombrosa actualidad⁶⁶. El tiempo es una realidad ambigua capaz de alentar el optimismo o el pesimismo, de favorecer la curación de las enfermedades o de prolongar una agonía⁶⁷. El carácter consolador del tiempo no descansa, por tanto, en su capacidad para borrar el pasado o para intensificar emociones sino en su potencial renovador: por ser futuriación (advenimiento continuo de otredad) y por ser preterición (memoria que amasa y asimila la novedad junto al recuerdo de lo antiguo)⁶⁸.

Ahora bien, es importante diferenciar los efectos que causa el paso del tiempo, de la responsabilidad moral. Jankélévitch considera que la clarificación de este punto es fundamental para evitar la evasión de la responsabilidad de los sujetos. Porque el tiempo es éticamente neutro⁶⁹. La temporalidad no es quien tiene capacidad redentora sino las virtudes con que llenamos el ‘tiempo de expiación’ o ‘tiempo de penitencia’⁷⁰. No son los años en la cárcel los que

⁶⁵ Primo LEVI, *Los hundidos y los salvados*, 24.

⁶⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 961.

⁶⁷ Id., *Le pardon*, 1030.

⁶⁸ Id., *La mauvaise conscience*, 101.

⁶⁹ Id., *Le pardon*, 1021-1022. 1039-1040.

⁷⁰ Comentando un texto de la Mišna sobre el *Yom Kippur* [texto del tratado *Yoma* 85^a-85^b. Se pueden ver estos textos en la edición de Carlos DEL VALLE de *La Mišna*, Salamanca 2003², 335-354] Emmanuel Levinas dice: “El Día del Perdón es, desde luego, una determinada fecha en el calendario; y el perdón –o sea, la liberación del alma culpable– exige una fecha determinada del calendario, porque se necesita una fecha determinada del calendario para la obra penitencial. Para que esta obra pueda hacerse a diario, es preciso también que haya un día destinado especialmente a la penitencia. Por lo menos esta es la sabiduría judía. Pero el Día del Perdón no trae el perdón por la virtud que le es propia: el perdón no es, precisamente, separable de la contrición ni de la penitencia, de la abstinencia y de los ayunos, de los compromisos con lo Mejor”, Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona 1996, 32-33. Los ‘tiempos’ destinados al perdón, no contienen la cualidad del perdón por sí mismos, porque el tiempo no tiene ese poder. Está en manos del hombre, de su intención, de sus actos y su responsabilidad.

redimen a un criminal sino la forma de vivir la prueba y la duración del sufrimiento⁷¹.

El hombre, como ser moral, realiza su vocación en el tiempo; pero como ser biológico, no posee ni vocación ni intención y se conforma con devenir y envejecer (y el envejecimiento no es intencional). Para Jankélévitch confundir evolución biológica y devenir psicológico con vida moral es una de las formas más maquiavélicas de mala voluntad. Porque la vida moral no es un proceso sino un drama construido a base de decisiones costosas. El progreso moral sólo avanza por esfuerzo expreso de una decisión y en la tensión de una infatigable vuelta a empezar; porque el querer no cuenta en ningún caso con la inercia de un movimiento alcanzado, no vive nunca de las rentas del mérito acumulado. Por ello el progreso moral vuelve a empezar en todo momento desde cero. “Il n'y a pas d'autre *continuité* éthique que cette épuisante *continuation* de la 'relance' et de la reprise; le progrès moral est donc laborieusement *continué* plutôt que spontanément *continuel* ou *continu*, et il ressemble à une récréation plutôt qu'à une croissance”⁷².

Esta firmeza y rotundidad de Jankélévitch en afirmar la neutralidad ética del tiempo es fundamental para entender la dureza con la que trata al primero de los perdones falsos que analiza: el desgaste temporal.

1. *El desgaste temporal*

El perdón basado en el desgaste temporal se sustenta en la confianza de que el tiempo es más fuerte que todo, incluso que el amor⁷³. El paso de los años parece que logra diluir, disolver o suavizar hasta las experiencias más hirientes o los recuerdos más enquistados. Sin embargo, como ya se ha apuntado, Jankélévitch recuerda que el tiempo no es una realidad unidireccional sino ambigua⁷⁴ en la que convive el cansancio propio del transcurrir de los días junto a la ilusión de lo nuevo, la paulatina sanación de las heridas junto al rencor, la profundización en el significado de las experiencias junto a una banalización progresiva en su consideración.

⁷¹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1031.

⁷² *Ibid.*, 1034 [Las cursivas son del autor].

⁷³ *Id.*, *Le pur et l'impur*, 35-36.

⁷⁴ *Id.*, *Le pardon*, 1030.

La modernidad, sin embargo, está cultivando una cultura del olvido en la que lo importante sólo sucede en lo apremiante del presente⁷⁵. Quienes apelan a la acción desgastante del tiempo como vía legítima del perdón suelen utilizar como argumento que no existe mejor antídoto contra el resentimiento que el olvido. Esta pérdida o suspensión de la memoria puede ser promovida de forma activa o bien ser aceptada como algo inevitable con el devenir. Ambas opciones serían, para los que se adhieren al olvido como fórmula facilitadora del perdón, válidas y deseables. En el primer caso el perdón se adelantaría al efecto ineludible del transcurrir pero utilizando el tiempo como coartada⁷⁶; en el

⁷⁵ *Ibid.*, 1046.

⁷⁶ “Pour n’être pas broyée par la machine du processus temporel, la bonne mémoire anticipe sur sa défaite certaine, elle prend le parti d’oublier sans attendre que le devenir l’y contraigne, et par conséquent elle se hâte de pardonner”, Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1011. Quienes favorecen el olvido para evitar afrontar condenas o someterse a la justicia, son conscientes de que el tiempo es su mejor aliado; su objetivo es marcar la dirección de los recuerdos, es decir, seleccionar lo que hay que recordar y lo que no. Existen políticas que favorecen premeditadamente el olvido para no tener que saldar cuentas con el pasado. Se evitan las conmemoraciones de acontecimientos importantes, o bien se tergiversan los hechos para empañar la memoria y provocar confusión. Uno de los propósitos más arraigados en la estrategia de los nazis consistía en borrar las huellas de todos los abusos que cometían con el fin no sólo de hacer desaparecer pruebas que pudieran incriminarlos sino para no favorecer la memoria. Esta es la razón por la que continuaron asesinando incluso después de conocer su derrota. Muchos miembros de las SS lograron rehacer su vida con una identidad falsa ocultando su pasado atroz. “Leyes de perdón, de reconciliación, de amnistía o indulto, que no hayan sido precedidas por una elaboración de la verdad de un pasado en el que el crimen tuvo carta de ciudadanía, son profundamente débiles. Y, por supuesto, no garantizan esa paz a la que los pueblos aspiran, que es algo más que la mera ausencia de guerra”, J. M^a TOJEIRA, *Los Derechos Humanos, camino hacia la paz*, Seminario de investigación para la paz, Zaragoza 1997. El nacimiento en el ámbito político de las llamadas Comisiones de la Verdad surgidas en países con historias de constantes violaciones de la dignidad humana, es una muestra clave de la necesidad de partir del esclarecimiento de los hechos y de la recuperación de la memoria como único modo de llegar a la reconciliación. El arzobispo sudafricano Desmond Tutu, presidente de la famosa Comisión de la Verdad y la Reconciliación, fundada en 1996, defendió la necesidad de rescatar la memoria de las víctimas, es decir, de aquellos que habían sido silenciados (algo que Walter Benjamin también subrayaría, como ya hemos visto): “Our nation sought to rehabilitate and affirm the dignity and personhood of those who for so long had been silenced, had been turned into anonymous, marginalized ones. Now they would be able to tell their stories, they would remember, and in remembering would be acknowledged to be persons with an inalienable personhood”, Desmond TUTU, *No future without forgiveness*, New York 2000, 30. Vladimir Jankélévitch también habla del olvido como “une espèce de silence” en: Vladimir JANKÉLEVITCH, *La Musique et l’ineffable*, 162. En Israel se constituyó el *Yad Vashem*, como institución oficial para preservar la memoria del Holocausto y de cada una de sus víctimas. Cuenta con una biblioteca, archivos, escuela y museos a través de los cuales se desarrolla un memorial perpetuo. “Para un judío que oiga la voz imperativa de Auschwitz el deber de recordar y de contar la historia es innegociable. Es santo. El judío religioso todavía dispone de esta palabra. Al judío laicista se le manda que la restaure. Una santidad laica, por así decirlo, se ha abierto camino en su vocabulario”, Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, 115. Esta necesidad de no olvidar es una marca común de los países que han sufrido la tragedia del genocidio. En el museo del genocidio ruandés, en Gisozi, aparece la lista de los muertos en aquella tragedia que sucedió en abril de 1994. En la puerta de entrada al museo hay un cartel que reza así: “Gisozi Genocide. Memorial Site”. El olvido como pérdida

segundo, el perdón sería la conclusión lógica de un proceso natural que va interponiendo cada vez más distancia entre los recuerdos y el presente apagando su intensidad y dificultando su memoria⁷⁷. Desde esta perspectiva el perdón, según Jankélévitch, sería simplemente una forma sociable del olvido de las faltas cometidas por los demás⁷⁸.

Utilizar el olvido como precursor del perdón ataca directamente a la esencia de éste en dos aspectos fundamentales: el perdón como acontecimiento, ya que quedaría diluido en una duración de días e incluso años haciendo desaparecer el instante de la absolución –“l’advenue cesse d’être soudaine si c’est de la durée qu’on attend l’absolution”⁷⁹–; y el perdón como relación, pues con el olvido desaparecería la relación interpersonal entre ofensor y ofendido –“ce pardon est bien plutôt un anonyme”⁸⁰–.

Este olvido de los acontecimientos del pasado –buscado activamente, o puesto únicamente en manos del devenir– puede ser inmediato o progresivo. Cuando se produce de forma instantánea, pegado a los hechos, no está sometido al desgaste temporal. En este caso Jankélévitch habla del “olvido-frívolo” (*l’oubli frivole*), es decir, de una realidad tremendamente perversa⁸¹. El perdón en estas circunstancias sería propio de una *mens momentanea*, de una mente instantánea y desmemoriada para la cual la futurición se reduce a un *aeternum nunc* y a un presente perpetuo. En ese caso no debería hablarse de perdón, pues éste exige un plazo entre la ofensa y la absolución, es decir, que se haya tenido tiempo, aunque sea una fracción de segundo, para detestar al pecador; sin ese intervalo, ¿dónde encontraría el perdón algo que perdonar?⁸²

verdadera tiene para la mayoría de las corrientes de pensamiento algo de intolerable. Cf. Jean-Louis CHRÉTIEN, *Lo inolvidable, lo inesperado*, Salamanca 2002, 11.

⁷⁷ “¿Cuán alejado del tiempo debe quedarnos un acontecimiento para poder recordarlo? ¿Cuán, para que la añoranza del recuerdo no pueda ya captarlo? La mayoría de las personas tiene en este sentido un límite; lo que les queda muy cerca en el tiempo no podrían recordarlo; lo que les queda demasiado lejos, tampoco. Yo no sé de límites. Hago que lo vivido el día de ayer retroceda mil años en el tiempo, y lo recuerdo como si lo hubiera vivido ayer”, Søren KIERKEGAARD, *Diario de un seductor*, en: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, vol 2/1, 393.

⁷⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 175.

⁷⁹ Id., *Le pardon*, 1003.

⁸⁰ *Ibid.*, 1004.

⁸¹ *Ibid.*, 1014-1016.

⁸² “Sans cette temporisation, sans cet intervalle qui pérennise l’injure, où le pardon trouverait-il quelque chose à pardonner?”, *Ibid.*

“Le rachat de la faute commise et le pardon de l'injure subie, ils prennent l'un et l'autre du temps”⁸³.

El rechazo del olvido es común a los supervivientes⁸⁴; así, Jean Améry afirma con rabia que “no debe improvisarse una mala reconciliación, irreflexiva y errada que acelera ya desde ahora el proceso de maduración. Al contrario: puesto que se trata de un abismo moral, es razonable que permanezca por el momento abierto”⁸⁵. Sin embargo, la desazón de convivir con heridas sin cicatrizar y con conflictos sin resolver, hace que, con demasiada frecuencia, se aplique un perdón falso que no satisface a las víctimas por venir impuesto desde ‘fuera’ para cubrir las apariencias y acabar cuanto antes con la situación incómoda en la que ha quedado el ofensor.

En la sociedad es el derecho el que determina autoritariamente la fecha exacta en la que se produce la liquidación legal. Jankélévitch lo llama “perdón de calendario” (*le pardon de calendrier*⁸⁶) y considera que se trata de un consuelo fácil y barato. En este caso por tanto, habría que hablar de amnistía, pero no de perdón en su sentido original⁸⁷. El establecimiento de una fecha predeterminada para el perdón social plantea serios problemas. Cuesta entender que lo inolvidable durante unos años pueda ser olvidado de repente. Por eso, en el caso de crímenes que suponen un mal radical, Jankélévitch muestra su perplejidad ante la posibilidad de la prescripción: “De plein droit et du jour au lendemain, l'inoubliable est ainsi oublié; ce qui était impardonnable

⁸³ *Ibid.*, 1020.

⁸⁴ Aunque hay quien entiende que únicamente a través del olvido se puede aspirar a la reconstrucción de una nueva Europa. Es el caso de G. Guareschi, que pasó tres años en un campo de concentración, donde escribió un diario en el que expresó esta convicción: “What use is there in digging up and bringing to light a collection of sordid memories? The first prerequisite for citizenship in the new United Europe is a joyful ability to forget”, Giovanni GUARESCHI, *My Secret Diary, 1943-1945*, New York 1958, 228.

⁸⁵ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 43.

⁸⁶ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1027.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 1027-1028. En el *Diccionario ideológico de la lengua castellana* de Julio CASARES (1942) el término ‘perdón’ aparece definido como “remisión de la pena merecida o dispensa de una obligación pendiente” y, entre los sinónimos o palabras con las que se relaciona se encuentran: remisión, condonación, olvido, indulto o amnistía. Sin embargo Javier Sádaba considera que no hay relación de equivalencia entre el perdón y el olvido sino que el auténtico olvido, pero en el ámbito político, es la amnistía, más cercana al indulto que al perdón. Cf. Javier SÁDABA, *El perdón. La soberanía del yo*, 80. Paul Ricoeur considera la amnistía como un olvido impuesto e institucionalizado y, por ello mismo, lejano al verdadero perdón. Además opera “como una especie de prescripción selectiva y puntual que deja fuera de su campo ciertas categorías de delincuentes (...) y se distingue por la institución que la instaura”, Paul RICOEUR, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, Madrid 2003, 587-588.

jusqu'en mai 1965 a brusquement cessé de l'être en juin. Il faut bien, n'est-ce pas? Convenir d'une date. Et ainsi l'oubli officiel commence ce soir à minuit. Quelle dérision! Si l'on doit assigner un délai, pourquoi attendre vingt ans? Pourquoi pas tout de suite? Pourquoi ne pas pardonner dans l'instant même qui suit immédiatement l'affront? C'est le cas de dire : tout de suite ou jamais!"⁸⁸.

Jankélévitch entiende la apuesta de Jesús por poner la otra mejilla en el momento de la afrenta, no como un equivalente al perdón inmoral que no tiene en cuenta el mal y la necesidad de un intervalo, aunque sea mínimo, para percibir la ofensa y la distancia entre ofensor y ofendido, sino como un subrayado de una de las cualidades más importantes del perdón auténtico: el ser un *fiat*, un acontecimiento, un acto. El perdón logra en un instante lo que el tiempo tardaría años en realizar⁸⁹.

El olvido puede mitigar el sufrimiento, pero no erradica el pecado; confunde el dolor, que es la verdadera curación del mal, con el mal mismo⁹⁰. Este olvido es inmoral⁹¹ –condena aún más a los ofendidos– y malévolos –convierte a su vez al ofensor en víctima–. Así lo experimentó Améry cuando escuchaba la voz de los que alentaban la reconciliación instantánea: “El mundo, que perdona y olvida, me ha condenado a mí, no a aquellos que asesinaron o consintieron el asesinato. (...) Los exterminadores envejecen con dignidad”⁹².

El olvido de los crímenes conlleva la pérdida de dignidad de la víctima. La lucha a favor de la memoria es la gran batalla de los supervivientes de la *Shoah* porque la posibilidad del olvido constituiría una mayor pérdida de dignidad. Lo consideran una cuestión de responsabilidad: “Today the world demands that we forgive and forget the heinous crimes committed against us. It

⁸⁸ Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le pardon*, 1027-1028. A la relación entre perdón y prescripción de los delitos le dedicaremos un capítulo más adelante dada la importancia que para Jankélévitch tuvo este asunto además de convertirse en uno de los puntos clave de la reflexión de los intelectuales que vivieron la *Shoah*. Simon Wiesenthal, quien dedicó su vida a la captura de los dirigentes nazis para llevarlos ante los tribunales internacionales consideraba que la ‘condición criminal’ es una realidad que no desaparece con los años. Cf. Simon WIESENTHAL, “Restoring Justice and Building Bridges between peoples”, en: Kinue TOKUDOME (ed.), *Courage to remember. Interviews on the Holocaust*, Minnesota 1999, 39-49.

⁸⁹ Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le pardon*, 1027-1028.

⁹⁰ Id., *La mauvaise conscience*, 172-176.

⁹¹ “Un pardon concédé avant terme évoque une récolte prématurée... Ni plus ni moins immora!” Id., *Le pardon*, 1033.

⁹² Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 158.

urges that we draw a line, and close the account as if nothing had ever happened. (...) And now many bystanders kept silent as they watched Jewish men, women, and children being led to the slaughterhouses of Europe?”⁹³. “Tenemos que luchar para no dejarnos sepultar por el anonimato, para no cesar de exigirnos a nosotros mismos lo que no le exigimos a otros. Descubrimos que uno puede abandonarse como antes jamás habría imaginado que fuera posible”⁹⁴.

A diferencia del olvido inmediato, el que surge a causa de la acción del tiempo borra los recuerdos poco a poco, por debilitamiento de los mismos. En este desgaste juegan un papel primordial tanto el pasado (cada vez más alejado del presente) como el futuro (con su incesante profusión de novedades). La distancia respecto a los acontecimientos del pasado dificulta la fidelidad a los recuerdos sobre ellos, mientras que la continua novedad que trae la futurición favorece su enriquecimiento, aunque también su alteración. El perdón aparece así como consecuencia de un proceso ‘natural’. Pero esta opción siempre ha contado con críticas. Baste recordar las palabras mordaces del escéptico Michel de Montaigne: “Aborrezco ese arrepentimiento accidental que la edad trae consigo. Aquel [Sófocles] que antiguamente decía sentirse obligado con los años por haberle librado de la voluptuosidad, era de opinión distinta a la mía; jamás agradeceré a la impotencia cualquier bien que me haga”; y continúa: “es menester que nuestra conciencia se enmiende ella misma por el refuerzo de nuestra razón, no por el debilitamiento de nuestros apetitos”⁹⁵.

Jankélévitch subraya la inconsistencia de este “olvidadizo perdón” (*oblieux pardon*)⁹⁶ cuya presencia se justifica por el desgaste y la decadencia. En el fondo se trata de un perdón que se sustenta en la flaqueza senil y en un fenómeno de déficit. “Le pardon trouve-t-il sa justification dans notre misère créaturelle et dans la finitude en général?”⁹⁷. Este perdón es más amnesia que

⁹³ Simon WIESENTHAL, *The Sunflower. On the possibilities and limits of forgiveness*, New York 1998, 97.

⁹⁴ Robert ANTELME, *La especie humana*, Madrid 2001, 91.

⁹⁵ Michel de MONTAIGNE, *Ensayos*, Libro III, cap. II, (Dolores Picazo y Almudena Montojo, eds., Madrid 1994).

⁹⁶ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1022.

⁹⁷ *Ibid.*

amnistía, astenia que generosidad⁹⁸. Perdonar por cansancio, según Jankélévitch, no puede considerarse una acción ética⁹⁹.

Ahora bien, quienes critican la postura de los que sustentan el perdón en el olvido, no siempre consideran a éste como una realidad negativa. Jankélévitch distingue entre el “olvido-omisión” (*l’oubli-omission*) o “mal olvido” (*mauvais oubli*) y el “olvido-inhibición” (*l’oubli inhibition*) o “buen olvido” (*bon oubli*)¹⁰⁰. Aquel es ausencia y negligencia, porque esquiva o suprime los recuerdos que incomodan, pero éste es el gran regulador de la vida mental ya que es necesario olvidar para recordar lo inolvidable¹⁰¹. Jankélévitch sigue al psicólogo y filósofo francés Théodule Ribot quien afirmaba que el olvido es la primera condición de la memoria. El fundador de la *Revue Philosophique de la France et de L’étranger* señala que todo recuerdo, por claro que sea, sufre un enorme acortamiento. La naturaleza del recuerdo no es la reproducción tal cual de lo pasado sino la memoria que avisa de algo sucedido en un tiempo anterior. El acortamiento del recuerdo no se debe a ninguna ley apreciable ni a su mayor o menor alejamiento en el tiempo. Lo vivido, vivido está; y no se puede volver a reproducir tal cual. Sin el olvido total de un número de estados de conciencia y el olvido momentáneo de otro gran número, no podemos recordar. El olvido, salvo en ciertos casos, no es, pues, una enfermedad de la memoria, sino una condición de su salud y de su vida¹⁰². Por ello Jankélévitch

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Id.*, *La mauvaise conscience*, 173. Cf. *Id.*, *Le pardon*, 1023.

¹⁰¹ “El olvido de lo inesencial está al servicio de la memoria de lo esencial y asegura su firmeza. (...) Con el cristianismo se afirma un pensamiento gozoso y afirmativo de la pérdida, una pérdida que abre el futuro. La meditación sobre el pasado inmemorial y sobre lo que está siempre ya, y sin vuelta atrás, perdido, no comporta ninguna nostalgia”, Jean-Louis CHRÉTIEN, *Lo inolvidable, lo inesperado*, 10-11. Paul Ricoeur, a propósito del olvido, uno de los temas centrales de su filosofía, señala: “El olvido coincide totalmente con la memoria: sus estrategias y, en ciertas condiciones, su cultura digna de un verdadero *ars oblivionis* hacen que no se pueda clasificar sin más el olvido por supresión de huellas entre las disfunciones al lado de la memoria, ni entre las distorsiones de la memoria que afectan a su estabilidad. Ciertos hechos que evocaremos más tarde refuerzan la idea paradójica de que el olvido puede estar tan estrechamente unido a la memoria que puede considerarse como una de sus condiciones”, Paul RICOEUR, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, Madrid 2003, 555. Ciertamente, continúa Ricoeur, aun cuando el recuerdo es percibido masivamente como un atentado contra la memoria (ya que esta se define a su vez como lucha contra el olvido), al mismo tiempo desechamos el espectro de una memoria que no olvidase nada (incluso la consideramos monstruosa tal y como Jorge Luis Borges recoge en su relato “Funes el memorioso”, Madrid 1986).

¹⁰² Ribot defiende que el carácter propio de la memoria psíquica es la ‘localización en el tiempo’ y la define como ‘visión en el tiempo’ pues se da cuando existe una cierta distancia en la duración. El tiempo implica la memoria, y la memoria el tiempo. Y dicha relación tiempo-

indica que es preferible la amnesia a la “hipermnesia” (*l’hypermnésie*) que realmente sería insoportable para el ser humano pues le conduciría a la asfixia moral y le impediría estar abierto a la novedad¹⁰³. En este sentido el olvido-inhibición sería el único aceptable en la praxis del perdón que no perdonaría porque olvide la falta a causa del cansancio o la prescripción (y así evitar ser perturbado por el recuerdo o poder cerrar los ojos ante la maldad) sino que la olvida expresamente porque reconoce la falta (perdona el mal porque es el mal y decide no tenerlo en cuenta)¹⁰⁴.

Con esta distinción entre el olvido de omisión y el olvido inhibición, Jankélévitch quiere destacar que no es el hecho del olvido en sí lo más importante, sino lo que se olvida, como tampoco es lo fundamental el hecho de recordar en sí sino lo que se recuerda. Todo cambia para la persona si lo recordado es un crimen o un favor, un episodio violento o uno agradable. La valoración del olvido depende radicalmente de ello. Habitualmente el olvido de una ofensa y el recuerdo de un favor se consideran positivos –el primero es identificado como perdón y el segundo como gratitud–; mientras que el recuerdo de una ofensa y el olvido de un favor son considerados negativamente –el primero se equipara al rencor y el segundo a la ingratitud–. La diferencia entre los dos ‘olvidos’ es, por tanto, enorme. Uno, porque supone apertura y disponibilidad; el otro, porque implica negligencia y desafección¹⁰⁵.

Hay que tener en cuenta que el olvido total y absoluto, dejando a un lado las enfermedades de la memoria, es prácticamente imposible porque siempre habrá algo del pasado que será reencontrado de una u otra manera. De hecho existen recuerdos que ni un olvido voluntario ni el tiempo han logrado desterrar y permanecen en la memoria muy a nuestro pesar. Esta presencia inevitable del pasado en el presente y en la memoria es la que favorece la aparición del rencor, que ocupa un lugar significativo en el proceso del perdón por oponer una gran resistencia a que éste se produzca ya que se caracteriza por ser

memoria supone alejamiento y distancia de los hechos así como pérdida y novedad. “Vivre, c’est acquérir et perdre; la vie est constituée par le travail qui désassimile autant que par celui qui fixe. L’oubli, c’est la désassimilation”, Théodule RIBOT, *Les Maladies de la mémoire*, Paris 1924²⁷, 32-46.

¹⁰³ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 175.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 172-176.

¹⁰⁵ *Id.*, *Le pardon*, 1023.

memoria del mal, no del bien ni del beneficio; recuerdo del odio, no del amor¹⁰⁶. Jankélévitch lo define como “un grumeau que le devenir n'a pas encore réussi à dissoudre”¹⁰⁷. Lo considera en cierta manera, ‘anacrónico’ por permanecer anclado en un pasado ya inexistente¹⁰⁸. El hombre del resentimiento se aferra al pasado y no acepta evolucionar¹⁰⁹. Está cerrado al porvenir. Por eso supone un escollo para el perdón.

Hay quienes consideran que el desgaste que ejerce el tiempo sobre todas las cosas –también sobre los recuerdos– es el mejor recurso para acabar con el rencor. Recomiendan abandonar el rencor cuanto antes pues la omnipotencia del tiempo es tal¹¹⁰ que el rencoroso se cansará de aborrecer a su ofensor antes de que el devenir se canse de devenir. Para los que defienden esta postura nada se resiste a la presión del olvido progresivo¹¹¹.

Ahora bien, es claramente demostrable, como recuerda Jankélévitch, que no es cierto que “el tiempo lo cura todo”. Por sí solo, el tiempo no es una garantía contra el resentimiento. De hecho en el tiempo se produce tanto el olvido como la memoria¹¹². Puede ocurrir que justamente se olviden los buenos recuerdos y permanezcan vivos y actuantes los más negativos (o lo contrario). El ser humano no controla del todo la memoria. A veces sucede que algunos recuerdos quedan escondidos o semi-ocultos en la memoria y se reactivan en determinados momentos de manera inesperada: “qui nous dit que la rancune ne renaître pas des cendres froides de l'oubli, que la flamme de la colère ne se réveillera pas des braises de la rancune? Non, rien ne nous le dit”¹¹³. No es del todo correcto, por tanto, afirmar que a toda fracción del tiempo le corresponda una atenuación proporcional del rencor¹¹⁴. Pues, aun siendo verdad que, en líneas generales, el paso del tiempo contribuye al olvido y proporciona consuelo, no menos cierto es que el sentido o la intención son inconmensurables y no se fraccionan, y hay recuerdos que con el tiempo se hacen más vivos y duelen más.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 1013.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, 1009.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 1008-1009.

¹¹⁰ *Ibid.*, 1014-1019.

¹¹¹ *Ibid.*, 1010.

¹¹² Id., “Introduction au thème du pardon”, en: *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, 250-251.

¹¹³ Id., *Le pardon*, 1027-1029.

¹¹⁴ *Ibid.*, 1014-1017.

En una línea similar, Pascal Bruckner así lo apunta: “Hay otro uso del recuerdo que consagra no una recuperación sino un traumatismo, la conmemoración de las catástrofes que han asolado a un pueblo y que este no puede dar por terminadas puesto que literalmente no pasan, no se ordenan como debieran en el almacén del pasado y continúan doliendo al cabo de muchos años de acaecer. Entonces la memoria se vuelve vigilante, auxiliar de la alerta”¹¹⁵. No es, por tanto, el devenir el que hace desaparecer el rencor sino la acción de determinados factores físicos, psíquicos o intencionales, a lo largo del tiempo. Quien realmente cambia es el ser humano. Las situaciones se modifican, pero también los hombres que se hallan en esas situaciones¹¹⁶.

Además Jankélévitch señala que el rencor, a pesar de su “mala imagen”, no siempre tiene un papel negativo y a veces conviene su presencia aunque resulte molesta. En ocasiones contribuye a mantener la memoria de acontecimientos que, de otro modo, quedarían sepultados en el pasado. Jean Améry explicaba de esta manera este carácter positivo: “Desearía que mi resentimiento –personal protesta contra la cicatrización del tiempo como proceso natural y hostil a la moral, mediante la que reivindico una absurda, sí, pero auténtica reversión humana del tiempo– desempeñe una función histórica. (...) El conflicto irresuelto entre víctimas y carniceros tiene que exteriorizarse y actualizarse. (...) Sin duda tal exteriorización y actualización no pueden consistir en una venganza que sea proporcional al sufrimiento padecido. (...) En ningún caso menos que en este la aplicación del *ius talionis* habría representado una sinrazón moral e histórica. Queda excluida como solución tanto la venganza como la expiación que se me antoja problemática, sensata sólo desde un punto de vista teológico y, por tanto, a mi juicio, del todo irrelevante. Y, por supuesto, una purificación por medios violentos me parece, en cualquier caso, históricamente impensable. (...) El conflicto podría dirimirse logrando que en un bando se conserve el resentimiento y en el otro se despierte, gracias a este afecto, una actitud de desconfianza respecto a sí mismos. Acicateado exclusivamente por los agujones de nuestro resentimiento –y de ninguna manera por una disposición subjetiva a la reconciliación casi siempre sospechosa y objetivamente hostil a la historia- el pueblo alemán

¹¹⁵ Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Barcelona 1996, 229.

¹¹⁶ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1007.

adquiriría conciencia de que no cabe neutralizar un fragmento de su historia nacional con el tiempo, sino que es necesario integrarlo”¹¹⁷. Nuestro autor acepta esta dimensión positiva del rencor pues entiende que, al menos, frente a un perdón que no sabe qué perdonar pues ha olvidado la ofensa, el rencor aunque lo dificulta, sabe qué debe perdonar y a quién (el problema es que no quiere, pero al menos conserva el recuerdo de la ofensa)¹¹⁸.

Esta labor de denuncia del rencor topa, sin embargo, con el problema de la memoria colectiva en la que resulta difícil de constatar si todos los miembros de un grupo conservan un sentimiento negativo hacia el ofensor (individual o colectivo). Puede darse el caso de un rencoroso que mantenga vivo el recuerdo de una ofensa mientras sus allegados o las generaciones nuevas hayan olvidado totalmente¹¹⁹. La acción del tiempo no se manifiesta por igual en las

¹¹⁷ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 160-161.

¹¹⁸ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1024.

¹¹⁹ *Ibid.*, 1011-1012. Respecto a la construcción de la memoria colectiva Martha Minow señala: “The emerging consensus among scholars of memory in neuroscience, psychology, and other fields tells us that recollections are always constructed by combining bits of information, selected and arranged in the light of prior narratives and current expectations, needs and beliefs. Accordingly, the histories we tell and the institutions we make create the narrative and enact the expectations, needs, and beliefs of a particular time. What can and what does this mean for the international memory of mass atrocities?”, Martha MINOW, “Innovating responses to the past: Human Rights Institutions”, en: Nigel BIGGAR (ed.), *Burying the past*, Washington 2007, 74-75. La importancia de la memoria colectiva estriba no sólo en el recuerdo del pasado sino en la capacidad de acción colectiva sobre el futuro. Sobre la difícil relación entre memoria colectiva y acción colectiva es interesante el estudio de Fredrick HARRIS, “Collective memory, collective action and Black Activism in the 1960s” en: Martha MINOW (ed.) *Breaking the circles of hatred. Memory, Law and Repair*, New Jersey 2002, 154-169. En un plano más filosófico Paul Ricoeur ha estudiado también la vinculación entre memoria individual y memoria colectiva. Afirma que, para acordarse, necesitamos de los otros porque “los primeros recuerdos encontrados en el camino son los recuerdos compartidos, los recuerdos comunes. (...) Cuando ya no formamos parte del grupo en cuya memoria se conserva tal recuerdo, nuestra propia memoria se debilita por falta de apoyos exteriores. Con otras palabras, uno no recuerda solo”, Paul RICOEUR, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, 158-160. Ricoeur sigue de cerca la teoría de la memoria de Maurice Halbwachs, quien habló por primera vez de los ‘marcos sociales de la memoria’ (*Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925). Halbwachs decía que existen unos marcos sociales generales (espacio, tiempo, lenguaje) y otros específicos según los grupos sociales; estos crean un pasado común que permite la rememorización individual y colectiva. Para él resulta inadmisibles la existencia de una memoria pura individual. Cualquier recuerdo, aunque sea muy personal, existe en relación con un conjunto de nociones que forman parte de nuestra cultura, con personas, grupos, lugares, fechas, palabras y formas de lenguaje, incluso con razonamientos e ideas, es decir, con la vida material y moral de las sociedades de las que hemos formado parte. “Il faut donc renoncer à l’idée que le passé se conserve tel quel dans les mémoires individuelles, comme s’il en avait été tiré autant d’épreuves distinctes qu’il y a d’individus. Les hommes vivant en société usent des mots dont ils comprennent le sens: c’est la condition de la pensée collective. Or chaque mot (compris), s’accompagne de souvenirs, et il n’y a pas de souvenirs auxquels nous ne puissions faire correspondre des mots. Nous parlons nous souvenirs avant de les évoquer; c’est le langage, et c’est tout le système des conventions sociales qui en sont solidaires, qui nous permet à chaque instant de reconstruire notre passé”, Maurice HALBWACHS, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris 1935, 377. Las últimas horas de

personas precisamente porque no es el tiempo el que tiene la capacidad del cambio. El debilitamiento de los recuerdos es, en definitiva, irregular y discontinuo¹²⁰.

Para Jankélévitch no es, por tanto, el devenir el encargado de hacer desaparecer el rencor, sino la propia naturaleza de ese resentimiento arraigado y tenaz. Max Scheler lo definía como “una autointoxicación psíquica con causas y consecuencias bien definidas que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza”¹²¹. Además está ligado a determinadas emociones y afectos como el sentimiento y el impulso de venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia. Pero el punto de partida más importante en la formación del resentimiento es el impulso de venganza¹²².

El problema del rencor, según Jankélévitch, es que se trata de un sentimiento aferrado a un pasado que ya no existe. Ni siquiera las personas son las mismas; tampoco el ofensor y el ofendido, como ya apuntaba Pascal en sus *Pensamientos*¹²³. Recordando a Heráclito de Éfeso, Jankélévitch sostiene que el hombre no puede bañarse dos veces en el mismo río¹²⁴. El agua cambia

este pensador, alumno de Bergson, que murió en el campo de Buchenwald, fueron narradas por Jorge Semprún en su obra *La escritura o la vida*, Barcelona 1995², 54-57. Es importante señalar que uno de los grandes retos de la memoria colectiva es el paso de la generación que directamente vivió acontecimientos trágicos a la siguiente que sólo los conoce gracias a una memoria heredada. Esta situación es la que ya se está produciendo en el caso de los supervivientes de la *Shoah*. “As we enter the twenty-first century, the Holocaust is moving from the realm of actual experience to the realm of memory. Fewer and fewer people alive today were actual participants in, or witnesses of, the Holocaust. As this process matures, the questions of repentance, forgiveness and reconciliation are thrown into a new context. We now have to ask not how victims and their victimizers are to establish a new relationship with each other, but how the post-*Shoah* Jewish community and the post-*Shoah* Christian community are to relate to each other”, Peter J. HAAS, “Forgiveness, Reconciliation and Jewish Memory after Auschwitz” en: David Patterson & John K. Roth (eds.), *After-Words. Post-Holocaust Struggles with Forgiveness, Reconciliation, Justice*, Seattle and London 2004, 5.

¹²⁰ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1014-1017.

¹²¹ Max SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Madrid 1998, 20.

¹²² *Ibid.*, 21-22.

¹²³ “El tiempo cura los dolores y las querellas, porque se cambia, no se es ya la misma persona. Ni el ofensor ni el ofendido son ya los mismos. Es como un pueblo que se hubiera irritado y se volviera a contemplar después de dos generaciones. Son siempre franceses, pero no los mismos”, Blaise PASCAL, *Pensamientos II*, 122 [B. 122].

¹²⁴ En verdad esta tesis es una interpretación platónica de Heráclito: “En algún lugar dice Heráclito que todo se mueve y nada permanece y, comparando las cosas con la corriente de un río, dice que en el mismo río no nos bañamos dos veces”, Platón, *Crátilo*, 402 a. También Aristóteles se hace eco de esta versión, pues comenta que hay quienes han criticado a Heráclito “porque dijo que no es posible bañarse dos veces en el mismo río”, Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1010 a.

pero, sobre todo, el hombre¹²⁵. Igualmente el pasado, activo y actuante en el presente (como ya señalamos en el apunte sobre la concepción del tiempo de Jankélévitch donde seguía de cerca el evolucionismo de Bergson¹²⁶), no se conserva tal cual sino, en cierta manera, transformado: los recuerdos, por un lado, son selectivos (no le es posible al hombre retener en la memoria los acontecimientos tal cual, con todo su impacto emocional, ni manteniendo el mismo contexto) y susceptibles de manipulación¹²⁷; el hombre que recuerda es otro distinto al que vivió en primera persona lo recordado; y por último, lo pasado está llamado a interrelacionarse con el presente y el futuro, generando así, continuamente, una realidad abierta siempre a la novedad –los recuerdos actuales constituyen un acontecimiento en el presente¹²⁸–.

Esta permanente evolución de las personas y del pasado plantea, por tanto, un serio problema al rencor ya que conserva un sentimiento negativo hacia alguien –el agraviador– que no debe identificarse del todo con la persona que era cuando cometió la ofensa. El rencor inmoviliza al culpable en su culpa, identifica al sujeto con su ofensa, al agente con el acto, al ser con el hecho¹²⁹. Olvida que la persona es más que su pecado y la encierra en él. El rencor no necesita el desgaste temporal para desaparecer; el antídoto más eficaz contra

¹²⁵ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1007.

¹²⁶ “Como el universo en su conjunto, como cada ser consciente tomado aparte, el organismo que vive es una cosa que dura. Su pasado se prolonga todo entero en su presente y permanece actual y activo. De otro modo no se comprendería que atravesase fases bien determinadas, que cambie de edad, que tenga una historia, en fin”, Henri BERGSON, *La evolución creadora*, 27.

¹²⁷ Dostoievski pone el ejemplo de un hombre ‘refinado’, al que equipara con un “ratón de laboratorio”, que se siente ofendido y que desea vengarse de su ofensor. Lo describe así: “Durante cuarenta años estará recordando su ofensa hasta los detalles más vergonzosos, añadiendo particularidades cada vez más bochornosas y burlándose maliciosamente de sí mismo hasta irritarse con su propia fantasía. Él mismo se avergonzará de su fantasía, pero a pesar de todo, lo recordará y lo seleccionará todo, inventándose cosas nuevas que jamás existieron con la excusa de que también ellas podían haber ocurrido, y nada perdonará. Probablemente, de vez en cuando, incluso se vengue de algunas pequeñeces; se vengue de incógnito y taimadamente, sin terminar de creer en su derecho a vengarse, ni en el éxito de la venganza, sabiendo por adelantado, y por su propia experiencia, que él mismo sufrirá con la venganza cien veces más de lo que sufre aquél del que él se está vengando, cuando además, el otro, probablemente ni siquiera se haya enterado de ello. Hasta en su lecho de muerte lo recordará todo con el porcentaje acumulado durante todo ese tiempo y... precisamente en ese frío y abominable semiarrepentimiento y debilidad de la fe; en esa pena que le entierra en vida en el subsuelo durante cuarenta años; en esa forzada y en parte dudosa situación sin salida y desesperanza; en todo ese veneno de deseos insatisfechos que penetraron en su interior; en toda esa fiebre de dudas y decisiones tomadas para la eternidad y seguidas de nuevos arrepentimientos; en todas esas cosas, es donde se encuentra el jugo de aquel extraño deleite del que antes hablé”¹²⁷, Fiodor DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, 76-77.

¹²⁸ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1010.

¹²⁹ *Ibid.*, 1012.

él es el perdón pues lo ‘destruye’ al poner el acento en el futuro: mientras que el rencor se amarra al pasado y nos arrastra hacia atrás, el perdón hace venir al advenir y abre un horizonte nuevo¹³⁰.

El análisis sobre el sentido del tiempo, la función del olvido y el valor del rencor, le sirven a Jankélévitch para defender las razones por las que un perdón basado en el desgaste temporal no debería ser entendido como tal. Aunque algunas de ellas ya se han ido apuntando a lo largo de este apartado, resumimos aquí las más relevantes:

- Se apela al desgaste temporal como fórmula legítima y noble para terminar con situaciones incómodas, para esquivar el sufrimiento. Pero el perdón, por su naturaleza, no tiene como finalidad ser un paliativo del dolor, no es su primer objetivo. Puede que conduzca al consuelo, pero sólo como consecuencia de su acción. El perdón está a una distancia infinita de la finalidad utilitarista¹³¹. Si se hiciera uso del perdón para atenuar el sufrimiento se pervertiría su sentido. “Le temps qui lénifie la blessure doit rendre ce vrai pardon moins vrai, moins authentique, moins méritoire”¹³².
- La acción temporal no necesariamente tiene efecto debilitador. Se atribuye a la acción temporal con demasiada facilidad la desaparición de los recuerdos y la realización de un perdón ‘fácil’ olvida la ofensa; pero se puede también argumentar lo contrario pues precisamente es el devenir quien ayuda a la permanencia de los recuerdos y a su integración en el presente¹³³. “À cet égard, la naturalité du temps serait plutôt un argument en faveur de la rancune!”¹³⁴. Se requiere mucho tiempo asimismo para la profundización y la hondura. “L’épreuve du temps est-elle le plus sûr critère de la ‘profondeur’. (...) La profondeur de l’œuvre temporelle est en somme un autre nom pour désigner la pudeur d’une âme que ne révèle pas dès l’abord toutes ses ressources ni ne livre en une fois tout le sens de son sens”¹³⁵. Y son factores externos los que hacen que en el tiempo favorezca el

¹³⁰ *Ibid.*, 1009.

¹³¹ *Ibid.*, 1023-1024.

¹³² *Ibid.*, 1034.

¹³³ *Ibid.*, 1020.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Id.*, *La Musique et l’ineffable*, Paris 1983, 91-92.

desgaste o la fortaleza, el olvido o la memoria, el odio o el amor. La acción del tiempo, que también incide en la naturaleza, no tiene en cuenta el pasado ni los recuerdos del ser humano; por ello la primavera llega a Auschwitz de la misma manera que si no hubiera ocurrido el exterminio masivo de los judíos. El sol brilla igual para los buenos que para los malvados¹³⁶. Por ello Jankélévitch insiste en subrayar el carácter éticamente neutro del tiempo que permite, a su vez, salvar el valor de la intención y de la responsabilidad real del sujeto.

- El perdón no es sinónimo de olvido. Hay que recordar para perdonar pues el perdón sólo existe cuando se ha cometido una falta. Tiene que haber un culpable y una culpa. El hombre ‘olvidadizo’ que opta por no usar la memoria para evitar afrontar el pasado, pierde su capacidad de perdonar. “L’oubliieux possède une mémoire et ne s’en sert pas, ou ne s’en sert que pour retenir les incidents les plus insignifiants : car dans l’ordre de la naturalité sans intention la mémoire dérisoire est le digne pendant de l’oubli dérisoire”¹³⁷. El olvido puede incluso hacernos dudar de si la culpa fue realmente cometida¹³⁸. El *factum* e *in factum* se vuelven indiscernibles con el olvido¹³⁹.

¹³⁶ Id., *Le pardon*, 1030-1031. Alusión clara al texto de Mt 5,45: “El Padre celestial hace salir el sol sobre buenos y malos, y manda la lluvia sobre justos e injustos”. Simon Wiesenthal cuenta cómo, en una de sus salidas del campo de concentración, le llamaron la atención los girasoles que había plantados en cada una de las tumbas de soldados alemanes. Le parecía una burla de la naturaleza: “And on each grave there was planted a sunflower, as straight as a soldier on parade. I stared spellbound. The flower heads seemed to absorb the sun’s rays like mirrors and draw them down into the darkness of the ground as my gaze wandered from the sunflower to the grave. It seemed to penetrate the earth and suddenly I saw before me a periscope. It was gaily colored and butterflies fluttered from flower to flower. Were they carrying messages from grave to grave? Were they whispering something to each flower to pass on the soldier below? Yes, this was just what they were doing; the dead were receiving light and messages. Suddenly I envied the dead soldiers. Each had a sunflower to connect him with living world, and butterflies to visit his grave. For me there would be no sunflower. I would be buried in a mass grave, where corpses would be piled on top of me. No sunflower would ever bring light into my darkness, and no butterflies would dance above my dreadful tomb. (...) Even in death they were superior to us...”, Simon Wiesenthal, *The Sunflower. On the possibilities and limits of forgiveness*, New York 1998, 14-15.

¹³⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1024. 1030-1031.

¹³⁸ La distancia cada vez mayor que separa a las nuevas generaciones del acontecimiento de la *Shoah* está siendo aprovechada por corrientes pro-nazis para desvirtuar la historia filtrando la idea de que los campos de exterminio no existieron realmente. Son conscientes de que el olvido juega a su favor generando dudas y recelos sobre la persecución a los judíos. Entre estos autores conocidos como ‘revisionistas’ destaca el historiador David Irving, dedicado a estudiar la Segunda Guerra Mundial y el Tercer Reich desde la perspectiva nazi. En su libro *La Guerra de Hitler* (publicado originalmente en 1977 y reeditado, actualizado y corregido en el

- El pasado nunca desaparece del todo. Siempre está ‘contenido’ en el presente. Los acontecimientos y las personas, a pesar de las apariencias externas son diferentes en función de esa historia y ese pasado. Así explica Jankélévitch la parábola del hijo pródigo donde advierte que, aunque los dos hermanos se encuentran en un mismo punto cuando el padre decide celebrar la fiesta, el pasado desemejante vivido por cada uno de ellos los separa. A pesar de que la ofensa del hijo se ha vuelto ‘irrelevante’ y que al padre le basta con el regreso, lo cierto es que la culpa cometida es un ingrediente ‘invisible’ de esa experiencia¹⁴⁰.
- El desgaste que conduce al olvido ‘olvida’ a su vez la relación entre ofensor y víctima. Pues el mismo desgaste que el tiempo ejerce sobre la ofensa, se despliega sobre el culpable y el ofendido quedando ambos –especialmente el ofensor– desdibujados. Ninguno de los dos son la misma persona que fueron, ni tampoco el estado de las cosas. El ejemplo del hijo pródigo que Jankélévitch trae a colación resulta también en este aspecto iluminador.
- Perdonar por desgaste implica aplicar el perdón por cansancio, por flaqueza y debilidad, no por gracia. Y no sucede en un instante ni es fruto de una decisión sino que se deja arrastrar y vencer por la dinámica del transcurrir. Sin embargo Jankélévitch afirma: “Le progrès moral n’avance que par l’effort exprès d’une décision intermittente et spasmodique, et dans la tension d’un infatigable recommencement ; le vouloir, voulant et revoulant sans cesse, ne compte en aucun cas sur l’inertie du mouvement acquis, ne vit jamais sur les rentes du mérite accumulé”¹⁴¹.

año 2001) afirma que el *Führer* no conocía los campos de exterminio y que no existe ningún archivo que demuestre la conexión entre Hitler y el Holocausto. Fue condenado en Austria a tres años de cárcel por negar la existencia de cámaras de gas en Auschwitz, y defender que la 'Noche de los Cristales Rotos', la primera gran persecución violenta contra los judíos de Alemania en 1938, no fue perpetrada por los nazis. Tiene además prohibida la estancia en Alemania, de donde fue expulsado en 1993 tras haber sido condenado en dos ocasiones al pago de elevadas multas por haber insultado la memoria de los judíos asesinados en el Holocausto.

¹³⁹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1011.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 1019-1020.

¹⁴¹ *Ibid.*, 1034.

Por tanto, el desgaste temporal como motor del perdón –desde el punto de vista de Jankélévitch– supone una apuesta por el utilitarismo frente al desinterés, por el deterioro frente a la novedad, por el pasado frente al futuro, por la amnesia frente a la remisión, por la dejadez frente a la moral. Entiende que este argumento del tiempo contiene unas buenas dosis de ingratitud, frivolidad, capacidad de olvido y superficialidad. Por ello le parece escandaloso que muchos compatriotas de París se abrazaran con los alemanes al año siguiente del fin de la guerra bajo el pretexto de la necesidad de colaboración. Jankélévitch piensa que esta opción es indigna ya que supone prescindir de la buena memoria, uno de los grandes valores del ser humano. Y critica esta vía afirmando que es fácil hablar del resentimiento de los otros (como hacen ellos) para justificar en el fondo la propia frivolidad. Acogerse al devenir es abandonarse a la tentación de la facilidad. Pero en ningún caso el transcurrir del tiempo puede ser una razón normativa y, por consiguiente, el sedante temporal no es argumento filosófico que fundamente una realidad de la envergadura del perdón¹⁴².

2. *La integración*

Junto al desgaste temporal Jankélévitch señala otro *similiperdón* –la integración– que igualmente cuenta con la acción del tiempo para la realización del perdón. No le dedica tanta atención como al desgaste temporal pero sí considera necesario tenerlo en cuenta.

La integración supone asimilación, incorporación, adaptación o síntesis. Acciones todas ellas que el paso del tiempo favorece. Desde esta perspectiva se resalta la constatación de que todas las acciones del pasado se hallan incorporadas en el presente, bien de forma consciente, bien de un modo indirecto o no consciente. Porque el pasado no desaparece sin dejar rastro. Se mantiene así la lógica de la duración, es decir, del carácter continuo del tiempo visto en Bergson. Jankélévitch explica esta interrelación de los tiempos –como ya vimos en el apartado anterior– con el ejemplo de la parábola del hijo pródigo. Cuando los dos hermanos se encuentran comparten el mismo escenario: presencian la alegría del padre que llama a los criados para

¹⁴² Id., “Introduction au thème du pardon”, en: *La conscience juive face à l’histoire: le pardon*, 251.

preparar un banquete. Sin embargo, sus situaciones son diferentes. Cada uno de ellos lleva sobre sus espaldas la ‘carga’ o la huella de su pasado. Nadie puede prescindir de su historia. El menor es abrazado por el padre, es perdonado... pero no puede borrar el hecho de haber cometido una afrenta al irse de la casa como lo hizo, ni puede hacer desaparecer la influencia que aquella decisión sigue ejerciendo en el presente sobre él¹⁴³. Incluso el arrepentimiento, experiencia positiva donde las haya, que contribuye al enriquecimiento espiritual, tiene tras de sí la culpa cometida. La ofensa, inscrita en su persona, le empuja a vivir y a actuar de una manera determinada. De otro modo, sin esa experiencia, se comportaría de forma diferente. “De même que l'organisme s'accommode d'un corps étranger, ainsi l'offensé adopte avec l'offense un *modus vivendi*”¹⁴⁴. Porque la ofensa cometida no es un agravio general cualquiera sino que forma parte de la historia personal. ¿Cómo encajaría y qué sentido tendría el perdón en estas circunstancias donde la culpa parece imposible de erradicar?

Este *similiperdón* sería el más perfecto canalizador de la integración de la ofensa en la historia personal; la mediación que integra la antítesis en una síntesis superior¹⁴⁵. Y aquí el tiempo es fundamental puesto que la función mediadora es esencialmente temporal –“car le temps est la dimension naturelle de la médiation; car la médiation est essentiellement temporelle”¹⁴⁶–. Se necesita tiempo para que las heridas cicatricen, para que la conciencia arrepentida asimile los recuerdos sin que le hagan daño, para que el perdón pacifique cualquier beligerancia. Esta clase de ‘perdón’ necesita tiempo hasta llegar a la conciliación de todas las partes.

Jankélévitch tiene claras las razones por las que la integración no puede formar parte del núcleo de la experiencia del auténtico perdón:

- Si el perdón se reduce a una integración, la gracia permanece incompleta porque siempre quedará algo de la ofensa y, por tanto, el ofendido sigue estando secretamente resentido con el ofensor de una

¹⁴³ Id., *Le pardon*, 1019-1020.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 1019.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

- forma oculta y casi inconsciente. “La rancune est refoulée, dissimulée, enfouie dans la profondeur, elle n'est pas à proprement parler abolie”¹⁴⁷.
- La integración y el desgaste, invocados ambos por el ‘naturalismo’ (aquellos que defienden el ‘proceso natural’ al que conduce la acción del tiempo) para justificar el perdón, suponen la persistencia del pasado¹⁴⁸. Ambas formas de perdón están más ancladas en el pasado que en el futuro. Este perdón no cuenta con la futurición para la restauración ni con la libertad sino que actúa dejando venir al advenir sin más¹⁴⁹.
 - La integración en una síntesis no implica la desaparición de la ofensa que el hombre debe o quiere perdonar, implica simplemente que dicha ofensa deviene parte integrante de nuestra consciencia y de nuestra vida¹⁵⁰. Más que un verdadero perdón, la integración es un rencor disimulado, casi ilocalizable, perdido en medio de la infinitud de experiencias del presente. Ese rastro de resentimiento apenas perceptible convierte todo intento de perdón en un perdón aproximado y en una liquidación incompleta. La víctima que no hace el sacrificio total de su rencor y la total ofrenda de su venganza-satisfacción, es decir, que no renuncia sin reservas a su derecho, no perdona totalmente¹⁵¹.
 - En la integración, la ofensa queda asimilada. Ciertamente, la adaptación a la diversidad de experiencias y circunstancias o la regeneración de las heridas, son propiedades vitales del ser humano. El hombre cuenta con ‘mecanismos’ propios de supervivencia que le conducen a la ‘adaptación al medio’. El perdón llegaría una vez finalizados esos procesos de conformación-aclimatación, cuando el dolor provocado por la ofensa se hubiera mitigado y la persona hubiera incorporado el agravio como una enriquecedora experiencia más que contribuye a su crecimiento. El sujeto es consciente de que su ser está sujeto continuamente a la transformación a causa de la contingencia esencial a la existencia. El perdón sería simplemente la guinda de un

¹⁴⁷ *Ibid.*, 1025.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 1020.

¹⁴⁹ Cf. *Id.*, *Le pur et l'impur*, 245-247.

¹⁵⁰ *Id.*, “Introduction au thème du pardon”, 251.

¹⁵¹ *Id.*, *Le pardon*, 1025.

proceso natural de integración de experiencias en la vida de la persona¹⁵².

Jankélévitch no tiene duda: “l'idée d'une intégration, c'est-à-dire d'une synthèse, n'équivaut au pardon transfigurant”¹⁵³.

II. Los que se sustentan en la intelección

Este tipo de *similiperdón* nace de la confianza depositada en la intelección, es decir, de la comprensión de las diversas situaciones, intenciones, actitudes y circunstancias que forman parte de nuestras acciones. Jankélévitch reconoce que la aplicación del intelecto al conocimiento es positiva y necesaria –y dirigido a reflexionar sobre el perdón incluye el análisis acerca del mal y de la culpa–, pero recuerda que, cuando la confianza en la intelección se absolutiza, el “inteleccionismo” (*intellectionnisme*) deriva en un “intelectualismo” (*intellectualisme*) que descubre siempre alguna disculpa con la que indulta al ofensor y rechaza la existencia del pecado¹⁵⁴. El culpable, en este caso, no es considerado como tal sino como un enfermo, un demente o un ignorante¹⁵⁵.

El inteleccionismo llevado al extremo supone la negación de cualquier sobrenaturalidad irracional ya que todo es explicable, comprensible, y está sujeto a unas causas asequibles al entendimiento humano¹⁵⁶. Es la actitud

¹⁵² *Ibid.*, 1014-1019-1020.

¹⁵³ *Ibid.*, 1024.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 1049.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 1055.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 1052. Esta forma de excusar es totalmente contraria a la experiencia de los intelectuales que vivieron la experiencia de los campos de concentración. A ellos les resultaba imposible comprender o explicar plenamente el mal que sufrieron y presenciaron. Víctor E. Frankl utiliza el concepto teológico de *Mysterium iniquitatis* para decir algo sobre esta realidad: “Siempre me ha fascinado un concepto teológico: el *mysterium iniquitatis*. Aun a riesgo de incurrir en diletantismo teológico, les voy a ofrecer mi interpretación personal: esa expresión quiere decir, a mi entender, que un delito, un acto criminal en última instancia, es algo misterioso en el sentido de que siempre queda un resto que choca contra nuestro empeño por buscar en todo una causa, algo que no podemos capturar en la red de causas y efectos, en el que la culpa se nos desvanezca, de forma que al final no nos encontremos ante un malhechor humano, culpable, sino ante un mecanismo necesitado de reparación. Pero de ese modo despojamos al delincuente de su dignidad humana porque le negamos la nota distintiva de su humanidad: la libertad y responsabilidad. Y él advierte esto, lo capta perfectamente. Así ocurre que reacciona en términos sarcásticos a los esfuerzos de los psicólogos por reducir un delito a esto o aquello o por derivarlo de esto o aquello: ‘No se da nunca al criminal la oportunidad de explicarse’, me escribe el ‘número’ 87084 desde su celda de Illinois. ‘Se le ofrece una gran variedad de disculpas, entre las que puede escoger. La sociedad es la culpable, y hasta en muchos casos la culpa se achaca a la víctima’. Que es como decir que el delincuente no puede

contar con una verdadera comprensión por parte de los demás. Sólo puede esperar que se le ofrezcan toda una serie de disculpas. Los delincuentes altamente peligrosos, ante los que me invitó a hablar el director del centro penitenciario de San Quentin (en San Francisco) –donde existe aún una cámara de gas– reaccionaron de otro modo cuando les dije: ‘Vosotros sois hombres como yo, y como tales, libres y responsables. Vosotros os tomasteis la libertad de cometer un absurdo, un delito, de culpabilizaros. ¿No queréis responsabilizaros también para superar vuestra culpa? Conocéis la estatua de la libertad. Está en la costa oriental de vuestro país. ¿Qué os parece si erigís aquí, en la costa occidental, una estatua de la responsabilidad? Aún no han erigido una estatua, pero ‘acogieron’ el fondo de la propuesta, y de un modo fehaciente”, Víctor E. FRANKL, “Argumentos a favor de un optimismo trágico”, en: *El hombre doliente*, 74-76. En la página web del Texas Department of Criminal Justice han puesto a disposición del público la Última Declaración –*Last Statement*– de los presos condenados a muerte momentos antes de su ejecución. Todas ellas son sobrecogedoras; pero llaman especialmente la atención aquellas en las que el condenado reconoce su culpa y pide perdón. En esos casos, la humanidad y dignidad que transmiten conmueven sobremanera: “Therefore, I would forgive all who have taken part in any way in my death. Also, to anyone I have offended in any way during my 39 years, I pray and ask your forgiveness, just as I forgive anyone who offended me in any way. And I pray and ask God’s forgiveness for all of us respectively as human beings” (Ronald Clark O’Byran #529, 31-III-1984). En otro caso el preso confiesa su incapacidad para explicar el porqué de su acto criminal. Las razones de su propia maldad se le escapan a él mismo: “Yes sir, members of Mrs. Sanchez’s family, I don’t know who you are and other people present. As I said, I’m taking responsibility for the death of your daughter in 1983. I’m deeply sorry for the loss of your loved one. I am a human being also. I know how it feels, I’ve been there. I cannot explain and can’t give you answers. I can give you one thing, and I’m going to give that today. I’m give a life for a life. I pray you will have no ill will or animosity. You have the right to see this, I am glad you are here. All I can do is ask the Lord for forgiveness. I am not saying this to be facetious. I am giving my life. I hope you find comfort in my execution. As for me, I am happy, that is why you see me smiling. I am glad I am leaving this world. I am going to a better place. I have made peace with God, I am born again. Thank you for being here, I’m sorry. I hope you get over any malice or hatred you feel. Because it yields sorrow and suffering. I take responsibility for the loss of your daughter. I can’t give answers. I hope you can find peace in the days to come. God bless all of you. Thank you all for being here” (Jermarr Arnold #987, 16-I-2002). No son escasos los testimonios en los que el condenado reconoce su culpa y pide perdón. De los 413 ejecutados, al menos 113 reconocen su responsabilidad y expresan arrepentimiento en su última declaración (queda abierta la posibilidad de que algunos de ellos lo hayan hecho con anterioridad o en privado). Se puede acceder a estos testimonios en la página web:

<http://www.tdcj.state.tx.us/stat/executedoffenders.htm>.

Estos testimonios contrastan con la ausencia de arrepentimiento que mostraron la mayoría de los responsables de los crímenes del nazismo. Ni siquiera la pena de muerte que se impuso a muchos de ellos logró arrancar la petición de perdón ante el horror causado. Al contemplar la actitud de Eichmann durante su juicio y en los momentos anteriores a su ejecución Hannah Arendt se dio cuenta de que uno de los rasgos más crueles y sorprendentes del mal es la banalidad. Así recogió los instantes inmediatamente anteriores a la ejecución: “He was in complete command of himself, nay, he was more: he was completely himself. Nothing could demonstrate this more convincingly than the grotesque silliness of his last words. He began by stating emphatically that he was a *Gottgläubiger*, to express in common Nazi fashion that he was no Christian and did not believe in life after death. He then proceeded: ‘After a short while, gentlemen, we shall all meet again. Such is the fate of all men. Long live Germany, long live Argentina, long live Austria. I shall not forget them’. In the face of death, he had found the cliché used in funeral oratory. Under the gallows, his memory played him the last trick; he was ‘elated’ and he forgot that this was his own funeral. It was as though in those last minutes he was summing up the lesson that this long course in human wickedness had taught us—the lesson of the fearsome, word-and-thought-defying *banality of Evil*”, Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York 1963, 252. El mal radical se adentra en los límites del misterio pues, a pesar de las explicaciones que puedan darse, existe algo incomprensible en él. JUAN PABLO II, ante el dolor sufrido en los campos de exterminio, señala la necesidad de recordar “a los varios millones de personas que sin ninguna culpa soportaron sufrimientos inhumanos y fueron aniquiladas en las cámaras de gas y en los crematorios. Me

característica del materialismo en general, y del racionalismo materialista en particular, que cree en las posibilidades ilimitadas de la razón para explicar la realidad¹⁵⁷. El intelectualista confía en la razón y, sobre todo, en que el mal es razonable. Entiende que la maldad no se da nunca en estado puro de tal modo que cualquier ofensa queda anulada –total o parcialmente– al no contener todos los elementos que hacen que sea considerada como tal. Al intelectualista le sobran razones para perdonar porque siempre encuentra motivos para disculpar. El perdón queda de este modo asimilado a la excusa.

A este grupo pertenecerían, por tanto, los sucedáneos del perdón que perdonan porque consideran que toda falta se puede justificar, entender o argumentar. Así, frente a la ausencia de razones que mostraba el desgaste temporal para perdonar, son múltiples las que aporta la intelección. Jankélévitch, destaca dos tipos de *similiperdón* ‘intelectual’ en función de las razones que alega la excusa para exculpar al pecador.

1. La excusa total

La excusa total se basa en la afirmación de la ausencia de maldad en el hombre o la ‘nada’ del pecado. “Ce sont les intellectualistes qui nient la méchanceté du méchant”¹⁵⁸. Esta negación del pecado conlleva la absolución invariable del ‘presunto’ pecador ya que considera que este no tiene la responsabilidad última en sus malas acciones. No está en el hombre el origen de la maldad sino en una fuerza externa poderosa y embaucadora que lo envuelve y confunde.

Sin duda al ofensor le conviene subrayar la maldad de ese mal como realidad superior a él que le invade. Porque, cuanto mayor sea el mal que rodea al sujeto y que le empuja, menor será su culpa (“Plus Satan est méchant,

inclino ante todos los que experimentaron aquella manifestación del *mysterium iniquitatis*”, *Mensaje en el 60º aniversario de la liberación de los prisioneros de Auschwitz* (15-I-2005). Ver también: JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia* n.14: “podemos sacar valiosos elementos para una toma de conciencia del misterio del pecado. Esta expresión, en la que resuena el eco de lo que escribe San Pablo sobre el misterio de la iniquidad (2Ts 2,7), se orienta a hacernos percibir lo que de oscuro e inaprensible se oculta en el pecado. Este es sin duda, obra de la libertad del hombre; mas dentro de su mismo peso humano obran factores por razón de los cuales el pecado se sitúa mas allá de lo humano”.

¹⁵⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1052.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 1050.

plus Adam est innocent!”¹⁵⁹). Jankélévitch se sirve de la imagen bíblica de la caída (Gn 3) para explicar este recurso del intelectualismo. En la narración del Génesis es la serpiente el personaje que maquina la trampa buscando la desobediencia del ser humano. Satanás, bajo apariencia de reptil, pervierte a la criatura. El diablo es el auténtico corruptor. Es a él a quien hay que pedirle cuentas.

Subyace en el fondo de esta creencia la idea socrática de la inexistencia de la mala voluntad (los intelectualistas no niegan la presencia del mal sino la de una maldad absoluta inherente a la voluntad del hombre¹⁶⁰). El maestro griego considera que no es necesario perdonar ya que el pecado cometido voluntariamente no existe. El perdón entonces se equipara a la disculpa. De este modo, cuando alguien hace algo malo puede responder a varias causas – ignorancia, torpeza, mala información– pero no debe atribuirse a una mala voluntad¹⁶¹. Sócrates se centra en dar consistencia a la nesciencia como explicación última del mal que a veces comete el hombre. Quien actúa de modo incorrecto es porque no sabe lo que hace¹⁶². Esta visión favorece la distinción entre el ‘pecado por ignorancia’ y el ‘pecado por malevolencia’ que nuestro autor encuentra en el Evangelio. Señala Jankélévitch dos textos reveladores: el momento de la muerte del Señor en la Cruz narrado por Lucas donde reconoce en las palabras de Cristo un fuerte tono ‘socrático’¹⁶³ –Πατερ φες ατος ο γρ οδασιν τ ποιοσιν; “Padre, perdónales porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34)–, y el episodio de los Hechos donde Pedro reprocha al pueblo la muerte de Jesús a pesar de que el apóstol entienda que actuaron por desconocimiento –κατ ογνοιαν πρξατε; “obrasteis por ignorancia, lo mismo que vuestros jefes” (Hch 3,17) –¹⁶⁴. Sin embargo, a pesar

¹⁵⁹ *Ibid.*, 1051.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 1050.

¹⁶¹ ARISTÓTELES, *Éthica Nicomáquea* 1145b, 25. Jankélévitch se desmarca de este planeamiento. Declara con contundencia que el pecado existe y que nadie engaña a su hermano sin una intención pérfida. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 138.

¹⁶² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1057-1059.

¹⁶³ *Ibid.*, 1062-1063.

¹⁶⁴ Santo Tomás consideraba que, a pesar de la ignorancia de Dios, el hombre está capacitado para percibir en sí la luz del bien. Revela así el Doctor Angélico un optimismo antropológico más realista que el de Sócrates pues el pensador cristiano sí afirma la existencia del pecado y sus devastadoras consecuencias. La ignorancia como componente de una acción pecaminosa, puede tener carácter atenuante, pero no siempre ni necesariamente exculpatario pues esta se relaciona de tres modos con el acto de la voluntad: concomitantemente –“versa acerca de lo que se hace, pero aunque se supiera, no dejaría de hacerse”–, consiguientemente –“cuando la

de estas citas, Jankélévitch reconoce que san Pablo está lejos de acercarse a la idea socrática del pecado¹⁶⁵. Por ello, mientras que los enemigos de Cristo necesitan el perdón sobrenatural para liberarse de su culpa, los enemigos de Sócrates sólo precisan ser comprendidos y aprender una conducta recta.

Siguiendo los planteamientos en los que se basa la excusa total, uno de los primeros problemas que surgen es la delimitación del valor de un perdón que, en el fondo, carece de sentido ya que sin el reconocimiento de una mala voluntad, desaparecen ofensa-ofensor-ofendido y la presencia de cualquier resquicio de rencor o resentimiento sería absurda. “Pardoner c'est donc paradoxalement reconnaître qu'il n'y a rien à pardonner”¹⁶⁶. La negación del pecado hace inviable el perdón pues éste se queda sin objeto. Si no hay pecado, ¿qué sentido tiene el perdón?¹⁶⁷. “Puisqu'il n'y a pas de malveillance radicale, inutile de perdre son temps à pardonner”¹⁶⁸. Jankélévitch hace notar

ignorancia misma es voluntaria”–, anteriormente –“sin ser voluntaria, es causa de querer lo que de otro modo una persona no querría”– (*Summa Teológica*, II, c.6, a.8). En los tres casos existe una cierta dosis de responsabilidad y, por tanto, de culpa. Ahora bien. Santo Tomás reconoce que se puede dar una ignorancia de las circunstancias que provoque un acto involuntario y, por tanto, ajeno a la culpa (*Summa Teológica*, II, c.7, a.2; c.19, a.2). Existe por tanto una ignorancia querida directa o indirectamente (por negligencia) en la que hay falta (necesitada, por tanto, de perdón), y otra ignorancia invencible que priva al acto de su carácter moral. La voluntad de los que mataron a Jesús era mala, pero su conciencia errónea. “Llega la hora en que todo el que os mate pensará que sirve a Dios” (Jn 16,2). El santo reconoce que la ignorancia, en mayor o menor medida, está presente en los actos pecaminosos y que, dependiendo del tipo y grado, provoca en el ofendido una inclinación a la compasión: “porque si juzgamos que algunos nos han ofendido por ignorancia o pasión, disminuye la razón de injuria y, en cierto modo, mueve a misericordia y perdón” (*Summa Teológica*, II, c.47, a.2). Sobre la no equivalencia automática entre ignorancia y excusa también se pronunció Santa Teresa de Jesús en el plano espiritual: “Era aficionada todas las cosas de religión, mas no a sufrir ninguna que pareciese menosprecio. Holgávame de ser estimada. Era curiosa en cuanto hacía. Todo me parecía virtud; aunque esto no me será disculpa, porque para todo sabía lo que era procurar mi contento, y así la ignorancia no quita la culpa”, Santa TERESA DE JESÚS, *Vida* V, 1. Esta oscilación entre el ‘pecado por ignorancia’ y el ‘pecado por malevolencia’ también la percibe Jankélévitch en los teólogos –entre los que señala a Pascal– en su modo de juzgar a los judíos a lo largo de la historia. Por un lado, son incriminados como pueblo deicida sin posibilidad de exculpación; por otro, explican el crimen como fruto de la ceguera de Israel, con lo que la culpa quedaría mitigada (los judíos eran más ingenuos que malvados) si no fuera porque muchos interpretan que dicha ceguera es producto de una mala voluntad, es decir, de un deseo de querer estar ciego. “Si les Juifs sont aveugles, qu'on les excuse. Et s'ils sont malveillants, vingt siècles de rancune implacable n'ont donc pas suffi à la religion du pardon pour pardonner à ceux qu'elle accuse ? Le pardon, après tout, sert à cela ou il ne sert à rien. Combien de siècles de persécutions lui faudra-t-il encore ?”, Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le pardon*, 1064. Sin embargo, en otras ocasiones sí afirma que la ignorancia puede ser una falta positiva ; cf. Id., *La mauvaise conscience*, 68.

¹⁶⁵ Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le pardon*, 1062-1063. El mal no está ocasionado por ignorancia sino por el pecado. Por eso sólo Jesucristo, que libera del mal, es el que lo ha vencido (Ga 1,4; Col 2, 14-15). Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, “Mal”, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Bilbao 2002.

¹⁶⁶ Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le pardon*, 1052.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, 1053.

que este planteamiento ante el que manifiesta su disconformidad, también es contrario a las ideas de san Pablo para quien la positividad del pecado pone de manifiesto uno de los rasgos más propios de la caridad y, por tanto, del perdón, como es la gratuidad¹⁶⁹.

El intelectualismo, por tanto, según Jankélévitch, se sustenta en una contradicción: dice perdonar cuando en realidad ha disuelto la materia del perdón a causa de la premisa que defiende –la ausencia de pecado–. Pero es claro que si el pecado no existe tampoco existe el perdón “puisque l'essence du pardon est précisément de pardonner à la méchanceté du méchant en tant qu'il est méchant, dans la mesure où il est a méchant. Si, pour une raison ou une autre, il est ‘plus bête que méchant’, alors ‘allez à l'école’; ce n'est pas du pardon que vous relevez, mais de l'instituteur, du professeur, afin d'être mieux renseigné”¹⁷⁰.

Desde este punto de vista los verdugos de Auschwitz simplemente cometieron un error quizás por una educación deficitaria, porque los que se afiliaban al nacionalsocialismo eran demasiado jóvenes y no tenían suficiente capacidad crítica o porque no eran conscientes de la enormidad y la dimensión que alcanzaban los crímenes que cometían¹⁷¹.

Jankélévitch defiende, contra el intelectualismo de la excusa total y de acuerdo con la tradición cristiana, que el hombre puede ser responsable de su irresponsabilidad y que la inconsciencia moral en algunos casos debe ser considerada una falta positiva. Es posible que uno no sea culpable del daño que causa, pero sí de ser inconsciente¹⁷².

En el fondo de este planteamiento que se acoge a la excusa total para liberar al ofensor de su culpa y que propone una absolución universal previa a la valoración de cualquier acto¹⁷³, subyace lo que el papa Pío XII consideraba

¹⁶⁹ *Ibid.*, 1052.

¹⁷⁰ Id., “Introduction au thème du pardon”, en: *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, 253.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Id., *La mauvaise conscience*, 68.

¹⁷³ En cierta manera la doctrina de la Apokatástasis, rechazada por el Magisterio (Concilio de Constantinopla, año 543) que defiende la reconciliación universal más allá de la muerte, comparte esta visión optimista del ser humano y algunas de sus consecuencias, pues rechaza que el hombre pueda instalarse definitivamente en el mal radical. Entiende que la libertad humana, limitada y finita, no tiene capacidad para optar por el mal infinito y por eso afirma la imposibilidad de una condenación eterna. Cf. Andrés TORRES QUEIRUGA, *¿Qué queremos decir cuando decimos 'Infierno'?*, Santander 1995, 82-105. El problema de este planteamiento está en que recorta de forma considerable la libertad y la responsabilidad del hombre.

el gran mal del siglo XX: “la pérdida del sentido del pecado”¹⁷⁴. Karl Rahner también reconoció la gravedad de esta realidad¹⁷⁵. Y Juan Pablo II, siguiendo el texto de 1Jn 1,8ss (“si decimos que estamos sin pecado nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está con nosotros”) recogió esta convicción en la Exhortación Apostólica post-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*¹⁷⁶. La crítica que hace Jankélévitch a esta variante de *similiperdón* apunta en la misma dirección.

Este *similiperdón* basado en la excusa total del ofensor plantea además dificultades en torno a la libertad del hombre pues la negación de la mala voluntad que defiende conduce consiguientemente a negar la existencia de la voluntad misma. Pues, como señala Jankélévitch, una voluntad que no puede querer el mal no es una voluntad pues suprime el querer (o mejor, el ‘bi-querer’ –*bi-vouloir*–) al negar la libertad de elección (ya que si no tiene opción para elegir el mal tampoco la tiene para escoger el bien)¹⁷⁷. Sin libertad no hay responsabilidad; sin responsabilidad, no puede darse la culpa; y sin culpa no tiene sentido el perdón.

La identificación del perdón con una excusa total constituye para nuestro autor un error grave que conduce a un pecado mayor pues perdonar un pecado inexistente es un acto de soberbia¹⁷⁸.

2. La excusa partitiva

A diferencia de la excusa total, la excusa partitiva presupone la posibilidad del hombre de ser culpable o malevolente¹⁷⁹. Disculpa *a pesar de la ofensa*¹⁸⁰.

¹⁷⁴ Pío XII, Radiomensaje al Congreso Catequístico Nacional de los Estados Unidos en Boston (26 de octubre de 1946): *Discursos y Radiomensajes*, VIII (1946), 288.

¹⁷⁵ “El hombre es pecador y todo pecado merece más de lo que lleva en pena. Y aún más: ¿Habéis tomado alguna vez en serio el pecado? Vosotros, mentirosos, salís siempre con mil excusas. Que el pecado es cosa hereditaria que lleváis en la sangre y que está condicionado por el ambiente; o que no lo habéis querido en su maldad; que nada queríais expresamente contra el Dios bueno; que también Dios ha de tolerar que en este valle de lágrimas se busque un poquito de placer; si se coge de los árboles prohibidos, es ello bien de lamentar; pero, al fin y al cabo, no es culpa nuestra que haya tan pocos árboles no prohibidos. Así mentís sobre el pecado. Y ése es, sin embargo, un desacato contra el Santo de los Santos: es vuestra obra”, KARL RAHNER, *De la necesidad y don de la oración*, 77-78.

¹⁷⁶ “Reconocer el propio pecado, es más –yendo más aún al fondo en la consideración de la propia personalidad—reconocerse pecador, capaz de pecado e inclinado al pecado, es el principio indispensable para volver a Dios”, JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia* n.18.

¹⁷⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1051.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 1052.

Esta forma de *similiperdón* tiene en cuenta la complejidad del ser humano, lleno de contradicciones, la dificultad de delimitar sus intenciones, y la parte de responsabilidad que le corresponde en todos sus actos (también en los ofensivos); sin embargo, no admite la culpabilidad absoluta. Sostiene, por tanto, que existe el mal y que el hombre participa de él, pero su responsabilidad siempre se verá paliada por las circunstancias o por los grados en la intención. Por ello, es posible encontrar una voluntad malévola, pero no de carácter radical sino llena de matices.

La excusa partitiva es consciente de que el ser humano no es puro: ni enteramente bueno, ni totalmente malo. La ambigüedad característica de la realidad, se extiende también al mundo de las intenciones y a la voluntad. De este modo, la misma complejidad que se esgrime como argumento para dar cuenta de su responsabilidad, se convierte en la razón más poderosa para esquivarla (al menos de forma plena) o aligerarla.

Así como en el trasfondo de la excusa total se percibe la influencia del pensamiento socrático, Jankélévitch señala cómo en la excusa partitiva resulta inevitable reconocer los ecos de la filosofía spinozista. El filósofo del siglo XVII, de tradición judía y conocedor del pensamiento cristiano, trató de encontrar una explicación a la maldad del hombre con la que justificar sus actos. Afirma la existencia del pecado, pero apuesta por hacer el esfuerzo de comprender al culpable. A diferencia del socratismo que al negar la mala voluntad rechaza también cualquier esfuerzo de intelección sobre una mala voluntad inexistente, Spinoza invita a resistir ante el resentimiento y a comprender de dónde proviene la cólera. El hombre spinozista debe hacer un esfuerzo por superar los pecados y un modo de vida pasional e instintivo¹⁸¹ para volcarse en el conocimiento de la realidad global que da sentido a todo.

Para entender mejor las afirmaciones de Spinoza es necesario recordar que su concepción de Dios y del mundo se distancia de la concepción judía y cristiana, a pesar de inspirarse en algunas de las tesis de Maimónides. Spinoza entiende que Dios es un dinamismo creador inmanente a las cosas, que las

¹⁷⁹ *Ibid.*, 1062.

¹⁸⁰ *Id.*, *Traité des vertus III. L'innocence et la méchanceté*, Paris 1986, 169.

¹⁸¹ *Id.*, "Introduction au thème du pardon", en: *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, 253.

anima desde dentro y las ‘encierra’ en una red de relaciones inteligibles¹⁸². Es el vínculo que une toda la naturaleza con la mente, el orden eterno de lo creado que forma una sola cosa con ella y con sus leyes necesarias¹⁸³. Niega, por tanto, toda distinción entre Dios y la Naturaleza. Desde aquí adquiere sentido su conocida afirmación: “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”¹⁸⁴.

Con esta unificación, Spinoza abandona la idea de un Dios libre y poderoso que crea el mundo así como la de una pretendida libertad humana. No existe el libre arbitrio. Sólo puede hablarse de libertad cuando se reconoce el orden necesario y se toma conciencia del determinismo de todo el orden divino del mundo: “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito”¹⁸⁵.

Por eso es fundamental el conocimiento a través del cual los fenómenos inconexos se iluminan y son comprendidos en su esencial relación con Dios y con toda la naturaleza. “La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas”¹⁸⁶. El progreso en la vida moral se limita al progreso en el conocimiento. La visión intelectual de la realidad es el ideal supremo del hombre.

En esta naturaleza a la que pertenece el hombre es impropio hablar de ‘perfección’ o ‘imperfección’, de ‘bien’ o ‘mal’, ya que todo sucede bajo el imperio de la necesidad. El hombre habla del bien o del mal cuando compara las cosas entre sí y en referencia consigo mismo, pero en realidad, desde esta

¹⁸² Sylvain ZAC, “Le péché et le pardon d’après Spinoza”, en: *La conscience juive face à l’histoire: le pardon*, 262-274.

¹⁸³ Giovanni REALE – Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico II. Del humanismo a Kant*, 351-379.

¹⁸⁴ Baruch SPINOZA, *Ética I*, Prop. XV (Vidal Peña, ed., Madrid 1987).

¹⁸⁵ *Ibid.*, II, Prop. XLVIII. Lejos de este planteamiento se encuentra Víctor E. Frankl, quien no niega las circunstancias que determinan la existencia de todo ser humano, sino el *pan-determinismo* que ahoga la libertad. Jankélévitch se sitúa en la misma línea de estas palabras del reconocido psiquiatra: “La conducta humana no está predeterminada por las condiciones, sino que depende de la opción del hombre mismo. Lo sepa o no, el hombre decide resistir o decide ceder a las condiciones; en otros términos, el hombre decide dejarse regir o no, y en determinada medida, por las condiciones. En realidad, no es el determinismo el que niega la libertad. Es el ‘pan-determinismo’ el responsable de la negación de la libertad humana. La alternativa no es ‘indeterminismo o determinismo’, sino ‘determinismo o pan-determinismo’”, Víctor E. FRANKL, “El hombre incondicionado”, en *El hombre doliente*, Barcelona 1987, 193.

¹⁸⁶ Baruch SPINOZA, *Ética II*, Prop. XXXV.

perspectiva en la que desaparece toda consideración finalista y axiológica, lo que tradicionalmente el hombre ha identificado como bien, es simplemente lo útil, y el mal es su contrario. Por consiguiente la virtud consiste en la consecución de lo útil, y lo más útil para Spinoza es, sin duda, el conocimiento. El conocer es el primer y único fundamento de la virtud. Este conocimiento conduce al amor intelectual de Dios y a la visión de todas las cosas bajo el signo de la necesidad y la gozosa aceptación de todo lo que ocurra, porque todo lo que sucede depende de la necesidad divina. Por eso, contempla los afectos humanos como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria y la misericordia, “no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor y el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos”¹⁸⁷.

Jankélévitch reconoce que, aunque Spinoza sufrió la persecución y marginación en su vida (fue expulsado de la sinagoga y abandonado por sus parientes y amigos judíos), no vivió una situación equiparable a la *Shoah*. Y muestra su convicción en que si Spinoza hubiera sido contemporáneo de los exterminios masivos, de la voluntad maquiavélica de humillar y de matar de ciertos pueblos, no habría existido spinozismo¹⁸⁸ ni habría sido capaz de suscribir la famosa sentencia: “Humanas acciones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere”¹⁸⁹. Porque, a partir de Auschwitz, no es admisible decir que perdonar es una forma de comprender. Para Jankélévitch, como para muchos de los que padecieron el nazismo, aquel horror es incomprendible¹⁹⁰. Spinoza perdona porque comprende; Jankélévitch muestra

¹⁸⁷ Id., *Tratado político* I, 4 (Atilano Domínguez trad. y notas, Madrid 1986).

¹⁸⁸ Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1062. Asume Jankélévitch las observaciones de Robert Misrahi en el debate posterior a las dos primeras sesiones del V^o CIJLF: La primera se trataba de la del propio Jankélévitch –“Introduction au thème du pardon”–, y la segunda de Sylvain ZAC, “Le péché et le pardon d’après Spinoza”, 285-288.

¹⁸⁹ Baruch SPINOZA, *Traité politique* I, 4; (texto bilingüe latín-francés. P.-F. Moreau trad.) Paris 1979.

¹⁹⁰ Las palabras de Primo Levi resultan certeras al respecto: “Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o no se deba comprender, porque comprender casi es justificar. Me explico: ‘comprender’ una proposición o un comportamiento humano significa (incluso etimológicamente) contenerlo, contener al autor, ponerse en su lugar, identificarse con él. Pero

su disconformidad: el hombre que ha sido objeto de la maldad pura, no puede perdonar al amparo del entendimiento¹⁹¹.

La excusa partitiva, sin embargo, de acuerdo con Spinoza, identifica el perdón con la capacidad de comprender. Pero ¿qué es lo que se comprende y cuáles son las consecuencias de convertir la comprensión en perdón? Porque es evidente que el proceso de comprensión puede llevar tanto a la absolución como a la intransigencia. No es en sí mismo garantía de misericordia. “Après la minutie indulgente, voici la minutie accusatrice”¹⁹². Se puede comprender el mal y condenarlo, o llegar a entender las razones que sostienen los actos ofensivos para disculparlos. Esta segunda opción es la que defiende esta forma de *similiperdón*. Perdona porque comprende y siempre encuentra justificaciones para exculpar o, al menos, para rebajar la pena. A continuación desgranaremos los motivos más frecuentes que, según Jankélévitch, encuentra la excusa para absolver:

- La razón fundamental que alega la excusa partitiva para justificar al culpable es la complejidad de la existencia entera y del ser humano en particular. Respecto a la existencia resulta evidente que el hombre vive rodeado de circunstancias que le influyen, de las que no puede escapar y que no puede controlar, y más aún en la actualidad, donde la vida moderna, como consecuencia del progreso, ha incrementado las dosis habituales de confusión (“L'équivoque n'est-elle pas la grande coquetterie moderne par excellence?”¹⁹³). Por eso hay quienes

ningún hombre normal podrá jamás identificarse con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infinitos otros. Esto nos desorienta y a la vez nos consuela, porque quizás sea deseable que sus palabras (y también por desgracia sus obras) no lleguen nunca a resultarnos comprensibles. Son palabras y actos no humanos, o peor, contra humanos, sin precedentes históricos, difícilmente comparables con los hechos más crueles de la lucha biológica por la existencia. A esta lucha podemos asimilar la guerra, pero Auschwitz nada tiene que ver con la guerra, no es un episodio, no es una forma extremada. La guerra es un hecho terrible desde siempre, podemos execrarlo pero está en nosotros, tiene su racionalidad, lo ‘comprendemos’. Pero en el odio nazi no hay racionalidad, es un odio que no está en nosotros, está fuera del hombre, es un fruto venenoso nacido del tronco funesto del fascismo, pero está fuera y más allá del propio fascismo. No podemos comprenderlo; pero podemos y debemos comprender dónde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo, las nuestras también”, Primo LEVI, *Si esto es un hombre*, (Apéndice de 1976 que incluye preguntas que le hacen los lectores al autor), 340-342.

¹⁹¹ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 48.

¹⁹² Id., *Le pardon*, 1068.

¹⁹³ Id., *Le pur et l'impur*, 173.

defienden que el hombre es culpable de antemano, por estar inmerso en una realidad oscura y desconcertante¹⁹⁴. La excusa, sin embargo, se opone a ello porque implica no tener suficientemente en cuenta la situación particular del sujeto; se le acusa en bloque, prescindiendo de los detalles que han influido en su caso singular. Ella, sin embargo, mira de cerca al hombre, del que trata de conocer todos los agentes que han influido en sus acciones; aduce lo confuso y equívoco de la existencia no para culpar sino para indultar¹⁹⁵.

Este planteamiento, sin embargo, da excesivo protagonismo a la multiplicidad de factores que envuelven al sujeto. Jankélévitch habla en este caso de “complicación sobreañadida” (*complication surajoutée*) porque busca tantas explicaciones para justificar al ofensor que altera la realidad según sus intereses y termina otorgando apariencia de verdad a lo falso, y de falsedad a lo verdadero, con intención clara de engañar¹⁹⁶. Desestabiliza la jerarquía de valores: lo justo y lo injusto se equiparan, el mérito y el demérito se vuelven indiscernibles, la buena y la mala voluntad quedan infinitamente equívocas, la virtud y el vicio se unen sin posibilidad de distinción¹⁹⁷. Por eso Jankélévitch equipara esta excusa con la mentira¹⁹⁸ y llama al mentiroso “organizador del caos” (*l’organisateur du chaos*)¹⁹⁹. Porque entiende que ese “plus” de complejidad que se aplica al ofensor constituye en el fondo un ardid para absolverlo. A esto se añade que la dificultad para detectar esta trampa es enorme ya que la mentira es una de las formas más hábiles de

¹⁹⁴ Pascal afirma que el hombre ha nacido en el pecado e incluso, apoyándose en el SI 51,7, que ha sido gestado en él. Por eso entiende que sólo puede ser salvado por la gracia. Jankélévitch también recuerda que en Platón se daba una visión antropológica similar pues considera que el hombre es un ser concebido en la mentira. Cf. *Ibid.*, 151.

¹⁹⁵ Cf. *Id.*, *Le pardon*, 1071.

¹⁹⁶ Son ‘clásicas’ las definiciones de mentira tanto de san Agustín como de Santo Tomás. El primero desgranó el concepto en *Sobre la mentira*, aunque lo matizó veinticinco años después en *Contra la mentira*. “Dirá mentira quien, teniendo una cosa en la mente, manifieste otra distinta con palabras u otro signo cualquiera. Y así, se dice que el mentiroso tiene el corazón doble”, San AGUSTÍN, *Sobre la mentira*, en *Obras de san Agustín XII*, Madrid 1954, El Doctor Angélico recoge la tradición de san Agustín en cuanto a la intencionalidad, aunque pone el acento en la voluntad de que lo que se diga no sea verdadero, más que en querer engañar. Ver: Suma de Teología, II-II, q.10, art. 1. El tema de la mentira tiene especial relevancia para el perdón, pues una de las ‘condiciones’ para la recepción del mismo es el reconocimiento de la verdad.

¹⁹⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l’impur*, 170.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 138-141.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 211.

enmarañamiento²⁰⁰ que busca continuamente razones para justificarse²⁰¹.

Son numerosos los ejemplos que se pueden encontrar a lo largo de la historia sobre una inversión de valores buscada a propósito, pero Jankélévitch destaca uno especialmente significativo en relación al drama de la *Shoah*: la presentación de la oposición al invasor nazi como si fuera un crimen casi mayor que las atrocidades cometidas por el nacionalsocialismo²⁰². Esta condenación de la Resistencia se vuelca tanto en comprender al ofensor que convierte en víctimas a los culpables, y en culpables a las víctimas²⁰³, y termina identificándose con el criminal a fuerza de entenderlo –“ce faisant elle substitue au parti pris d'antipathie un parti pris de sympathie”²⁰⁴–. Esta es la experiencia común a muchos de los supervivientes que son vistos como ofensores por no perdonar a los nazis e instalarse en el reproche continuo y en el resentimiento.

- Otra razón que arguye la excusa partitiva para perdonar es la comprensión del hombre, desde el punto de vista moral, como ser lleno de mezclas. No es fácil establecer en él una clara línea divisoria entre el bien y el mal que lo mueven. Esta ambigüedad es de tal envergadura que hasta se pueden encontrar vicios en la virtud (existe altruismo en el

²⁰⁰ *Ibid.*, 138-141.

²⁰¹ Como afirma Victoria Camps, “el acto de mentir, una vez descubierto como tal, necesita de razones –excusas– que justifiquen la improcedencia o el abuso del acto. La verdad, en cambio, no necesita excusas”, Victoria CAMPS, “La mentira como presupuesto”, en: CASTILLA DEL PINO, C. (Coord.), *El discurso de la mentira*, Madrid 1988, 34.

²⁰² Jankélévitch considera la mentira como un abuso de poder, de carácter unilateral, propio de conciencias adultas. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 172-173; *Id.*, *Du mensonge*, 213. 229. También Victoria Camps subraya la dimensión ‘opresora’ de la mentira a la que considera como una forma de violencia y señala que “es la dominación la que hace posible y fácil la mentira (sólo se miente de verdad, valga la paradoja, cuando la competencia es asimétrica: se le miente al niño, al enfermo, al débil, al vulnerable, al que depende de otros)” y es justamente “la intención de engañar, la no consideración del otro como igual y la utilización del otro como medio” lo que hace de la mentira una “injusticia condenable”, Victoria CAMPS, “La mentira como presupuesto”, en: CASTILLA DEL PINO, C. (Coord.), *El discurso de la mentira*, 34. 40.

²⁰³ Ya decía Montaigne “que el primer síntoma de la corrupción de las costumbres es el destierro de la verdad”, Michel de MONTAIGNE, “Del mentir”, en: *Ensayos*, vol. II, Madrid 1993, 418. Jankélévitch diferencia la alteración de los valores propia de la mentira y que supone el enmarañamiento, equívoco e impostura de los mismos, de la inversión ética de los valores que propone el Evangelio en su cambio de ‘lugar’ y consideración de los Últimos y los Primeros. Porque, en el caso evangélico no se produce una mezcla de las jerarquías morales sino que simplemente se reemplaza un orden por otro tan claramente articulado como el anterior al que sustituye. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 172.

²⁰⁴ *Id.*, *Le pardon*, 1080.

egoísmo así como soberbia en la caridad)²⁰⁵. Entiende que el ser humano no es ni ángel ni bestia –como afirmaba Pascal²⁰⁶– y rechaza abiertamente una visión antropológica que presente la alternativa del ‘todo-o-nada’ (*tout-ou-rien*), del totalmente culpable o totalmente inocente. Jankélévitch lleva esta ambigüedad que también reconoce, al extremo: el hombre es, a la vez, ángel y bestia, ni ángel ni bestia, medio ángel-medio bestia, a veces ángel y a veces bestia. La alternancia o la simbiosis no consiguen definir a un ser que realmente es ambiguo hasta el infinito²⁰⁷. Por eso Jankélévitch describe al hombre como “criatura anfibia e intermedia” (*créature amphibie et mitoyenne*²⁰⁸). El problema de esta concepción antropológica –que la excusa asume– radica en la tentación de que la persona se instale en la medianía. Es precisamente ahí donde este *similiperdón* cae. Lo suyo son los grados en las intenciones, el más o menos (*plus-ou-moins*), la mezcla y la complejidad. Y en esa gradación la excusa partitiva privilegia la bondad de fondo de cada sujeto por encima del pecado de tal modo que el individuo acaba siendo invariablemente absuelto de su culpabilidad²⁰⁹. Desde esta perspectiva el ser humano es considerado un inocente-culpable donde la inocencia es lo que adquiere mayor ‘peso’, bien porque se tiene en cuenta sólo y unilateralmente la parte ‘inocente’ (que se correspondería con la tradicional ‘buena intención’), bien porque se recalca la inocencia como predominante en un contexto de complejidad (la buena intención

²⁰⁵ Id., *L'ironie*, 171.

²⁰⁶ Blaise PASCAL, *Pensamientos V*, B. 358. Jankélévitch recuerda que Platón hablaba del mundo de lo opinable donde cada cosa contiene en sí los opuestos, “estas cosas también se pueden interpretar en doble sentido, y no es posible concebirlas con firmeza como siendo ni como no siendo, ni ambas a la vez o ninguna de ellas (...) hemos descubierto que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y demás cosas están como rodando en un terreno intermedio entre lo que no es y lo que es en forma pura”, PLATÓN, *República V*, 479 c-d. La constatación de la ‘mezcla’ de bien y mal que el ser humano vive en su interior aparece también en el Evangelio descrita en la parábola de Mt 13,24-30, y en las cartas de san Pablo (Rm 7,15-19). Hans Urs von Balthasar ve en este punto la raíz de la ‘angustia propia del cristiano’: “¿No siguen siendo siempre pecadores los cristianos, aún como redimidos, y como creyentes, amorosos y esperanzados? (...) Y, a la vista de sus vergonzosas transacciones y de su manera de no ser ni frío ni caliente (*simul justus et peccator*), ¿no le invadirá una nueva angustia, muy comprensible, pero sólo concebible para el cristiano; la angustia de que es imposible ser tanto lo uno como lo otro, y por consiguiente, no cabe ser ni lo uno ni lo otro?”, Hans Urs von BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, 67.

²⁰⁷ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 969 ; Id., *Le pur et l'impur*, 226-228; 230.

²⁰⁸ Id., *La mauvaise conscience*, 182.

²⁰⁹ Cf. Id., *Le pardon*, 1064-1065. 1070-1071.

prevalece sobre un cúmulo de intenciones tanto malévolas como benévolas entremezcladas)²¹⁰. Pero además este subrayado sobre la mezcla y la ambigüedad en la voluntad e intenciones del sujeto dificulta enormemente la declaración de culpabilidad del culpable porque, al ser todos los hombres invariablemente inocentes-culpables, es decir, no puros, nadie debe acusar a nadie²¹¹. Esta reticencia hacia la declaración de culpabilidad del otro la observa Jankélévitch en el Evangelio y recuerda la invitación que Jesús hace a sus discípulos a no juzgar (Mt 7,1-3) o la ironía ante aquellos que querían lapidar a la mujer adúltera: “Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra” (Jn 8,7). Pero entiende que esta reserva hacia la condenación del culpable puede responder a actitudes positivas (humildad o compasión por la miseria humana) o negativas (la vuelta sobre sí mismo o el prejuicio de que todos somos más o menos culpables)²¹². Desde esta última perspectiva –que es la que adopta la excusa– nadie tendría el derecho de erigirse en juez de nadie por lo que se impediría la realización de juicios inequívocos, unívocos y *adialécticos* tanto sobre la maldad radical como sobre la bondad fundamental²¹³. En esta opción

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, 1065.

²¹¹ *Id.*, *Le pur et l'impur*, 171.

²¹² *Id.*, *Le pardon*, 1091.

²¹³ *Id.*, *La mauvaise conscience*, 182. Esta visión también impide establecer diferencias entre los sujetos pues en todos convive la mezcla. Todos los individuos somos inocentes-culpables o culpables-inocentes. La excusa partitiva puede exculpar al ofensor bien porque privilegie la inocencia que hay en él, o por la solidaridad en la culpabilidad pues si uno es culpable, todos lo son en realidad. Karl Rahner habla de este “sublime artilugio” que supone el hacer del pecado una realidad más grande que el sujeto para escapar de la confesión de su culpa: “Para empequeñecer su pecado, lo hace más grande, tan grande que viene a hacerse poco peligroso. No dice: yo he pecado ante Ti; yo lo he hecho. Sino: sí, el hombre (siempre y doquiera) es pecador. Es siempre y en todo pecador. Es radicalmente malo. Siempre y en todas partes donde se encuentra contigo, ¡oh Dios!, ya por el solo hecho de ser hombre, distinto de Ti, es malo, pecador, separado de Ti. Todos y cada uno, y por tanto yo también, nos encontramos siempre y doquiera y de antemano (aún antes de saber cómo ello ha comenzado) con el hecho inevitable de que ya nos hemos decidido contra Ti. No puede uno sustraerse en manera alguna a esta culpa, culpa necesaria. Más aún: el intentar huir la conciencia de esta culpa sería la última soberbia titánica del hombre, que se quiere justificar a sí mismo delante de Dios, que no quiere llanamente confesar que es indeclinablemente un pecador. Radicaliza así microscópicamente el pecado, le hace de tal modo general, lo pone tan en originario y primitivo, anterior a la acción irreversible del individuo yo, que puede ahora, bastante tranquilo, imperar a todos: confesaos pecadores. Pero en el coro de todos se disimula el acento particular y, quiérase o no, la confesión de mi propia culpa personal viene a convertirse en un treno lírico, en bemol sostenido, sobre la universal “miseria” humana. Y, en realidad, no es así. Se da la culpa esta mía, como acto de cada uno individualmente tomado. Se da la posibilidad de una nueva culpa adámica del particular (el hijo de Adán añade sobre el peso de su padre). De acuerdo con la doctrina católica, no sólo se puede, sino que se debe contar con la posibilidad

subyace un fuerte relativismo moral donde cada uno tiene su verdad y finge que casi nada tiene importancia. Muy lejos queda esta perspectiva de la sensibilidad de los supervivientes que, si algo habían vivido con radicalidad era su inocencia sin confusión frente a la barbarie del enemigo. Así de contundente se muestra Primo Levi ante este tipo de sensibilidad que tiende a diluir la culpa: “Yo no entiendo de inconscientes ni de profundidades, pero creo que pocos entienden del tema, y que esos pocos son más cautos; no sé, ni me interesa, si en mis profundidades anida un asesino, pero sé que he sido una víctima inocente y que no he sido un asesino; sé que ha habido asesinos y no sólo en Alemania, y que todavía hay, retirados o en servicio, y que confundirlos con sus víctimas es una enfermedad moral, un remilgo estético o una siniestra señal de complicidad; y, sobre todo, es un servicio precioso que se rinde (deseado o no) a quienes niegan la verdad. Sé bien que en el *Lager*, y en general en el escenario del teatro humano, hay de todo y que por ello un solo ejemplo quiere decir muy poco. Dicho todo esto con claridad, y afirmando de nuevo que confundir los dos papeles significa querer adulterar las bases de nuestra necesidad de justicia, quedan por hacer algunas consideraciones. Es cierto que en el Lager y fuera de él hay gente gris, ambigua, dispuesta al compromiso. La extrema tensión del Lager tiende a aumentar su número; a estos corresponde en verdad una parte de la culpa (tanto más importante cuanto mayor fue su libertad de elección), y, por encima de ella, están los vectores y los instrumentos de la culpa del sistema. Es

de que tal determinado pecado no ha sido hecho por este o aquel; que todo justificado debe admitir que no debe cometer tal pecado; que lo puede, por tanto, evitar; que si no obstante lo comete, lo ha hecho él, él solo; tanto que toda otra más profunda y rebuscada (generalizada) explicación del yo he pecado (no sólo yo soy pecador) es el comienzo de una escapada del misterio de maldad del propio corazón de cada uno”, en: Karl RAHNER, *De la necesidad y don de la oración*, 113-115. Escudarse en la culpa colectiva para no asumir la propia personal es algo que muchos de los supervivientes de la *Shoah*, como Simon Wiesenthal, han denunciado: “A jew who believes in God and in his people does not believe in the principle of collective guilt. Didn't we jews suffer for thousands of years because we were said to be collectively guilty –all of us, including the unborn children- of the crucifixion, the epidemics of the Middle Ages, communism, capitalism, bad wars, bad peace treaties? All ills of mankind, from pestilence to the atomic bomb are “the fault of jews”. We are the eternal scapegoat. We know that we are not collectively guilty, so how can we accuse any other nation, no matter what some of its people have done, of being collectively guilty?”, Simon WIESENTHAL, *The murderers among us*, New York 1967,12. Ver también: Víctor E. FRANKL, “Argumentos a favor de un optimismo trágico”, en: *El hombre doliente*, 74-76.

cierto que la mayor parte de los opresores, durante o –más frecuentemente– después de sus actos, se han dado cuenta de que cuanto hacían o habían hecho era inicuo, hasta han experimentado dudas o malestares, incluso han sido castigados; pero estos sufrimientos suyos no son suficientes para incluirlos entre las víctimas. De la misma manera, no son suficientes los errores y las caídas de los prisioneros para asimilarlos a sus guardianes”²¹⁴.

- La ambigüedad radical del hombre respalda la creencia en que no existe una voluntad absolutamente buena ni absolutamente mala y que son las circunstancias las que inclinan la balanza hacia el bien o el mal. En el fondo se defiende que las circunstancias son las que tienen parte de la responsabilidad y, como consecuencia de ello, rebajan la del hombre en particular. Desde este punto de vista las ofensas no son tales pues la participación del sujeto en ellas es menor de lo que la apariencia hace pensar en primera instancia. “On n’én a jamais fini avec les ‘circonstances atténuantes’; et si tout m’accuse, tout m’excuse”²¹⁵. Asimismo tampoco los ofendidos se sienten víctimas al comprender que realmente no hay ofensa por no existir una radical mala intención²¹⁶. Las ‘atenuantes’ que las circunstancias proporcionan indican que existe cierta culpabilidad en los hechos, pero mitigada o suavizada por elementos ajenos a la voluntad del sujeto. “Le coupable-innocent est, selon les plaidoyers de l’Excuse, moins coupable qu’innocent, coupable assurément dans ses actes, mais innocent dans ses intentions”²¹⁷. No se niega, por tanto, la *comissio peccati*²¹⁸, es decir, que se haya cometido una falta y, por tanto, que existe pecado y maldad, pero en el juicio sobre la persona, prevalece la inocencia. “L’excuse interprète l’innocente

²¹⁴ Primo LEVI, *Los hundidos y los salvados*, 60.

²¹⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *L’ironie*, 171.

²¹⁶ En el retrato que Dostoievski hace de Aliosha lo describe como un hombre de una bondad exquisita al que todo el mundo quería precisamente porque nunca recordaba las ofensas: “A veces, una hora después de que le hubieran ofendido, ya respondía al ofensor o él mismo le dirigía la palabra con un aire tan confiado y diáfano como si entre ellos no hubiera habido nada. No es que, con esto, diera la impresión de haber olvidado casualmente la ofensa o de que la perdonaba adrede, sino que, sencillamente, no la consideraba ofensa, lo cual ya cautivaba y rendía sin reservas a los otros niños”, Fiodor DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, Parte I, libro I, cap. IV.

²¹⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1066.

²¹⁸ *Ibid.*

culpabilité dans le sens favorable, qui est celui de l'indulgence"²¹⁹. Este juicio a favor se debe en parte a dos ideas importantes que la excusa defiende: que la persona es mejor que sus acciones y que el pecado es, parcialmente, ajeno a ella. El hombre es 'causa' (y causante) de lo que hace –posee la autoría o 'paternidad'– pero no es lo suficientemente responsable de ello como para declararlo culpable²²⁰. Reconoce entonces que aun existiendo un vínculo entre el sujeto y sus obras, se da una cierta separación entre ambos porque el sujeto no se identifica con su culpa (la culpa forma parte del culpable, pero *no* es el culpable)²²¹, y porque la voluntad normalmente no desea las consecuencias de la elección (quiere la acción pero no la totalidad de los efectos que se derivan de ella y de la decisión)²²².

Además no es sólo el sujeto el que interviene en las acciones sino que hay que tener en cuenta el contexto, la educación, la historia, etc., y un sin fin de causas difícilmente controlables²²³. La responsabilidad sobre los hechos es una responsabilidad compartida que termina echando la culpa a principios generales como así señala Imre Kertész: "En un capítulo de su libro titulado 'La tortura', Améry Se opone a la definición de 'totalitarismo' que, según él, mezcla las dictaduras de partido único, en particular las dictaduras de Hitler y Stalin. Se opone a que, como dice, no fuera Hitler el verdugo, sino un concepto 'nebuloso': el 'totalitarismo'. Mucho me cuidaré de encauzar mis explicaciones, aunque

²¹⁹ *Ibid.*, 1065.

²²⁰ *Id.*, *La mauvaise conscience*, 137.

²²¹ Una muestra clara de la imposibilidad de identificar al culpable con su culpa se ve en el hecho de la temporalidad. Hasta el momento de la muerte la persona está continuamente construyéndose y creciendo, de modo que no se la puede cerrar o reducir a un acto concreto y delimitado. "Toute sa vie la personne continue de s'exprimer et de se renouveler au-delà de la faute, et elle n'a jamais dit son dernier mot", *Id.*, *Le pardon*, 1071-1072.

²²² *Id.*, *La mauvaise conscience*, 131-132; 136-137. "El efecto del pecado no excusa ese pecado", San ANSELMO, *Cur Deus homo*, Libro I, c. XXIV (*Obras completas*, Madrid 1952). El doctor de la Iglesia, a caballo de los siglos XI-XII, señala que el hombre es inexcusable a causa de la elección que hizo a favor del pecado; porque la incapacidad que experimenta para volver a la situación anterior al pecado no le hace menos responsable.

²²³ Esta postura no es aceptada por los defensores de la libertad humana. Víctor Frankl se muestra contundente al respecto: "Ser hombre significa decidir siempre lo que he de hacer de mí mismo, y esto a su vez significa asumir la responsabilidad de eso que he hecho de mí mismo. De todo esto se sigue que el que juzga o condena a alguien por lo que ha recibido en lo biológico (herencia, también nacionalidad), en lo psicológico (educación y formación) y en lo sociológico (hechos sociales y económicos), y no por lo que ha hecho con esos elementos, comete una injusticia con él", Víctor E. FRANKL, "Argumentos a favor de un optimismo trágico", en: *El hombre doliente*, 74-76.

sea por casualidad, hacia un estudio político, pero quiero dejar claro que entiendo profundamente la distinción de Améry. El torturado, que soporta su destino asumido con todo el peso de su persona y con sus consecuencias, no está dispuesto a contentarse con un principio general. ¿Dónde quedaría su libertad? ¿Su destino? ¿Su personalidad? Y, por otra parte, ¿frente a quién podrá sentir y practicar su ‘resentimiento’ si todo es tan comprensible, llano e impersonal como el concepto abstracto del totalitarismo?”²²⁴.

- La fácil disposición de la excusa para absolver al culpable también se apoya en una realidad claramente verificable: la limitación humana. El hombre –argumenta–, es un ser finito, limitado en el tiempo, que no puede asumir un deber infinito (como tampoco un amor infinito)²²⁵. No se le puede pedir más de lo que es y muchas veces sus errores forman parte de su fragilidad constitutiva. Sin embargo, Jankélévitch discute esta tesis basándose en las palabras de san Pablo: “Y fiel es Dios que no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas. Antes bien, con la tentación os dará modo de poderla resistir con éxito” (1Co 10,13)²²⁶. No es, por tanto, razón suficiente para exculpar, la idea de que el hombre es inevitablemente limitado y pecador. Existen tentaciones poderosas, circunstancias incontrolables, impulsos dirigidos por la mala voluntad;

²²⁴ Imre KERTÉSZ, “El Holocausto como cultura” (Conferencia pronunciada el 23 de octubre de 1992 en la Universidad de Viena, dentro del simposio sobre Jean Améry), en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 79. Los conceptos generales no deben ocultar la culpa individual y la responsabilidad moral de cada sujeto. “Those people, including nazis, had to be judged as individuals”, Simon WIESENTHAL en: Hella PICK, *Simon Wiesenthal: A life in search of justice*, Boston 1996, 58. El concepto de ‘estructuras de pecado’, dado su carácter abstracto, puede tender a empañar o rebajar la responsabilidad individual, algo a lo que se opone JUAN PABLO II: “La Iglesia, cuando habla de *situaciones* de pecado o denuncia como *pecados sociales* determinadas situaciones o comportamientos colectivos de grupos sociales más o menos amplios, o hasta de enteras naciones y bloques de naciones, sabe y proclama que estos casos de *pecado social* son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos *pecados personales*. Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo: y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior. Por lo tanto, las verdaderas responsabilidades son de las personas”, *Reconciliatio et Paenitentia*, 16 [Las cursivas son del texto original].

²²⁵ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La paradoxe de la morale*, 51. Volvemos a encontrarnos con un argumento similar al que emplean aquellos que no creen en el Infierno o, mejor, que consideran difícil aceptar la perspectiva de una condenación eterna. “¿Puede una libertad finita llegar a disponer totalmente de sí misma?”, es la pregunta que se hace Andrés TORRES QUEIRUGA en: *¿Qué queremos decir cuando decimos ‘Infierno’?*, 85.

²²⁶ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 998.

pero también existe la libertad. El ser humano no está condenado a pecar. Y así como puede afrontar decisiones buenas aun siendo provocado por múltiples estímulos de signo contrario, de modo similar tiene capacidad de perdonar a pesar de que en ocasiones sea percibido como un acto que está por encima de sus posibilidades. “Le pardon des offenses ne serait donc pas un devoir sérieux si l’offensé manquait de la force nécessaire pour pardonner à son offenseur”²²⁷.

- Por último, la excusa partitiva basa su perdón en la necesidad de los medios para alcanzar los fines. Pues para alcanzar el ideal o, al menos, acercarse a él lo más posible, el individuo tendrá que hacer elecciones impuras con las que poco a poco vaya aproximándose a dicho fin. Jankélévitch critica este razonamiento al considerar que favorece la dilación y el estancamiento. El sujeto, sabiendo que las mediaciones son ineludibles, se acostumbra a utilizar más medios de los imprescindibles y, por ello, a hacer más concesiones de las necesarias²²⁸. De este modo, la excusa se sitúa entre aquellos que asumen que el fin justifica los medios. Así, termina haciendo del medio un fin, mientras que nuestro autor entiende que muchas veces los medios son un pretexto de la mala fe para aplazar el fin indefinidamente²²⁹. La única voluntad buena para Jankélévitch sería aquella mediante la cual todo organismo quiere fin-medios²³⁰. De este modo, cuando la mala voluntad se entretiene en la impureza de los medios, y el purismo los desprecia mirando sólo a los fines, la voluntad buena considera que los medios son buenos conductores hacia dicho fin.

Jankélévitch considera que todas estas razones que la excusa propone para perdonar convierten a la indulgencia en un “perdón condicionado” –“L’excuse est un pardon ‘à condition’. Mais un pardon conditionnel n’est justement pas le pardon...”²³¹–, y por lo tanto, en un atentado contra su verdadero sentido pues uno de sus rasgos más característicos es su carácter

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Id.*, *Le pur et l’impur*, 71.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, 234-235.

²³¹ *Id.*, *Le pardon*, 1061-1062. 1080-1083. 1086.

inmotivado. El perdón, no perdona *porque*; no se mueve en el terreno de la lógica ni surge como resultado de un laborioso análisis o de múltiples explicaciones²³². Perdonar no es un acto de comprensión sino de reconocimiento de una culpa que no esquiva, que señala y que acusa precisamente para condonar. “Il accuse pour absoudre!”²³³. C. S. Lewis, en su ensayo sobre el perdón cristiano, también apunta en esta dirección: “El perdón verdadero implica mirar sin rodeos el pecado, la parte inexcusable, cuando se han descartado todas las circunstancias atenuantes, verlo en todo su horror, bajeza y maldad y reconciliarse a pesar de todo con el hombre que lo ha cometido”; y continúa: “si uno no ha sido verdaderamente culpable, no hay nada que perdonar, y en este sentido disculpar es en cierto modo lo contrario”²³⁴.

En realidad, como apunta Jankélévitch, la excusa está más cerca de la justicia que del perdón²³⁵. Al igual que ésta, investiga las circunstancias que han rodeado los hechos, mira los condicionamientos que han repercutido en los actos, tiene en cuenta la intención y busca argumentos para realizar una valoración lo más ajustada posible a la realidad. Por eso, la excusa, como la justicia, no siempre absuelve; sólo lo hace cuando hay razones suficientes. En ambos casos se trata al “ofensor” con la proporcionalidad que exigen sus actos. El perdón, sin embargo, es invariablemente inmerecido y gratuito²³⁶. Por ello se asimila al amor. Ambos pertenecen a un orden paradójico que tiene como fin beneficiar a quien no lo merece. La caridad privilegia a los enemigos, así como el perdón actúa sobre quien es culpable indefectiblemente²³⁷; porque “si una acción requiere ser perdonada es imposible una excusa”²³⁸. Lo que el perdón está dispuesto a perdonar es indefendible de cualquier manera, mientras que el perdón que propugna la excusa deviene como consecuencia de una ‘buena defensa’ basada –como ocurre en el ejercicio de la justicia– en un despliegue de razones reconocibles por todos. El perdón, sin embargo, se encarga de

²³² *Ibid.*, 1144.

²³³ *Ibid.*, 1068.

²³⁴ Clive S. LEWIS, *El perdón y otros ensayos cristianos*, Chile 1999, 12-13. El conocido escritor inglés participó en el frente francés en la Primera Guerra Mundial y vivió de cerca la Segunda a la que convirtió en trasfondo de su famosa saga *Las crónicas de Narnia*.

²³⁵ “No hay caridad cristiana, sino mera justicia, al disculpar lo excusable. Para ser cristianos debemos perdonar lo inexcusable, porque así procede Dios con nosotros”, *Ibid.*, 14.

²³⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1080-1083.

²³⁷ *Ibid.*, 1083-1084.

²³⁸ Clive S. LEWIS, *El perdón y otros ensayos cristianos*, 12.

aquellos casos que ningún abogado aceptaría por considerarlos causas perdidas sin remisión²³⁹.

Esta semejanza de la excusa con la justicia revela su carácter previsible. No resulta chocante o escandaloso que a un sujeto le concedan lo que le corresponde. Lo extraño y sorprendente es el desequilibrio en el que ahonda el perdón al agraciarse al culpable con una absolución de todo punto “improcedente”. “L’excuse qui remet les choses en l’état fait régner la justice conservatrice à la place de la charité créatrice. Aussi n’apporte-t-elle pas avec elle la joie de l’innovation. Où est-il, le cœur du pardon qui change la haine en amour?”²⁴⁰.

La comprensión de los actos es, por consiguiente, más propia de la justicia (aunque tampoco resulta suficiente para su aplicación) que del perdón. De hecho, se puede perdonar sin entender totalmente, como le ocurre al amor; “ce qui prouve que comprendre est une chose et pardonner une autre”²⁴¹. La prioridad del perdón no es establecer una relación cognoscitiva con el otro sino realizar un acto heroico y sacrificial. Existe en él una prevalencia del valor sobre el saber. Por eso al perdón no le importa tener razones a favor o en contra de la culpabilidad del sujeto porque, en su caso, no serán determinantes para la absolución. Por tanto, si bien es cierto que comprender puede preparar para amar o perdonar, la intelección no será el detonante o la causa principal ni de una acción ni de la otra²⁴².

Otro aspecto en el que la excusa partitiva se aleja del perdón auténtico es que ésta, al apoyarse en la intelección, no sucede en un instante sino que requiere tiempo (no porque el tiempo dé lugar a la comprensión sino porque mide la duración del esfuerzo intelectual). No puede considerarse un acontecimiento –como sí lo es el perdón para Jankélévitch– sino más bien un

²³⁹ Que el perdón perdone lo injustificable no quiere decir que todo lo inexcusable conlleve automáticamente el perdón sino que ahí es donde adquiere sentido. De hecho Jankélévitch se preguntará por la existencia de lo imperdonable (y por tanto, de lo absolutamente inexcusable) y su objeto. Este será uno de los puntos más conflictivos y delicados de su filosofía ya que, por un lado, afirma que el perdón está a prueba de los crímenes más inexpiables, y en otros momentos, declara abiertamente la existencia de casos en los que no se puede ni se debe perdonar. Este punto especialmente relevante en el pensamiento de Jankélévitch, y dada su trascendencia para el tema que nos ocupa, lo desarrollaremos en capítulos posteriores con mayor amplitud. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1080-1083. 1086.

²⁴⁰ *Ibid.*, 1087.

²⁴¹ *Ibid.*, 1072-1074.

²⁴² *Ibid.*, 1078.

descubrimiento²⁴³. Comprender conlleva una laboriosa tarea de análisis, de puntualización, de ajustes interiores, que implican un proceso de profundización, algo de lo que, en principio, carece el perdón (su hondura no está en la labor discursiva ni en la exploración de la realidad sino en su pertenencia al orden del amor). La esforzada labor que el acto de comprender requiere no es equivalente al dolor radical que supone perdonar; pero sí contiene altas dosis de dificultad pues tiene que luchar contra la finitud somática del ser humano (que hace que su conocimiento sobre las cosas sea siempre limitado), y contra el amor propio (que reivindica el derecho al resentimiento y a la venganza)²⁴⁴. Para vencer el egoísmo que impide el acercamiento al otro y que frena la comprensión, es necesario el *dominio-de-sí-mismo* (ἐγκράτεια), virtud que devuelve al sujeto la capacidad de decisión y el control sobre sus pasiones. Sin embargo, esta parte costosa del acto de comprender no es equiparable al despojamiento radical al que conduce el perdón. Por eso, al mismo tiempo que Jankélévitch reconoce el esfuerzo que hay detrás de la intelección, también afirma que comprender “no cuesta nada”²⁴⁵.

III. Los que se sustentan en el sentimiento de superioridad del ofendido

Dentro de los sujetos que participan en el acontecimiento del perdón tiene especial relevancia el ofendido por ser el “potencial perdonador”, es decir, aquel de quien depende la gracia de la absolución. Concederla es un auténtico reto pues nadie está libre del resentimiento y de inevitables deseos de venganza. No es fácil gestionar los sentimientos que afloran tras una agresión.

Después de analizar los *similiperdones* que se sustentan en factores “externos” a la víctima y que esta asume –el desgaste temporal y la excusa– Jankélévitch menciona otros tres “perdones sucedáneos” que se apoyan precisamente en la actitud y los afectos de la persona que ha sufrido el daño. Nuestro autor considera importante mencionarlos ya que la intención que

²⁴³ *Ibid.*, 1054.

²⁴⁴ *Ibid.*, 1072-1074.

²⁴⁵ *Ibid.*, 1056.

mueve a un individuo a perdonar es decisiva para valorar si el perdón que pretende es auténtico o no; y aunque no dedica tanto espacio a su estudio como en los casos anteriores, señala algunos elementos interesantes para el perdón en general.

1. La altiva clemencia

Una de las razones que la excusa manejaba para perdonar era la comprensión del hombre como ser lleno de mezclas. Jankélévitch presenta esta ambigüedad como una realidad tan radical que hasta se pueden encontrar vicios en la virtud. No es de extrañar entonces que, a pesar de que en su significado habitual la clemencia vaya asociada a la compasión, la bondad y la dulzura²⁴⁶, pueda aparecer calificada como orgullosa y soberbia (los dos sentidos de “altivez” que señala el *Diccionario de la Real Academia Española*). Un difícil emparejamiento que, sin embargo, Jankélévitch plantea como real dada la condición paradójica del ser humano.

Como sucede en el desgaste temporal y en la excusa partitiva, la altiva clemencia no niega la existencia del mal ni de la afrenta. Señala abiertamente que hay un ofensor, un ofendido y una ofensa (algo que la intelección, en su afán de excusar, termina negando). Los tres elementos principales que intervienen en la aparición del perdón son reconocidos por el agraviado. Lo que marca la diferencia con el resto de los *similiperdones* (y con el perdón auténtico) es su forma de valorar la lesión sufrida²⁴⁷. En este caso el ofendido

²⁴⁶ De hecho es uno de los atributos de Dios mencionados en el Antiguo Testamento: “Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera, rico en amor y fidelidad” (Ex 34,6), “Yahveh vuestro Dios es clemente y misericordioso, y no apartará de vosotros su rostro, si vosotros os convertís a él” (2Cro 30,9), “Tú eres el Dios de los perdones, clemente y entrañable, tardo a la cólera y rico en bondad” (Ne 9,17), “No los abandonaste porque eres tú Dios clemente y lleno de ternura” (Ne 9,31), “Mas tú, Señor, Dios clemente y compasivo, tardo a la cólera, lleno de amor y de verdad” (Sl 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8), “Él es clemente y compasivo, tardo a la cólera y rico en amor, y se ablanda ante la desgracia (Jl 2,13), “Bien sabía yo que tú eres un Dios clemente y misericordioso, tardo a la cólera y rico en amor, que se arrepiente del mal” (Jon 4,2). Estas citas en las que aparece el término “clemente” (□*ann*□*n*) unido al adjetivo “misericordioso” (*ra*□□*m*) recogen una fórmula litúrgica en la que el ser de Dios es descrito bajo la figura de un señor y un padre. La raíz hebrea □*nn* indica “ser compasivo”, “otorgar el propio favor” y está ligada a expresiones que señalan “gracia”, “favor”; subraya, por tanto, la diferencia entre los interlocutores, pero quien es “superior” (en este caso, Dios) ejerce su soberanía con un amor condescendiente y amable, lleno de afecto. Cf. E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento I*, Madrid 1978.

²⁴⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1056-1057.

no da importancia al daño que se le ha infligido, lo desprecia, porque se siente por encima de él.

El clemente que actúa con engreimiento es una persona condescendiente que no niega los hechos, solamente rechaza que la afrenta pueda alcanzarle porque se siente superior. Quien es magnánimo desde la arrogancia se sitúa más allá de los ofensores y de la ofensa. Saborea su capacidad de perdonar porque sabe que eso le hace poderoso. La gracia del perdón depende totalmente de él. Otorga la absolución o la niega, de forma arbitraria; y plantea la relación con el ofensor como un ejercicio de dominación sobre él o, en palabras de Jankélévitch, como algo parecido a “una guerra fría” (*une forme de la guerre froide*²⁴⁸).

Un ejemplo de esta desigualdad en la que ahonda la clemencia cuando es ejercida despóticamente sería la “concesión de gracia” de los emperadores romanos a los gladiadores que lograban vencer a sus rivales. En ese caso efectivamente no se trataba tanto de perdón en sentido estricto (pues no había ofensa sino “divertimento”), cuanto de ejercicio de poder disfrazado de altruismo y grandeza²⁴⁹. Las amnistías a los presos en el ámbito político también pueden tener algo de “clemencia altiva” al tratarse en muchas ocasiones de una práctica buscada para engrandecer la imagen de quien las promueve²⁵⁰.

Poco tiene que ver este sucedáneo del perdón con la relación de implicación absoluta entre las dos partes involucradas (víctima y culpable), con el carácter sacrificial o con la gratuidad absoluta de principio a fin que se produce en el perdón auténtico.

²⁴⁸ *Ibid.*, 1056.

²⁴⁹ Henryk Sienkiewicz describe esta relación de dominio en el momento en que Urso logra vencer al toro que iba a embestir a la protagonista Ligia y todos los espectadores del anfiteatro piden a voces al emperador que les “perdonara la vida”. Nerón acepta al sentir la presión del pueblo, para mostrar su “buen corazón”; en: Henryk SIENKIEWICZ, *Quo vadis?*, c. LXVI.

²⁵⁰ Fernando VII, para congraciarse con el pueblo, concedió en 1824 una amnistía a todos los presos exceptuando a aquellos que habían conspirado contra sus intereses y su persona (algunos de ellos promotores de la Constitución de 1812. Ver: B. HENRION (edición traducida y anotada por E. Díaz Iglesias Castañeda), *Historia General de la Iglesia*, Madrid 1854, 596. Otro ejemplo interesante puede encontrarse en tiempos de la regencia de María Cristina cuando Martínez de la Rosa dictó en 1834 una amnistía para los liberales que habían sido perseguidos por el régimen absolutista con el fin de buscar su apoyo en el gobierno y para la causa de Isabel II.

2. La avaricia espiritual

Jankélévitch se inspira en Francisco de Sales²⁵¹ para designar este *similiperdón* que desvela los complejos entresijos de la interioridad. El ofendido que da muestras de avaricia espiritual en su perdón es aquel que utiliza la ofensa como ocasión de perfeccionamiento personal²⁵²; la vive como un reto para demostrar que es mejor que el otro y por eso, no sólo no teme recibir más agravios sino que los desea para mostrar su “buen hacer”. “Pour un peu, on lui rendrait service en le giflant”²⁵³. Le mueve, en el fondo, el amor propio y la soberbia.

El egoísta que practica este sucedáneo del perdón sabe sacar partido de los insultos que recibe y transforma las humillaciones en lecciones de provecho. Stefan Zweig, en su comentario a los personajes de Dostoiewski – bien conocidos por nuestro autor–, apunta que algunos de ellos están dominados por este impulso de la avaricia espiritual. Así explica por qué la pequeña Nelly lanza tres veces la pólvora a la cara del médico (*Humillados y Ofendidos*), que Raskolnikov repudie a Sonia (*Crimen y Castigo*), o la razón por la que Iliuschka muerde en el dedo al santo Alioscha (*Los hermanos Karamazov*): “Representémonos un ser cualquiera de cierta sensibilidad que se sienta ofendido. Herido en su orgullo por una palabra, por una nadería tal vez. Esta primera ofensa es el sentimiento primario que subleva todo el organismo. El ofendido sufre, se pone en guardia, vive con los nervios en tensión, y espera... una nueva ofensa. Viene esta segunda ofensa, y parece que el nuevo golpe debiera aumentar el dolor. Y, sin embargo, cosa rara, el ofendido ya no la siente. Acusa, sin duda, grita, pero su queja ya no es sincera. Y es que ya le ha tomado amor a la injuria. En este ‘continuo hacerse consciente de sus propias afrentas, el alma encuentra un secreto goce monstruoso’. El orgullo ofendido halla una compensación: el martirio. Y desde este instante se enciende en el

²⁵¹ Aunque para el santo, tal y como habla de la avaricia espiritual en el *Traité de l'Amour de Dieu*, tiene un carácter positivo. El obispo establece una oposición entre la avaricia material a la que considera la raíz de todos los males, frente a la avaricia espiritual o deseo continuo e infatigable de amor a la que valora como fuente de todos los bienes. Cf. *Traité de l'Amour de Dieu*, XII, II.

²⁵² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1024.

²⁵³ *Ibid.*

humillado la sed de nuevas ofensas, y clama por más y más. (...) y, quien le ame, quien pretenda ayudarle a levantarse, es ahora su peor enemigo”²⁵⁴.

En esta apariencia de perdón el ofendido se mira más a sí mismo y a su provecho, que al otro. Se trata, por tanto, de pura hipocresía, complacencia y filautía. Nada que ver con el perdón auténtico donde la relación con el agresor, la gratuidad de la absolución y la falta de autocomplacencia son claves.

3. La liquidación

Uno de los rasgos del perdón genuino más repetidos por Jankélévitch es su carácter sacrificial pues su praxis constituye un auténtico desgarramiento interior para el perdonador. La liquidación surge justamente para esquivar ese sufrimiento en ocasiones insoportable a través de una acción indolora –“La liquidation pure et simple est un pardon sans sacrifice”²⁵⁵–. Su intención es precisamente resolver cuanto antes y de forma definitiva el conflicto y la tensión. El perdón así concebido tendría un carácter fundamentalmente resolutivo.

En esta forma de *similiperdón* el ofendido piensa que controla la situación (también el dolor) lo suficiente como para decidir en un momento determinado que todo está resuelto y finiquitado. Porque “liquidar” significa saldar, pagar enteramente una cuenta, desembarazarse de alguien, acabar con algo, suprimirlo o hacerlo desaparecer²⁵⁶. Aplicado al perdón sería, por parte de la víctima, dar por cancelada la deuda y acabar con todo lo que ha formado parte del escenario de la ofensa.

La peculiaridad de este sucedáneo está en que el ofendido incluso se adelanta al ofensor. Desea tanto ahorrarse “el proceso de convalecencia” (*le processus de la convalescence*²⁵⁷) que pasa por encima de la culpa (considera que, al final, el agravio nunca se cometió) y absuelve con rapidez. Se trata, por tanto, de un perdón que nada tiene que ver con la excusa ni con el desgaste temporal. Lo suyo es la cobardía y la ligereza disfrazada de generosidad pues actúa con la idea de quitar de en medio cualquier molestia, “sacudirse” el

²⁵⁴ Stefan ZWEIG, *Dostoievski*, Barcelona 1982, 90-91.

²⁵⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1088.

²⁵⁶ *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*.

²⁵⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1092.

pecado de encima y decirle “adiós muy buenas” –*Bon débarras!*²⁵⁸–. Se trata, por tanto, de un hombre egoísta (aparece de nuevo la φιλαυτία, el gran obstáculo que el hombre encuentra en su camino hacia el bien y hacia el encuentro con Dios). Prefiere liquidar incluso antes de recibir la compensación o reparación que por derecho le corresponde y que le ayudaría a valorar el arrepentimiento del culpable²⁵⁹. Pero no se trata tanto de un “olvido frívolo” impuesto desde fuera –del que ya hablamos en el epígrafe sobre el desgaste temporal– cuanto de una decisión frívola tomada por la propia víctima.

El problema de la liquidación es que aplica el perdón para acabar cuanto antes con un contexto incómodo, a costa de renunciar a la verdad. No le interesa lo que el ofensor tenga que decirle (con lo que desaparece la relación propia del perdón) ni tener en cuenta lo sucedido con todas sus consecuencias, simplemente prefiere dar por saldada la deuda (de forma total) sin más.

Comparte, por tanto, con el perdón auténtico su carácter repentino²⁶⁰ y su apariencia de gratuidad pues, como señala Jankélévitch, ésta no puede darse realmente si no existe una relación, es decir, cuando no hay un verdadero interlocutor²⁶¹. Es el otro el que provoca la reorganización de los valores y el que anima al sacrificio y a la renuncia del amor propio²⁶². André Neher también se sitúa en esta línea de pensamiento pues entiende que toda relación implica un diálogo y “todo diálogo implica una agresión, una renuncia, un morir a uno mismo, un silencio absoluto, que son las actitudes preparatorias para la apertura, para la comunicación, para el diálogo, para la vida en diálogo y para el amor. (...) La exigencia imperiosa del diálogo es una exigencia de santidad si es llevada a término en su verdad. El diálogo es entonces acusación de uno mismo, la renuncia a uno mismo para abrirse a una nueva vía propuesta por el otro. Pero, por otra parte, la disimetría de la renuncia es una negación del diálogo. Sería, pues, necesaria una doble renuncia para que ese diálogo alcance la autenticidad, para que responda a las más altas esperanzas. Entonces, el verdadero diálogo no sería sólo el intercambio entre dos conciencias, la comunicación de dos universos mentales: sería la

²⁵⁸ *Ibid.*, 1090.

²⁵⁹ *Ibid.*, 1088.

²⁶⁰ *Ibid.*, 1088-1089.

²⁶¹ *Ibid.*, 1090.

²⁶² *Id.*, *La paradoxe de la morale*, 116.

construcción de un mundo nuevo a través de la inmolación de dos interlocutores dispuestos a abrirse a la creación”²⁶³.

Ahora bien, la importancia de esta relación ofensor-ofendido no debe empañar el hecho de que en el perdón participan más elementos, especialmente y de forma determinante, la sanción. “El drama del perdón no implica sólo a dos personajes, sino a tres”²⁶⁴.

Nuestro autor afirma que, antes de dejar el perdón en manos de la liquidación, es preferible el resentimiento²⁶⁵ pues al menos este es un sentimiento más serio y profundo. “Dans le ressentiment, du moins, le cœur est engagé, et c'est pourquoi il prélude au pardon cordial”²⁶⁶.

IV. Los que se acercan al perdón en su punto de partida pero se contaminan en su realización

Para subrayar aún más el carácter extraordinario del perdón, el discípulo de Bergson no se conforma con la descripción de los *similiperdones* recogidos anteriormente, sino que todavía se detiene en explicar otros tres casos más a los que denomina “formas impuras de perdón”. Jankélévitch sigue fiel a su intención *apofática* de acercarse a la esencia de esta compleja realidad ‘hablando con rodeos’ y diciendo primero lo que no es el perdón porque no se puede discurrir de verdad sobre el perdón sino hablando de otra cosa o diseccionándolo²⁶⁷.

²⁶³ André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, 50-52.

²⁶⁴ Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 36.

²⁶⁵ Si bien es cierto que el resentimiento conduce a la venganza es importante recordar que para el judaísmo esta no tiene connotaciones tan negativas como para la mentalidad moderna pues considera que el deseo de vindicación es uno de los resortes de la resistencia de los oprimidos. Zvi Kolitz afirma que Dios es “el Dios de la venganza” frente al “Dios de los gentiles al que se llama Dios del amor, y que no obstante, nos asesinan en su nombre”, Zvi KOLITZ, *Yósel Rákovér apela a Dios*, Barcelona 2001, 19-21. Además en Israel existía la figura del encargado de matar a un asesino, autorizada por ley, llamada *go’el ha-dam* (vengador de sangre) con el sentido de redentor de sangre (Lv 25,25; Rut 3,12; 1Re 16,11). De hecho el castigo al asesino era responsabilidad suya (Nm 35,19; Dt 19,12) aunque Dios era el último garante de la pena que se entendía como fruto de la aplicación de la justicia. La venganza no estaba, por tanto, totalmente prohibida, aunque sí regulada y debía guardar ciertas condiciones. Era considerada una concesión a la naturaleza humana. Curiosamente las mujeres también tenían la capacidad de ser vengadoras. Actualmente sólo se reconoce en la ley como circunstancia atenuante. Cf. H. Hermann COHN, “blood-avenger”: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1997.

²⁶⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1091-1092.

²⁶⁷ *Ibid.*, 1107.

El elemento que tienen en común estos nuevos tipos de perdón es que se acercan de un modo particular al verdadero. El punto de partida de todos ellos es válido (cosa que no ocurría con los anteriores, viciados ya desde el principio) pero acaban contaminándose de elementos impropios del auténtico perdón.

El primer caso sería el de aquella persona que perdona a un culpable reconocido como tal (es decir, que no hay duda de que lo es), pero lo hace confiando en la posibilidad de que en un futuro próximo aparezca una excusa. Acepta el riesgo de absolver pensando en que “mañana” merecerá la exculpación. Aquí, perdonar se convierte en dar crédito a un inocente con apariencia de culpable y, por tanto, se le excusa por anticipado. Es un perdón “calculado” que empaña la gratuidad original y necesaria²⁶⁸.

Otro caso distinto sería el de aquel que perdona para purificar. Admite también que el culpable es culpable pero confía en que la dinámica del perdón lo cambie. Se trata de un perdón redentor que pretende influir en el culpable y “convertirlo”. Vive esperando que ocurra un cambio de conducta en el ofensor y termina poniendo en entredicho la gratuidad de su generoso acto de perdonar²⁶⁹. Este “perdón impuro” se acerca aún más que el anterior al verdadero perdón pues ya no se trata de reconocer por anticipado una inocencia que tarde o temprano verá la luz, sino que es consciente de la culpabilidad absoluta del agresor. El problema es que está convencido de su propio poder para transformar al ofensor. Confía demasiado en sí mismo y eso es lo que le mueve a actuar. “Qu'est-ce qui empêche pourtant ce pardon purifiant d'être pur lui-même? Ce qui l'empêche d'être pur, c'est précisément qu'il pardonne pour *cela*: pour purifier”²⁷⁰. Contiene, por tanto, dos elementos que lo alejan del verdadero perdón: primero que no necesita de antemano ningún gesto del culpable (ni petición de perdón a las víctimas ni súplica para obtener gracia)²⁷¹; y segundo, que la intención que le mueve es la de salvar al culpable perdonándolo. Se convierte al perdón en un medio pedagógico para la conversión.

²⁶⁸ *Ibid.*, 1096-1097.

²⁶⁹ *Ibid.*, 1098-1099.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*, 1100.

Por último describe el caso habitual en el que la excusa y el perdón vienen dados a la vez. Halla posteriormente las razones para excusar lo que estaba dispuesto a perdonar sin razón. Por tanto, no descubre más tarde que el perdón era una excusa –como sucedía en el primer caso de “perdón impuro”– sino que circunstancias atenuantes apoyan la decisión de la víctima de no condenar al culpable²⁷². “Un atome d'intéressement suffit à anéantir le désintéressement le plus pur”²⁷³. El problema radica para Jankélévitch en que, en el fondo, este perdón no renuncia del todo al ejercicio del razonamiento que busca motivos incluso infinitesimales para la indulgencia.

Estos tres perdones que Jankélévitch califica de impuros revelan la influencia de la concepción del amor puro de Fénelon que considera justamente el desinteresamiento como lo nuclear de la caridad. Desde este punto de vista, cualquier sospecha de filautía en el acto de amar, lo invalida como auténtico. El acceso de cualquier persona al amor puro se presenta como un ideal prácticamente inalcanzable ante el cual sólo quedan las aproximaciones, pues únicamente a Dios le pertenece la pureza absoluta.

* * *

Como se ha podido observar, todos estos *similiperdones* ponen de relieve el celo desmedido de nuestro autor para salvaguardar los elementos clave no sólo del perdón sino del amor en su significado más auténtico. Por ello, cualquier factor que atente contra alguno de dichos componentes aunque sea de forma pequeña, lo rechaza con contundencia, pues entiende que le restaría pureza y desvirtuaría su significado. El perdón –que pertenece a la órbita de la fe y del amor– no debe dejarse contaminar por intereses ajenos, ni mucho menos por los personales, ya que precisamente en su radical libertad y gratuidad descansa su sentido y su belleza.

No cabe duda de que Jankélévitch, por fidelidad a las premisas de las que arranca, llega a unas conclusiones radicales, que en parte resultan admirables, pero que pueden también considerarse desesperanzadoras. Quizá sólo se comprendan del todo si no se pierde de vista su afán por hacer brillar

²⁷² *Ibid.*, 1102.

²⁷³ *Ibid.*

más el componente positivo y sorprendente del perdón, que la imposibilidad del hombre para ofrecerlo en estado puro.

CAPÍTULO IV

La naturaleza auténtica del perdón

Tras analizar los falsos perdones y rechazarlos como sustitutos del verdadero, Jankélévitch acomete la difícil tarea de definir la auténtica naturaleza del perdón. Comenzar el análisis de esta realidad a partir de lo que no es (*vía negativa*) para, desde ahí, pasar a profundizar en los aspectos positivos (*vía afirmativa*) lo considera nuestro autor necesario para establecer una definición lo más precisa posible. Por ello, lo visto en el capítulo anterior no debe desligarse de las afirmaciones que veremos a continuación pues entiende que todas las cosas se definen tanto por oposición y comparación, como en sí mismas¹. De hecho, cualquier aseveración contiene indirectamente una negación implícita (cuando se delimita algo se descartan otras posibilidades), así como una negación es portadora en el fondo de alguna afirmación; la relación entre lo que se enuncia y lo que se niega es, por tanto, realmente estrecha –“la philosophie apophatique n’est-elle pas une philosophie infiniment, inépuisiblement, contradictoirement cataphatique?”². Las dos vías constituyen dos caminos entrecruzados que contribuyen a un conocimiento más completo y certero de la realidad.

En el caso del perdón esta verdad alcanza una particular radicalidad. Su pertenencia al ámbito de las experiencias que deben darse en toda su pureza para que puedan ser reconocidas (si cada una de las características del perdón no apareciera en plenitud estaríamos ante un *similiperdón*) hace imprescindible que el primer paso para acercarse a su significado sea a partir de la negación. La “filosofía apofática de la pureza” (*la philosophie apophatique de la pureté*³) entiende que es necesario comenzar hablando de la impureza. Y esta es una tarea inacabable pues, así como es inagotable el número de predicados que es preciso negar a Dios, de modo similar sucede con todo lo que vaya asociado a

¹ “Muchas veces se conoce un modo de ser por su contrario, pero muchas veces se conocen los modos de ser por las cosas en las cuales se dan”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* L.V, 1129^a, 15.

² Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien I. La manière et l’occasion*, Paris 1980, 53.

³ Id., *Le pur et l’impur*, 16.

la pureza pues lo puro es, por definición, absolutamente indeterminado e incluso ilimitado⁴.

Del perdón puro, por tanto, sólo podrá realizarse –según Jankélévitch– una descripción aproximada. Ninguna afirmación o metáfora deberá tomarse al pie de la letra, ni ser entendida meramente en un plano físico o topográfico, sino en su capacidad para evocar o apuntar. La imposibilidad de establecer términos y conceptos que designen con carácter definitivo lo que es el perdón –“le pur intemporel est donc *inéarrable*”⁵– no impide sin embargo buscar explicaciones en las que, aunque no esté definido de forma concluyente, sí pueda ser sugerido en una aproximación infinita y asintótica⁶.

El punto de partida para comprender en toda su riqueza los tres rasgos que Jankélévitch atribuye al perdón –Acontecimiento, Relación, Remisión ilimitada– es la similitud que establece entre éste y el amor puro.

Nuestro autor no considera que ‘amor’ y ‘perdón’ sean sinónimos o términos intercambiables⁷, pero sí establece entre ellos un paralelismo respecto a su dinámica interna ya que entiende el perdón como un acto de caridad (aunque no sólo ni únicamente)⁸. Aplica por ello el mismo razonamiento que los autores del siglo XVII empleaban para explicar el amor puro⁹. De este modo, la imagen de la cima empleada por Francisco de Sales¹⁰ (heredada a su vez de los Padres Griegos¹¹) para ejemplificar la idea platónica¹² del progreso

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 14 [La cursiva es del autor].

⁶ *Ibid.*, 17.

⁷ *Id.*, *Le pardon*, 1132-1133.

⁸ Como virtud moral que es, el perdón debe estar impulsado por el amor. “Nous disons de la vertu spécieusement impeccable ce que nous disions du savoir spécieusement irréprochable: non, en effet, il n’y manque rien; il ne manque que l’essentiel! Ce qui, après tout, revient au même... (...) Il manque ce sans quoi les ‘vertus’ seraient que ce qu’elles sont: brillante performance et cymbale sonore; il manque l’intention charitable; ou bien il manque l’accent de la sincérité et de la conviction spontanée. Personne ne s’y trompe: il manque une âme!”, *Id.*, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien II. La méconnaissance. Le malentendu*, Paris 1980, 111.

⁹ *Id.*, *Le pardon*, 1106.

¹⁰ “Le saint amour son séjour sur la plus haute et relevée région de l’esprit, où il fait ses sacrifices et holocaustes à la Divinité, ainsi qu’Abraham fit le sien, et que Notre-Seigneur s’inmola sur le coupeau du mont Calvaire; afin que, d’un lieu si relevé, il soit ouï et obéi par son peuple, c’est-à-dire par toutes les facultés et affections de l’âme, qu’il gouverne avec une douceur non pareille; car l’amour n’a point de forçats no d’esclaves, ains réduit toutes choses à son obéissance avec une forcé si délicateuse, que comme rien n’est si fort que l’amour, aussi rien n’est aimable que sa forcé”, FRANCISCO DE SALES, *Traité del L’Amour de Dieu*, I, 6.

¹¹ “No debemos envalentonarnos y escalar la montaña espiritual sin haber lavado previamente los vestidos de nuestro corazón y haber purificado el alma derramando sobre ella pensamientos apropiados”, GREGORIO DE NISA, *Homilía I*, 9. “Nos reveló todo esto [las jerarquías celestes] por medio de santas alegorías contenidas en las sagradas escrituras para

hacia la pureza o el Bien como un ascenso costoso y delicado que culmina en la cumbre del espíritu, le servirá a Jankélévitch para mostrar el dificultoso recorrido que el sujeto debe hacer hasta llegar al perdón puro. Este itinerario resulta tan gravoso e implica tantas renunciaciones que son pocos los que consiguen llegar hasta allí. Será necesario poseer un corazón firme para alcanzar, al menos por un instante, la cúspide del amor o del perdón –*acumen sublimitatis!*¹³–.

Es tan arduo el camino que conduce al amor o al perdón puro que Jankélévitch llega a decir que, desde el punto de vista de la gratuidad absoluta que exigen, probablemente nunca se haya dado plenamente en la historia ninguno de los dos¹⁴ –“dans cette vallée de l’existence moyenne, de la vie trouble et amphibie, il n’y a pas de acte pur”¹⁵–. Porque la dosis de desinterés que requieren ambas experiencias es tal que resulta casi imposible de encontrar.

Nuestro autor señala al amor propio o filautía como uno de los mayores enemigos del perdón auténtico¹⁶. Difícilmente el hombre se libera totalmente de

elevarnos espiritualmente desde lo sensible y conceptual a través de los símbolos sagrados hasta la cima simplicísima de aquellas jerarquías celestes”, PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celeste*, cap. I, 3. Orígenes alude a los quince “Cánticos de las Subidas” para referirse a los salmos 119-133 pues eran conocidos por este nombre ya que los cantaban los peregrinos mientras subían al monte de Jerusalén. Según Orígenes simbolizan la ascensión del alma hacia la perfección “y la cima de la perfección consiste en el amor”. Ver: ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Prólogo 4, 14; Cantar I, 4: I, 6, 7 (M. Simonetti, introducción y notas; A. Velasco Delgado, traducción, Madrid 1994²). El simbolismo de la ascensión, de la cumbre o de la altura ligado a la experiencia religiosa del encuentro con lo sagrado es común a numerosas culturas. Prácticamente todas las mitologías cuentan con una montaña sagrada. La montaña, por estar más cerca del cielo, participa del simbolismo espacial de la trascendencia (“alto”, “vertical”, “supremo”). La calificación de Dios como “Altísimo” es frecuente en la Sagrada Escritura y aparece tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (Gn 14,18-22; Nm 24,16; Dt 32,8; 1Sm 2,10; 2Sm 22,14; Tb 1,4-13; Mc 5,7; Lc 1,32-35; Lc 6,35; Hch 7,48; Hb 7,1; etc.). Cf. Mircea ELIÁDE, *Tratado de Historia de las Religiones*, 186-197.

¹² “Pues esta es justamente la manera de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí”, PLATÓN, *Banquete* 211b. Cf. PLOTINO, *Enéadas* VI, 7, 36.

¹³ Vladimir JANKELEVITCH, *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 883.

¹⁴ Id., *Le pardon*, 997., San Francisco de Sales, citando a san Basilio, afirma que en este mundo no hay cosa pura; lo más agradable está mezclado de tristeza, el pesar sigue siempre a la alegría, la viudez al casamiento, el cuidado a la fertilidad, la ignominia a la gloria, el gasto a la honra, el disgusto a los regalos, y la enfermedad a la salud. Cf. FRANCISCO DE SALES, *Introduction à la Vie Dévote*, P.II, XIII (*Œuvres*, Paris 1969).

¹⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l’impur*, 69.

¹⁶ El amor puro, por definición, debe estar libre de la búsqueda de uno mismo. Cf. Id., *Traité des vertus II. Les vertus et l’amour* 2, Paris 1986, 230-233. En su defensa del amor puro

ese “amor” egoísta centrado en sí mismo. De hecho, lo más habitual es que el perdón experimente y se complazca en el placer de perdonar así como el amor en el gozo de la entrega¹⁷; y entiende que dicha sensación gratificante es suficiente para restar pureza a una u otra experiencia. Pero, en el caso del perdón, añade otro elemento que contribuye a rebajar su autenticidad. Sostiene que en todo perdón, además de experimentar el deleite de ser magnánimo, probablemente subsiste siempre una dosis infinitesimal de rencor en la remisión de cada ofensa. Ambas razones –la complacencia en el acto de absolver y la permanencia de un sutil resentimiento– las considera suficientes para aceptar la posibilidad de que no se haya concedido jamás en este mundo una absolución plenamente libre de reservas¹⁸.

entendido de esta manera, Jankélévitch sigue no sólo la concepción feneloniana del amor puro o la idea del fondo íntimo del espíritu de san Francisco de Sales, sino que se apoya en algunas de las afirmaciones que San BERNARDO expone en su obra *Del Amor de Dios*, c. XV, § 39; no hay que olvidar que ya Fénelon había realizado una lectura de los grados de amor de San Bernardo, con la que pretendía fundamentar su propia teoría sobre este tema. El monje cisterciense decía que existían cuatro grados de amor: el primero es aquel en el hombre se ama a sí mismo; el segundo es propio del hombre que ama a Dios por el beneficio que le reporta; el tercero supone un avance importante ya que el hombre ama a Dios por lo que Él es; y el cuarto consistiría en “que se ame a sí mismo el hombre solamente por Dios” y continúa san Bernardo comentando este último grado: “afirmen esto los que lo hayan experimentado; a mí, lo confieso, me parece imposible”. San Francisco de Sales piensa incluso que “cuanto menor particular interés hubiere en el seguimiento de las virtudes, tanto más la pureza del amor divino lucirá en nosotros”, FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota* P.VI, C.XIV. La cuestión es el olvido de sí. Por último, respecto a los pensadores modernos, Jankélévitch considera que tanto el desinterés según Fénelon, como la buena voluntad de Kant o el corazón puro en Kierkegaard son tres formas de expresar el imperativo categórico de un amor que ama sin reservas y que implica al alma entera.

¹⁷ A lo largo de la historia de la filosofía y de la teología se encuentran numerosos ejemplos en los que se establece una oposición entre el “amor posesivo o de concupiscencia” –al que se identificaba con el amor propio o filautía–, y el “amor oblativo o de benevolencia”. En el ámbito cristiano se tendía a valorar más este último en detrimento del primero y por ello todo placer en la experiencia amorosa se veía con cierto rechazo por ser considerado expresión de egoísmo e interés. En esta convicción se basaba la teoría del amor puro. Como ya vimos (Tesis: capítulo II, VI) Francisco de Sales definía el amor de benevolencia como aquel que ama una cosa en sí misma, mientras que el amor de concupiscencia ama la cosa según el provecho que le reporta. Sin embargo, no rechaza todo placer que brota de la experiencia de amar sino aquel donde el amante se complace más en el amor con que ama que en amar al Amado, es decir, que en lugar de amar a Dios por agradecerle, empieza a amarle por el placer que en ello experimenta. Según el santo lo ideal sería que el mayor placer para el hombre lo constituyera el hecho de complacer al Señor, es decir, que el amor logre regirse por sí solo sin que lo que le guíe sean gustos y pretensiones. Cf. Francisco de Sales, *Traité del L'Amour de Dieu*, L. I, 13; L. IX, 9 y 11. Benedicto XVI en su primera encíclica entiende que la diferencia entre las dos tendencias o movimientos del amor (oblativo y posesivo, de benevolencia o de concupiscencia, *ágape* y *eros*) no debe llevarnos a contraponerlos porque “cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general (...) el hombre no puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir”, BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n.7.

¹⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 997. 1102.

Para Jankélévitch el perdón deja de ser perdón en cuanto se dan en él motivaciones razonables que lo justifiquen. Y ni siquiera acepta que a la absolución se la considere un acto de gratuidad simplemente por la desproporción que existe entre lo que se perdona y las posibles razones que se aducen para perdonar (por insignificantes que sean)¹⁹. La más mínima justificación invalida al perdón y lo convierte en una realidad de otro orden. En este aspecto, su defensa de la pureza como algo que únicamente le corresponde al Absoluto²⁰, es radical. Para él, sólo Dios es capaz de realizar un acto puro, libre de todo interés y, entiende que donde más claramente se muestra esta verdad es en la Creación, a la que califica de “acto-límite” (en cuanto desinterés extremo) y “acto-primordial” (*creatio ex nihilo*)²¹. Puesto que nada preexiste antes de lo creado, Dios no está obligado a realizar este acto creador por nada ajeno o externo a Él mismo. Y cuando el relato del Génesis describe la complacencia de Yahveh ante su obra, ésta no debe entenderse en clave egoísta o de amor propio, sino en términos de generosidad pues no se deleita en sí mismo sino en la obra realizada. Jankélévitch defiende con ello que la creación primera es la única donación absolutamente libre de cualquier cálculo²².

Sin embargo esta inaccesibilidad del amor puro para el hombre que nuestro autor hereda del pensamiento de Fénelon²³, y que extiende al perdón, la matiza posteriormente ante la posibilidad de encontrar a quienes rechacen tanto el amor como el perdón por considerarlos impracticables. Aduce dos razones para defender la importancia de mantener el ideal del perdón puro:

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cuando JANKÉLÉVITCH habla del Absoluto, lo identifica habitualmente con la idea del Absoluto de Plotino o del Innombrable según el Pseudo-Dionisio. Cf. *Id.*, *Le pur et l'impur*, 15.

²¹ *Ibid.*, 27-28. Resulta llamativa la posición de Jankélévitch ante el tema de Dios pues si bien en ocasiones él se reconocía agnóstico (nunca ateo), su pensamiento está plagado de afirmaciones en las que cuenta con la presencia de lo Divino para explicar la realidad. Esta ambigüedad de su pensamiento refleja la ambigüedad y la condición paradójica de la existencia (y especialmente la del hombre, ser impuro). En el fondo se trata de un acto que contiene cierta coherencia ya que el mismo Jankélévitch no puede separarse ni distanciarse de esa ambigüedad en la que está inmerso.

²² *Ibid.* A pesar de todo, nuestro autor presenta como modelo de un perdón auténtico –libre de reservas y justificaciones–, el que Jesús concedió a la adúltera (a quien él identifica con María Magdalena) o el del Padre en la parábola del hijo pródigo. La relación que Jankélévitch mantiene con la figura de Jesús llama la atención, además de por su conocimiento de los textos bíblicos, por reconocerlo como un interlocutor más entre los grandes pensadores de la historia, y por tener también en cuenta el punto de vista de la tradición cristiana sobre Él. Cf. *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour* 2, 233.

²³ Cf. François de Salignac FENELON, *Explication des maximes des saints sur la vie interieur*, 15. Y también: Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La paradoxe de la morale*, 54.

- En primer lugar, asegura que aunque no se hubiera dado en el mundo un perdón libre de rencor o de cierto sentimiento de superioridad, resulta enormemente valioso el hecho de que éste sea concebible en toda su plenitud pues, de este modo, puede convertirse en pauta de comportamiento, en una utopía a la que tender –“celui qui n'atteint jamais l'idéal peut s'en rapprocher à l'infini”²⁴–, o bien en criterio de discernimiento entre lo puro y lo impuro²⁵. Su provecho estaría, por tanto, probado y no cabría rendirse a la crítica de quienes juzguen al perdón –tal y como Jankélévitch lo presenta– como una realidad innecesaria al tratarse de una experiencia inalcanzable. Por tanto, no se debe poner en cuestión la validez del ideal o de la utopía que conduce nuestra mirada más allá de cualquier horizonte²⁶. El reto no estará entonces en defender su existencia sino en explicar un problema que se presenta inagotable: el *cómo* de su realización²⁷.
- En segundo lugar, entiende que afirmar que el perdón puro está en el horizonte de una búsqueda infinita e inacabable²⁸ equivale a admitir la posibilidad de un encuentro-relámpago –*rencontre-éclair*²⁹– con la pureza³⁰. El hombre no puede instalarse ni permanecer en el amor o en el perdón puro, mucho menos apropiarse de ellos, pero sí puede rozarlos en un instante o ‘palparlos’ de forma tangencial en un momento apenas perceptible e inefable. Ese instante impalpable e imponderable en el que el hombre ‘acaricia’ la pureza lo describe Jankélévitch como un *je-ne-sais-quoi*, como un acontecimiento reducido a su advenida porque en cuanto se produce, desaparece³¹. De modo semejante entendía también san Francisco de Sales la

²⁴ Id., *Le pardon*, 1104. PLATON habla de *ir lo más cerca posible* –ἄγγιστα εἶναι– de las esencias inteligibles para alcanzar el verdadero conocimiento sobre las cosas, en: *Fedón* 65e-67d.

²⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1104. Resuena de fondo el eco del imperativo categórico kantiano.

²⁶ Id., *La paradoxe de la morale*, 38.

²⁷ Id., *Le pur et l'impur*, 70.

²⁸ “L’amour extrême, lui, regarde l’horizon et, au-delà même de l’horizon (ἐπέκειν), à l’infini...”²⁸, Id., *La paradoxe de la morale*, 58.

²⁹ Id., *Le pardon*, 1105.

³⁰ Cf. Id., *La paradoxe de la morale*, 84.

³¹ Id., *Le pardon*, 1104-1105; Id., *La paradoxe de la morale*, 84.

experiencia del encuentro con Dios³². Se sitúa, por tanto, en conformidad con la mística cristiana y la teología negativa que defienden la imposibilidad (para una criatura temporal y finita) de alcanzar la cumbre más alta de la perfección durante un tiempo superior a un instante, pero mantienen que es posible al menos descubrirla. Este convencimiento de que al menos es posible rozar la perfección se basa en el hecho de que el ser humano experimenta la pérdida del gozo del encuentro con lo Inefable, y si hay sentimiento de pérdida, es porque algo se ha conocido y “poseído”, ya que no se puede perder lo que no se tiene –“ceux qui croient toucher Dieu le perdront”³³.

Esta condición escurridiza del perdón lo convierte en una experiencia de difícil delimitación. Si se tratara de una realidad empujada por una conciencia escrupulosa o fundamentada en pretextos o disculpas, su análisis sería más asequible para la filosofía. Porque las justificaciones necesitan de discursos centrados en explicar las razones implícitas, en clasificarlas o en jerarquizarlas según su importancia. Las excusas, como ya vimos en el capítulo anterior, propician la presentación de pruebas y la propuesta de argumentos que las respalden; pues las motivaciones que hay detrás de los actos ofrecen materia suficiente para descripciones, análisis y desarrollos. Pero el perdón no se cimienta sobre razonamientos sino sobre el reconocimiento de la culpa y la gratuidad. Para ejemplificar esta idea fundamental sobre la verdadera esencia del perdón, Jankélévitch trae a colación el final de la obra teatral de Tolstoi *El poder de las tinieblas*, justo en el momento en el que Nikita –el protagonista– cae de rodillas, se prosterna en tierra y exclama: “Cristianos, soy culpable. Quiero confesarme. (...) En primer lugar, Marinka, mírame. Soy culpable ante ti. Te prometí que me casaría contigo y te engañé abandonándote después de haberte seducido. ¡Perdóname en nombre de Cristo!’ (...) Akulina, soy culpable ante ti. Tu padre no ha muerto de muerte natural. Lo han envenenado. Akulina, soy yo quien lo ha envenenado, perdóname en nombre de Cristo!”. Su padre,

³² El hombre nunca poseerá del todo el amor puro porque no le pertenece y, por ello, siempre puede perfeccionarse hasta lo infinito; puede hacerse cada vez más excelente pero sin llegar al amor infinito. Para el “apóstol de Chablais” el ser humano comienza a amar en este mundo pero sólo consumaremos el amor en el otro. Cf. FRANCISCO DE SALES, *Traité del L’Amour de Dieu*, L. III, 1 y 6. (Tesis: Capítulo II, VI).

³³ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l’impur*, 34; Id., *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 884.

Akim, arrebatado, le abraza y dice: 'Dios te perdonará, hijo mío'. Nikita no trata de excusar lo inexcusable, ni de abogar por una causa indefendible ni de justificarse; y el perdón que le perdona dice sencillamente: 'Te perdono', sin más explicaciones, pues no hay, en efecto, razones para absolver...³⁴

Por ello, sobre la "cima del perdón" –*acumen veniae*³⁵– apenas hay casi nada que decir. Pertenece a ese orden de experiencias sobre las que resulta imposible discurrir. Lo más parecido a ese instante inefable, inexplicable e indescriptible es la pura existencia de la gracia³⁶, ya que ésta comparte con el perdón la imagen del instante puntual sin intervalo, es decir, sin duración. "Dans la soudaineté de l'instant l'alpha et l'oméga coïncident: aucun logos n'a le temps de dérouler entre les deux la succession discursive de ses concepts"³⁷. Y es claro que el instante no deja espacio a la construcción de extensas disertaciones. Plotino ya lo había advertido al hablar de la muda elocuencia de la gnosis³⁸.

El carácter indescriptible del perdón, la imposibilidad de delimitarlo o de abarcarlo en conceptos, la exigencia de gratuidad radical que llega en algunos casos al límite de las fuerzas de una persona, la imposibilidad de realización plena en la historia y la necesidad de llegar a la 'cima' aunque sólo se roce y nunca se alcance del todo, convierten al perdón puro en una experiencia extrema del mismo calibre que el remordimiento, el sacrificio o los actos de caridad³⁹. "Le pardon au sens strict est effectivement un cas-limite"⁴⁰. Límite porque exige una renuncia total de la persona a su propio querer e interés, y

³⁴ León TOLSTOI, *El poder de las tinieblas*, V, 2, (*Obras completas I*, Madrid 1955). Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1106-1107.

³⁵ Id., *Le pardon*, 1106.

³⁶ Jankélévitch menciona la *quodidad* de la palabra gracia. La *quodidad* se refiere a la existencia, es decir, al hecho de que algo "es", de que una cosa existe, de que es un ente o un "existente"; mientras que la *quididad* (lat. *quidditas*) indica la esencia o sustancia de una cosa. En la tradición filosófica de la escolástica la esencia se contraponía a la existencia ya que ésta se consideraba accidental. La quididad puede emplearse para referirse a la esencia en general –aunque para ello existen otros términos como *ipseidad* que Jankélévitch también emplea–, o para referirse a un modo de entender la esencia. Cf. Lorenzo PEÑA, *El ente y su ser*, León 1985; José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía* vol. IV, Madrid 1981⁴.

³⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1105-1106.

³⁸ PLOTINO, *Enéadas* V, III, 14.

³⁹ "L'amour et le devoir sont extrêmes par vocation", Id., *La paradoxe de la morale*, 58.

⁴⁰ Id., *Le pardon*, 997.

límite porque, como el amor y el deber, tiene una vocación que le empuja a mirar siempre más allá, es decir, al infinito⁴¹.

Todos estos rasgos que forman parte de la dinámica del amor puro –sobre la que Jankélévitch construye su teoría del perdón– están en la base de las tres “marcas”⁴² que nuestro autor señala como centrales en su auténtica naturaleza.

I. Acontecimiento

Si por un lado la dificultad de encontrar en la historia un perdón puro, libre de excusas y resentimiento, lo convierte en una experiencia inalcanzable, reservada a unos pocos⁴³, por otro lado, le otorga un carácter singular. Jankélévitch lo sitúa por ello en el grupo de las experiencias relevantes con un valor particular y, en cierta manera único (lo que los griegos llamaban *hápax*⁴⁴) de modo que, cuando tiene lugar, lo entiende como un verdadero acontecimiento⁴⁵.

⁴¹ Id., *La paradoxe de la morale*, 58. Esta consideración del perdón como experiencia extrema que apunta al infinito plantea otra cuestión que el mismo Jankélévitch afronta: ¿cómo un ser limitado y finito puede asumir un deber infinito? ¿cómo puede un ser finito amar con amor infinito o perdonar sin límites? Y responde que realmente sólo le corresponde a Dios entregarse infinitamente. El hombre que quiera darse totalmente, se encontrará con la muerte (y para apoyar esta idea cita textualmente el *Cantar de los Cantares*: “el amor es fuerte como la muerte”, Ct 8,6). Cf. *Ibid.*, 51.

⁴² Id., *Le pardon*, 1001. Dado el carácter asistemático de su pensamiento, no siempre Jankélévitch señala las mismas “marcas” del perdón. En ocasiones diferenciaba *Acontecimiento-Gracia-Relación con otro*, y en otros momentos señala *Acontecimiento-Relación con otro-Remisión ilimitada*. Sigo esta última clasificación porque me parece más coherente ya que incluye la “gracia” dentro del Acontecimiento por considerarlo una característica del mismo, es decir, un elemento que hace que el acontecimiento pueda ser considerado como tal, algo que él entiende realmente así, tal y como lo muestra en numerosas ocasiones, como ya veremos.

⁴³ Recordemos que Jankélévitch, fiel a los pensadores griegos (especialmente a Platón y Plotino), defiende que sólo los amantes del saber, es decir, los filósofos, alcanzan el Bien y la perfección no sólo a través de la inteligencia sino, sobre todo, a través de la práctica de las virtudes (como ya señalamos en el segundo capítulo de esta tesis). Cf. PLATÓN, *Fedón* 83a.

⁴⁴ Jankélévitch lo define de la siguiente manera: “Appelons *Hapax* cette fois unique qui est une première-dernière fois, cette fois qui n’admet ni répétition ni réédition, cette apparition disparaissant en un mot à commencement et fin, alpha et oméga, Premier et Ultime ne sont pas les termes extrêmes d’une série, mais coïncident dans un même instant: car l’ultimité n’est qu’un autre nom pour l’irréversible, comme la primauté n’est qu’un autre nom pour l’imprévisible”, Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien I. La manière et l’occasion*, 126.

⁴⁵ “L’unicité qualitative de l’événement, elle, doit nous faire perdre l’espoir d’un repêchage facile. Imprévisible et irréversible sont d’ailleurs comme le recto et le verso d’une même temporalité: si l’événement nouveau est toujours inédit, c’est que les événements anciens ne souffrent aucune répétition; la semelfactivité, qui est interdiction de réitérer, a pour conséquence l’innovation perpétuelle; tout vraie occasion est un *hápax*, c’est-à-dire qu’elle ne

No parece casual que Jankélévitch emplee el término “acontecimiento” para calificar la naturaleza del perdón ya que se trata de una categoría que alcanzó una gran difusión en algunos de los pensadores más relevantes del siglo XX que vivieron la Segunda Guerra Mundial, y que tomaron claramente postura contra el positivismo y el racionalismo imperante. Ante el sufrimiento provocado por el totalitarismo que anulaba al individuo y ahogaba su independencia y su capacidad de decisión, era necesario recordar que el tiempo y la historia no están determinados de forma inexorable ni condenados en un sistema de donde no se puede escapar. En una situación de angustia es posible que se esté más capacitado para percibir y desear la irrupción de lo nuevo, de algo (o alguien) que devuelve la esperanza, y que abre horizontes inimaginables⁴⁶.

En el ámbito de la filosofía la corriente personalista impulsada por E. Mounier (1905-1950) hizo de esta categoría uno de los pilares de su pensamiento. Cabe recordar algunas de las características que el personalismo señala como propias del ‘acontecimiento’ porque la mayoría de ellas son compartidas por Jankélévitch (aunque con la particularidad de que, en el caso de nuestro autor, son aplicadas específicamente al perdón).

“El acontecimiento será nuestro maestro interior”⁴⁷, decía Mounier para resaltar la necesidad de pensar al filo de los hechos, es decir, contando con la historia. Sin embargo, no todo lo que ocurre lo consideraba un acontecimiento; puede tratarse también de un suceso. La diferencia entre ambos reside –siguiendo a Mounier– en el hecho de que un suceso es aquello que acaece y que el sujeto sitúa fuera de sí porque no tiene relevancia en su existencia. Pero

comporte ni précédent, ni réédition, ni avant-goût ni arrière-goût; elle ne s’annonce pas par des signes précurseurs et ne connaît pas de ‘second fois’: on ne peut donc ni s’y préparer à l’avance ni après coup la rattraper, ni la prévoir d’après ses prodromes ni faire resservir ensuite les leçons d’une première expérience”, *Ibid.* Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, un acontecimiento es un hecho o suceso que reviste cierta importancia, pero no le otorga ninguna relevancia mayor.

⁴⁶ Por eso se espera la salvación desde fuera: “Una masa de hombres desamparados, y ante todo desamparados de sí mismos, han llegado a este extremo de desorientación en el que no les quedaba más que un solo poder de deseo: la voluntad, frenética a fuerza de agotamiento, de desembarazarse de su voluntad, de sus responsabilidades, de su conciencia, en un Salvador que juzgará por ellos, querrá por ellos, actuará por ellos. Todos, ciertamente, no han permanecido como instrumentos pasivos de este delirio. Al azotar el país, ha despertado energías, suscitado iniciativas, elevado el tono de los corazones y la caridad de los actos”, Emmanuel MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid 1986², 39.

⁴⁷ Id., “Carta a Jean-Marie Domenach” (septiembre 1949), en: *Obras completas* vol. IV, Salamanca 1988, 927.

el acontecimiento es algo que llega a la vida individual o colectiva de una forma no prevista, que altera de una manera más o menos profunda la vida de los hombres, y ante el que deben de dar una respuesta (por eso tiene una dimensión moral) no previsible de antemano. Para que esto pase es necesario que el individuo preste atención a lo que acontece pues puede ocurrir que sucedan cosas que deberían causarnos un hondo impacto a las que, sin embargo, no les prestamos atención y las terminamos convirtiendo en irrelevantes. Ante algunos acontecimientos cada persona debe plantearse su responsabilidad, ya que aunque no sea juzgada por un tribunal de crímenes contra la humanidad, moralmente puede ser homicida por omisión como, sin duda, lo son quienes tienen la capacidad para evitarlo y no lo hacen⁴⁸.

Desde la perspectiva personalista, en el acontecimiento se da una revelación y un enriquecimiento mutuo de la persona y la realidad que la circunda. “Por esto mismo el acontecimiento es irreplicable, irremplazable, insustituible, siendo su antípoda el plural uniformador de ‘las experiencias’, mero sumatorio de eventos o eventualidades sin arraigo en la propia identidad. A ese momento único de anidamiento profundo llamaban los griegos *kairós*”⁴⁹.

El *Kairós* tiene algo de inesperado, sorprendente e irreversible, y supone un desafío por tratarse de un hecho que irrumpe en la vida y que resulta difícil de definir. Por eso, “para Mounier el *événement* es también *avènement*, advenimiento de una realidad absolutamente nueva más allá de las esperadas”⁵⁰. Pero, a pesar de su carácter instantáneo, su impronta permanece en el tiempo e inaugura una duración independiente de su medida cronológica.

Así pues, el acontecimiento no es un simple dato registrado en la memoria, o un recuerdo inolvidable, sino “un acto viviente cuya eficacia permanece en el presente y, por tanto, es y seguirá siendo actuante y vivificante, seguirá dando qué pensar y qué hacer”⁵¹. Por ello tiene un carácter abierto, no está acabado, y abre el camino hacia un futuro de crecimiento

⁴⁸ Cf. Luis FERREIRO ALMEDA, *El acontecimiento será nuestro maestro interior*. NOUS 6, (2002) 67-91.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.* Jankélévitch también establecerá una relación directa entre acontecimiento y advenimiento. Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La manière et l'occasion*, vol. I, 77.

⁵¹ Luis FERREIRO ALMEDA, *El acontecimiento será nuestro maestro interior*. NOUS 6, (2002), 67-91.

personal. Un auténtico acontecimiento se experimenta muy pocas veces en la vida y conlleva una conversión.

La filosofía personalista, que nació en el entorno cristiano, consideraba – bajo la influencia de Péguy– que Jesucristo era el acontecimiento por excelencia de la historia de la humanidad⁵². Mounier reconocía entre los “momentos esenciales” referidos a Cristo la Creación y la Encarnación ya que muestran con especial fuerza la posibilidad de que se produzcan “comienzos absolutos” como el nacimiento de un alma en el primer caso, o un acto libre, en el segundo⁵³. Jankélévitch reconoce que en el cristianismo existe un instante clave, central y excepcional, al que el Evangelio considera un momento de gracia –*kairos* (καιρός)– que es la Pasión o la misma Cruz (aunque también menciona la Eucaristía)⁵⁴.

Parece innegable que en estos años la interpretación de la venida de Cristo como un acontecimiento alcanzó una gran aceptación en el cristianismo de tal modo que se convirtió en un término que ha perdurado hasta nuestros días tanto en teología como en pastoral e incluso en el Magisterio⁵⁵.

⁵² El poeta francés aseguraba que “las revelaciones particulares no existen. No hay más que una revelación para todo el mundo y es la revelación de Dios y de Nuestro Señor Jesucristo. De Dios por sí mismo y mediante Nuestro Señor Jesucristo. (...) El buen Dios ha llamado a todo el mundo, ha convocado a todo el mundo, ha citado a todo el mundo. Su Providencia provee. Su Providencia prevé. Su Providencia vela sobre todo el mundo, ve a todo el mundo, mira por todo el mundo. Observa a todo el mundo. Lleva de la mano a todo el mundo. Nos ha designado a todos”, Charles PÉGUY, “El misterio de la caridad de Juana de Arco”, en: *Los tres misterios*, Madrid 2008, 99-100.

⁵³ Emmanuel MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid 1986², 230.Cf.

⁵⁴ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien I. La manière et l'occasion*, 132-133.

⁵⁵ Recojo algunas referencias para ilustrar este punto: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”, BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* n.1. “El cristianismo es un hecho, un acontecimiento; una persona ha entrado en la Historia: Jesucristo, que algunos han encontrado y aceptado. (...) La palabra “acontecimiento”, de la cual el encuentro es la forma, indica una ‘coincidencia’ entre lo real de lo experimentable y lo sobrenatural”, Giorgio PONTIGGIA, Jornada Mundial de la Juventud (10-13-abril-2003); “Este es el punto: la eterna tentación es la de reducir el cristianismo a una ética, un código de reglas, una doctrina (esto es algo racionalista). No es ni una ni otra cosa: es un acontecimiento histórico, pero un acontecimiento revelador. Por ello no es ni siquiera historicismo: éste sería el otro peligro, el peligro inverso”, Ignace DE LA POTTERIE, “La verdad como acontecimiento”: 30Días en la Iglesia y el mundo, Año VII, N. 65, 1993; “No hay palabra alguna en el vocabulario que identifique mejor que la palabra ‘acontecimiento’ la forma en que la cuestión se hizo realidad, se volvió carnal, temporal. El cristianismo es un acontecimiento: algo que antes no existía, y que en un momento dado surgió. (...) No existe otra palabra para indicar su naturaleza: ni la palabra ley, ni las palabras ideología, concepción o proyecto. El cristianismo no es una doctrina religiosa, una lista de leyes morales, un conjunto de ritos. El cristianismo es un hecho, un acontecimiento: todo el resto es consecuencia. La palabra ‘acontecimiento’ es, pues, decisiva”, Luigi GIUSSANI, en: Luigi GIUSSANI-Javier PADRES-Stefano ALBERTO, *Crear huellas en la historia del mundo*, Madrid 1999, 21. Respecto a la teología cabe destacar que el

También en el ámbito protestante Karl Barth utilizó el término “acontecimiento”⁵⁶ en sus disputas con la teología liberal, aunque el sentido que le daba no era del todo equivalente al de los personalistas. Para Barth el acontecimiento es una iluminación que toca la vida y que retrocede en el instante después. Este relámpago puede repetirse muchas veces, pero la existencia no cambia de forma radical. Tras el destello vuelve la oscuridad de siempre, una constatación que Jankélévitch también recoge⁵⁷. Se trata entonces de algo trascendental que no se encarna y sobre lo que, por consiguiente, es difícil construir algo estable. No lo entiende de igual manera Oscar Cullmann quien destacó entre los teólogos protestantes por emplear la clave del “acontecimiento” para indicar la ‘ruptura radical’ que establecía en el tiempo la figura de Jesucristo⁵⁸. Para él la venida del Hijo es el punto culminante de toda la revelación pues supone la entrada de Dios en la historia, en una fecha concreta que abarca presente-pasado-futuro, una sola vez y de forma absoluta –*kairos*—y que lo cambia todo⁵⁹.

Esta concepción del ‘acontecimiento’ llena de matices que retoma el espíritu del *kairos* griego y que está presente en el personalismo y en la teología cristiana la emplea Jankélévitch para calificar la naturaleza del perdón.

clásico manual de dogmática *Mysterium Salutis* afirma en la introducción al volumen dedicado a la cristología: “el meollo que da sentido a toda la dogmática ha de ser la exposición de la persona y el acontecimiento Jesucristo: ahí convergen todas las líneas, como centro en el cual y desde el cual se coordinan todas ellas. (...) A la hora de exponer temáticamente el núcleo del acontecimiento Cristo, debe quedar patente que se está abordando el centro de una dogmática histórico-salvífica, y que es desde ahí desde donde todo lo dicho anteriormente adquiere su significado último” –y más adelante continúa– “esta dogmática trata de desarrollar toda la dinámica del acontecimiento Cristo *en cuanto* acontecimiento” [la cursiva es de los autores], VV.AA, *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, vol.III, t.I, Madrid 1971. Ver especialmente los capítulos escritos por E. KLINGER –“El acontecimiento Cristo y la teología de la historia”, R. SCHULTE –“El acontecimiento Cristo, acción del Padre”–, y A. HAMMAN –“El acontecimiento Cristo, acción del Hijo”–.

⁵⁶ Barth entendía que la fe no era un estado ni una cualidad inherente al creyente sino un acontecimiento, una gracia en la que el hombre confía porque ya ha acontecido en los profetas del AT y en los Apóstoles en el NT. Cf. Karl BARTH, *Esbozo de Dogmática*, Santander 2000, 83.

⁵⁷ “Cette coïncidence n’est qu’un éclair, et le reste est ténèbres”, Vladimir JANKELEVITCH, *La mort*, 38.

⁵⁸ “Todo acontecimiento debe interpretarse desde la perspectiva de la acción de Cristo. (...) La acción de Cristo es, en primer lugar, el centro de un acontecimiento especial que domina toda la línea cronológica y que, a los ojos de los primeros cristianos, se tiene que definir como ‘el acontecimiento Cristo’. Y en segundo lugar, ese acontecimiento deberá ser también, para el cristiano, la medida que hay que aplicar a la denominada ‘historia profana’ que, a esa luz, deja de ser para él meramente profana”, Oscar CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Madrid 2008, 35. Respecto al sentido del término *kairos* dice: “Las sucesivas *kairoi* que determinan la línea salvífica poseen, por esencia, un valor único e irrepetible, es decir, ocurren una sola vez. En este caso, la expresión ‘una vez’ significa ‘una vez por todas’, pues se trata de acontecimientos que, al ser los únicos, son decisivos para siempre”, 153.

⁵⁹ *Ibid.*, 39. 49. 54.

Pero de entre los rasgos expuestos que caracterizan todo acontecimiento nuestro autor destaca especialmente cuatro: advenimiento, instante, dimensión sobrenatural, y don.

1. *Advenimiento*

Jankélévitch no sólo entiende el perdón como un acontecimiento que adviene, sino que considera el momento histórico que le ha tocado vivir un “periodo de advenimiento” –*période d’avènement*⁶⁰, es decir, una época con la mirada puesta en el futuro inmediato (algunos de los libros que se publicaban en el momento también recogen este parecer⁶¹). Y relaciona esta expectación con la espera mesiánica que aguarda la aparición de un orden nuevo⁶².

Para nuestro autor forma parte de la naturaleza humana vivir con la esperanza en un Mesías que traiga la paz y el consuelo. Algo que, como él mismo reconoce, la Biblia recoge. En ella se proclama que “el tiempo está cerca”⁶³, que estamos en el Adviento de una fiesta mística en la que todo se resolverá. Nuestro autor apunta que tanto el Antiguo Testamento (los Profetas en particular) como el Nuevo Testamento (en los sinópticos especialmente) anuncian la inminencia de un gran acontecimiento. Dios está *casí* presente. Un acontecimiento en el que han creído y esperado muchos hombres a lo largo de los siglos. Tolstoi, del que era gran admirador, escribía: “El reino de Dios está a las puertas”⁶⁴.

Sin embargo, él no comparte la visión tradicional del mesianismo porque entiende que éste queda reducido a un “misionismo” donde lo central es la creencia en una persona-*teófora* o en un pueblo-*teóforo* investidos de una misión especial. Muchas naciones (no sólo Israel) creen ser el pueblo

⁶⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 851-852.

⁶¹ Jankélévitch menciona el de Edmond FLEG, *Vers le monde qui vient*, Paris 1960.

⁶² Sobre el mesianismo judío y el mesianismo cristiano ver: Vladimir JANKÉLÉVITCH, “L’espérance et le fin des temps” (1961), en: *Sources*, 62-81. Ambas confesiones, según Jankélévitch, confían en el advenimiento de un futuro cuyo contenido es la unidad de los pueblos, la paz donde la guerra quede extirpada de raíz, y la felicidad que es la que debe tener la última palabra.

⁶³ Sl 85,10; Jl 1,15; 2,1; 4,14; Ab 15; So 1,7; Mt 10,7; 24,33; Mc 1,15; Lc 9,10-11; 21,31; Ap 1,3.

⁶⁴ León TOLSTOI, *El reino de Dios está en vosotros*, Oviedo 1982. Obra citada por Vladimir JANKELEVITCH en: *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 852.

elegido portador de Dios, como es el caso de Rusia⁶⁵. Pero ninguna de las dos opciones es aceptada por Jankélévitch. Él considera que el judaísmo fue desplazando a lo largo del tiempo estas dos concepciones para hacer del mesianismo una expresión de esperanza pneumática, indeterminada, de naturaleza tanto ética como religiosa, que implicaría la transformación moral de los hombres⁶⁶. “La dépersonnalisation du Messie, resté personnel seulement dans les dans les croyances populaires, est un phénomène essentiel à l’histoire philosophique du judaïsme”⁶⁷. En este caso el perdón formaría parte del conjunto de realidades que contribuirían a la construcción

⁶⁵ Dostoievski expresa claramente sus ideas mesiánicas a través de los personajes de sus novelas. Muchos de sus protagonistas se refieren reiteradamente a la misión mundial de Rusia y subrayan la idea de que la salvación de la cultura no reside en Occidente sino en el espíritu originario del pueblo ruso. Para él, el pueblo ruso es el único portador de la salvación, y por eso es el llamado a renovar o salvar en el futuro al mundo y a la propia Rusia. Descartar a Dios sería descartar la sacralidad de la historia rusa. Una de las afirmaciones más contundentes respecto a este mesianismo ruso se encuentra en una de las lecciones del *staretz* Zósima: “Será el pueblo el que salvará a Rusia. En cuanto al monasterio ruso, siempre ha estado con el pueblo. Si el pueblo está aislado, también nosotros lo estamos. El pueblo cree a nuestro modo; el hombre público incrédulo, en nuestro país, en Rusia, no hará nunca nada, ni siquiera si es de corazón sincero y de genial inteligencia. Recordadlo. El pueblo se enfrentará con el ateo y le vencerá, entonces existirá una Rusia unificada en la ortodoxia. Velad, pues, por el pueblo y protegedle de corazón. Buscadle en silencio. Esa es vuestra gran misión como monjes, pues este pueblo lleva a Dios en el alma”, Fiodor DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, L.VI, c.III., § f. Dostoievski estaba realmente convencido de la misión salvadora del pueblo ruso. Los halagos que dedicó a Pushkin están volcados precisamente en la capacidad que tuvo para comprender esta misión: “dio muestras de universalidad y amplitud de miras del espíritu ruso, adivinando la predestinación futura del genio ruso en el seno de la humanidad como principio de unidad, reconciliación y regeneración universales”, Id, *Diario de un escritor*, Barcelona 2007, 593-594.

⁶⁶ La esperanza mesiánica como espera de la aparición de un líder carismático que instaurará la salvación definitiva surge por primera vez en el judaísmo del Segundo templo, aunque los antecedentes están en La Biblia. En la época helenista-romana el tema del mesianismo va ligado frecuentemente a la esperanza escatológica. Las representaciones son variadas: una figura personal –Hijo del Hombre– que representa a una colectividad (el pueblo de Israel); un Mesías personal redentor de la nación que trae el reino de Dios sobre la tierra (dimensión cósmica); un Elegido de Dios, trascendente y preexistente a la Creación al que se le atribuyen las características del Siervo de Yahvéh y que actuará como juez en el Día del Juicio; un Mesías sacerdote; Moisés redivivo. Pero es cierto que, como apunta Jankélévitch el judaísmo reformado contemporáneo ha evolucionado considerablemente. En lugar de la esperanza mesiánica tradicional se pone el acento en las expectativas de progreso universal y de reformas sociales. A. Rodríguez Carmona señala dos tendencias que coinciden en considerar la redención como meta a alcanzar en este mundo por el hombre mediante el esfuerzo propio pero que discrepan en la valoración del ingrediente nacional: la primera defiende que la misión de Israel consiste en difundir el conocimiento de Dios y los valores religiosos y morales del judaísmo a toda la humanidad; la segunda pone el acento en un nacionalismo (sionismo) y declara que los judíos tienen que redimirse a sí mismos en primer lugar. Ver: Antonio RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y Teología*, Madrid 2001, 615-622.

⁶⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, “L’espérance et le fin des temps”, en: *Sources*, 76.

de ese deseado orden nuevo por tratarse de un acto moral⁶⁸ que favorece la unidad y la reconciliación entre los hombres y los pueblos (rasgos esenciales al sueño mesiánico).

Por tanto, cuando Jankélévitch habla de advenimiento para describir el perdón, no lo vincula a expectativas demasiado idealistas volcadas en un porvenir escatológico y lejano⁶⁹ sino a la llegada de una realidad sorprendente que puede cambiar la vida del sujeto. De hecho constata cómo la cotidianidad está repleta de acontecimientos que parecen anunciar la proximidad de algún cambio hacia algo mejor. Haber sobrevivido al nazismo animaba a los supervivientes a pensar en la aparición de un orden distinto pero, tal y como constata Jankélévitch, no se consiguió del todo que así fuera.

Este deseo permanente de algo que se tiene al alcance de la mano, que se vislumbra y hasta se palpa, pero que nunca se consigue –la finitud y la temporalidad propia de la existencia humana lo impiden– responde a una experiencia universal que Jankélévitch encuentra expresada en la mitología griega a través de la historia de Tántalo, el hijo de Zeus que a causa de sus crímenes fue condenado a estar en un lago con el agua al cuello bajo un árbol lleno de frutas; cada vez que intentaba tomar una, estas se retiraban inmediatamente de su alcance. Una buena metáfora de la condición humana: “l’éternel supplice de Tantale de l’humanité”⁷⁰.

Que un acontecimiento sea calificado de advenimiento significa entonces que el individuo no lo puede controlar, que viene de ‘fuera’ e irrumpe en su vida sin avisar (aunque se puede esperar pero sin saber cuándo va a ocurrir ni si realmente tendrá lugar). No surge por una provocación o una necesidad sino que simplemente sobreviene, llega, sucede, acontece.

Se trata, por tanto, de un hecho (o una persona) que sobreviene y descoloca, por lo que no se tiene una respuesta aprendida de antemano. Nada tiene que ver, pues, con la altiva y previsible clemencia, tan característica de los estoicos, que perdonan para ser tenidos por generosos sin dejarse afectar

⁶⁸ J. Sádaba, por ejemplo, la califica de “virtud moral”, aunque siempre dejando claro que la moralidad de la que habla y que defiende no se debe confundir con ningún tipo de religión o teología larvada. Ver: Javier SÁDABA, *El perdón. La soberanía del yo*, 20. 35.

⁶⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 851-852.

⁷⁰ Id., “L’espérance et le fin des temps”, en: *Sources*, 77.

por las injurias porque se sitúan por encima de ellas⁷¹. Tras la clemencia se esconde una orgullosa independencia tanto de la ofensa como del ofensor⁷²; por eso Jankélévitch la incluye entre los *similiperdones*, como ya vimos en el capítulo anterior.

Todo acontecimiento se produce en el tiempo y eso quiere decir que acaece en la historia, es decir, que sucede en un momento determinado, en una fecha concreta del calendario —“le vrai pardon est un événement daté”⁷³—, que se puede recordar. No se queda en el ámbito del deseo ni de la subjetividad. Ante la experiencia de la tortura Jean Améry recuerda: “nada sucede como lo esperamos ni como lo tememos. Pero no porque, como se suele decir, el acontecimiento ‘supera toda imaginación’ (no se trata de una cuestión cuantitativa) sino porque es realidad y no imaginación (...) Cuando un acontecimiento nos desafía de forma extrema, no se debería hablar de banalidad, pues en ese punto no hay posibilidad de abstracción ni la imaginación es capaz siquiera de aproximarse a la realidad. Que alguien sea conducido esposado en un coche parece ‘normal’ sólo cuando se lee la noticia en el periódico; mientras se están empaquetando pasquines, el activista se dice a sí mismo sensatamente: bien, ¿y qué más da? Algo así puede sucederme a mí y de hecho algún día también me pasará. Pero entonces, advertimos que el coche es distinto, que la presión de las esposas constituye una novedad no prevista, y que las calles son extrañas, y la puerta del cuartel general de la Gestapo, por mucho que antes hayamos pasado centenares de veces por delante de ella, muestra otras perspectivas, otros ornamentos, otra forma de piedra labrada, si se pasa el umbral como prisionero. Todo se da por supuesto y nada es normal apenas somos arrojados en las simas de una realidad, cuya luz nos ciega y nos penetra hasta la médula (...) En verdad, sólo en raros momentos de nuestra vida contemplamos frente a frente los hechos y por tanto, la realidad”⁷⁴. Por eso, quizás, Jankélévitch es capaz de afirmar que “la vie

⁷¹ EPÍCTETO sentenciaba: “No olvides que la ofensa no está, ni en el insulto, ni en los golpes que recibes, sino en tu opinión”, *Manual* § XXVI.

⁷² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1003. 1101-1102.

⁷³ *Ibid.*, 1101.

⁷⁴ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 87-88.

commence quand quelque chose arrive; quand survient ou advient l'événement"⁷⁵.

Decir que el perdón es un acontecimiento que adviene supone declarar que es un hecho real, objetivo, que se puede situar en el tiempo y que marca la vida. Así lo entiende también Levinas, como ya vimos en su comentario al Tratado Yoma⁷⁶.

No se ajustaría al sentido del perdón según Jankélévitch, la actitud de quienes escogen dejar en manos del desgaste temporal el efecto de la ofensa con la intención de que tanto pedir perdón como perdonar resulte así menos costoso. Nuestro autor lo tiene claro: el desgaste y la integración nunca significan advenimiento de una era nueva, nunca fundan un orden diferente; y son incapaces, por sí solos, de inaugurar relaciones positivas entre un ofendido y un ofensor íntimamente reconciliados⁷⁷. Acogerse a un paulatino olvido propiciado por el transcurrir de los años supone un engaño y queda lejos de lo que es un acontecimiento en dos sentidos: en primer lugar porque en ocasiones el paso del tiempo no sólo es contrario al olvido sino que conlleva el arraigo aún mayor de ciertos recuerdos (favoreciendo de este modo el rencor); y en segundo lugar, porque el perdón en ese caso supondría simplemente certificar y aceptar el estado de las cosas tal y como se han asentado al cabo de un espacio temporal. El perdón, como el arrepentimiento⁷⁸ es, por su propia naturaleza, –siguiendo a Jankélévitch– un acontecimiento arbitrario y súbito. A diferencia de tantas decisiones aparentemente repentinas que en el fondo tienen detrás un lento e invisible proceso de elaboración interior, la decisión de perdonar es contingente; no madura poco a poco, no se desprende en absoluto del pasado por evolución inmanente y continua, no resulta de un desarrollo progresivo, entendible y razonable⁷⁹. El perdón, al igual que el amor, no

⁷⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 851.

⁷⁶ Emmanuel LEVINAS, "Para con el otro", en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 32-33. (Tesis: capítulo III, apartado I, nota 70).

⁷⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1028-1029.

⁷⁸ Jankélévitch cita a Louis Bourdaloue: "nul péché si grief et si énorme que la contrition n'efface instantanément", en: *Sermon sur l'efficace et la vertu de la pénitence*, II, (*Oeuvres complètes de Bourdaloue, de la Compagnie de Jésus*, Paris 1854). Cf. Id., *La mauvaise conscience*, 155.

⁷⁹ Id., *Le pardon*, 1134.

planifica de antemano su propia empresa amorosa ni sus progresos, sino que ama sin más⁸⁰.

El perdón supone, por tanto, una ruptura en el curso natural de los hechos. Implica un cambio de dirección de 180 grados. Abre un horizonte cualitativamente distinto a lo que cabe esperar según una mirada objetiva hacia lo sucedido –“cette décision est une fin qui est un commencement. Et d'abord une fin”⁸¹–. Y si ni siquiera la justicia en sus tres manifestaciones clásicas –distributiva, conmutativa, legal⁸²– logra dar lo que a cada uno le corresponde de modo equitativamente perfecto por la dificultad que entraña (especialmente en los casos de reparación ya que no existe la compensación equivalente o exacta) aún sorprende más la rompedora vocación del perdón que renuncia a la proporción entre el daño y la satisfacción para ir más allá, abriendo un camino y un espacio nuevo donde sólo existía una calle cortada o una única dirección⁸³. “Si uno ha pagado por lo que hizo, no ha sido perdonado. El perdón es extralegal, no puede ser codificado, reglamentado, pues deja de ser lo que es (como una propina reglamentada deja de serlo o una amnistía regulada deja de serlo). Si eso se hace, el perdón –para ser tal– se va a las afueras de lo legal, va más allá del límite establecido”⁸⁴.

Esta cualidad por la que la absolución inaugura una realidad impensable y hasta entonces desconocida es la que hace que el perdón marque un antes y un después en la historia personal o colectiva (según sea el caso). Y dado que sucede pocas veces en la vida (ya que se trata de un acontecimiento singular) o casi ninguna (como advierte Jankélévitch)⁸⁵, está llamado a convertirse en

⁸⁰ Id., *La paradoxe de la morale*, 57.

⁸¹ Id., *Le pardon*, 1134.

⁸² Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, había dividido la justicia en general y particular. General es la que está presente en todo acto virtuoso (incluso aunque sea en un acto de otra virtud moral), y como es competencia de la ley humana legislar sobre los actos de todas las virtudes para el bien común, por eso la llama también justicia legal. La particular se refiere a aquellas acciones exteriores que se terminan en la persona particular y son de dos tipos: distributiva y conmutativa. La distributiva se ocupa de repartir entre los particulares los bienes de la comunidad, mientras la conmutativa atiende a los intercambios que acontecen entre dos personas. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología III, p. II-II(a)*, c.58, a.5-8; c.61, a.3; c.62, a.4.

⁸³ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 157.

⁸⁴ F. Millán en su comentario a Jankélévitch, en: Fernando MILLÁN, *La Penitencia hoy. Claves para una renovación*, Madrid-Bilbao 2001, 151.

⁸⁵ “Ciertamente el perdón es una de esas experiencias fuertes, radicales en la vida de todo ser humano, difícilmente expresables. Exige excepcionalidad. No es, ni puede ser, como indica con cierta ironía el autor, ‘residencia habitual’. Más aún –reconoce Jankélévitch– el perdón puede convertirse en algo inalcanzable, pero no por ello deja de ser real, como un objetivo final, como

punto de referencia de la existencia, en “lugar” desde el que interpretar la vida entera⁸⁶. El perdón, como dice Jankélévitch, “hace época” –*fait époque*–, y lo hace en dos sentidos: suspende el orden antiguo e inaugura uno nuevo⁸⁷.

La irrupción del perdón es necesariamente inesperada por su carácter ilógico y, en cierta manera ‘antinatural’; –“si le pardon était naturel, serait plutôt une raison de ne jamais pardonner”⁸⁸–. Por eso es una realidad que adviene, que se recibe, que llega de improviso, que, como acto gratuito, no se puede dar por supuesta. Charles Péguy decía que la gracia es insidiosa, retorcida e inesperada, que “cuando se la pone en la puerta de la calle, entra por la ventana. Cuando la gracia no ataca de frente es que ataca de costado, cuando no viene recta es que viene ondulada, cuando no viene ondulando es que viene en zigzag”⁸⁹. Esta visión que Jankélévitch comparte, interpela a algunas convicciones del cristianismo ya que cuando éste asocia a la bondad de Dios el perdón incondicional, favorece la creencia de que se trata de un hecho automático y, consiguientemente, previsible. Resulta difícil vivir como sorprendente algo que es predecible. Quizás la clave esté en poner mayor énfasis en la desproporción abismal entre quién y cómo es Dios, lo que concede y lo que ofrece, y la falta de correspondencia humana⁹⁰. El olvido de la distancia entre ambos interlocutores agranda el riesgo de que se tome con demasiada naturalidad un acontecimiento que es del todo asombroso.

Que el perdón no dependa del sujeto al que se le ofrece quiere decir, además, que al presentarse como una realidad que se da, que no es impuesta sino que adviene, el individuo tiene la capacidad de aceptarlo o rechazarlo. De hecho, hay quienes sienten como una humillación ser perdonados porque

un *terminus ad quem* que dinamiza toda la vida y la orienta hacia esa posibilidad”, *Ibid.* 153-154.

⁸⁶ Resulta llamativo comprobar que en las formulaciones más primitivas de los primeros cristianos los elementos mencionados en el tercer artículo del Credo, especialmente el perdón de los pecados, están unidos al acontecimiento Cristo. Ver: 1Co 15,3; 1Pe, 3-18; 1Tim 2,6; véase también IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta de la Iglesia de Esmirna* I, 2 (J.J. Ayán Calvo, ed. Bilingüe, Madrid 1999). O también las formas más antiguas del Símbolo Apostólico así como el Niceno-constantinopolitano (Dz, 1 y 86). Esto quiere decir que, de alguna manera, el perdón se comprendió desde el principio como parte del hecho de que Cristo sea considerado un acontecimiento con carácter salvífico, algo que sucedió de forma radical en la cruz. Cf. Oscar CULLMANN, *Cristo y el Tiempo*, 142-143.

⁸⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1135.

⁸⁸ *Ibid.*, 1043.

⁸⁹ Charles PEGUY, *Palabras cristianas*, Salamanca 1966, 99.

⁹⁰ Este punto lo desarrollaremos con más detalle en la tercera parte de la tesis donde se señalarán los aspectos del pensamiento del perdón de Jankélévitch que pueden interpelar al cristianismo.

implica el reconocimiento de una culpabilidad que, o bien consideran que no es verdadera, o bien no quieren exteriorizar, por lo que se resisten a recibirlo. El “te perdono” que pronuncia el magnánimo, despierta sentimientos de vergüenza a aquel al que va dirigido precisamente porque nace desde una superioridad que el perdonador intenta a propósito resaltar –“L'offenseur n'est pas seulement négligé: pour mieux dire, il est quasi inexistant; et la clémence, à son tour, n'est pas seulement condescendante, elle est bien plutôt 'intransitive'; elle est littéralement solitaire en sa magnanimité”⁹¹. Más complicado es el segundo caso, es decir, el de un perdón auténtico que el orgullo del culpable rechaza por pura filautía. En esta situación la dificultad estaría no en la actitud del ofendido sino en la del ofensor que se niega a externalizar su ofensa.

Lo que muestra esta dimensión del perdón como advenimiento es la importancia de la decisión tanto por parte del perdonador (ya que se trata de un acto libre⁹²), como del que reconoce su culpa y es capaz de pedir perdón (pues tiene capacidad de elección). Este marco de decisión y libertad –“la volonté décisive et prévenante”⁹³– en el que se mueve el perdón es el que lo convierte en un acto moral. Javier Sádaba, probablemente inspirándose en Jankélévitch, al que cita, no duda en afirmar que “el perdón es una relación moral entre personas”⁹⁴. Porque lo cierto es que perdonar, como pecar, son actuaciones en las que el ser humano se reconoce esencialmente libre. En ambos casos la iniciativa personal dirige, o mejor, desvía los acontecimientos (“car le pardon est quelque chose qui advient, et il est en cela à la mesure du péché, c'est-à-dire du clinamen contingent et de l' 'avoir-pu-être autrement”⁹⁵) en una

⁹¹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1002.

⁹² “Probablemente, y de entrada, tenemos todos los motivos del mundo para no perdonar. Como tenemos todos los motivos del mundo para ser egoístas. Sólo cuando hemos formado los motivos, cuando hemos creado otros motivos de modo que sabemos ir más allá de pactos defensivos o amores inmediatos, libremente y desde nuestra soberana voluntad, perdonamos”, Javier SÁDABA, *El perdón. La soberanía del yo*, Barcelona 1995, 115. Este aspecto del ejercicio de libertad que el perdón supone, lo considera Sádaba tan esencial que la incluyó en el título del libro y en una de sus páginas sentencia: “El perdón es la soberanía del yo, su máxima autonomía. El perdón señala el momento de mayor autoposesión”, 75.

⁹³ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1075.

⁹⁴ Javier Sádaba, *El perdón. La soberanía del yo*, 85.

⁹⁵ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1134. “Clinamen” = inclinación o desviación espontánea en el desplazamiento de los átomos. Su defensa permitió a los epicúreos compaginar las tesis atomistas con la defensa de la libertad. Se trata de un término acuñado por LUCRECIO que aparece en su obra *De rerum natura* L.II, 292 para dar cuenta del movimiento por el cual los átomos pueden desviarse de sus trayectorias normales dando lugar a la interacción entre ellos. Se puede ver en la edición crítica bilingüe latín/español de la obra a cargo de Agustín García-Calvo, Madrid 1997.

dirección que podía haber sido otra en función de la decisión. Esto no quiere decir, sin embargo, que el perdón sea consecuencia únicamente de una decisión de la voluntad que, efectivamente es necesaria, pero no suficiente⁹⁶.

2. *Instante*

Otro rasgo del perdón como acontecimiento es su carácter repentino e instantáneo. Jankélévitch lo describe semejante a una chispa o centelleo en un punto concreto del devenir⁹⁷.

Al decir nuestro autor que el perdón auténtico o perdón-límite –*pardon-limite*⁹⁸– está en el horizonte de una búsqueda infinita o de una aproximación sin fin, está admitiendo la posibilidad de un encuentro-relámpago con la inocencia pura: entre la inaccesibilidad absoluta –*l'intangibilité absolue*⁹⁹– y el contacto permanente, es posible la tangencia instantánea, es decir, la paradoja del ‘toque’ impalpable semejante –como ya indicamos al comienzo del capítulo– a los que san Francisco de Sales menciona cuando habla de la experiencia mística de unión con Dios. Jankélévitch reconoce que ese encuentro con el Misterio es también como una aparición que, en el mismo momento en que se produce, se desvanece¹⁰⁰.

El perdón no es algo tangible, pero tampoco es un ideal inalcanzable. El hombre roza el límite del puro amor, y eso dura el instante de un fogonazo, de un destello o una exhalación. Es un ‘no-sé-qué’, es decir, un acontecimiento reducido a su pura advenida; “le je-ne-sais-quoi est le surgissement ou clignotement de l'éclair réduit au fait d'advenir, c'est-à-dire à la fulguration elle-même”¹⁰¹.

A pesar de durar un instante, la experiencia límite tiene lugar en la historia. Pero la relación entre devenir e instante es, al mismo tiempo, estrecha y paradójica ya que el devenir existe en el presente bajo la forma de la duración continua, mientras que el acontecimiento ocurre en un instante que se produce

⁹⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 999.

⁹⁷ Id., *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien I. La manière et l'occasion*, 81.

⁹⁸ Id., *Le pardon*, 1104.

⁹⁹ *Ibid.*, 1105.

¹⁰⁰ “Toutes les choses divines et sublimes dont l'entrevisión est concédée à l'homme participent de cette nature à la fois éblouissante et douteuse; l'Absolu lui-même est pour nous une apparition disparaissant”, Id., *La Musique et l'ineffable*, 157.

¹⁰¹ Id., *Le pardon* 1104-1105.

en el transcurrir de los hechos. Así pues, aunque aparentemente sean realidades contrarias lo cierto es que no pueden tener lugar una sin la otra¹⁰². Kierkegaard –como ya apuntamos en el segundo capítulo de la tesis–, lo formulaba con claridad: lo que acontece en un momento está llamado a realizarse en el acaecer de la historia¹⁰³. Esta tensión instante/devenir también afecta al perdón pues, si por un lado es cierto que existe un momento clave en el que es concedido (cuando se pronuncian las palabras absolutorias: “te perdono”), se autentifica en el tiempo. El perdón pleno se da con la absolución, pero el orden nuevo que desencadena, las repercusiones que tiene (tanto en el que lo da como en quien lo recibe), y la aceptación o no del mismo, sólo se certifican en el discurrir de la cotidianidad.

Este carácter furtivo y efímero del perdón, que abre una grieta en el devenir, es lo que permite hablar de la posibilidad de que éste aparezca en toda su autenticidad pues el perdón puro (como el amor puro) no lo es sino durante un instante –“la grâce du pardon et de l'amour désintéressé nous est concédée dans l'instant et comme une apparition disparaissante”¹⁰⁴–. Por eso Jankélévitch dice de él, como de las realidades que considera similares en su dinámica –el amor, el arrepentimiento, la percepción, la inocencia– que es *casí* inexistente: “la cime ponctuelle du pardon, *acumen veniae*, est à peine existante”¹⁰⁵. Aparece y desaparece con la misma rapidez que un relámpago y, en ese momento, se desmarca de toda duración. De este modo el instante se convierte en decisivo¹⁰⁶ porque en ese ‘destello’ es posible que suceda algo que cambie la vida a las personas de forma radical como el paso del ser al no-ser, de la vida a la muerte, de la inocencia a la culpabilidad, o de la condena a la absolución; todos ellos acontecimientos trascendentales que ocurren en un segundo. Una palabra, un gesto, una mirada, un beso, bastan para instituir un orden nuevo. Jankélévitch vuelve a recordar la parábola del hijo pródigo como paradigma del poder transformador del perdón en un instante. Para nuestro autor, lo realmente sorprendente del relato no es que el hijo arrepentido sea acogido de nuevo en la casa sino que el padre lo abrace, le ponga el mejor

¹⁰² Id., *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien I. La manière et l'occasion*, 77.

¹⁰³ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 84.

¹⁰⁴ Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le pardon*, 1000. Cf. Id., *La paradoxe de la morale*, 84.

¹⁰⁵ Id., *Le pardon*, 1103.

¹⁰⁶ Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 36.

vestido y mande preparar un novillo para celebrar un festín –“la mystérieuse grande fête du Pardon”¹⁰⁷–.

Que un instante sea suficiente para que puedan producirse cambios existenciales de tal envergadura llena al hombre de temor. De hecho al ser humano le bastó un minuto para perder el paraíso (Gn 3,6); pero también necesita el mismo tiempo (o sea, casi nada) para, a través del perdón, destruir el rencor y los sentimientos de venganza que una larga sucesión de ofensas ha acumulado en el alma. Jankélévitch expresa asombro y respeto ante esta capacidad del hombre de decidir en un instante algo que le puede traer consecuencias dramáticas para bien o para mal¹⁰⁸. En el caso del perdón son positivas ya que se trata de un acontecimiento que supone un salto cualitativo en la existencia en el que se abre un horizonte nuevo; pero cuando se comete una ofensa las consecuencias son, sin duda, negativas. Por eso es tan importante la decisión ya que puede cambiar el curso de la vida entera. “Les théologiens le disent avec une grande netteté: *unus actus sufficit ad omnia delenda*”¹⁰⁹, o como sentencia Pascal “todo el mar cambia a causa de una

¹⁰⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1140.

¹⁰⁸ Id., *La mauvaise conscience*, 157.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 154. San Pablo señalaba la importancia de la decisión y de las consecuencias radicales de la acción en el paralelismo que establece entre Adán/Cristo: “Si por el delito de uno solo murieron todos, ¡cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre Jesucristo, se han desbordado sobre todos. Y no sucede con el don como con las consecuencias del pecado de uno solo; porque la sentencia, partiendo de uno solo, lleva a la condenación, mas la obra de la gracia, partiendo de muchos delitos, se resuelve en justificación”, Rm 5,15-16. Santo Tomás, en su *Tratado de los actos humanos* así como en el *Tratado de los vicios y pecados*, concede enorme importancia a los actos a los que ve como raíz de la moralidad y medio para la virtud (aunque no mirándolos en sí mismos ni de manera aislada). Para él, el acto voluntario humano es el sujeto de la moralidad. Con ello resalta la dimensión humana de la ética y la libertad. Dentro de los componentes del acto moral destaca la elección ya que por ella toda acción puede ser calificada de moral-inmoral, buena-mala. Y afirma que “sí es posible que algunas virtudes se destruyan por un acto único pecaminoso”, TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica* II, p.I-II, c. 71, a.4. Ver también C.6, a.1-C.21, a.1-3; c.87, a.3-C.87, a.5. No hay que olvidar que Jankélévitch afirma que así como la piedad es una emoción, el perdón es un acto. Cf. *Le pardon*, 1117. A nuestra cultura no le resulta fácil admitir este protagonismo de los actos en el comportamiento moral, pero es necesario entender que en la mentalidad de Jankélévitch nunca contempla que una persona sea juzgada negativamente por errores o acciones ‘menores’; estos actos son decisivos e irreversibles: Adán y Eva perdieron el paraíso por desobediencia, o Caín fue desterrado por su crimen. No hay que olvidar que el contexto que origina estas ideas es el de los hechos ocurridos en la Segunda Guerra Mundial. Así, la obra *El alba* de Elie Wiesel narra precisamente los pensamientos y estados de ánimo por los que pasa el protagonista –miembro de un grupo terrorista israelí formado tras la experiencia de los campos de exterminio– al recibir el encargo de matar a un hombre al que ni siquiera conoce. Se da cuenta de que aquello va a cambiarle completamente la existencia y de que ya nunca volverá a ser el mismo: “Comenzaba a comprender que un acto absoluto, como el de dar muerte, compromete no sólo al propio ser sino a todos aquellos que participan en su formación”, Elie WIESEL, *El alba*, Barcelona 1986, 154.

piedra”¹¹⁰. Y Leibniz en la *Monadología* asegura que “todo cuerpo se resiente de todo lo que se hace el universo”¹¹¹. Así, la mínima impureza contamina instantáneamente a la totalidad del ser, pero al mismo tiempo, este contagio que se produce en un momento abre también la posibilidad de una purificación instantánea¹¹².

Para afrontar el miedo al instante hace falta un valor superior al que se necesita para enfrentarse al discurrir de la temporalidad. Soportamos la temible continuación a fuerza de resistencia o, dicho de otro modo, de paciencia; pero el instante exige el valor del sacrificio hiperbólico, que no vence únicamente al temor, sino a la angustia¹¹³.

Todas estas características del instante lo convierten en un momento único –“littéralement *unique*”¹¹⁴– e irreversible (una de las cualidades esenciales y determinantes del devenir y la duración, como bien señalaba Bergson en su concepción del tiempo). El acontecimiento del perdón es un suceso concreto que ocurre en un instante y que, aunque la persona se retractara de haberlo concedido¹¹⁵ (lo que en definitiva mostraría la falsedad de dicho perdón), el hecho de haber sido otorgado en ese instante no se puede borrar. Tampoco el ofensor tiene la capacidad de eliminar la ofensa cometida aunque lleve a cabo una reparación.

¹¹⁰ Blaise PASCAL, *Pensamientos*, 927- 505, Sección IV. Fragmentos no registrados por la copia. Este pensamiento se puede hallar en la edición completa de los *Pensamientos* de Carlos R. de Dampierre, Madrid 1981. Respecto a esta sección el editor comenta que fue hecha por el canónigo Louis Périer en 1710/1711. Se depositó, formando un cuerpo simplemente cosido, en la abadía de Saint-Germain-des-Près el 25 de septiembre de 1711, siendo encuadernada después de 1731. Se encuentra en la Biblioteca navinal de París desde 1795. Este pensamiento no es habitual encontrarlo en las selecciones que circulan de los *Pensamientos*. Recojo el contexto de la frase por su interesante contenido: “El menor movimiento tiene importancia para toda la naturaleza, el mar entero cambia a causa de una piedra. Del mismo modo en la gracia el menor acto tiene importancia por sus consecuencias en la totalidad ; por lo tanto todo es importante. En cada acción hay que considerar, además del acto en sí, nuestro estado presente, pasado y futuro y otras cosas a las que ella importa. Y ver las relaciones de todas esas cosas, y entonces estaremos bien guardados”.

¹¹¹ Gottfried W. LEIBNIZ, *Monadología* § 61. (Julián Velarde, ed., Madrid 2001).

¹¹² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 251.

¹¹³ Id., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 872.

¹¹⁴ Id., *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien I. La manière et l'occasion*, 138.

¹¹⁵ “Toute décision que vous prenez est une décision, si réfléchi et si philosophe que vous soyez, instantanée, relative au moment de la journée, à l'état dans lequel vous êtes quand vous la prenez. Sauf dans des cas exceptionnels dans lesquels c'est une décision mûrement réfléchie, comme chez ceux qui décident de se donner la mort. (...) Sauf dans ces cas-là, toute décision est une décision instantanée que l'on peut regretter, parce que l'homme est un être de temps qui peut changer”, Id., *Penser la mort?*, c. III, 92-93.

La irreversibilidad, sin embargo, no es motivo de condena sino de seriedad. En el pensamiento de Jankélévitch esta idea es una constante: es necesario que el hombre se tome en serio la existencia (de ahí su rechazo a las apariencias o la superficialidad, y su añoranza por la auténtica sabiduría). Y no sólo porque las acciones no se puedan deshacer¹¹⁶ sino por su libertad y responsabilidad en la decisión. La vida está abierta a la novedad, y en esa apertura el hombre tiene mucho que decir, bien sea porque le corresponda tomar la iniciativa, o bien porque se vea abocado a responder a lo que le sobreviene.

Pero no cabe duda de que el instante del perdón tiene la cualidad de inaugurar un porvenir, fundar una vida nueva e instaurar renovadas relaciones entre los hombres; “le miracle est qu'une ère de paix puisse survivre à l'instant joyeux”¹¹⁷. El perdón tiene vocación de futuro; no se queda en el instante aunque sea en el ‘aquí y ahora’ donde se realiza. Pero no es ese destello fugaz el que posee un poder convertidor y transfigurante de la realidad sino el perdón que, efectivamente, sólo alcanza su cima en un instante¹¹⁸. Como ya vimos en la crítica de Jankélévitch al desgaste temporal al que algunos recurren para perdonar, no es el tiempo el que es moral, sino el sujeto.

Ahora bien, lo llamativo del instante no es sólo su fugacidad, sino su capacidad para condensar y hacer coincidir lo esencial de la realidad concreta vivida con la ulterioridad metaempírica en un espacio de tiempo extremadamente breve¹¹⁹. En apenas un momento, el hombre puede rozar el perdón límite, su misterio y su pureza; pero como sólo Dios es absolutamente puro y eterno –*éternité immortelle*–, cuando alguien se aproxima a lo puro quiere decir que roza lo Inefable. Por esta razón Jankélévitch entiende que la felicidad que se experimenta en ese instante es una ‘eternidad provisional’ –*éternité mortelle*, o también, *éternité provisoire*–, un presente eterno que cuando aparece llega a su fin¹²⁰. Es el sorprendente punto de tangencia entre lo tangible y lo intangible¹²¹. Pero nuestro autor se reserva el mencionar explícitamente a Dios en esta experiencia límite (movido quizás por su

¹¹⁶ Id., *La mauvaise conscience*, 95-96.

¹¹⁷ Id., *Le pardon*, 1105.

¹¹⁸ *Ibid.*, 1028.

¹¹⁹ Id., *La mort*, 38.

¹²⁰ Id., *Le pur et l'impur*, 29-30.

¹²¹ Id., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 872.

particular agnosticismo); y prefiere establecer un paralelismo entre el *acumen mentis* salesiano –punto de tangencia entre el hombre y la divinidad–, y el *acumen vitae* o acontecimiento cumbre –l'*événement acumina*– donde, efectivamente el hombre se trasciende a sí mismo y trasciende la realidad inmediata¹²².

Dada la importancia del instante y su carácter decisivo, Jankélévitch anima a la persona a agudizar tanto los sentidos como la conciencia para aprovechar esa ocasión excepcional –*kairos* (καιρός)¹²³ y no perderla. Como ya apuntamos, también E. Mounier insistía en la necesidad de la atención ya que los acontecimientos pueden suceder y pasar inadvertidos si el hombre no mantiene una actitud solícita ante la realidad. Mejor no perder esa gran oportunidad.

3. Gratuidad

De entre las cualidades que Jankélévitch atribuye al perdón es sin duda la gratuidad a la que dedica mayor atención por tratarse de la pieza fundamental sobre la que se sustenta todo lo demás. En el lenguaje cotidiano el vocablo “gracia” es empleado como sinónimo de perdón, indulto, amnistía, remisión o condonación. Precisamente por tratarse de un don gracioso el perdón es un acontecimiento “externo”, que viene de fuera y se concede libremente¹²⁴, que conlleva un riesgo¹²⁵ (se sustenta en la libertad tanto del que lo concede como del que lo recibe y por tanto, es susceptible de aceptación o rechazo así como de ser entregado o no), y que sucede en un instante¹²⁶.

Pero si algo caracteriza al movimiento de la gratuidad es la renuncia a toda reciprocidad¹²⁷. El perdón debe ser unilateral al menos en su intención y realización primera. Por definición, la gracia (χάρις)¹²⁸ es algo que se concede

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, 949.

¹²⁴ *Id.*, *Le pardon*, 1109.

¹²⁵ *Ibid.*, 1128.

¹²⁶ *Ibid.*, 1000;

¹²⁷ *Id.*, *La mauvaise conscience*, 188.

¹²⁸ La “Gracia” es uno de los conceptos teológicos fundamentales del cristianismo. El término griego (χάρις) es traducción del hebreo *hén* (inclinarse favorablemente sobre uno) y *hèsèd* (fidelidad a la Alianza). Pertenece principalmente al lenguaje de san Pablo (de las 155 veces que aparece en el Nuevo Testamento, 100 se encuentran en sus escritos). Entre las manifestaciones más relevantes de la Gracia destacan la mirada favorable de Dios, el don de la

de forma injustificada, es decir, que se da gratis, sin esperar nada a cambio. Cualquier búsqueda del propio interés, por mínimo que sea, constituiría una perversión del perdón y una pérdida de pureza (según la teoría del amor puro sobre la que Jankélévitch sustenta su análisis del perdón¹²⁹). Esta perspectiva sin embargo no es compartida por todos los pensadores. Javier Sádaba, por ejemplo, considera que el perdón es “el máximo en la reciprocidad interpersonal. Pero una reciprocidad interpersonal basada en la dignidad”¹³⁰ ya que exige una respuesta por parte del ofensor que tiene consecuencias retributivas. Ciertamente resulta extremadamente complicado establecer las condiciones de la relación entre el perdón y lo mínimamente exigible al ofensor para que pueda ser concedido sin perder su sentido y su valor. A pesar de todo, Jankélévitch no renuncia a establecer la gratuidad absoluta como fundamento del perdón y a entender las condiciones como consecuencias del mismo.

Desde este posicionamiento, no sería lícito respaldar la absolución con razonamientos que la justifiquen. La auténtica materia del perdón es lo inexcusable¹³¹. Cuando un crimen no puede ser justificado ni explicado, ni siquiera comprendido, cuando la atrocidad de ese crimen es reconocida por todos y no tiene circunstancias atenuantes ni excusas de ningún género, entonces lo único que puede hacerse es apelar a la gracia del perdón¹³²: “les raisons du pardon suppriment la raison d’être du pardon”¹³³. Sólo las ‘razones del creer’, es decir, aquellas que ayudan a explicar la experiencia (de la fe o, en el caso que nos ocupa, del perdón) podrían tenerse en consideración. Desde el punto de vista del culpable tampoco resultaría admisible el ‘derecho al perdón’ que muchos ofensores reclaman y mucho menos la pretensión de un ‘derecho a la gracia’¹³⁴. El perdón es gratuito, como la caridad, aunque él mismo no sea

vida eterna, la sobreabundancia de dones espirituales y la remisión de las faltas o el perdón. Cf. Xavier LEÓN-DUFOUR, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Bilbao 2002.

¹²⁹ El purismo más extremista rechazaría incluso que la bondad de Dios pueda ser considerada una razón positiva y necesaria para amar: “Bien plus, la logique exigeante du purisme, redonnant vie aux ‘suppositions impossibles’, ose prétendre que la bonté divine elle-même ne saurait être un motif de notre amour pour Dieu: ca toute raison d’aimer est comme une bille d’air dans le cristal de l’amour”, Id., *Traité des vertus II. Les vertus et l’amour 2*, 240.

¹³⁰ Javier SÁDABA, *El perdón. La soberanía del yo*, 85.

¹³¹ Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le pardon*, 1072.

¹³² *Ibid.*, 1095. Cf. Id., “Introduction au thème du pardon”, en: *La conscience juive face à l’histoire: la pardon*, 256.

¹³³ Id., *Le pardon*, 1110.

¹³⁴ *Ibid.*

amor ni derive necesariamente en amor. “La grâce du pardon est en somme plutôt celle de la charité en général”¹³⁵. Se puede obligar a alguien a que muera por el prójimo, pero no a que le ame o le perdone. Es posible, por tanto, conseguir la conformidad externa de alguien sobre algo, pero nunca la adhesión íntima¹³⁶.

Evidentemente el amor facilita y hace más llevadero el perdonar. Forma parte de las experiencias comunes el hecho de que se perdona más fácilmente a alguien querido, aunque dicho afecto no sea la causa del perdón. Por eso Jankélévitch piensa que, aunque podemos terminar amando a quienes perdonamos, no siempre ocurre así y ello no significa que el perdón quede invalidado; como sucede frecuentemente por ejemplo con el perdón a los enemigos¹³⁷.

Lo que constituye la esencia de la gratuidad es el desinterés, pero no en cuanto indiferencia o apatía sino como renuncia al propio querer. El puro amor desinteresado es el único que jamás utiliza su sacrificio para ganarse la simpatía o el reconocimiento de los demás. Renuncia, por tanto, a todo lo que pudiera engrandecer por ‘derecho propio’ su imagen¹³⁸.

Según Jankélévitch existen dos tipos de desinterés: el “desinterés filantrópico” (*désintéressement philanthropique*), cuyo objeto es la desnudez de lo humano (se trata, por tanto, de un amor genérico y abierto, que acoge a todos los hombres), y el “desinterés desinteresado” (*désintéressement désintéressé*), que ‘toca’ al ser del sujeto y su expresión máxima es la prueba desgarradora del sacrificio (amar hasta morir, perdonar aunque duela)¹³⁹. El primer tipo acentúa la importancia de amar al hombre en tanto que (*en-tant-que*) hombre; “Aimer l’homme sans *quatenus*”¹⁴⁰. El segundo subraya lo desmedido del verdadero amor y recuerda que querer ‘hasta cierto punto’, es poner límites al amor, con lo que dejaría automáticamente de ser tal¹⁴¹. Ambos tipos de desinterés están interrelacionados pero en el caso del perdón es éste último el que forma parte central de su esencia.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Id.*, *L’ironie*, 103.

¹³⁷ Cf. Javier SÁDABA, *El perdón. La soberanía del yo*, 89.

¹³⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1092.

¹³⁹ *Id.*, *La paradoxe de la morale*, 52.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 49.

¹⁴¹ *Ibid.*, 57.

Donde más claramente se pone en evidencia el altruismo y la abnegación del perdón es en el caso de un amor disimétrico, y especialmente el dirigido a los enemigos. Allí donde existe ausencia absoluta de reciprocidad, hay mayor probabilidad de que el amor sea desinteresado¹⁴². Pero aunque Jankélévitch defiende que este constituye una prueba importante de la verdadera gratuidad al tratarse de la relación asimétrica por excelencia, recuerda también que no es la única manera de verificar la autenticidad del desinterés. Nuestro autor no olvida que también existe el falso heroísmo, la complacencia en la propia virtud y la santidad ficticia. No hay que dejarse guiar por el mundo de las apariencias, como decía Gracián (y nuestro autor asumía) ya que las personas terminan identificándose demasiado con lo que aparentan ser¹⁴³. Un amor mutuo sustentado en la gratuidad puede responder mejor a lo que es el puro amor que el amor a los enemigos cuando éste se basa en la afectación y el orgullo¹⁴⁴.

Jankélévitch acude a los evangelios para fundamentar el sentido verdadero del amor a los enemigos. Y descubre que el Sermón del Monte no propone la máxima del amor a los enemigos como tarea excluyente¹⁴⁵. Nuestro autor entiende que cuando Jesús anima a orar por los perseguidores no incita con ello a amar *solamente* a los enemigos por la única razón de que son enemigos; pues sin duda semejante amor no sería otra cosa que masoquismo, como le sucedía al “hombre del subsuelo” de Dostoievski¹⁴⁶. Lo

¹⁴² Id., *Le pardon*, 1127. Ciertamente en la Iglesia el amor a los enemigos, es considerado como signo de santidad. Uno de los episodios más conmovedores de la estancia del Padre Tito Brandsma en los barracones de los campos de exterminio, lo constituye precisamente el momento en que, después de ser brutalmente apaleado simplemente por haber olvidado sus gafas, no mostraba ira sino compasión infinita. “Ese perdón y esa paz, tras alguna de las palizas que recibía, eran tan palpables que, una vez, llegó a pedirle excusas incluso uno de aquellos verdugos”, Miguel M^º ARRIBAS, *El precio de la verdad. Tito Brandsma, Carmelita*, Postulación General de los Carmelitas, Roma 1998, 309. Ver también: Fernando MILLÁN ROMERAL, *Tito Brandsma*, Madrid 2008, especialmente pp. 89-134.

¹⁴³ Vladimir JANKÉLEVITCH, *L'ironie*, 148; Id., *La paradoxe de la morale*, 29. “Hay sujetos sólo de fachada, como casas por acabar porque faltó el caudal; tienen la entrada de palacio y de choza la habitación. No hay en estos dónde parar, o todo para, porque acabada la primera salutación, acabó la conversación. Entran por las primeras cortesías como caballos sicilianos, y luego paran en silenciarios, que se agotan las palabras donde no hay perennidad de concepto. Engañan estos fácilmente a otros que tienen también la vista superficial, pero no a la astucia, que, como mira por dentro, los halla vaciados para ser fábula de los discretos”, Baltasar GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de prudencia* XLVIII, en *Obras Completas* II, Madrid 1991, 210.

¹⁴⁴ Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le pardon*, 1127-1128.

¹⁴⁵ Cf. Id., “Introduction au thème du pardon”, *La conscience juive face à l'histoire: la pardon*, 258.

¹⁴⁶ Id., *Le pardon*, 1125-1127. El ‘hombre del subsuelo’ tenía clara conciencia de su falta de generosidad: “Yo, por ejemplo, tengo mucho amor propio. Soy tan aprensivo y suspicaz, como

que destaca en el discurso de Jesús es que hay que amar a todos, *también* a los enemigos. Pero entiende que es más necesario poner el énfasis en el amor a lo aborrecible porque ninguna persona está libre de la vanidad y el interés personal oculto en el amor recíproco. Cuando se ama al amante, al amigo o a lo amable, resulta casi imposible de discernir si el amor está sustentado en la gratuidad, en la lisonja o en los méritos del amado. Dicho de otro modo, para Jankélévitch el amor por el amante, estaría siempre bajo sospecha de tratarse de un amor propio satisfecho. Amar a quienes nos aman, detestar a quienes nos detestan, pagar a cada uno como merece, con la misma moneda, devolver golpe por golpe y diente por diente, eso está al alcance de casi todos (especialmente de las ‘almas fuertes’) y significa quedarse en la justicia del Talión, es dar para recibir. El evangelista Lucas lo formula con contundencia poniéndolo en boca de Jesús: “Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis?” (Εἰν ὀγαθοποιῶτε τοῖς ὀγαθοποιῶντας, ποῶ ὀμιν χῶρις)¹⁴⁷; “la grâce commence avec le *surplus*, περισσῶν”¹⁴⁸.

Este *de-más* inmerecido (περισσῶν) es mucho más extremo de lo que parece en un primer momento. Pues no se conforma con el acto de caridad supremo de devolver bien por mal sino que se da sin estar determinado o motivado por la existencia del mal así como busca el mayor beneficio posible para los agraviadores. Nuestro autor considera que este exceso lo muestra Jesús con especial vigor cuando se dirige a los apóstoles pidiéndoles que amen a los que les persigan, bendigan a los que les maldigan y recen por los enemigos¹⁴⁹. Algo que considera “absurde et mystérieux comme le pardon, sublime comme l’héroïsme et comme le sacrifice”¹⁵⁰. Es lo que está detrás de

pueda serlo un jorobado o un enano; pero a decir verdad, hubo momentos en mi vida, que si alguien me soltaba una bofetada, incluso le agradecería el gesto. Lo digo completamente en serio: posiblemente hasta también en eso encontrara algún tipo de placer; se entiende, que el placer del arrepentimiento, dado que en él residen los placeres más ardientes, sobre todo, cuando tienes clara conciencia de que no hay salida alguna”, Fiodor DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, 74-75.

¹⁴⁷ Lc 6,27-35 ; Mt 5,43-47.

¹⁴⁸ Mt 5,47. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1126; *Traité des vertus II. Les vertus et l’amour 2*, 247. 255. El término ‘περισσῶν’ (que significa desmesurado, desbordante, superior, excesivo, sobreabundante, excedente) es clave en el pensamiento de Jankélévitch para explicar tanto la gratuidad del perdón como el *plus* o el ‘*de más*’ que significa y que aporta. Porque el perdón es un acontecimiento que sobrepasa la justicia, la correspondencia y la reciprocidad.

¹⁴⁹ Mt 5,43-44; Lc 6,27-28; Rm 12,14; 1Co 6,12, 1Pe 3,9. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Traité des vertus II. Les vertus et l’amour 2*, 256.

¹⁵⁰ *Ibid.*

la octava bienaventuranza –“bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia”¹⁵¹– y del mensaje que Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, a través del staretz Zosima, le transmite a Aliosha cuando le dice que, a pesar de las burlas a las que está sometido, el monje es quien verdaderamente camina hacia la libertad auténtica y le recomienda el amor a todo y a todos como única vía hacia la felicidad: “Hermanos, no temáis el pecado de los hombres, amad al hombre incluso en su pecado, pues semejante amor, imagen del amor divino, es el amor supremo en la tierra”¹⁵². Más adelante continúa: “El género humano no acepta a su profetas y los extermina, pero los hombres quieren a sus mártires y honran a aquellos a quienes han torturado. Tú trabajas por todos, obras para el futuro. No busques nunca una recompensa, pues sin ella ya es grande la que tienes en este tierra: la alegría espiritual que sólo el justo llega a alcanzar”¹⁵³.

Jankélévitch interpreta –siguiendo con el Sermón del Monte– que lo que Jesús pide es ceder el primer puesto al amor por el enemigo pero no para sustituirlo por el odio al amigo. De lo que se trata es de amar a todos. Lo importante está en abarcar en un mismo amor al prójimo y a los lejanos. La caridad sincera, el amor puro, siempre es encomiable sea cual sea el amado, incluso aunque éste lo merezca. “Un amour, même payé de retour, vaut mieux que le ‘droit du poing’ et le chacun-pour-soi”¹⁵⁴.

Este exceso (περισσῶν) del perdón plantea serios problemas respecto a su relación con la virtud de la justicia. De hecho se trata de un tema que “no ha hecho sino dar dolores de cabeza a los filósofos morales. Si el perdón es merecido, entonces no hay perdón sino justicia. Y si no es merecido, entonces lo que tenemos es injusticia”¹⁵⁵. Es difícil que ambas realidades lleguen a un punto de encuentro ya que parece que la presencia de la una excluye a la otra. Para Jankélévitch, mientras la justicia pertenece al ámbito legal, vela por la equidad y actúa para dar a cada uno lo que le corresponde, el perdón se sitúa al margen del campo jurídico al tratarse de un obsequio que el ofendido otorga

¹⁵¹ Mt 5,10.

¹⁵² Fiodor DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, L.VI, III, § g.

¹⁵³ *Ibid.*, L.VI, III, § h.

¹⁵⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1125-1127.

¹⁵⁵ Javier Sádaba, *El perdón. La soberanía del yo*, 16.

al ofensor¹⁵⁶. Perdonar es renunciar a las exigencias más legítimas de la justicia, dispensar al culpable de su pena, sea en parte o en su totalidad; pero en cualquier caso requiere liberarlo antes del cumplimiento de la condena; por nada y a cambio de nada; gratuitamente; por añadidura. La materia de la condonación graciosa, así pues, –como ya hemos indicado en otras ocasiones– es la culpa inexpiada o parcialmente irredimida. Es el don que se concede *de-más* (περισσόν) y que permanece al margen de la justicia correctiva (ἐπιπεπονητός)¹⁵⁷: el ofendido renuncia, sin estar obligado a ello, a reclamar lo que se le debe y a ejercer su derecho, interrumpe libremente las diligencias y decide no tener en cuenta el perjuicio sufrido¹⁵⁸.

Pese a todo, es cierto que las leyes han incorporado ‘medidas de gracia’ porque existe en la conciencia social la convicción de que “el perdón es una virtud moral que complementa la justicia”¹⁵⁹. Pero a pesar de que el derecho codifique y englobe el movimiento gratuito del perdón; éste se escapa continuamente a los límites en los que pretende situarlo la ley constituyéndose así en un principio de movilidad y de fluidez. Por consiguiente, la gracia obliga

¹⁵⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1001. 1004.

¹⁵⁷ Hace referencia Jankélévitch al concepto de justicia correctiva según Aristóteles: “la justicia correctiva tiene lugar en los tratos mutuos, tanto voluntarios como involuntarios. Esta forma de justicia es distinta a la anterior. En efecto, la justicia distributiva de los bienes comunes se hará de acuerdo con la misma proporción que la existente entre las cantidades aportadas por los compañeros; y la justicia que se opone a esa clase de justicia es una violación de la proporción. En cambio, en las relaciones entre individuos, lo justo es, sin duda, una igualdad y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción, sino según la aritmética. No importa, en efecto, que un hombre bueno haya despojado a uno malo o al revés, o que un hombre bueno o malo hayan cometido adulterio: la ley sólo mira a la naturaleza del daño y trata ambas partes como iguales, al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado. De suerte que el juez intenta igualar esta clase de injusticia, que es una desigualdad; así, cuando uno recibe y el otro da un golpe, o uno mata y otro muere, el sufrimiento y la acción se reparten desigualmente pero el juez procura igualarlos con el castigo quitando de la ganancia”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* L.V, 1131b-1132a.

¹⁵⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1005. 1107.

¹⁵⁹ Javier Sádaba, *El perdón. La soberanía del yo*, 20. Ahora bien, esta complementariedad no siempre es vista como positiva a pesar de que se asume mayoritariamente que la justicia debe ir más allá de las leyes. Algunos de los supervivientes del Holocausto contemplaron con cierta indignación la falta de correspondencia entre el daño y las penas: “Sabemos perfectamente que todo esto va más allá del derecho y de la justicia; aun sin referirnos a una asunción de responsabilidades tan exigua, como ocurrió en el caso de Gábor Péter, las condenas de Núremberg y el proceso de Auschwitz celebrado en Francfort también demostraron que el mundo de las víctimas y de los verdugos, y con él también la horrible sentencia, van mucho más allá de las salas de los tribunales”, Imre KERTÉSZ, “La vigencia de los campos” (Conferencia pronunciada el 22 de febrero de 1990 en el Thalia Studio. Texto publicado en *Századveg*, 1993, en el volumen titulado *A holocaust mint cultura*, junto con *Hosszú, sötét árnyék* y el ensayo que dio título al volumen), en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, Barcelona 2002, 53-54.

a la ley a no quedarse en la letra inamovible y a mantenerse entonces en el campo del espíritu y de la aproximación¹⁶⁰.

Este papel pneumático del perdón que empuja a la ley más allá de sí misma, lo convierte en la verdadera gracia del derecho. Pues así como la justicia conmutativa establece las penas en función de la mayor o menor gravedad de la culpa y del daño causado, el perdón invita a dejar de lado la proporcionalidad para devolver siempre bien por mal sin que ello suponga una apuesta por la amnesia o el olvido¹⁶¹.

Sin embargo, no hay que dar por supuesto que la única respuesta posible sea la bondad. El sujeto tiene distintas opciones para contestar al bien o al mal que recibe. Entre ellas Jankélévitch distingue fundamentalmente cuatro¹⁶²: la Expiación, que devuelve *el Mal por el Mal*, como quiere la justicia; la Gratitude, que devuelve *el Bien por el Bien*, y es por consiguiente justicia graciosa, gracia justa o justa caridad; la Ingratitude, que devuelve *el Mal por el Bien* y, por lo tanto, constituye una gracia 'al revés', es decir, una maldad; y por último el Perdón, que devuelve *el Bien por el Mal*, actuando de forma opuesta a la Ingratitude. Ahora bien, este gesto no sería verdaderamente gratuito ni creador si lo hiciera por afición por la maldad, por una apuesta o por heroísmo. Si el perdón se dedicara a buscar un material perdonable para hacerse notar, para existir o porque se ha apegado a los crímenes, estaría muy lejos de la 'gracia' (aunque 'necesite' del pecado para tener sentido)¹⁶³.

El perdón, que por su propia naturaleza privilegia al enemigo o al ofensor, pero que no excluye al amigo, va más allá de cualquier razón o motivo¹⁶⁴. Su presencia no obedece ni a la causalidad de lo amable ni a la causalidad de lo aborrecible; no está accionado ni por un valor previo, ni por un contravalor; no va a remolque de nada. Ni siquiera perdona *porque* (*parce-que*) el amor sea el valor supremo. La conjunción causal 'porque' transmite una motivación o un determinismo incompatible con el perdón excepto cuando el perdonador perdona el crimen *porque* es un crimen (es decir, que ni lo

¹⁶⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1004.

¹⁶¹ *Ibid.*, 1023-1024.

¹⁶² *Ibid.*, 1128-1129.

¹⁶³ *Ibid.*, 1131. Sobre la 'secundariedad' del perdón (es decir, su carácter 'segundo' porque tiene que darse previamente el pecado para tener algo que perdonar) hablaremos más adelante, en el apartado sobre la relación entre el perdón y el pecado.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 1127-1128.

esquiva, ni lo pasa por alto; lo mira de frente) o, dicho de otro modo, al culpable por ser culpable¹⁶⁵.

Resulta complicado encontrar un acto de gracia pura ya que, al darse en una relación (la gratuidad está siempre referida a otro, no está hecha para sí misma sino para un “tú”) aparecen muchos elementos que la pueden condicionar. El punto más delicado para detectar si se ha pervertido o no, está en el origen de la misma. Por eso es tan importante desenmascarar las posibles motivaciones de la caridad y de la absolución.

Una vez aceptado que ni el perdón ni el amor son fruto de la causalidad, Jankélévitch insiste en que existe otra tentación para tratar de dilucidar el principio de la gratuidad de ambos movimientos (amor y perdón): la concesión¹⁶⁶. Esta explicación entiende que el perdón perdona *aunque* (*malgré*) el otro haya pecado o sea despreciable. En este caso la culpa es vista no como razón del perdón sino más bien como un obstáculo. Quien sustenta la gratuidad en la concesión entiende que el perdón perdona *a pesar de* la falta. En lenguaje más coloquial este *a-pesar-de* sería semejante a decir ‘con todo y con eso, perdono’¹⁶⁷. Pero el problema estaría en que el corazón del perdón no es tanto ‘ir en contra de’ (en este caso de una ofensa que hay que sortear) sino ‘ir a favor de’¹⁶⁸ (para beneficiar a un culpable). Además, el sentimiento concesivo, según nuestro autor, presupone implícitamente que el perdón concedido al inocente es el único normal y natural; el perdón al culpable sería entonces una especie de hazaña especialmente meritoria, algo que la auténtica gratuidad no aceptaría nunca ya que le daría un protagonismo no deseado ni buscado¹⁶⁹. “Mais le pardon à l'innocent n'est-il pas une absurdité?”¹⁷⁰.

El amor al aborrecible se hace *pese a* su necesidad. “L'amour immérité et immotivé, loin de démentir l'amour raisonnable, normal et motivé, est un hommage à cet amour; le paradoxe est un hommage au sens commun”¹⁷¹.

Para Jankélévitch, la explicación causal y la concesiva, no responden plenamente al misterio del perdón. El perdón no perdona ni *porque*, ni *a-pesar-*

¹⁶⁵ *Ibid.*, *Le pardon*, 1120. 1131. Cf. *Id.*, “Introduction au thème du pardon”, *La conscience juive face à l'histoire: la pardon*, 256.

¹⁶⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1117.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 1119.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 1118.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 1120.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, 1118.

de. En el primer caso, quien disculpa al culpable es la excusa que, en el fondo, demostraría que el sujeto es inocente; en el segundo, la absolución estaría basada en un ejercicio forzado de desgana o de mala voluntad —“un pardon-malgré serait l'enfant du malheur, puisqu'il est lié à la misère de l'obstacle”¹⁷²—.

El perdón perdona no *a-pesar-de* la falta, sino *por* causa de ella, es decir, por el hecho de que existe y la afronta. Quienes mejor entienden esta paradoja, según Jankélévitch, son los místicos porque comprenden y experimentan en sí mismos que la sinrazón del amor es el prelude de la razón verdadera. Y señala que san Pablo logró expresarlo en su conocida sentencia: το μωρον του θεου, σοφώτερον των ανθρώπων έστι¹⁷³.

La gratuidad del perdón es tal que no busca en la culpabilidad, incluso retrospectivamente, razones que justifiquen la absolución; perdona con toda lucidez; sin engañarse. El episodio de la adúltera a la que tradicionalmente se identifica con María de Magdala¹⁷⁴ es para Jankélévitch especialmente esclarecedor. Jesús no dice a la mujer: ‘Si prometes no pecar más, te perdonaré’, sino que *primero* perdona —φέωντα σου αμαρτια¹⁷⁵— y la incondicionalidad del perdón anima a María Magdalena a levantarse y cambiar de vida. No hay condiciones, ni reservas. La garantía la crea más bien el acto de perdonar. Es la absolución la que favorece e incita a la conversión¹⁷⁶. En esto el perdón sigue la misma lógica que el amor: perdona porque perdona, así como el amor ama porque ama, sin más¹⁷⁷. Y para el amor, no hay otro imperativo que el imperativo del don¹⁷⁸.

¹⁷² *Ibid.*, 1120.

¹⁷³ *Id.*, *L'ironie*, 107. El texto de san Pablo que menciona es 1Co 1,25: “La necedad divina es más sabia que la de los hombres”.

¹⁷⁴ Jankélévitch menciona el texto y da el nombre de Magdalena a la mujer adúltera sin entrar en la discusión de si realmente se trata de ella o no. No es objetivo (ni objeto) de su discurso. Lo que le mueve es encontrar el sentido del perdón que se relata en la narración evangélica.

¹⁷⁵ Lc 7,48: “Tus pecados quedan perdonados”.

¹⁷⁶ La estructura actual del Sacramento de la Reconciliación (confesión-absolución-satisfacción) trata de poner de relieve precisamente esta dimensión gratuita del perdón al colocar en último lugar la satisfacción. El Nuevo Ritual (OP, 65) así lo recoge. Fernando MILLÁN en su obra *La penitencia hoy*, entiende que, efectivamente, este orden salvaguarda mejor la gratuidad de la absolución (aunque contempla la posibilidad de posponer la absolución en casos excepcionales). Algunos estudiosos, sin embargo, serían partidarios de volver a la estructura antigua (confesión-satisfacción-reconciliación), véase: Dionisio BOROPIO, *El perdón sacramental de los pecados*: Concilium 204 (1986) 279-298.

¹⁷⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1132-1133; *Id.*, *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour* 2, 233.

¹⁷⁸ *Id.*, *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour* 2, 251.

Ahora bien, si es cierto que el don alcanza su máxima expresión en el perdón¹⁷⁹, no se da una identificación plena entre ambos. Existen rasgos que los diferencian a pesar de que el perdón sea, por definición, un acto gratuito. Según Jeffrie G. Murphy¹⁸⁰ existen dos características diferenciadoras entre gracia¹⁸¹ y perdón: la primera consiste en que la gracia no exige cambio alguno del corazón, o más exactamente, de sentimientos, mientras que el perdón sí lo requiere. La segunda es que para otorgar gracia no se necesita que el sujeto haya sido injuriado, cosa que sí parece necesitar el perdón. En una línea similar, Jankélévitch reconoce en el perdón un carácter ‘secundario’ al depender su existencia de la ofensa. Mientras que la gracia nace de la “nada”, porque sí; el perdón requiere la culpa –“le pardon a besoin d'une matière pour son travail de pardon”¹⁸²–. En este sentido se da una mayor similitud entre el perdón y la gratitud, que entre el perdón y la gracia, precisamente porque el agradecimiento es también un movimiento ‘segundo’ ya que precisa de un servicio prestado al que poder darle las gracias¹⁸³ –“elle répond secondairement à une première grâce”¹⁸⁴–.

Jankélévitch considera que el don del perdón es paradójico ya que, en el fondo, no da nada –“une *datio* sans *donum*”¹⁸⁵–. Su objetivo es únicamente afrontar dos obstáculos: el agravio sufrido por el ofendido y la culpa del ofensor. Y su forma de conseguirlo es atravesando la justicia (para ir más allá

¹⁷⁹ El Cardenal Martini lo expresa de esta manera: “Hay un momento en el que el don alcanza su expresión perfecta. El don es entonces algo absolutamente gratuito e inmerecido; es una pérdida tal del equilibrio por parte de una persona respecto a otra, que resulta impensable o inimaginable. La palabra que mejor expresa ese don absoluto es perdón. Perdón es capacidad de un don de tal forma gratuito que está más allá de cuanto uno puede recibir o el otro puede merecer”, Carlo M^a MARTINI, *María, la mujer de la reconciliación*, Santander 1987, 72. Por ello el perdón puede convertirse en la mejor vía para captar la radicalidad del don que quizás en otras realidades donde se manifiesta (misericordia, clemencia, compasión, etc.) no se percibe con tanta fuerza. “Dios perdona los pecados y no obliga a exponerlos en presencia de algunos, sino que busca solamente una cosa: que quien disfruta del perdón aprenda la grandeza del don” San JUAN CRISÓSTOMO, *Catequesis bautismales*, Madrid 1988, 29.

¹⁸⁰ Jeffrie G. MURPHY - Jean HAMPTON, *Forgiveness and mercy*, Cambridge 1988, 20-21. Cf. Javier SÁDABA, *El perdón. La soberanía del yo*, 84-85.

¹⁸¹ Murphy utiliza en su texto el término *mercy* que comúnmente se traduce como “compasión”, “piedad” o “misericordia”. Sin embargo, cabe en esta ocasión, sin duda de forma más precisa y tal como interpreta Sádaba, traducirlo como “gracia”, “merced” o “don”. No obstante, incluso el sentido de misericordia pone en evidencia que la gracia es más amplia que el perdón pues también el acto de compasión es un don gracioso que, sin embargo, tiene otra dinámica, como Murphy señala.

¹⁸² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1111.

¹⁸³ *Ibid.*, 1110-1111; *Id.*, *Traité des vertus II. Les vertus et l’amour 2*, 245-273.

¹⁸⁴ *Id.*, *Traité des vertus II. Les vertus et l’amour 2*, 248.

¹⁸⁵ *Id.*, *Le pardon*, 1116.

de ella), renunciando tanto al rencor como a los sentimientos de venganza, y recusando el castigo¹⁸⁶. La condonación de una deuda, por tanto, no es un regalo material; es el final de una servidumbre para el deudor, y la renuncia a un derecho para el acreedor¹⁸⁷. Tal es la razón por la que el efecto primero que causa es la alegría en todas las personas implicadas. El Evangelio –así lo ve Jankélévitch– es contundente al respecto: es mayor el gozo por la vuelta del hijo pródigo que por el hijo sensato, por encontrar la oveja descarriada que por las noventa y nueve que ya estaban en el redil, por un publicano arrepentido que por las oraciones de muchos fariseos¹⁸⁸. El perdón, más que el simple don, está destinado a resolver una crisis, por eso provoca contento y liberación. Es una experiencia tan singular que nuestro autor piensa que sólo la Biblia ha conocido y ha sabido formular su verdadera naturaleza¹⁸⁹.

4. *Dimensión sobrenatural*

Calificar al perdón como acontecimiento conduce necesariamente a hablar de una dimensión sobrenatural. Porque, al tratarse de un hecho que adviene en un instante en el que se roza la perfección y la pureza, quiere decir que en ese momento se ‘toca’ lo inefable, se trasciende la realidad –“Nous atteignons ici aux confins eschatologiques de l'irrationnel”¹⁹⁰–. Sin embargo, la sobrenaturalidad de la absolución no se reduce a ese contacto con la infinitud (que es importante porque abre a una nueva dimensión) sino que, en la dinámica de su realización también se encuentran rasgos que exceden los términos de la naturaleza.

Lo más significativo del perdón en este sentido reside en dos aspectos importantes: en primer lugar, en la desproporción entre la gracia concedida y el daño causado por el culpable; un desajuste inevitable provocado por su propia vocación y que hace que supere los límites de la justicia (lo que otorga desborda con mucho la medida de lo razonable); y en segundo lugar, porque ahonda aún más en el desequilibrio de la relación entre ofendido y ofensor (uno es el que da, el otro el que recibe); lo suyo no es precisamente la reciprocidad.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, 1114-1115.

¹⁸⁸ Lc 15, 11-32; Mt 18,13; Lc 18,10-13. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1116.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, 1095.

La sobrenaturalidad del perdón consiste en una paradoja. Si su generosidad permite abrir una existencia nueva, asimismo agranda el abismo existente entre víctima y verdugo. Porque la opinión que el perdonador tiene del culpable no cambia, sigue viéndolo como tal, pero opta por una inversión de los esquemas y por establecer una vinculación diferente a la que correspondía con el ofensor¹⁹¹. Además, se trata de una opción que el agraviado realiza de forma consciente y querida. “Car il y a dans les résolutions d’une volonté quelque chose d’infini, de solennel, et de surnaturel qui est étranger aux démarches de l’intelligence”¹⁹². Para los que vivieron la persecución nazi, es indudable que existe el pecado inexcusable que sólo cuenta con dos salidas posibles: ser castigado o ser milagrosamente agraciado¹⁹³. Pero la opción de la punición plantea un serio problema ya que no existe ninguna pena que, en el caso de los horrores cometidos en los campos de exterminio, guarde alguna proporcionalidad con las ultrajes cometidos. Jankélévitch recuerda el caso de Eichmann. En el momento del juicio, que siguió de cerca, nuestro autor se dio cuenta de que ni siquiera la pena máxima terminaba siendo justa. La muerte de un solo hombre no podía de ningún modo compensar los crímenes atroces que había cometido. Un final así le resultaba demasiado simple, excesivamente rápido, sin ninguna significación. Por consiguiente, el castigo era indiferente¹⁹⁴.

Jankélévitch considera que este cambio producido por el perdón en la relación entre el damnificado y su verdugo no hay que verlo como una reconciliación de adversarios, como una síntesis o una buena mixtura hábilmente ejecutada entre ellos; sino como una unificación de contrarios. Para que esta unión sea posible es preciso un milagro¹⁹⁵. Porque requiere hacer tabla rasa de un hecho físicamente indestructible. Se trata, por tanto de realizar una acción lógicamente imposible. En este sentido, el perdón –para nuestro autor– tiene algo de absurdo¹⁹⁶. Se puede hacer *como si* algo no hubiera ocurrido, pero de ninguna manera hacer *que* no haya sucedido; mucho menos tratándose de una herida sustancial que provoca un vuelco radical en la vida de

¹⁹¹ *Ibid.*, 1138.

¹⁹² *Id.*, *La mauvaise conscience*, 76.

¹⁹³ *Id.*, *Le pardon*, 1062-1063.

¹⁹⁴ *Id.*, “Introduction au theme du pardon”, en: *La conscience juive face à l’histoire: la pardon*, 260.

¹⁹⁵ *Id.*, *Le pardon*, 1039-1040.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 1040.

una persona (como, por ejemplo, un asesinato). Y la absolución va encaminada a lograr ese milagro –“seule une grâce surnaturelle peut être à l’échelle du mal qui nous désespère! Pas plus que l’invincible ne peut être vaincu physiquement, l’incurable ne peut être guéri empiriquement”¹⁹⁷–.

Asimismo la forma que tiene el perdón de llevar a cabo esta milagrosa inversión resulta del todo fuera de lo normal pues lo hace de manera silenciosa, sin hacerse notar. “Il y a dans le pardon pur une sorte de laconisme surnaturel”¹⁹⁸. En la cima del perdón no caben largos discursos ni disertaciones sino el amor súbito y sigiloso. Jankélévitch emplea la imagen del beso para describir ese instante¹⁹⁹.

Pero además la dimensión sobrenatural se palpa en la semejanza entre el perdón y el acto creador puro. Es algo indiscutible que para dar algo, hay que poseerlo primero. Si no se tuviese nada, el don que se hace sería una estafa. Sin embargo, Jankélévitch piensa que ese es precisamente el milagro del genio creador y de los hombres excepcionalmente generosos. Que dan al crear o crean al dar. Y no se empobrecen en el acto de donación. Más bien al contrario, se enriquecen²⁰⁰. Recuerda con ello a Plotino en su forma de entender el Bien. Trasladado al perdón, eso significa que, desde la desposesión absoluta (y por tanto quedándose sin nada o ‘en la nada’) es capaz de re-generar la vida del agresor.

II. Relación

Si la primera característica que Jankélévitch señala del perdón es el acontecimiento, la segunda –y no menos importante– es la relación. Porque desde el momento en que una persona es agraviada se establece un vínculo doble con el ofensor que no se puede soslayar: por un lado, con su persona; por otro, con el mal que ha cometido²⁰¹. Es importante establecer dicha diferencia porque, si bien el pecado es responsabilidad directa de una mala voluntad, el sujeto no debe quedar reducido a ella²⁰². La persona es más que

¹⁹⁷ Id., *La mauvaise conscience*, 152.

¹⁹⁸ Id., *Le pardon*, 1106.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Id., *La paradoxe de la morale*, Seuil, Paris 1981, 119-121.

²⁰¹ Id., *Le pardon*, 1137.

²⁰² “El hombre y su acción son dos cosas distintas. Aunque una buena acción puede significar general aprobación, y una mala acción desaprobación total, el autor del hecho, bueno o malo,

su falta. Así pues, el perdón debe relacionarse con dos realidades que confluyen: el otro y el pecado.

1. *Relación con el otro*

La afrenta obliga al ofendido, muy a su pesar, a establecer con el culpable unos lazos perdurables y difíciles de manejar. Ni siquiera en el caso de que la ofensa se produzca en el seno de una relación previamente cordial, e incluso amorosa, la situación deja de ser complicada, pues los vínculos que existían sufren una transformación. El protagonista de *El alba* de Elie Wiesel, consciente de que va a matar a un hombre, reflexiona de este modo: “Mañana, pensé, estaremos ligados uno al otro por toda la eternidad, como sólo pueden estarlo el verdugo y su víctima”²⁰³. El perdón, por tanto, no sólo no elimina este vínculo, sino que lo hace más hondo e imperecedero (porque es el punto de partida de una relación totalmente singular). “Le vrai pardon est un *rapport personnel* avec quelqu'un”²⁰⁴.

Ahora bien, la conexión que surge entre las partes implicadas tras un ultraje está llena de riesgos. Uno de los más frecuentes afecta directamente al perdonador pues a las dificultades propias de cualquier relación se añade la posible ingratitud del beneficiado²⁰⁵. No es tan habitual que el culpable acepte de buen grado la gracia que se le concede; porque ello significa, en primer lugar, reconocer la culpabilidad y, en segundo lugar, aceptarse necesitado de redención. La actitud del culpable es, en muchos casos, una de las mayores pruebas de la autenticidad del perdón; donde se muestra si la gratitud mostrada por la absolución es verdadera.

Pero en algunas ocasiones es el talante del perdonador el que esconde una indiferencia y una conciencia de superioridad que pervierte la relación y

siempre merece respeto o piedad según el caso. “Odia al pecado y no al pecador” es un precepto que, aunque fácil de comprender, es raramente practicado, y por eso el veneno del odio abarca todo el mundo (...) Es lógico resistir y atacar un sistema, pero resistir y atacar a su autor es como resistirse y actuar contra uno mismo. Porque estamos todos dibujados con el mismo pincel y, somos hijos de un único y mismo Creador, los poderes divinos son infinitos en cada uno. Atacar una sola criatura humana es atacar a esos poderes divinos; y por lo tanto, el daño se hace no sólo a ese ser, sino a través de él, a toda la humanidad”, Mahatma GANDHI, *Autobiografía. Historia de mis experimentos con la Verdad*, Barcelona 1991, 269.

²⁰³ Elie WIESEL, *El alba*, 117.

²⁰⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1001.

²⁰⁵ *Ibid.*, 1137.

convierte la absolución en una realidad hipócrita y nada gratuita. La clemencia –como ya hemos visto en otros momentos²⁰⁶– tiene mucho de desdén y de ostentación. “La clémence est un pardon sans interlocuteur”²⁰⁷. Porque no sólo es condescendiente, mostrando abiertamente que hace un favor, sino ‘intransitiva’ (*intransitive*), porque no va dirigida a una persona concreta, de carne y hueso. Cuando el magnánimo pronuncia las palabras de la absolución –‘te perdono’– no está construyendo un diálogo, sino un monólogo. La magnificencia es, por consiguiente, solitaria. Primero, porque el clemente no se siente en realidad ofendido, la afrenta ni siquiera le roza, la mira de reojo; y segundo, porque en realidad su perdón es una demostración de soberbia y orgullo²⁰⁸. Vive la relación con el culpable como un combate en el que debe salir victorioso²⁰⁹. “Qu'elle soit magnanimité ou magnificence, μεγαλοψυχία ou μεγαλοπρῶπεια, la clémence exclut tout rapport vraiment transitif et intentionnel avec son prochain”²¹⁰.

Por el contrario, lo propio de una relación es el diálogo²¹¹, es decir, la predilección de la primera persona –el ‘yo’– por la segunda –el ‘tú’–, algo que según el parecer de Jankélévitch era ajeno al mundo griego antiguo, pues el

²⁰⁶ Ver: capítulo III sobre los *similiperdones*; y el apartado sobre el perdón como acontecimiento al comienzo de este mismo capítulo.

²⁰⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1002.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*, 1003.

²¹⁰ *Ibid.*, 1002.

²¹¹ Toda relación conlleva un diálogo. Y “todo diálogo implica, por tanto, una agresión, una renuncia, un morir a uno mismo, un silencio absoluto, que son las actitudes preparatorias para la apertura, para la comunicación, para el diálogo, para la vida en diálogo y para el amor. (...) Un psicólogo no judío, Raymon Carpentier, ha formulado recientemente esas nociones en un desarrollo penetrante, verdadera paráfrasis del pensamiento de Maharal y del de Martin Buber: ‘Pues si el diálogo es realmente apertura al otro, si es esa buena voluntad activa de recibir, de escuchar, de procurar salir de uno mismo para admitir el universo del prójimo, no podría ir hasta sus últimas consecuencias sin ser la inmolación de uno de los interlocutores, es decir, negándose en tanto que diálogo. Dialogar verdaderamente sería, en efecto, acusar al propio ser en virtud de la información proveniente del prójimo. Sería aceptar el riesgo de que la forma del otro nos remodele a su imagen y destruya así lo que constituye nuestra persona. Hay pues una doble exigencia en el diálogo. En primer lugar, la aceptación del universo del otro a través del sacrificio del propio. El verdadero diálogo es sacrificio (...) La exigencia imperiosa del diálogo es una exigencia de santidad si es llevada a término en su verdad. El diálogo es entonces acusación de uno mismo, la renuncia a uno mismo para abrirse a una nueva vía propuesta por el otro. Pero, por otra parte, la disimetría de la renuncia es una negación del diálogo. Sería, pues, necesaria una doble renuncia para que ese diálogo alcance la autenticidad, para que responda a las más altas esperanzas. Entonces, el verdadero diálogo no sería sólo el intercambio entre dos conciencias, la comunicación de dos universos mentales: sería la construcción de un mundo nuevo a través de la inmolación de dos interlocutores dispuestos a abrirse a la creación”, André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, 50-52.

helenismo valoraba especialmente las virtudes que proporcionaban una orgullosa autonomía e independencia que se aleja bastante del amor-*ágape* en el que se sostiene el perdón²¹².

Así pues, el hecho de que la absolución sea una gracia que no dependa del otro para su concesión no impide que se pueda establecer una relación entre dos en la que cada uno espera algo del otro²¹³. El culpable confía en el indulto; el perdonador, en el reconocimiento de la culpa. Pero esta confesión de la verdad por parte del ofensor resulta problemática, pues puede colisionar con el afán de gratuidad absoluta del perdón. Sin embargo, la tradición judía y la mayoría de los supervivientes de la persecución nazi afirman con contundencia la necesidad de esta condición. Emmanuel Levinas, comentando un texto de la *Guemará* sobre el Tratado de *Yoma*²¹⁴, sentencia: “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”²¹⁵. En términos similares se expresa Jankélévitch, pues afirma que es necesario que el culpable reconozca su falta para que el perdón pueda plantearse y rechaza la actitud de quienes exigen a los judíos que perdonen y que no se asienten en el rencor²¹⁶ –“De quel droit, à quel titre nous recommanderait-on maintenant un pardon que les bourreaux eux-mêmes ne nous

²¹² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1003.

²¹³ *Ibid.*, 1109-1110.

²¹⁴ *Yoma* significa “el Día”, y se refiere al “Día del Perdón” (*yom ha-kippurim*). En el judaísmo tardío constituye el culmen del año. En este día el hombre se libra de sus pecados con tal de que haya mostrado arrepentimiento. La fiesta penitencial se celebra el décimo día del mes de *Tisri* (septiembre-octubre), es decir, a los diez días de haber comenzado Año Nuevo. Era el único día del año en el que el Sumo Sacerdote entraba en el Santo de los Santos, pronunciaba de modo explícito el nombre del Señor y quemaba incienso delante del Arca. Después tomaba el macho cabrío, colocaba sobre su cabeza las manos y hacía la confesión de los pecados por todo el pueblo. El macho cabrío era entregado al guía que lo llevaba al desierto y allí lo despeñaba. Ver: Lv 16,1-43; Nm 29,7-11. El tratado de *yoma* demuestra que el culto judío no era puramente mágico o cultural que obtuviera efectos sobrenaturales a cambio de ceremonias externas, porque no se otorgaba el perdón si no hay arrepentimiento interior del corazón: “El sacrificio por el pecado y el sacrificio incondicional por el delito tienen fuerza expiatoria. La muerte y el día del perdón expían con el arrepentimiento. El arrepentimiento perdona los pecados leves, ya por omisión, ya por quebrantamiento. Los más graves los deja en suspense hasta que llegue el Día del Perdón y sean expiados. (...) Si un hombre comete una falta para con un hombre y lo aplaca, Dios perdonará. Pero si la falta se ha cometido para con Dios, ¿quién podrá interceder por él? Solamente el arrepentimiento y las buenas acciones”, *Tratado de Yoma*, c. VIII, 8-9.

²¹⁵ Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona 1996, 37.

²¹⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1142. Cf. *Id.*, *L'imprescriptible*, Paris 1986, 51.

ont jamais demandé?”²¹⁷—. A nuestro autor le parece inconcebible e inmoral que los criminales olviden con tanta ligereza los horrores cometidos²¹⁸. Porque además, el olvido (sea por parte del ofendido, sea por la del ofensor) rompe cualquier relación, ya que prescinde de un interlocutor a quien ni recuerda.

Ciertamente un perdón sin arrepentido no tendría destinatario, por lo que se quedaría en un don a medias. Pues aunque el ofrecimiento de la gracia es previo, requiere de una respuesta para que se realice. Si el perdón desencadenara de forma automática la redención del culpable, no tendría ningún sentido pedir perdón ni a la víctima ni a los jueces²¹⁹. Para que se produzca la reconciliación, por tanto, es necesario que exista un sujeto que pida perdón y otro que lo conceda. Simon Wiesenthal recoge con dolor en sus escritos cómo, de los más de mil nazis llevados a juicio, ninguno excepto Albert Speer, reconoció los hechos que se les imputaban ni pidió perdón por ellos²²⁰.

Hay quienes apuntan la conveniencia de que el ofendido favorezca el remordimiento del agraviador e incluso que, socialmente, los ciudadanos además de ser capaces de perdonar, articulen formas de perdón²²¹. Pero resulta realmente complicado. Levinas, en otra lección talmúdica, narra el episodio en el que un hombre que tiene un roce con un sacrificador de reses trata de suscitar la petición de perdón en el sujeto que le ha ofendido. “Hay aquí una inversión de la obligación: es el ofendido quien se preocupa por el perdón del que el ofensor se despreocupa. (...) El exceso de delicadeza se va a convertir en causa de una muerte. Estamos lejos del perdón generosa y soberanamente concedido *urbi et orbi*. El juego de la ofensa y el perdón es un juego peligroso”²²². La buena intención que anima al hombre contrasta con la indiferencia del matarife que no es capaz de responsabilizarse de la maldad de

²¹⁷ Id., *Le pardon*, 1143.

²¹⁸ *Ibid.*, 1142.

²¹⁹ *Ibid.*, 1100.

²²⁰ “I had one other suggestion, also obviously impractical. Fifteen times, after each item of the indictment, Eichmann was asked whether he was guilty. Each time he said ‘not guilty’. This procedure, too, seemed inadequate to me. I thought that Eichman should have been asked six million times, and he should have been made to answer six million times”, Simon WIESENTHAL, *The murderers among us*, 97. En situaciones de este tipo el sufrimiento de las víctimas sólo podría verse aliviado a través del ejercicio de la justicia en los tribunales cuando el daño es considerado penal. Pero no siempre es posible esta alternativa en la vida cotidiana donde hay que aprender a convivir con heridas que no tienen ninguna posibilidad de compensación (bien por no ser consideradas conductas delictivas como por ejemplo, un adulterio; bien por su falta de gravedad).

²²¹ Cf. Javier SÁDABA, *El perdón. La soberanía del yo*, 135.

²²² Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 43-44.

su acción y continúa descuartizando a los animales hasta que, por casualidad, salta un hueso que lo golpea y acaba con su vida. Este final de la historia lo interpreta Levinas como una metáfora de la muerte en el interior de los mundos cerrados en los que la humanidad está dividida, así como de la enorme responsabilidad que asumió el ofendido por una excesiva confianza en la humanidad del otro.

En este relato del Tratado de *Yoma* se pone en evidencia que, de un modo u otro, ofendido y ofensor están ligados por la ofensa; y que el deseo del perdón empuja a inclinarse hacia el culpable²²³. Pero, como toda relación, este encuentro es una auténtica aventura que contiene un azar suplementario; pues las cosas ya no dependen sólo de uno sino que quedan abiertas por la presencia de un sujeto culpable que no deja de ser una persona a la que hay que tratar como tal²²⁴. Ahora bien, sin omitir ni desdeñar que en esa relación la ofensa ocupa un protagonismo especial. “Le pardon est un rapport avec l'agent à propos d'un acte de cet agent”²²⁵.

Según Jankélévitch, el acto de perdonar puede ser de dos clases en función de la relación con el otro. Por un lado está aquel que va dirigido a absolver las ofensas sufridas por uno mismo (el reto sería aquí superar el amor propio); por otro, aquel que, al margen de cualquier afrenta personal, absuelve al mal en general (su problema estaría en que la culpa quedaría impune como sucede en los casos de amnistía general). En ambos casos el conflicto de deberes junto al desgarramiento interior resulta del todo punto inevitable²²⁶. Pero, de un modo u otro al perdón no le basta con amar a los malvados en general sino que apunta a un acto o un daño que el malvado ha cometido, es decir, una culpa de la que el ofensor es realmente culpable. Curiosamente, el perdón es

²²³ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1137.

²²⁴ “El encuentro es una relación con un semejante en la que se reconoce a éste como ser humano. De esto se desprende que al semejante no se le utiliza como simple medio para un fin, si a tenor de la segunda versión del imperativo categórico de Emmanuel Kant, pertenece a la actitud esencial del hombre que el semejante nunca sea degradado a simple medio para un fin. Ahora bien, parece que el amor supone un paso más respecto al encuentro, ya que no se limita a acoger al semejante en su condición humana, sino además en su unicidad y singularidad, o lo que es lo mismo, como persona. Porque la persona no es un ser humano como los otros, sino diferente de los otros, y en esta diferencia resulta ser algo único y singular. Y sólo cuando el amante acoge al amado en su unicidad y singularidad, este se convierte para él en un tú”, Víctor E. FRANKL, *Amor y sexo*, en: *El hombre doliente*, 59.

²²⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1137.

²²⁶ *Ibid.*, 1006.

un acto que absuelve otro acto, pero no sólo. El perdón perdona al ser, al hacer, y al haber hecho²²⁷.

2. Relación con el pecado

Evidentemente la relación que la gracia de la absolución establece con el pecado no es de la misma naturaleza que la que se genera con el pecador. En el primer caso hablamos de relación en tanto en cuanto el perdón tiene que tratar necesariamente con el mal que provoca un daño a una persona, colectivo o sociedad; de hecho, Jankélévitch asegura que, aunque no se puede decir que el pecado sea la causa del perdón, sí es la materia del mismo²²⁸. En el segundo caso, la vinculación se realiza entre dos sujetos, y eso conlleva –como ya hemos visto en el punto anterior– un diálogo y una atención personal.

El perdón es una de las respuestas posibles al pecado o a la ofensa. Una réplica inmerecida, sorprendente, y por ello, especialmente valiosa. Esto quiere decir que el indulto requiere la presencia del mal para existir. Por eso Jankélévitch, como ya hemos apuntado, llama al perdón “amor secundario” (*l'amour secondaire*)²²⁹. Así como la piedad surge de la contemplación de la miseria, la gratitud de la percepción del beneficio, o el remordimiento tras la toma de conciencia de la mala acción cometida, el perdón nace como posibilidad cuando se enfrenta a un atropello. “Pour que le pardon trouve à s'employer, il faut que quelqu'un commette une faute”²³⁰. La caridad pura, sin embargo, brota sin hechos previos que la empujen ni acciones precursoras que la soliciten.

La ‘especialización’ del perdón en el mal conduce al sujeto a vivir una paradoja que consiste en que la misma razón que tiene para estar resentido con el pecador, es la que le impulsa a perdonar²³¹. Así, mientras el amor ama a todos los hombres, sean culpables o inocentes, el perdón va dirigido al malvado precisamente por serlo –“le pardon ne concerne pas les impeccables; le pardon est réservé à la catégorie privilégiée des persécuteurs”²³²–. Un

²²⁷ *Ibid.*, 1114.

²²⁸ *Ibid.*, 1117. 1130.

²²⁹ *Ibid.*, 1107.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*, 1114. 1122. 1130.

²³² *Ibid.*, 1112.

criminal del que se demostrara su inocencia, ya no sería objeto de absolución, pero sí continuaría siendo susceptible de ser amado. La caridad no está sujeta a la inocencia o culpabilidad sino a la persona; el perdón, en cambio, única y exclusivamente al culpable. El recorrido que realizan ambos es diferente: la caridad va a encontrarse directamente con el individuo; el perdón, sin embargo, se topa primero con el acto concreto para, desde ahí, ir hacia la persona²³³. Es raíz del pecado cuando aparece la condonación²³⁴. Por ello, resulta comprensible que el perdón constituya una experiencia gozosa y dolorosa al mismo tiempo –“le pardon pardonne à la fois de gaieté de cœur et à contrecœur”²³⁵–. Llena el corazón de alegría porque abre un horizonte nuevo, conduce a la reconciliación y ‘neutraliza’ los efectos del mal. Pero contiene dosis de desazón por el desgarramiento interior y el esfuerzo que supone ir a contracorriente del propio resentimiento para absolver inmerecidamente a alguien que ha actuado con mala voluntad²³⁶.

El pecado sorprende incluso al pecador, pues muchos son los que no se identifican con la totalidad de las consecuencias del mismo. La persona suele tener la percepción de que es mejor que sus acciones y de que su pecado es una realidad ajena, que no le pertenece del todo²³⁷. Ciertamente la falta es algo que forma parte del sujeto y, al mismo tiempo, extraño a él. El drama del pecado consiste en su poder para independizarse de la persona que lo ha originado sin que nunca se desligue del todo de ella. Pero lo más grave para el

²³³ *Ibid.*, 1113.

²³⁴ En la tradición cristiana incluso se llega a ver como “positiva” la culpa o el pecado del hombre ya que, por su causa, se mostró con un vigor y una grandeza inusitada el amor de Dios a través de la redención de Cristo. En el pregón pascual ha quedado reflejada a través de la proclamación de la “felic culpa”: “O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felic culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!”. El “Exultet” o pregón pascual, es uno de los más antiguos himnos de la tradición litúrgica romana. Se canta integralmente la noche de Pascua en la Solemnidad de la Vigilia Pascual, por un diácono o por un cantor. Con este himno el declamador invita a la Iglesia entera a exaltar y alegrarse por el cumplimiento del misterio pascual, recorriendo en el canto los prodigios cumplidos en la historia de la salvación. Existen testimonios de su existencia desde fines del siglo IV. Algunos estudiosos consideran a san Ambrosio de Milán como autor; todos los indicios apuntan en cualquier caso a que el texto procede del norte de Italia o del sur de la Galia, y que su compilador ha recibido la influencia de Ambrosio²³⁴. Sólo en los siglos XII y XIII la *Benedictio cerei* (con el texto del *Exultet*) entró en los libros litúrgicos de la curia romana, después de que en Roma reinara una gran reserva en el primer milenio hacia esa loa. Cf. Michael KUNZLER, *La liturgia de la Iglesia* (Col. Manuales de Teología Católica, Sección quinta, La Iglesia, vol. X), Valencia 1999, 611-612.

²³⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1130-1131.

²³⁶ *Ibid.*, 1114.

²³⁷ *Id.*, *La mauvaise conscience*, 136-137.

hombre no es sólo palpar su capacidad para generar el mal, sino, sobre todo, su impotencia para extirparlo²³⁸. Por eso sólo una realidad que venga de fuera (un acontecimiento-advenimiento) tendrá las llaves para la liberación²³⁹.

El análisis sobre el perdón que realiza nuestro autor le conduce a la afirmación del pecado de manera incontestable. Jankélévitch defiende sin ambages la existencia de la mala voluntad o de la intención perversa²⁴⁰, y precisamente porque asegura su realidad, afirma con rotundidad el sentido de plantearse la posibilidad de la absolución. Quien desdeña el mal, minimiza las injurias, y desprecia a las víctimas, convierte en baldía cualquier tipo de condonación²⁴¹; es lo que hace sin pudor el magnánimo de inspiración estoica al que Jankélévitch tanto desprecia. La clemencia se aficiona a las absoluciones como los burgueses a las limosnas. Su habilidad para perdonar termina convirtiéndola en una auténtica profesional del indulto²⁴². Pocas realidades se toman tan en serio el pecado como el perdón²⁴³.

Ahora bien, esta querencia del perdón por el malvado no implica una preferencia similar por la maldad de ese malvado. Eso sería una perversión. La predilección por el ofensor señala la predisposición a amar al hombre más desagradable, es decir, al enemigo. El desgaste temporal en el que muchos confían para absolver con menos dolor, adolecería precisamente de la falta de este discernimiento preferencial²⁴⁴. Pero es justamente este amor inmotivado (que no puede justificarse por la bondad o la amabilidad del amado), pero elegido, el que expresa mejor que ningún otro –como ya vimos–, la pureza del afecto. Su verdadero objeto es la humanidad desnuda en general²⁴⁵. Esto no quiere decir que el perdonador ame poniendo a un lado al culpable y en otro a la culpa que aborrece sino que le quiere de forma indivisa reconociendo tanto a la persona que hay en el agraviador como la miseria de la condición humana en ese pecado²⁴⁶. El amor del perdón es, por tanto, paradójico. Quiere al otro

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Este es un aspecto fundamental del perdón, y que ayuda sobremanera a comprender especialmente el perdón divino y a cuestionar, sin embargo, el perdón hacia uno mismo. Un aspecto sobre el que ahondaremos en la tercera parte de la tesis.

²⁴⁰ *Ibid.*, 138.

²⁴¹ *Id.*, *Le pardon*, 1001-1002.

²⁴² *Ibid.*, 1122.

²⁴³ *Ibid.*, 1001.

²⁴⁴ *Ibid.*, 1029.

²⁴⁵ *Ibid.*, 1129-1130.

²⁴⁶ *Ibid.*, 1130.

porque (*quia*) es culpable y aunque (*quamvis*) lo sea²⁴⁷. El destinatario de la absolución es la persona del ofensor con su culpa, pero más allá de ella.

Jankélévitch considera que reconocer el pecado ayuda sobremanera a descubrimos a nosotros mismos y a los demás. Pero el orgullo de creernos superiores nos anima muchas veces a negarnos a otorgar el perdón. Y no tanto porque la concesión del don sea una muestra de poder (que lo es) sino porque queremos apartarnos del culpable para no identificarnos con él. “Refuser le pardon, c'est récuser toute ressemblance, toute fraternité avec le pécheur”²⁴⁸. Esto sucede porque, en el fondo, el que concede la gracia del perdón se sabe tan débil y pecador como el culpable al que absuelve, pero le cuesta confesarlo. En cualquier caso, esta relación tan estrecha del perdón con el pecado, es la que lo convierte en una realidad singular y especialmente meritoria²⁴⁹.

III. Remisión ilimitada

La última de las tres características más importantes que Jankélévitch señala en el perdón auténtico es la remisión²⁵⁰ ilimitada; es decir, la exención total de la pena. Y esta liberación, que acontece en un instante, de forma repentina, es a la vez total y definitiva²⁵¹. Se trata, por tanto, de una experiencia radical. “Il y a donc un pardon-limite qui est pardon hyperbolique et qui pardonne sans raisons”²⁵².

1. Radicalidad

El perdón es extremo por naturaleza. Porque no se puede perdonar a medias, ni hasta cierto punto, ni con restricciones²⁵³. Ni siquiera valdría pronunciar

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*, 1146.

²⁴⁹ *Ibid.*, 1114.

²⁵⁰ ‘Remisión’ proviene etimológicamente del verbo latino *remitto* que significa “soltar las cadenas”, “desatar”, “liquidar”, “condonar”.

²⁵¹ *Ibid.*, 1138.

²⁵² *Ibid.*, 1107.

²⁵³ *Ibid.*, 1085. Tolstoi, por el que Jankélévitch sentía una especial admiración, recoge esta idea en el diálogo que protagonizan Anna y su cuñada Dolly, cuando esta reconoce que no es capaz de perdonar a su marido que la ha engañado: “—¿Lo perdonarías tú?. —‘No sé, no puedo juzgar... Sí, sí puedo’ —repuso Anna tras pensarlo un momento. Y adueñándose mentalmente de la situación y ponderándola en su balanza interior, agregó: —‘Sí, sí puedo, sí puedo, sí puedo. Sí, lo perdonaría. Ya no sería yo la misma, no, pero lo perdonaría, y lo perdonaría como

exteriormente las palabras absolutorias si todavía queda algo de resentimiento en el corazón. La absolución se concede o no se concede. La radicalidad, por lo tanto, está enraizada en una gratuidad que no sólo no necesita de razones para actuar sino que, cuando absuelve, lo hace sin reservas, como el amor puro que Jankélévitch tanto defiende. “La disposition intentionnelle ne connaît pas le Plus et le Moins, mais seulement le Tout-ou-Rien, le Oui ou Non, le Pour ou Contre”²⁵⁴. Pero además hay que añadir que esta ilimitada remisión no es momentánea sino que tiene vocación de futuro. –“Car qu'est-ce qu'une grâce dont la validité serait temporaire?”²⁵⁵–. Al perdonador le mueve el deseo de instaurar una concordia duradera, por eso, donde falta una voluntad sincera de reconciliación, la paz que se logra suele ser precaria²⁵⁶.

Para nuestro autor existe un término clave que expresa con especial contundencia la radicalidad de la condonación. Se trata de la palabra griega ‘ὅλον’²⁵⁷ que aparece en algunos textos clave de Platón y de las Escrituras con el sentido que Jankélévitch traslada al perdón: ξύν ὅλῃ τη ψυχῇ, ἐν ὅλῃ τη καρδίᾳ σου, ἐξ ὅλης της συνέσεως καί ἐξ ὅλης της ἰσχύος²⁵⁸.

En esa oblación total que la persona debe hacer por amor, Jankélévitch destaca lo que significa amar con la mente, es decir, desear que todos nuestros

si nunca hubiese ocurrido; nunca jamás’. –¡Ah, sí, por supuesto!’ –apuntó Dolly al momento, como si dijera lo que más de una vez había pensado–. ‘De lo contrario no sería perdón. Si se perdona, tiene que ser un perdón completo, completo’”, León TOLSTOI, *Anna Karenina*, vol. I, (Juan López-Morillas, introducción y traducción) Madrid 1990, 103.

²⁵⁴ Id., *La mauvaise conscience*, 155.

²⁵⁵ Id., *Le pardon*, 1139.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Todo, total, completo.

²⁵⁸ PLATÓN, *República* VII, 518 c: “en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira *todo* el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con *toda* al alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, que es lo que llamamos en Bien”. En los sinópticos encontramos la declaración del mandamiento principal – que retoma el *Shema* (Dt 6,4-5)– en estos términos: “El Señor nuestro Dios es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con *todo* tu corazón, con *toda* tu alma, con *toda* tu mente y con *todas* tus fuerzas. Y amarle con *todo* el corazón, con *toda* la inteligencia y con *todas* las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo vale más que *todos* los holocaustos y sacrificios”: Mt 22,37; Lc 10,27; Mc 12,30. 33. A propósito de este texto Víctor E. Frankl comenta: “No hay que esclavizar el corazón. El corazón, es decir: la persona íntima; no es lo que uno tiene, sino lo que es en lo más profundo: la verdadera persona; no la instintual, sino la espiritual. El Antiguo Testamento se refiere a la persona en este sentido cuando habla del ‘corazón’. Así dice que el hombre debe ‘amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas’. Eso significa que el hombre debe amar a Dios bajo todas las condiciones, en todas las circunstancias, aunque se vea privado de todas las posibilidades en la escala de valores, relativos, aunque corra peligro de perder el penúltimo valor, que es la vida. Lo que se le pide es la disposición a darlo todo, a entregar, renunciar y sacrificar: la disposición incondicional al sufrimiento”, Víctor E. FRANKL, “Homo patiens”, en: *El hombre doliente*, 279.

razonamientos estén empapados y movidos por el bien de los demás; y querer con toda el alma, o sea, volcarse en una entrega que rompe cualquier barrera espacio-temporal –“tout partout et tout le temps”²⁵⁹–. Desde esta perspectiva se podría decir que la absolución es una apuesta por el “todo o nada”²⁶⁰.

Puesto que el perdón está destinado a condonar enteramente las deudas del ofensor, el perdonador no puede conformarse ni con frenar los impulsos de venganza ni con renunciar a una legítima justicia²⁶¹. Perdonar requiere absolver plenamente al culpable, más allá de la falta concreta²⁶². Es lo que propone el Sermón del Monte –texto especialmente querido por nuestro autor por su radical defensa de la gratuidad del amor–, al exhortar a ir más allá de la justicia retributiva. Este punto de relación entre perdón y justicia resulta, sin embargo, bastante conflictivo pues nadie puede obligar a otra persona a perdonar y a renunciar al ejercicio de sus derechos. En el V^e Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française sobre el perdón, y a propósito de este asunto que Jankélévitch había señalado en su ponencia, E. Levinas hizo una interesante intervención en la que apuntó: “Tengo la impresión de que he tocado el tema evocado por el señor Jankélévitch en la apertura de este coloquio, aunque nadie de esta sala haya pedido que se clave una roca a los descendientes de los verdugos. El *Talmud* nos enseña que no puede obligarse al perdón a los hombres que exigen la justicia del Talión. Nos enseña que Israel no disputa a los demás este derecho imprescriptible. Pero, sobre todo,

²⁵⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 104.

²⁶⁰ *Ibid.*, 104; *Id.*, *Le pardon*, 1138.

²⁶¹ La máxima expresión de esa legítima justicia sería la ley del Talión que realmente no tiene en su base ni en su origen un espíritu de represalia cuanto de ecuánime firmeza. Hay que recordar que la venganza en Israel estaba regulada y se entendía como un ejercicio de justicia retributiva con dimensión pública y social. De hecho la ley del Talión (Ex 21,23-25; Lv 24,18-20; Dt 19,21), constituye históricamente la primera tentativa de poner límite a la venganza libre y un intento por establecer una cierta proporcionalidad entre el daño y la pena. Leyendo 2Sm 21 Levinas comenta: “no hay duda de que la grandeza de lo que llamamos Antiguo Testamento consiste en permanecer siendo sensible a la sangre vertida, en no poder negar justicia a quien pide venganza, en experimentar horror por el perdón que se concede por procuración, cuando es únicamente la víctima a la que corresponde el derecho de perdonar”, Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 49-52. El libro del Génesis lo había dejado claro: “quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida”, Gn 9,6. También en el Talmud se recoge el espíritu de la ley del Talión a través de la “ética de la reciprocidad” –“the measure by which a man measures is the measure by which he will be measured” (Sot. 1:7; Tosef. Sot. 3:1)– o de la “regla de oro” que Rabí Hillel recogió en un conocido precepto –“That which is hateful to you, do not do to your fellow. That is the whole Torah; the rest is the explanation; go and learn” (Sha. 31a)– que Jesús asume posteriormente (Mt 7,12; Lc 6,31). Cf. Haim HERMANN COHN, “Lex Talionis”: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1997.

²⁶² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1138.

nos enseña que, si bien Israel reconoce este derecho, no lo demanda para sí: que ser de Israel es no reivindicarlo²⁶³. Esta afirmación de Levinas es realmente importante por cuanto para el gran filósofo francés la absolución es entonces uno de los rasgos específicos de Israel. Animar al perdón conlleva –tal y como Jankélévitch reconoce– abstenerse de ejercer su derecho a la justicia, a la venganza sobre una ofensa concreta, e incluso a futuras represalias, y asimismo renunciar a esperar el agradecimiento del perdonado²⁶⁴.

Ahora bien, en este caso, la renuncia no es sinónimo de resignación, pues el perdón, más que adaptarse a una situación dolorosa y compleja, es una solución que parte de una iniciativa personal. La acción de perdonar es totalmente contraria a la de aguantarse o conformarse. Para Jankélévitch es éticamente reprobable la actitud de aquel que perdona como si no tuviera más remedio, simplemente porque las circunstancias de la vida le han llevado a tener que vivir esa experiencia. La grandeza del perdón reside precisamente en ser “irresignado” (*le pardon irrésigné*²⁶⁵), es decir, en que no sólo no se amolda a los acontecimientos problemáticos sino en que es resolutivo y ofrece una salida que incluye disolver el rencor así como dejar de lado la deuda. Y todo ello gracias a la iniciativa de la víctima²⁶⁶.

Justamente porque la absolución es una decisión absolutamente gratuita que se da en el instante arbitrario, nada limita su carácter sobrenatural: a decisión inmotivada, consecuencias ilimitadas. Por ello, el perdón no solamente perdona más culpas de las que el culpable ha cometido, sino que perdona por todas las culpas que ese culpable podría cometer o cometerá aún; excede con mucho cualquier culpabilidad actual o venidera. “Le pardon ouvre au coupable un crédit sans limites”²⁶⁷.

En una sola acción, con un solo movimiento, el perdón lo perdona todo²⁶⁸. Una totalidad que, necesariamente conduce al sacrificio.

²⁶³ Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 52.

²⁶⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1107-1108.

²⁶⁵ *Ibid.*, 1136.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*, 1140.

²⁶⁸ *Ibid.*, 1139.

2. Sacrificio

Una de las acepciones que el diccionario²⁶⁹ recoge sobre la palabra “sacrificio” es la de “acto de abnegación inspirado por la vehemencia del amor”. Probablemente Jankélévitch ratificara esta definición que responde de cerca a su pensamiento. Pues esa entrega extrema hasta el desprendimiento de uno mismo a la que es capaz de llegar el amor es para nuestro autor el rasgo distintivo del sacrificio al que califica de “sublime absurdité” o de “héroïque non-sens”²⁷⁰. También lo entiende como “una locura o una manía”²⁷¹ (recogiendo las palabras que Sócrates dirige a Fedro en una conversación acerca de las contradicciones y excesos del amor²⁷²). Porque la pasión amorosa se vuelca tanto en la persona que tiene ante sí, que llega a desear su propia negación con tal de hacer crecer a ese ‘tú’²⁷³. Perdón y amor aparecen, por tanto, ligados a través del sacrificio aunque, como ya señalamos al comienzo de este capítulo, Jankélévitch no identifica estas dos realidades. De hecho, el componente sacrificial del amor, a pesar del sufrimiento inherente que conlleva, resulta más comprensible y llevadero que el del perdón pues no siempre la predilección de éste por el ofensor va acompañada del afecto o el cariño. A pesar de todo, el detonante que conduce al individuo al sacrificio suele ser el amor. Difícilmente el perdón estaría dispuesto a darlo todo si no estuviera animado por la caridad; pero existen otras razones que explican la presencia inevitable del sacrificio en su dinámica²⁷⁴: primero, por tratarse de un acto gratuito que descarta cualquier compensación y cualquier contrapartida; segundo, por la apertura hacia el ofensor al que convierte en interlocutor, con quien está dispuesto a relacionarse y ante quien tiene una responsabilidad²⁷⁵; y tercero, por el compromiso de conceder una gracia inagotable. El perdón auténtico supone, por tanto, una entrega total.

²⁶⁹ *Diccionario de la Real Academia Española* (2001²³).

²⁷⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 62-64.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² PLATÓN, *Fedro* 265^a.

²⁷³ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 62-64.

²⁷⁴ *Id.*, *Le pardon*, 1094.

²⁷⁵ Como ya señalamos anteriormente (cita 212) André Neher, miembro activo de los CIJLF, y en la misma línea que Jankélévitch, también vincula diálogo (expresión máxima de relación con el otro)-sacrificio-nueva realidad. Ver: André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, 50-52.

Es el hombre moral quien verdaderamente sigue este imperativo radical del principio del 'todo o nada' que en el sacrificio se expresa a través de la abnegación²⁷⁶. –“La raison d'être de l'impératif moral ne peut être d'abonder dans le sens de la facilité”²⁷⁷–. Esta generosidad que ya habíamos detectado en el carácter ilimitado de la remisión (externa y palpable, con consecuencias y medidas concretas de amnistía absoluta respecto a la deuda), aumenta si nos fijamos en cómo el perdón conduce a la víctima hacia una ofrenda también interior²⁷⁸. Porque la dinámica del amor puro que subyace en el perdón²⁷⁹ no se conforma con acciones que tengan una repercusión hacia afuera sino que –tal y como Jankélévitch insiste– exige asimismo la radicalidad en la intención. Y la presencia del sacrificio justamente prueba la pureza intrínseca del movimiento intencional. La fe, la generosidad, la gratuidad, el altruismo, etc. necesitan de obstáculos que verifiquen su autenticidad e incluso que los hagan existir²⁸⁰. La abnegación es una prueba de oro para percibir la pureza de estas realidades. Son las circunstancias excepcionales y difíciles de la vida las que revelan al hombre valeroso. La invasión alemana, los dilemas de la ocupación, de la deportación o de la humillación, sacaron a la luz pública la heroicidad de muchos jóvenes²⁸¹; de igual modo, si el perdón tiene un alcance especial es ciertamente porque está hecho para situaciones conflictivas. Porque el valor consiste precisamente en asumir las dificultades, no en ignorarlas, para poder resolverlas mejor²⁸². En la existencia surgen

²⁷⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 53.

²⁷⁷ Id., *Le pardon*, 1047.

²⁷⁸ Esta ofrenda interior no sólo se refiere al mundo afectivo. Ya señalamos en el apartado anterior que Jankélévitch había destacado del primer mandamiento la entrega de “toda la mente”. Víctor E. FRANKL realiza un apunte interesante al respecto: El ‘sacrificio del entendimiento’ significa simplemente el reconocimiento de que hay algo más elevado que él, que es preciso estar dispuesto a sacrificarlo, a renunciar a él. El *sacrificium intellectus*, en efecto, no es la renuncia al intelecto, a la *ratio* como tal, sino sólo la renuncia a su endiosamiento, una renuncia, por tanto, condicionada, la renuncia a elevar la *ratio*, la razón, al rango de valor incondicionado. El hombre que consuma este *sacrificium intellectus* no se resigna a una falta de sentido, al supuesto absurdo del ser ni de la realidad; acepta simplemente la infabilidad del supersentido. Y lo que le libra de la desesperación ante el aparente absurdo es su confianza en el supersentido oculto. Una confianza que incluye la renuncia a la cognoscibilidad del supersentido a favor de la fe en él”, Víctor E. FRANKL, “Homo patiens”, en *El hombre doliente*, 280.

²⁷⁹ En este punto Jankélévitch vuelve a posicionarse en la línea de pensamiento seguida por Fénelon: el perdón puro –como el amor puro– no tiene mezcla alguna de propio interés; si lo tuviera, por mínimo que fuera, no podría ser considerado como tal. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 54.

²⁸⁰ *Ibid.*, 97.

²⁸¹ *Ibid.*, 11.

²⁸² Id., *L'ironie*, 159.

momentos decisivos que son ocasiones únicas –*kairós*– para ser audaz. Si no se aprovechan se convierten en oportunidades perdidas pues existe un ‘umbral’ del valor que se traspasa en un minuto y que tarda el mismo tiempo en desaparecer. La absolución es un acto valeroso: una decisión heroica en un instante infinitesimal²⁸³.

No siempre el amor tiene que enfrentarse a situaciones límite que le exigen una entrega suprema. En cambio el perdón sí; porque por su propia naturaleza está llamado al sacrificio hasta niveles dramáticos –“le déchirement coûteux est, comme nous le pensons, la condition du vrai pardon”²⁸⁴–. Cuando Jankélévitch habla de abnegación, no piensa nunca –mucho menos refiriéndose al acto de perdonar– en una sencilla renuncia a cualquier cosa, sino en un desgajamiento del alma de su propio ser –“l’âme s’arrache douloureusement hors des gonds de son être-propre”²⁸⁵–.

Cuando el perdón nace alentado por el amor, el sufrimiento que conlleva adquiere cierto sentido, pues la paradoja amorosa del ‘*vivir-para-el amado-hasta morir*’²⁸⁶ lleva implícita esa entrega visceral; pero si el perdonado es un enemigo por el que la persona no siente aprecio, el desgarramiento es aún mayor y el valor que demuestra, inconmensurable, porque en ese caso la renuncia al propio querer adquiere una envergadura incalculable. Nadie como Jesús en la cruz –nuestro autor así lo reconoce– ejemplifica y encarna mejor un sacrificio desgarrador cuya consumación es la muerte ignominiosa²⁸⁷. En esos momentos definitivos, Jesús guarda silencio, decide no defenderse ante los que le maltratan, y perdona. El Calvario que sufre antes de ser crucificado delata el grado de abnegación y la densidad de la agonía (ἐν ἄγῳνίᾳ²⁸⁸) que le tocó vivir. Nada que ver con la muerte de Sócrates²⁸⁹ (dos muertes que Jankélévitch pone en paralelo). Pero, como bien señala, la distancia entre el vino de *El Banquete* y el del Gólgota, es infinita²⁹⁰.

También el episodio de la oración en el huerto muestra con fuerza otro de los elementos fundamentales de la abnegación: la soledad. La decisión

²⁸³ Id., *La paradoxe de la morale*, 135-137-139.

²⁸⁴ Id., *Le pardon*, 1034.

²⁸⁵ Id., *La paradoxe de la morale*, 52.

²⁸⁶ *Ibid.*, 50; Id., *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 847.

²⁸⁷ Id., *L’ironie*, 83.

²⁸⁸ Lc 22, 44.

²⁸⁹ PLATON, *Fedón* 117 a-c.

²⁹⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *L’ironie*, 68-69.

moral del sacrificio es una resolución esencialmente solitaria. Nadie la puede tomar en lugar de otro y nadie como el perdonador sufre las consecuencias dolorosas que resultan de la condonación²⁹¹. Por un lado, la ausencia de apoyos recrudece el dolor inherente al sacrificio; por otro, el perdonador tendrá que aprender a convivir con heridas irreparables (las que el ofensor le causó) y perennes (puesto que, al perdonar, renuncia al rencor y a la venganza, mientras se compromete a abrir una nueva vía de relación con su agresor)²⁹².

A pesar del rechazo que todo sufrimiento provoca, Jankélévitch considera el sacrificio como una realidad propia del ser humano, y en cierto sentido, como una condición para amar en libertad²⁹³. Curiosamente la finitud, fuente de contradicciones y de frustración, es también la que otorga la posibilidad al hombre de entregarse hasta morir por amor. Según esto, un ángel no podría correr aventuras porque es incapaz de morir²⁹⁴.

Ahora bien, la gran paradoja del sacrificio que se realiza por el bien del otro estriba en el hecho de que cuanto más radical es la donación más se encuentra la persona a sí misma. En la muerte se topa con la vida. Por eso Jankélévitch dice que la abnegación es vital: porque renuncia al ser para acceder, a través del amor, a un 'super-ser' (*sur-être*²⁹⁵). En el caso del perdón esto es posible en parte porque, a través de la abnegación, propone razones para vivir más sublimes que la vida misma. Y está claro que nuestro autor no considera la vida como un absoluto, pero sí el amor, la entrega y el bien de los demás²⁹⁶. Por eso un sacrificio es un acto que, de suyo, está lleno de significado. Podemos decir entonces con Levinas que "lo que queda después de tanta sangre y de las lágrimas vertidas en nombre de principios inmortales,

²⁹¹ Id., *La paradoxe de la morale*, 126. 179.

²⁹² Id., *La mauvaise conscience*, 57.

²⁹³ Id., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 835.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ Id., *La paradoxe de la morale*, 147.

²⁹⁶ *Ibid.* Víctor E. Frankl también insistirá en que el verdadero sentido del sufrimiento descansa en tener la mirada puesta en el otro. Este punto es fundamental para no caer en el absurdo o en actitudes patológicas: "yo sólo puedo afrontar el sufrimiento, sólo puedo sufrir con sentido, si sufro por un algo o un alguien. De modo que el sufrimiento, para tener sentido, no puede ser un fin en sí mismo. La disposición al sufrimiento, la disposición al sacrificio, puede degenerar en masoquismo. El sufrimiento sólo tiene sentido cuando se padece 'por causa de'. Al aceptarlo, no sólo lo afrontamos, sino que a través del sufrimiento buscamos algo que no se identifica con él: trascendemos el sufrimiento. El sufrimiento dotado de sentido apunta siempre más allá de sí mismo. El sufrimiento dotado de sentido remite a una 'causa' por la que padecemos. En suma: el sufrimiento con plenitud de sentido es el sacrificio", Víctor E. FRANKL, "Homo patiens", en: *El hombre doliente*, 257-258.

es la abnegación individual, que, entre los saltos dialécticos de la justicia y todos sus contradictorios virajes, encuentra sin vacilar un camino derecho y seguro”²⁹⁷.

3. Orden nuevo

Puede parecer contradictorio hablar de la creación de un orden nuevo justo después de haber defendido el sacrificio hasta la muerte de uno mismo como condición del perdón. Pero realmente es esa entrega la que posibilita el nacimiento de una nueva realidad. Resuenan aquí los textos en los que Jesús invita a perder la vida como medio para encontrarla, a morir para vivir; pero siempre por una causa²⁹⁸. Su propia vida fue la encarnación de esta creencia y la resurrección, la ratificación de esta verdad. Jankélévitch también lo ve así, aunque, dado su agnosticismo, parece que estas referencias bíblicas que tantas veces coloca junto a narraciones e ideas de otros grandes pensadores las emplea como imágenes o símbolos ‘tipo’ con los que respaldar sus intuiciones.

La apertura de un nuevo horizonte donde no había más opción que la venganza y el resentimiento se aprecia con especial fuerza en las repercusiones que tiene la condonación tanto en la víctima como en el verdugo. El efecto que provoca en ambos sujetos muestra que el ofensor no es el único que debe adentrarse por los vericuetos de la conversión; también el ofendido al apostar por el perdón, se compromete a dar un giro radical a su existencia²⁹⁹ –“c’est le consentement à évoluer”³⁰⁰–.

Una vez dada la absolución comienza para el perdonador una etapa distinta a la anterior que supone la renuncia al resentimiento, y un planteamiento diferente respecto a la relación con los tres tiempos del Tiempo.

²⁹⁷ Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 53.

²⁹⁸ “El que pierda su vida *por mí*, la encontrará” (Mt 10,39).

²⁹⁹ Las palabras absolutorias comprometen de forma radical la existencia porque su vocación está en llevar a cabo lo que dicen. Porque las palabras, como recuerda Levinas, tienen un valor sustancial: “La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores consecuencias; sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje.” Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 40. Por eso Jankélévitch es tan crítico con los discursos vacíos o la palabrería inútil. Hay que actuar conforme a lo que se dice. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La Musique et l’ineffable*, 101; *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 970-971; *L’ironie*, 145.

³⁰⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 144-145.

A partir de la concesión del perdón la víctima sabe que debe convivir con las huellas que el pasado imprime en el presente (que inevitablemente lo modelan y configuran) pero sin dejarse atrapar por ellas puesto que eso sólo le conduciría de nuevo al rencor³⁰¹. Apuesta además por mantener en el presente el espíritu constituyente que le condujo a tomar una decisión irrevocable. Y se abre al riesgo de lo inesperado que le depara un futuro que no controla. Por eso la actitud que subyace en las decisiones del perdonador es la humildad³⁰². Ahora bien, para que la transformación o transfiguración –en palabras de nuestro autor– sea plena, el ofendido debe atreverse a darlo todo hasta el extremo, aunque resulte escandaloso. Eso es lo que aparece en la crucifixión de Jesús ya que muere deshonrosamente a manos de la ‘justicia’³⁰³.

Por lo que respecta al ofendido, el nuevo orden que se abre ante sus ojos tras haber sido perdonado ofrece un doble reto:

El primero, y más evidente, es aquel que implica un reconocimiento del don gratuito tras ese horizonte inesperado. La irrupción del orden nuevo es un advenimiento que no ha dependido de él, que únicamente debe aceptar y que le inicia en una nueva vida y en lo absolutamente otro³⁰⁴. Abre, por lo tanto, unas perspectivas inusitadas. Pero ya hemos visto en otros apartados que el binomio reconocer-aceptar no se puede dar por supuesto cuando el responsable es el verdugo.

El segundo, es el cambio de vida o conversión que, por lógica, debería surgir en el ofensor después de haber recibido una gracia de tal envergadura. Por desgracia, tampoco es evidente. Jankélévitch señala que se necesita grandeza de alma y mucho valor para entrar en un proceso de rehabilitación. Tres requisitos serían necesarios para detectar la autenticidad de una conversión (ya que no es extraño que surjan peticiones de perdón para conseguir reducciones de la pena en delitos de cárcel): retractarse, renovarse y

³⁰¹ Jankélévitch considera que el cristianismo es la creencia que procede siempre *per contrarium*. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *L'ironie*, 68-69.

³⁰² Id., *La mauvaise conscience*, 144.

³⁰³ Id., *L'ironie*, 107.

³⁰⁴ Id., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 868. Algunos utilizan la imagen del nuevo nacimiento para hablar de este horizonte: “the essence of forgiveness is the wiping away of sin, a kind of rebirth of the sinner. Not only is it forbidden to remind the penitent of his sins, but atonement is itself a renewal, in which past transgressions are made null and void and virtually cease to exist”, Adin STEINSALTZ, *Teshuvah. A guide for the newly observant Jew*, New Jersey-Jerusalem 1996, 53.

desmentirse³⁰⁵. Porque, en principio, “le pécheur miraculé vire du tout et en une fois”³⁰⁶.

La realidad en la que se mueve la existencia no es ajena al renacimiento, al surgimiento de lo nuevo. El instante y la duración son el sustrato en el que se funda ese carácter de libertad y creatividad de la vida³⁰⁷. Todos podemos constatar que el amor siempre está germinando en los lugares más recónditos y más castigados por la muerte. Cada año brota una confianza renovada. La primavera es el símbolo de la fortaleza de la resurrección³⁰⁸.

El perdón forma parte de esta vocación “natural” a la revitalización. La práctica del mismo no sólo convierte al hombre en un ser moral sino en un ser más humano porque, entre los rasgos fundamentales que definen a la persona se encuentra sin ninguna duda, junto a la libre adhesión a una jerarquía de valores, el desarrollar su vocación en actos creadores³⁰⁹.

Pero este orden nuevo que el acontecimiento del perdón trae de forma repentina, que no se detiene ante el doloroso coste de la entrega, y que contiene la remisión ilimitada de las deudas, va a encontrar un muro de contención en la existencia del mal radical como hecho histórico encarnado en las atrocidades de los campos de exterminio³¹⁰. A pesar de incurrir en posibles contradicciones con lo defendido acerca de la naturaleza del perdón, Jankélévitch, ante la contemplación de tales horrores, no puede dejar de preguntarse sobre la existencia de lo imperdonable.

³⁰⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 144.

³⁰⁶ *Ibid.*, 155.

³⁰⁷ Pedro CHACÓN, *Bergson*, 134.

³⁰⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *L'ironie*, 184.

³⁰⁹ Emmanuel MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid 1986², 59.

³¹⁰ El manejo del concepto “mal radical” no le causa problemas a Jankélévitch en el desarrollo de su filosofía acerca del perdón pues cuando defiende que el perdón está hecho para perdonar lo inexcusable, lo está dando por supuesto. El problema viene cuando el concepto “mal radical” pasa al plano de la realidad y de los hechos históricos concretos y reconocibles.

CAPÍTULO V

Lo imperdonable

“El perdón no conoce la imposibilidad” (“Le pardon ne connaît pas d'impossibilité”¹). Esta afirmación podría servir de síntesis para expresar la esencia de la naturaleza del perdón según Jankélévitch (tal y como hemos visto en el capítulo anterior). Desde esta premisa, parece difícil sostener la existencia de lo imperdonable. En varias ocasiones nuestro autor asegura que si algo justifica la presencia de la absolución es la aparición de lo inexcusable, ya que su misión es precisamente ‘atender’ a la culpa inexcusable. Por ello advierte de que no se debe emplear el término ‘perdonado’ para referirse al condenado que ha salido de la cárcel después de cumplir la pena que le ha sido impuesta. En este caso, lo apropiado sería decir que el culpable ha pagado su deuda con la sociedad gracias a que ésta le permite compensar el daño a través de un castigo². Una vez saldadas las cuentas, el ofensor puede volver al *statu quo ante*³, es decir, al estado en el que se hallaba antes de cometer la falta. La sociedad le ha devuelto en forma de pena el mal que ella había recibido. En el fondo se trata de una dinámica de retribución.

El perdón, sin embargo, no se dedica a establecer baremos con los que valorar si la expiación ha sido suficiente, si el crimen es digno de ser perdonado o si el rencor ha durado lo justo —“ce qui revient à dire: il y a un inexcusable, mais il n'y a pas d'impardonnable”⁴—. Porque, según este planteamiento, no hay culpa bastante grave que, en última instancia, no pueda ser perdonada —“rien n'est impossible à la toute-puissante rémission!”⁵—. Si el mal tuviera la última palabra el ser humano no podría subsistir porque estaría condenado a la destrucción. Pero Jankélévitch considera que hay motivos para la esperanza: porque, en realidad, las palabras del mundo (también del mal en el mundo) son siempre ‘penúltimas’⁶ (y no últimas); y porque el pecado no impide la acción de

¹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1142.

² *Ibid.*, 1004-1005.

³ *Ibid.*, 1005.

⁴ *Ibid.*, 1141.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 1146.

la gracia –como Jankélévitch recuerda a través de las palabras de san Pablo: “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia”⁷–. La acción del perdón lo demuestra al ofrecer una salida a los crímenes inexpiables (donde parece que el mal ha triunfado) puesto que no sólo son su objeto privilegiado sino el único, dado que su vocación es justamente estar volcado en esos casos desahuciados⁸.

Sin embargo, junto a este discurso Jankélévitch también sostiene que hay cosas que no se pueden perdonar: “Le pardon est mort dans les camps de la mort”⁹, decía, en clara referencia a los campos de exterminio nazis. A veces la maldad, que es precisamente la razón de ser del perdón, se convierte en la ‘causa mayor’ para no perdonar.

Nuestro autor era plenamente consciente de la contradicción que significaba sostener, por un lado, la existencia de lo imperdonable, y por otro, la ‘opción preferencial y absoluta’ de éste por lo inexcusable. Pero en lugar de retractarse de una de las dos afirmaciones, ofrece algunas pistas para explicar porqué defiende dos líneas aparentemente incompatibles.

Aunque en toda su obra pueden encontrarse referencias al perdón (sea de forma directa, sea indirectamente) o a temas relacionados con el mismo, lo cierto es que las dos tesis se encuentran formuladas separadamente en libros distintos. La que concluye que el perdón sólo tiene sentido para ser aplicado a lo irremisible aparece en *Le pardon*, publicado en el año 1967; mientras que la afirmación en la que señala la posibilidad de lo imperdonable la plantea en *L’imprescriptible*, una obra póstuma que vio la luz en 1986 y que recoge dos textos importantes para el tema que nos ocupa –*Dans l’honneur et la dignité*, artículo de 1948 que apareció en la revista Temps Modernes; y *Pardonner?*, una obrita que, aunque publicada inicialmente en 1971, desarrolla las tesis defendidas en otro artículo del año 1965 publicado en la Revue Administrative bajo el título “L’imprescriptible” (inspirado a su vez en una carta suya que apareció en Le Monde el 3 de enero de 1965)–.

Las fechas en las que salieron estos escritos revelan que la defensa de ambas declaraciones no responde a una evolución en su pensamiento ya que

⁷ Rm 5, 20. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1141-1142.

⁸ *Ibid.*

⁹ Id., *L’imprescriptible*, Paris 1986, 50.

las mantiene prácticamente al mismo tiempo. Jankélévitch considera que esta ‘convivencia de contrarios’ es posible debido a que tienen un origen y un contexto diferente. *Le pardon* es catalogado por su autor como estudio puramente filosófico (“une étude purement philosophique”¹⁰), mientras que el artículo *L’imprescriptible* lo sitúa en el contexto de la polémica acerca de la prescripción de los crímenes hitlerianos¹¹. Evidentemente, en el trasfondo de ambos discursos está la crítica al totalitarismo del Tercer *Reich* y al tratamiento que se dio a los criminales en la posguerra. Pero en el primer caso, el punto de partida es la gratuidad absoluta como elemento esencial del perdón, una idea que, llevada a sus últimas consecuencias, conduce a la conclusión de que no existe nada que no pueda ser perdonado; prima, entonces, la lógica del razonamiento. En el segundo caso, sin embargo, son los hechos históricos, la experiencia concreta de los acontecimientos acaecidos en la Segunda Guerra Mundial, los que adquieren el protagonismo absoluto y los que, ante la revelación de tanto horror, ‘imponen’ la pregunta sobre la posibilidad de lo imperdonable; prevalece la cuestión moral ante la pretensión de indultar a los culpables: ¿cómo es posible que lo que era considerado inexpiable en 1965, pueda dejar de serlo de repente, por un acuerdo, y coincidiendo con el momento en que el mundo empieza a tomar conciencia real de la enormidad de lo sucedido?¹²

El acercamiento a un mismo tema desde perspectivas diversas puede llevar a resoluciones dispares pero cabe preguntarse si es sostenible que sean radicalmente contrarias (como parece que ocurre con las conclusiones de nuestro autor) o necesariamente deben ser complementarias. Jankélévitch aporta dos claves que le permiten mantener tanto la idea de la existencia de lo imperdonable como la de lo ilimitado del perdón:

- Por un lado, considera –amparándose en la tradición¹³– que la coincidencia de contrarios (*coincidentia oppositorum*) forma parte de la realidad, por lo que la tensión y el debate entre perdón e imperdonable no sólo es posible sino que nunca tendrá fin¹⁴. Esto se

¹⁰ *Ibid.*, 14.

¹¹ *Ibid.*, 13-14.

¹² *Ibid.*, 17.

¹³ Un tema característico de Nicolás de Cusa que ya vimos en el cap. II de esta tesis.

¹⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1147.

debe a que, según su parecer, están en juego dos absolutos: el imperativo del amor incondicional y la obligación de aniquilar la maldad. Y cuando se trata de 'absolutos' no se puede elegir uno sin perjudicar al otro. Ante esta situación de conflicto legítimo entre perdón e imperdonable la finitud de nuestra condición humana nos ofrece tres opciones: permanecer en la duda indefinida del juicio moral; perdonar al miserable aun a riesgo de que los verdugos instauren su ley; o luchar activamente de forma violenta contra los ofensores (vía que eligieron quienes se sumaron a la Resistencia francesa, tal y como hizo el propio Jankélévitch¹⁵). "Cet insoluble conflit de devoirs et cette solution toujours approximative sont la conséquence du débat qui oppose le pardon et l'impardonnable méchanceté"¹⁶.

- Por otro lado, la pregunta por lo imperdonable surge cuando los judíos son presionados para perdonar cuanto antes a los nazis sin que se den unos mínimos requisitos (así lo consideran ellos) que garanticen la dignidad de las víctimas. Jankélévitch apunta varios datos que respaldan la humillación que experimentan ante esta petición: primero, el perdón que se les demanda es en realidad un *similiperdón* (por lo que nuestro autor no tiene reparos en negar una absolución sustentada en un perdón falso)¹⁷; segundo, no se puede perdonar en nombre de las víctimas (la mayoría de ellas asesinadas

¹⁵ Jankélévitch distingue entre la violencia sangrienta y la que no lo es. La primera sería la opción de los que eligieron participar en la Resistencia, la segunda la que escogió, por ejemplo Gandhi en forma de desobediencia civil. En su opinión Gandhi no empleaba el amor contra el ocupante inglés, sino que ejercía una forma de no-violencia que en realidad contiene dosis de violencia. En consecuencia, según este punto de vista, el derecho de matar al tirano constituye una contradicción menor. Según Jankélévitch es menos contradictorio matar a un tirano que soportar al tirano que nos matará y que suprimirá quizás nuestra nación o nuestra sociedad. Por ello considera a la gente que predicaba la no-violencia durante la guerra, como traidores. Cf. Id., *Penser la mort?*, c. IV, 123-126.

¹⁶ Id., *Le pardon*, 1147.

¹⁷ Cf. Id., *L'imprescriptible*, 17. Algunos de los supervivientes también percibieron que la forma en que se planteaba el perdón hacia los responsables de los campos de exterminio resultaba insultante. Jean AMÉRY lo expresa del siguiente modo: "En los veinte años consagrados a reflexionar sobre cuanto me sucedió creo haber comprendido que todo perdón y olvido forzados mediante presión social son inmorales. Quien perdona por comodidad e indolencia se somete al sentido social y biológico del tiempo que también suele denominarse "natural". La conciencia del tiempo natural arraiga de hecho en la cicatrización de heridas como proceso fisiológico y se ha proyectado en la representación social de la realidad. Pero justamente por esa razón, tal conciencia no sólo posee un carácter extramoral, sino antimoral", *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 152-153.

y, por tanto, sin posibilidad de pronunciamiento)¹⁸; y tercero, los criminales nazis no se responsabilizan de sus crímenes¹⁹ pues, “de hecho, hay muy pocos signos del arrepentimiento radical que es lo único que podría librar al mundo de la sombra de Hitler”²⁰. En definitiva, no se da una respuesta adecuada a la gravedad de los crímenes perpetrados²¹.

Estas anotaciones de Jankélévitch, compartidas por muchos de los supervivientes, no pueden entenderse correctamente si se prescinde del

¹⁸ “Non, ce n'est pas à nous de pardonner pour les petits enfants que les brutes s'amusaient à supplicier. Il faudrait que les petits enfants pardonnent eux-mêmes”, Vladimir JANKELEVITCH, *L'imprescriptible*, 55. Nuestro autor recuerda –citando a Olivier Clément– que son las víctimas las únicas que deben perdonar y ni siquiera los supervivientes pueden asumir el rol de perdonar en lugar de los que fallecieron. Dostoievski expresó esta dificultad de perdonar en nombre de otros a través del personaje de Iván Karamazov, quien no puede ocultar su horror al pensar en dicha posibilidad: “¡No quiero, en fin, que la madre abrace al verdugo que ha hecho despedazar a su hijo por los perros! ¡que no se atreva a perdonarle! Si quiere, que perdone al torturador su infinito dolor de madre; pero no tiene ningún derecho a perdonar los sufrimientos de su hijo despedazado, ¡y que no se atreva a perdonar al verdugo, aunque la propia criatura se los perdonara!”, Fiodor DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, p. II, L. V, c. IV. En el ámbito de los supervivientes de la Shoah destaca Simon Wiesenthal que convirtió el debate sobre la dificultad de determinar quién tiene poder para perdonar en nombre de otros, en tema central de su pensamiento. Y lanzó esta pregunta a algunos de los intelectuales más reputados de la época. La segunda parte de su obra *The Sunflower*, recoge las respuestas que algunos de ellos dieron a la pregunta que él mismo les hizo acerca de esta cuestión. Llama la atención el hecho de que todos los autores judíos que expresaron su opinión en el “simposio” del libro de Wiesenthal, sin excepción, han manifestado la imposibilidad de que alguien otorgue el perdón en nombre de las víctimas. Así lo expresa, por ejemplo, Moshe Bejski, juez del Tribunal Supremo de Israel y presidente, durante tres décadas, de la Comisión for Recognition of Righteous gentiles de *Yad Vashem*, quien sentencia que perdonar en nombre de los asesinados supone “a kind of betrayal and repudiation of the memory of millions of innocent victims who were unjustly murdered”, SIMON WIESENTHAL, *The Sunflower. On the possibilities and limits of Forgiveness*, 115.

¹⁹ Cf. Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 153; Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1142-1143.

²⁰ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Salamanca 2002, 102. Albert Speer, una de las figuras más destacadas del nazismo y planificador del Ministerio de Armamento de Hitler, fue de los pocos que en los juicios de Núremberg admitió su responsabilidad, como reconoce en sus obras *Erinnerungen* (1969) y *Spandauer Tagebücher* (1975) escritas durante su condena. Su entereza y valor para enfrentarse a la verdad le granjeó el respeto del mismo S. Wiesenthal quien incluyó su opinión acerca del perdón en el simposio de su obra *The sunflower*: “Afflicted by unspeakable suffering, horrified by torments of millions of human beings, I acknowledged responsibility for these crimes at the Núremberg Trial. With the verdict of guilty, the court punished only my legal guilt. Beyond that remains the moral involvement. Even after twenty years of imprisonment in Spandau, I can never forgive myself for recklessly and unscrupulously supporting a regime that carried out the systematic murder of Jews and other groups of people. My moral guilt is not subject to the statute of limitations, it cannot be erased in my lifetime. (...) Every human being has his burden to bear. No one can remove it for another, but for me, ever since that day, it has become much lighter. It is God's grace that has touched me through you”, SIMON WIESENTHAL, *The Sunflower. On the possibilities and limits of Forgiveness*, 245-246.

²¹ Cf. Agustín SERRANO DE HARO, “Totalitarismo y filosofía”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 40.

contexto en el que fueron formuladas. La enormidad (y en cierta manera la 'novedad') de las atrocidades cometidas por los nazis exige una respuesta diferente a las dadas hasta entonces (incluso desde el punto de vista legal) y abre la necesidad de replantear el significado del perdón y de lo imperdonable, así como de reclamar ciertas condiciones para que la auténtica naturaleza de la absolución sea preservada. El indulto o la amnistía apelando al paso del tiempo, el recurso a la prescripción de los delitos, la presión social a través de los gobiernos y de la opinión pública sin el suficiente conocimiento de los acontecimientos, la comodidad o la indolencia... no deben de ser los motores que animen a liquidar cuanto antes una situación tan desagradable como la planteada pues, para muchos, lo que consiguen es agrandar más el dolor de aquellos que han soportado las humillaciones y torturas de los criminales. Un perdón, o mejor, un *similiperdón* –siguiendo la terminología de Jankélévitch– que mire al culpable pero ignore al ofendido, no debe ser aceptado, ya que estaría olvidando la relación en la que toda condonación se sustenta y en la que hay que tener en cuenta a los dos interlocutores²².

A pesar del rechazo que produce en el ser humano la afirmación de lo imperdonable, lo cierto es que algunas prácticas sociales aprobadas en gobiernos actuales –la pena de muerte, por ejemplo– respaldan en parte la existencia de esta realidad. De hecho, es una idea que ha acompañado al hombre en toda su historia. En el ámbito bíblico, aun cuando Jesús exhorta a perdonar “setenta veces siete” (Mt 18,22), es decir, siempre²³, también aparece en otro texto la mención a la existencia de lo imperdonable: “Todo pecado y blasfemia se perdonará a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada. Y al que diga una palabra contra el Hijo del Hombre, se le

²² Ver el apartado II del capítulo IV de esta tesis.

²³ El siete es la expresión de la totalidad querida por Dios. La unidad de tiempo perfecta se articula en siete partes (baste pensar en los siete días de la Creación). También el año séptimo tiene especial importancia por ser considerado año sabático para la tierra (Ex 23,10ss), y la expiación y consagración del altar durará siete días (Ex29, 37). La Biblia está plagada de referencias sobre el número siete en las que se pone de manifiesto esta dimensión de plenitud y totalidad. San Agustín vio en este número tanto el signo del pecado como el de la redención (de hecho junto a las siete virtudes –cuatro cardinales y tres teologales– están los siete pecados capitales). Ver: Manfred LURKER, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba 1994.

perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro”²⁴.

A veces ocurre lo contrario; que es justamente el perdón (y no lo imperdonable) el que provoca aversión en quien lo contempla por considerarlo injusto y banal. Hannah Arendt, que había asistido en 1961 al juicio de Eichmann en Jerusalén como reportera de la revista *The New Yorker*, declara abiertamente su conformidad con la sentencia del tribunal que condenó al Teniente Coronel de las SS (*Schutzs-Staffel*) a la pena máxima (murió en la horca bajo la acusación de haber cometido crímenes contra la humanidad). Para la pensadora judía en este caso no era admisible el perdón²⁵. Al final de su libro *Eichmann in Jerusalem. A report of the Banality of Evil*, donde recopiló los informes que iba realizando durante el juicio, sentencia: “we find that no one, that is, no member of the human race, can be expected to want to share the earth with you. This is the reason, and the only reason, you must be hang”²⁶.

Levinas también sostiene que “hay órdenes de cosas en que la ofensa sería irremisible. Lo que quiere decir, sobre todo, que hay órdenes de cosas en

²⁴ Mc 3,29; Mt 12,32; Lc 12,10. Sobre el sentido de estas palabras de Jesús, el Catecismo señala que “no hay límites en la misericordia de Dios, pero quien se niega deliberadamente a acoger la misericordia de Dios mediante el arrepentimiento rechaza el perdón de sus pecados y la salvación ofrecida por el Espíritu Santo. Semejante endurecimiento puede conducir a la condenación final y a la perdición eterna”, CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA n. 1864. Juan Pablo II profundiza en esta línea y apunta que “la ‘blasfemia’ no consiste en el hecho de ofender con palabras al Espíritu Santo; consiste, por el contrario, en el rechazo de aceptar la salvación que Dios ofrece al hombre por medio del Espíritu Santo, que actúa en virtud del sacrificio de la Cruz. (...) La blasfemia contra el Espíritu Santo es el pecado cometido por el hombre, que reivindica un pretendido ‘derecho de perseverar en el mal’ —en cualquier pecado— y rechaza así la Redención. El hombre encerrado en el pecado, haciendo imposible por su parte la conversión y, por consiguiente, también la remisión de sus pecados, que considera no esencial o sin importancia para su vida. Esta es una condición de ruina espiritual, dado que la blasfemia contra el Espíritu Santo no permite al hombre salir de su autoprisión y abrirse a las fuentes divinas de la purificación de las conciencias y remisión de los pecados”, *Dominum et vivificantem* n. 46 [Las cursivas son del autor]. Santo Tomás, en el *Tratado de la fe*, deja una puerta abierta al perdón pues asegura que el libre albedrío permite al hombre rechazar “lo que le puede inducir al bien. De ahí que, de su parte el pecado es irremisible, aunque Dios lo puede perdonar”; para el santo, el pecado contra el Espíritu “es irremisible por su propia naturaleza, en cuanto que excluye lo que causa la remisión del pecado. No queda, sin embargo, cerrado del todo el camino del perdón y de la salud a la omnipotencia y misericordia de Dios, la cual, como por milagro, sana a veces a esos impenitentes”, TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III, p. II-II(a), c.14, a.3.

²⁵ J. Sádaba se pregunta el porqué de esta actitud en H. Arendt y llega a la conclusión de que, en el fondo, existe en ella la afirmación de lo imperdonable: “¿Qué razón nos da Arendt para afirmar, categóricamente, que a un individuo, respecto al cual somos capaces de sentir tanta repugnancia como ella, no se le puede perdonar? ¿Por qué no se podría hacer la distinción, llena de sentido, entre la persona y los actos criminales que ha realizado? La única respuesta posible consistiría en decir que el perdón tiene límites. Que existe, en suma, lo imperdonable”, JAVIER SÁDABA, *El perdón. La soberanía del yo*, 71.

²⁶ Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A report of the Banality of Evil*, 279.

que hemos de atenernos a la mayor circunspección. (...) Se puede perdonar a muchos alemanes; pero hay alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger²⁷. (...) Y heme aquí devuelto a la actualidad, a las tentativas nuevas de disculpar a Heidegger, de borrar su responsabilidad; tentativas que no cesan y que se hallan, hay que confesarlo, en el origen del presente coloquio²⁸. (...) Por lo menos, relacionaré mi comentario con el tema principal de este encuentro: los problemas que nos plantean las relaciones con los alemanes y con Alemania”²⁹.

En el planteamiento de lo imperdonable por parte de muchos intelectuales judíos no sólo cuentan la cualidad y la cantidad de las atrocidades cometidas sino la actitud posterior de los nazis tras la derrota. Algunos de los supervivientes de la *Shoah* denunciaron desde el principio la indiferencia de los culpables hacia el dolor de las víctimas y la ausencia de arrepentimiento. Jankélévitch no dejó de mostrar su asombro ante la rapidez con la que se intentaba rehabilitar a los culpables a pesar de la falta de gestos que mostraran un mínimo de remordimiento³⁰. Incluso denuncia que, en el fondo, el perdón ya se estaba prefigurando antes de que acabara la guerra; es decir, que se contemplaba como una fórmula con fines estratégicos para solucionar la situación de conflicto que permanecía a pesar de la victoria de los Aliados. La queja continua de nuestro autor, además de la complacencia no sólo con los culpables sino con su ideología era la siguiente: “Nous-a-ton demandé pardon?”³¹.

²⁷ Martin Heidegger se adhirió al Partido Nacionalsocialista Alemán de los Trabajadores (NSDAP: *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) al cual estuvo afiliado y en numerosas ocasiones mostró su apoyo intelectual al régimen del Tercer Reich. Especialmente significativo fue el discurso que pronunció en la toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933. Algunos de sus discípulos, como Herbert Marcuse, le insistieron para que se retractara públicamente de lo dicho en aquel momento, pero el filósofo desestimó el consejo y nunca quiso dar explicaciones de lo acontecido. Esta alineación con el nacionalsocialismo también provocó la separación con Hannah Arendt, quien había sido alumna suya. “Heidegger est responsable, dit fortement Robert Minder (*Hebel et Heidegger, lumière et obscurantisme*, P. Francastel ed., 1963), non seulement pour tout ce qu'il a dit sous le nazisme, mais encore pour ce qu'il s'est abstenu de dire en 1945”, Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible*, 52-53.

²⁸ Se refiere al V^e CJLF, centrado en el tema del perdón, en el que participó también V. Jankélévitch, y que ya hemos mencionado con anterioridad.

²⁹ Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 44-47.

³⁰ Vladimir JANKÉLEVITCH, *L'imprescriptible*, 47-48; una pregunta que también aparece tal cual en *Le pardon*, 1142.

³¹ Id., *L'imprescriptible*, 47.

Para Jankélévitch hay una clara desproporción entre lo dramático de lo sucedido en aquellos años y la complacencia con la que se ha tratado a los responsables. Desde su punto de vista, en la posguerra se ha hablado más del “muro de la vergüenza” que separó a las dos Alemanias, que del “muro trágico” que encerró a quinientos mil condenados a muerte en el gueto de Varsovia³²; por eso interpreta las tentativas de perdón como expresión de indolencia, de amnesia moral y de superficialidad. “Notre époque a le cœur bien léger: elle aurait désormais le droit de l'avoir léger: elle aurait le cœur juridiquement léger”³³.

Nuestro autor califica a los alemanes como un pueblo “inarrepentido” (*peuple irrépentí*³⁴) pues considera que el cambio que se percibió en ellos comenzó a partir de la derrota de Stalingrado, el desembarco en Normandía y la presencia de las fuerzas francesas en la Provenza; es decir, cuando empezaron a vislumbrar que la capitulación era inevitable. Sin la victoria de los Aliados, Alemania seguiría siendo hitleriana. “Le repentir allemand, il s'appelle Stalingrad (...) C'est un repentir militaire; et c'est aussi un repentir commercial au nom des affaires, un repentir diplomatique au nom de la raison d'État; la contrition n'y est pour rien...”³⁵. Mientras el criminal no se responsabilice de su crimen no estará tratando a la víctima como semejante³⁶.

Asimismo Jankélévitch critica que los culpables se escuden en el hecho de que los judíos rehuyan el contacto con ellos para justificar su falta de acercamiento y la ausencia de petición de perdón. No se puede hacer recaer en la víctima la responsabilidad de la retractación de los verdugos. Para nuestro autor el deber moral impone a los intelectuales y filósofos alemanes, tener muestras de compensación y desagravio. El problema: la fuerza con la que ha penetrado la doctrina de Heidegger enraizada a su vez en Nietzsche³⁷.

E. Levinas reconoce que “la búsqueda del perdón no se acaba nunca” y, como Jankélévitch, también subraya la necesidad de que los culpables realicen actos de humildad. “El ofendido puede conceder el perdón cuando el ofensor

³² *Ibid.*, 47-48.

³³ *Ibid.*, 48.

³⁴ *Ibid.*, 49.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 153.

³⁷ Jankélévitch les achaca estar demasiado ocupados en el proyecto existencial (*projet existencial*): Vladimir JANKELEVITCH, *L'imprescriptible*, 52.

se ha concienciado de su culpa. Primera dificultad: la buena voluntad del ofendido. (...) Y es que hay otra dificultad: ¿es capaz el ofensor de medir la extensión de sus culpas? ¿sabemos hasta dónde llega nuestra mala voluntad? Pero, entonces, ¿tenemos de veras el poder de pedir perdón? (...) ¿Cómo perdonar si el ofensor, ignorante de sus pensamientos profundos, no puede pedir perdón? Desde que entráis en la vía de las ofensas, quizás entráis en un camino sin salida. Dos condiciones para el perdón: la buena voluntad del ofendido y plena conciencia del ofensor. Pero el ofensor es esencialmente inconsciente: la agresividad del ofensor es, quizás, su misma inconsciencia. La agresión es la inatención por excelencia. El perdón sería, por esencia, imposible”³⁸.

Sería frívolo conceder un perdón que los verdugos no piden porque ni siquiera reconocen sus malas acciones ni se apenan por el daño causado. “Le pardon n'est pas fait pour les porcs et pour leurs truies”³⁹. Para aspirar a la absolución habría que confesarse culpable sin reservas y sin apelar a circunstancias atenuantes⁴⁰. Jankélévitch no considera que la exigencia de remordimiento y de deseos de reparación esté en contradicción con la gratuidad e incondicionalidad del perdón, porque es la expiación como pago o retribución lo que priva a éste de su razón de ser pero no así el arrepentimiento, absolutamente necesario si no se quiere convertir la condonación en una burla al ser humano y, sobre todo, a las víctimas. “Car si les crimes inexpiés sont précisément ceux qui ont besoin d'être pardonnés, les criminels irrepentis, eux, sont précisément ceux qui n'en ont pas besoin”⁴¹. El destinatario del perdón, según nuestro autor, no es el que reprocha a los ofendidos el resentimiento, el que reivindica para sí el verdadero patriotismo, el que se cree en posesión de las buenas intenciones, ni el que además exige el perdón como un derecho. Todos estos actos que muchos judíos atribuyen a los nazis tras la guerra, son las razones por las que algunos supervivientes –como Jankélévitch– no desean volver a entablar contacto con los alemanes, ni establecer diálogos desde el ámbito académico, ni siquiera regresar a

³⁸ Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 44-47.

³⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1142.

⁴⁰ Cf. Id., *L'imprescriptible*, 51; Id., *Le pardon*, 1142.

⁴¹ *Ibid.*, 1143.

Alemania aunque sea por un espacio corto de tiempo⁴². Nuestro autor les reconoce únicamente un derecho: “prier, s'ils sont chrétiens; nous demander pardon s'ils ne le sont pas. Et dans tous les cas, se taire”⁴³.

La actitud negativa de los culpables que estos intelectuales denuncian es lo que les impulsa a erigirse en portavoces de los deportados y asesinados por el régimen del Tercer *Reich*. Consideran un deber moral realizar gestos simbólicos (no pisar suelo alemán ni austríaco, por ejemplo⁴⁴), rechazar indemnizaciones como moneda de cambio, y sobre todo, luchar contra el olvido pues lo consideran la mayor afrenta que puede hacerse a los que murieron y a los que sufrieron una agonía que, para Jankélévitch, durará hasta el fin del mundo⁴⁵. André Neher corrobora esta visión: “Esos seis millones no sólo están silenciosos porque están muertos, sino porque, judíos, han muerto en la *Shoah* de Auschwitz, de una muerte que se identifica con el silencio absoluto”⁴⁶.

Cuando no se dan las condiciones mínimas que respeten la naturaleza del perdón resulta lógico hablar de lo imperdonable, o al menos, de que la ‘oferta’ del perdón no puede realizarse en plenitud (puesto que el culpable no está en disposición de acogerlo). Si por parte del ofensor no se da el reconocimiento de la culpabilidad, si no existe en él ningún deseo de reparar en la medida de lo posible el daño causado, si no experimenta en su corazón pesadumbre y dolor por el mal cometido, la absolución no tiene sentido. Confesión, arrepentimiento y reparación, son esenciales para que se pueda hablar del auténtico perdón⁴⁷. No es baladí que las dos tradiciones –judía y

⁴² Cf. Id., *L'imprescriptible*, 58; André NEHER, *Non à l'Allemagne*: L'Arche (mars 1965), y también, *Dimensions et limites du dialogue judéo-allemand depuis 1945*: Cahiers de l'Institut de science économique appliquée, n. 132 (décembre 1962).

⁴³ Vladimir JANKELEVITCH, *L'imprescriptible*, 54.

⁴⁴ Siegfried Meir, superviviente de Auschwitz y Mauthausen, declaraba en una reciente entrevista: “renuncié a la nacionalidad alemana, tengo alergia a la lengua” (*El País*, 9-IV-2009); y Jankélévitch, como ya señalamos en el primer capítulo de esta tesis, decidió no volver a Alemania ni usar el alemán, idioma que dominaba.

⁴⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *L'imprescriptible*, 62-63. Esta idea también la recoge Dostoievski en *Los hermanos Karamazov* cuando Iván Karamazov, como ya hemos señalado, expresa su rabia ante el sufrimiento de los niños. Cf. Fiodor DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, P.II, L.V.

⁴⁶ André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, 215.

⁴⁷ Jankélévitch no distingue entre ‘perdón’ y ‘reconciliación’; una diferenciación que quizás le habría permitido preservar con mayor claridad la incondicionalidad del perdón. En la teología moderna se mantiene abierto el debate acerca del nombre del sacramento de la penitencia precisamente por la dificultad que entraña encontrar un término que englobe tanto la riqueza completa del perdón como todo lo que se pone en juego y acontece en el sacramento. El Papa Pablo VI dio preferencia al término ‘reconciliación’ pues consideraba que encarnaba mejor el espíritu de la reforma litúrgica impulsada por el Concilio Vaticano II [la alocución íntegra se

cristiana— que están detrás del pensamiento de Jankélévitch, y que defienden la gratuidad absoluta de la gracia de la absolución, así lo entiendan (aun con matices diferentes)⁴⁸.

Pero, como ya hemos señalado, queda la posibilidad de plantear lo imperdonable no sólo porque se hayan falseado algunos de los elementos imprescindibles de la dinámica del perdón (sea por parte del ofendido, sea por parte del ofensor) o bien porque estén ausentes, sino porque aparezca en la realidad un acto de maldad gratuita fruto de una libertad perversa absolutamente injusta y absolutamente malevolente⁴⁹. Es el misterio de la maldad radical (*méchanceté radicale*⁵⁰). Y ante ella, ¿cómo actuar?

I. El mal radical

Aunque el concepto de ‘mal radical’ alcanzó una gran difusión a partir de las atrocidades cometidas por los nazis en los campos de exterminio, lo cierto es que fue Kant el primero que acuñó esta expresión (*radikal Böse*) en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁵¹ pues consideraba que la concepción tradicional sobre el mal no daba cuenta de sus dimensiones más profundas, como tampoco de sus ramificaciones y de su complejidad. El filósofo prusiano plantea en este libro que la raíz última del mal reside en la voluntad del sujeto. Esto es posible porque Kant funda la moral sobre la visión del hombre como un ser libre que, por el hecho serlo, se liga él mismo a las leyes incondicionadas, y “no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo”⁵².

Kant entendía, pues, que ni nuestras inclinaciones naturales ni nuestra razón son el origen de la maldad, sino nuestra voluntad (auténtico lugar

puede encontrar en: L’*Obsservatore Romano* (4-IV-1974)]. Fernando Millán, que ha estudiado este tema con detenimiento, señala que el concepto ‘reconciliación’ subraya con especial énfasis la dimensión horizontal del reencuentro entre los dos interlocutores (ofendido y ofensor), es decir, su carácter dialogal, mientras que el término ‘perdón’ pone el énfasis en la dimensión vertical y asimétrica (y por tanto, gratuita por parte del ofendido) de la relación. Ver: Fernando MILLÁN ROMERAL, *La penitencia hoy. Claves para una renovación*, 99-143.

⁴⁸ El valor de cada uno de esos elementos y el significado que nuestro autor les da lo veremos más adelante, en el capítulo siguiente de la tesis.

⁴⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1146.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Immanuel KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1991³, 42.

⁵² *Ibid.*, 19.

originario tanto de lo bueno como de lo malo). Los seres humanos, merced a su facultad volitiva, son plenamente responsables e imputables por las máximas buenas y malas que adoptan (y no tanto por los actos concretos que, en todo caso, son indicios de la maldad radical⁵³). En este sentido no hay pecado original ni maldad 'natural', así como tampoco hay una bondad original. Todos los pecados, vicios y virtudes se originan en una voluntad que es libre⁵⁴. Rechazaba la idea de que nacemos buenos y nos corrompemos, así como de que nacemos pecadores y no podemos huir del pecado que nos constituye⁵⁵.

Sin embargo, a pesar de subrayar con fuerza la libertad de elección, Kant afirma que no es posible responder a la pregunta del porqué de dicha elección. Los seres humanos son responsables de lo que eligen, pero es imposible decir por qué eligen lo que eligen, y sobre todo, determinar cómo se produjo la elección del mal por primera vez⁵⁶.

Cuando Kant habla de 'maldad radical' no se refiere a un tipo especial de mal o de máxima mala sino a la propensión de los seres humanos a desobedecer la ley moral, una propensión que, al ser moralmente mala, puede

⁵³ "Se llama malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque estas son tales que dejan concluir máximas malas en él. Ciertamente uno puede mediante la experiencia echar de ver acciones contrarias a la ley, puede incluso (al menos en sí mismo) ver que lo son conscientemente; pero las máximas no puede uno observarlas, incluso en sí mismo no siempre, y por lo tanto el juicio de que el autor sea un hombre malo no puede fundarse con seguridad en la experiencia. Así pues, para llamar malo a un hombre, habría de poderse concluir de algunas acciones conscientemente malas –e incluso de una sola– *a priori* una máxima mala que estuviese a la base, y de esta un fundamento, presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas particulares moralmente malas. (...) Así pues, si decimos: el hombre es por naturaleza bueno, o bien, el hombre es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre", *Ibid.*, 31-32.

⁵⁴ Cf. Richard J. BERNSTEIN, *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires 2002, 32.

⁵⁵ Immanuel KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 29-30. Cf. Richard J. BERNSTEIN, *El mal radical. Una indagación filosófica*, 39.

⁵⁶ "Para nosotros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros. Esta 'inconcebibilidad', junto a una determinación más próxima de nuestra especie, la expresa la Escritura en su narración histórica haciendo ir por delante el mal, ciertamente al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre sino en un *espíritu* de determinación originalmente sublime; por donde el *primer* comienzo de todo mal en general es representado como inconcebible para nosotros, pero el hombre es representado solamente como caído en el mal *mediante seducción*, por lo tanto, *no corrompido desde el fundamento*, sino susceptible aún de un mejoramiento, en oposición a un *espíritu* seductor, es decir: a un ser al que no puede serle contada la tentación de la carne como atenuante de su culpa; de este modo, al hombre, que junto a un corazón corrompido sigue teniendo sin embargo una voluntad buena, se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado", Immanuel KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 53 [la cursiva es del autor].

ser imputada al sujeto porque es él mismo quien la contrae⁵⁷. El hombre, entonces, no es un ser diabólico o endemoniado por naturaleza, pero sí puede volverse maligno por libre elección; “y puesto que éste puede ser juzgado como bueno o malo sólo por sus máximas, [la propensión al mal] tiene que consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de desviación de las máximas respecto a la ley moral. (...) La aptitud o ineptitud del albedrío para admitir o no la ley moral en su máxima –aptitud o ineptitud que procede de la propensión natural– es llamada *el buen o mal corazón*”⁵⁸.

Se puede apreciar una fuerte influencia del pensamiento de Kant en la idea del mal radical que presenta Vladimir Jankélévitch quien, al igual que el autor de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, no se adentra en buscar el porqué de la elección del mal moral pero sí enfatiza la responsabilidad del hombre en ella. Así pues Jankélévitch también considera al ser humano libre para escoger entre lo bueno y lo malo⁵⁹. Todo depende, por tanto, de su voluntad.

Ahora bien, así como para el filósofo de Königsberg el análisis sobre el mal radical está vinculado a su reflexión sobre el obrar humano en general, en nuestro autor aparece ligado al horror de la *Shoah*, es decir, a un acontecimiento concreto que, según Jankélévitch, supone la encarnación de dicho mal. En su caso, por tanto, el mal radical –al que también denomina como ‘mal diabólico’ (*mal diabolique*), ‘mal puro’ (*mal pur*), ‘mal satánico’ (*mal satanique*), o ‘maldad ontológica’ (*méchanceté ontologique*)⁶⁰– sí alude a una manifestación concreta de la maldad, o sea, a una perversión excesiva e inenarrable de la que es importante dar cuenta para que no quede oculta y

⁵⁷ “El hombre no lleva la naturaleza de la culpa ni del mérito sino que es el hombre mismo autor de ello. Pero como el primer fundamento de la adopción de nuestras máximas, que a su vez ha de residir él mismo en el libre albedrío, no puede ser un hecho que pudiera ser dado en la experiencia, el bien o el mal en el hombre es llamado innato solamente en el sentido de que es puesto a la base antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia y de este modo es representado como presente en el hombre a una con el nacimiento; no que el nacimiento sea la causa de él”, *Ibid.*, 32. 42.

⁵⁸ *Ibid.*, 38. Seguidamente Kant señala además tres grados diferentes en esta propensión: la fragilidad y debilidad de la naturaleza humana en el seguimiento de las máximas adoptadas; la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales, es decir, la impureza de corazón; y la propensión a la malignidad o a la perversidad, es decir, a la inversión del orden moral.

⁵⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1146. Por eso es tan importante elegir bien, porque como decía Kant: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*”, Immanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid 1994¹⁰, 53.

⁶⁰ *Id.*, *Le pur et l'impur*, 109; *Id.*, *L'imprescriptible*, 25.

pueda ser combatida. En esta misma línea se manifiesta Jorge Semprún: “Lo esencial es conseguir superar la evidencia del horror para tratar de alcanzar la raíz del Mal radical... *das radikal Böse*. (...) Lo esencial es la experiencia del Mal. Ciertamente, esta experiencia puede tenerse en todas partes... No hacen ninguna falta los campos de concentración para conocer el Mal. Pero aquí, esta experiencia habrá sido crucial, y masiva, lo habrá invadido todo, lo habrá devorado todo... Es la experiencia del Mal radical”⁶¹.

Muchos de los supervivientes comparten esta visión en la que “lo imposible ha sido hecho posible y el sinsentido absoluto, que por serlo carece de condiciones, se ha hecho realidad”⁶². Desde una perspectiva rabínica, pero compartiendo criterios, André Neher decía que “si la lucha del hombre sufriente se limitase a un combate con Satán, esa lucha sería tan solo un mito. Pero la historia de Job no es un mito. He aquí que Satán aparece en la realidad vivida: es Nabucodonosor, es Hitler. Esos demonios encarnados trituran a los inocentes”⁶³.

Algunos de los supervivientes –incluidos los declaradamente agnósticos como Imre Kertész– encontrarán en la Biblia relatos y símbolos a través de los cuales expresar y canalizar sus vivencias. El premio Nobel confiesa: “Es como si la fórmula bíblica fuera la más adecuada para este caso: ‘La sangre de tu pariente me grita desde la tierra’⁶⁴.”

La modernidad ha escrito una de las páginas más negras de la historia llevando al extremo la violencia cainita; Kertész se muestra contundente al respecto: “Formo parte de quienes participaron en las experiencias históricas y humanas más graves de este siglo, y cuando hablo de cualquier cosa en tanto partícipe de estas experiencias, siempre sólo puedo pronunciar necrologías. Nuestra mitología moderna empieza con un gigantesco punto negativo: Dios creó el mundo y el ser humano creó Auschwitz”⁶⁵.

⁶¹ Jorge SEMPRÚN, *La escritura o la vida*, 103.

⁶² Agustín SERRANO DE HARO, “Totalitarismo y filosofía”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 39.

⁶³ André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, 198.

⁶⁴ “Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo”, Gn 4,10. Alude al texto del Génesis, Imre KERTÉSZ, “El Holocausto como cultura”, en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 74.

⁶⁵ Id., “Patria, Hogar, País”, en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 18.

1. Singularidad de Auschwitz

A medida que se fueron conociendo detalles de lo sucedido en los campos de concentración y de exterminio⁶⁶ fue aumentando entre los supervivientes la convicción de que no habían sido víctimas de un caso más de la brutalidad humana sino de que había acontecido algo que abría una etapa nueva en la historia de la humanidad. Jankélévitch lo tenía claro: “Auschwitz n'est pas simplement un cas particulier de la barbarie humaine. Et cette guerre-là n'était pas non plus une guerre comme les autres”⁶⁷. Por eso algunos intelectuales lo consideran un *novum*. Uno de los que más ha ahondado en este aspecto es Emil L. Fackenheim quien, en 1967⁶⁸ formuló el “mandamiento 614” (los judíos ortodoxos reconocen 613 mandamientos⁶⁹). Este nuevo mandamiento lo enuncia de la siguiente manera: “El auténtico judío de hoy tiene prohibido facilitar a Hitler una nueva victoria, esta vez póstuma”⁷⁰. Con ello pretendía expresar lo siguiente:

- El Holocausto es un *novum* en la historia y, dentro de la fe judía, es irreductible a los males perpetrados por Faraón o Amalec, los enemigos de Jerusalén (Nabucodonosor, Vespasiano, Tito, Adriano), los inquisidores españoles, o Chmelnitzki, el líder de los cosacos.

⁶⁶ Los campos nazis de exterminio cumplieron la función exclusiva del asesinato en masa –eran casi exclusivamente “fabricas de muerte”–, mientras que los campos de concentración servían fundamentalmente como centros de detención y trabajo. El primer campo de exterminio fue Chelmno (en la parte de Polonia anexada a Alemania) que abrió en diciembre de 1941. En 1942, en el Gobierno General (en el interior de Polonia ocupada), los nazis abrieron Belzec, Sobibor y Treblinka). Casi todos los deportados que llegaban a los campos eran mandados inmediatamente a las cámaras de gas (con la excepción de algunos elegidos por los nazis para trabajar en equipos especiales llamados *Sonderkommandos*, que se encargaban de imponer el orden a los recién llegados que iban a las cámaras de gas, sacar de las cámaras los cadáveres; quitarles de las mandíbulas los dientes de oro; cortar el pelo a las mujeres; separar y clasificar ropa, los zapatos, el contenido de la maleta; llevar los cuerpos a los crematorios y vigilar el funcionamiento de los hornos; sacar las cenizas y hacerlas desaparecer). El campo de exterminio más grande era Auschwitz-Birkenau (también en Polonia), que para la primavera de 1943 operaba con cuatro cámaras de gas donde se llegó a gasear hasta ocho mil judíos cada día. Otro campo fue Majdanek (también en Polonia) que pasó de ser inicialmente un campo de prisioneros de guerra a campo de concentración, y posteriormente, de exterminio masivo. Información tomada del United States Holocaust Memorial Museum, Washington. Para más detalles ver: <http://www.ushmm.org/wlc/article.php?lang=es&ModuleId=10005768>.

⁶⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, 34-35.

⁶⁸ Fackenheim participó el 23 de marzo de 1967 en un Coloquio sobre los valores judíos en el tiempo posterior al Holocausto. Las Actas de este Coloquio aparecieron en la revista *Judaism*, en el número de verano de 1967.

⁶⁹ Maimónides fue uno de los primeros codificadores de la Ley Judía. En sus catorce volúmenes de la *Mishna Torah* recoge las 613 *Mitzvot* (Mandamientos) distribuidas en 83 secciones.

⁷⁰ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, 18-19.

- Jamás se encontrará ningún sentido, redentor o de otro orden, religioso o laico, en el Holocausto.
- Sus victorias no terminaron con su muerte. Las victorias póstumas son posibles e incluso reales. Los judíos mismos, sean las víctimas directas o sus descendientes, pueden ser lo bastante débiles como para facilitarle no pocas victorias a Hitler. Por ejemplo, pueden abandonar su condición judía, pedir perdón por ella, difamarla u odiarla.
- El nuevo mandamiento no reemplaza a los sinaíticos.

Son muchos los supervivientes que comparten el planteamiento de Fackenheim, especialmente en lo que se refiere a considerar lo sufrido en el Tercer *Reich* como algo cualitativamente distinto a todo lo experimentado con anterioridad. En una línea similar, Pascal Bruckner –citando a Jankélévitch– señala que la similitud entre algunos episodios de la historia no es suficiente –como pretenden algunos– para descartar el carácter único de la *Shoah*, pero insiste en que es necesario evitar dos errores paralelos: “el primero que consiste en nivelarlo todo, en elevar la más mínima fechoría al nivel de un exterminio sin comprender que hay grados en la infamia, que todos los crímenes no son iguales; el segundo que desacredita cualquier especie de atrocidad aduciendo que no es el Holocausto y sale malparada de la comparación con el patrón oro del horror”⁷¹. Este segundo ‘error’ que apunta Bruckner en el que reconoce el peligro de que la celebración exclusiva de Auschwitz empañe las calamidades del presente, ha provocado la aparición de reacciones contrarias a los judíos, a quienes se les acusa de un protagonismo excesivo. Estos sectores críticos alegan que lo sucedido es una tragedia más entre muchas y que no todos los judíos eran inocentes pues también entre ellos existieron ‘kapos’ colaboracionistas⁷².

Jankélévitch muestra su indignación ante estas objeciones. Para él, equiparar la violencia nazi con la violencia de los aliados bajo la apreciación de que en los conflictos bélicos todos los contendientes realizan excesos, o considerar la persecución de los judíos como una más de las que han sucedido

⁷¹ Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, 231-232.

⁷² Vladimir JANKELEVITCH, *L'Imprescriptible*, 31.

en la historia de la humanidad, así como decir que el único elemento diferenciador de los crímenes hitlerianos es su carácter meramente cuantitativo⁷³, resulta de todo punto inaceptable. Nuestro autor cree que quien “rebaja” la singularidad de los campos de exterminio es porque no profundiza lo suficiente en la esencia del problema y lo contempla bajo el prisma de categorías abstractas e impersonales⁷⁴.

Para el autor de *L'imprescriptible*, la Segunda Guerra Mundial no fue un ajuste de cuentas entre diversas facciones beligerantes sino una obra nacida del odio y el ensañamiento de una de las partes hacia la otra. De modo parecido se manifiesta Miguel García-Baró quien afirma que “el hecho de que se trate de un acontecimiento único no depende, por cierto, de que se lo deba calificar como el peor de cuantos han ocurrido en la historia del mundo, por ejemplo, por la magnitud de la suma de los dolores que dentro de él ocurrieron. El horror de la unicidad del Holocausto –que por eso puede servirnos en general, para comprobar los límites de cualquier interpretación filosófica del horror–, está, desde luego, en otro punto. No sólo no cabe sumar dolores con dolores y comparar unas sumas con las otras, sino que incluso se puede decir, aun desde fuera, que un exterminio genocida como el sufrido a manos de los mismos nazis por los gitanos, en cierto modo es más doloroso todavía que el Holocausto, porque está todavía más carente de voces que mantengan vivo su recuerdo y de pensadores que traten de aprender su lección. Sucede, en cambio, que una parte de la unicidad del acontecimiento está, sin duda, como hemos recordado, del lado de sus autores, los inventores y ejecutores de la técnica de la destrucción; pero por otra parte, mucho menos atendida, lo está del lado de las víctimas”⁷⁵.

Para explicar por qué la perspectiva de las víctimas ayuda a descubrir la condición particular de Auschwitz, García-Baró sigue de cerca las reflexiones de Fackenheim, quien señala con contundencia que “el genocidio nazi del pueblo judío no tiene parangón en la historia judía. Ni tampoco se encontrará un precedente, una vez se hayan hecho con cuidado todas las distinciones necesarias, fuera de la historia judía. Hoy tales distinciones son ignoradas

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Cf. Id., “Ressembler, dissembler” (1964), en: *Sources*, 96-97.

⁷⁵ Miguel GARCÍA-BARÓ, “Hacia la interpretación filosófica del horror”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 139.

implacablemente. Se habla violenta e indiscriminadamente de genocidio, y un profesor universitario americano rebasa todos los límites de la decencia cuando compara el campus universitario con el campo de exterminio de Auschwitz⁷⁶. Pero incluso los casos reales de genocidio difieren del Holocausto nazi al menos en dos aspectos. Pueblos enteros han sido aniquilados por motivos 'racionales' (por horribles que sean) tales como el poder, el territorio, la riqueza y en todos los casos el provecho propio, sea presunto o real. El asesinato nazi del pueblo judío no servía a ningún fin semejante. A menudo se hicieron esfuerzos increíbles para dar caza a un solo judío: Adolf Eichmann no quería parar los trenes de la muerte ni siquiera cuando la guerra ya estaba prácticamente perdida y algunos nazis menos 'sinceros' pensaron en pararlos en un esfuerzo por aplacar a los victoriosos aliados. El asesinato nazi de judíos fue un proyecto 'ideológico'; era la aniquilación por la aniquilación, el asesinato por el asesinato, el mal porque sí. ¿Dónde se podrá encontrar entre todos los criminales el equivalente de Eichmann quien, con el Tercer *Reich* reducido a ruinas y cenizas, declaró que saltaría riendo a su tumba, pues había enviado a la muerte a millones de judíos? Todavía más incontestablemente única que el crimen mismo es la situación de las víctimas. Los albigenses murieron por su fe, creyendo hasta la muerte que Dios necesitaba mártires. Cristianos negros han sido asesinados a causa de su raza, pero encontrando consuelo en su fe. El millón largo de niños judíos asesinados en el Holocausto nazi no murieron ni por su fe, ni a pesar de su fe, ni por razones desligadas de la fe judía. Dado que la ley nazi definía como judíos a quien tuviera un abuelo judío, fueron asesinados a causa de la fe de sus bisabuelos. Si estos bisabuelos hubieran abandonado la fe judía y no hubieran educado a sus hijos en el judaísmo, entonces sus descendientes de la cuarta generación podrían haber estado entre los criminales nazis; no habrían estado entre sus víctimas judías. *Como Abrahán en la antigüedad, los judíos europeos, en algún momento a mediados del siglo XIX, ofrecieron un sacrificio humano por el mero y mínimo compromiso con la fe judía de educar a sus hijos en el judaísmo. Pero, a diferencia de Abrahán, no supieron lo que estaban haciendo ni hubo luego indulto. El*

⁷⁶ Se refiere a Jerry FARBER, profesor de Inglés y de Literatura Comparada en la Universidad de San Diego, que se dio a conocer a través de un artículo titulado *The Students as Nigger* publicado en Los Angeles Free Press en el año 1967, que alcanzó una gran difusión. En este ensayo equipara la relación profesor-maestro a la de amo-esclavo.

régimen de Hitler tenía un instituto de ‘investigación’ sobre la ‘cuestión judía’ que enrolaba a expertos y los dedicaba a la tarea de comprender completamente a los judíos y al judaísmo para así ser capaces de destruirlos completamente”⁷⁷.

Jankélévitch comparte la perspectiva de Fackenheim e insiste de forma especial en la importancia de analizar el significado profundo del antisemitismo; porque a los judíos se les perseguía por ser ellos mismos, no por su fe, ni por sus opiniones. Es su existencia lo que a Hitler le resultaba insultante. “Un Juif n'a pas le droit d'être; son péché est d'exister”⁷⁸. Para nuestro autor el antisemitismo, en el fondo, esconde no sólo una ofensa a un pueblo concreto, sino al hombre en general. En sintonía con este planteamiento Zvi Kolitz concluye que “matándonos se ha matado la conciencia del mundo, porque asesinando a Israel se ha asesinado a un mundo”⁷⁹.

Nuestro autor piensa que en el fondo de todo antisemitismo pervive el rechazo sin más a la existencia del judío. Las prácticas aniquiladoras de la Inquisición, por ejemplo, dejaban entrever, entre otras cosas, la creencia de que los herejes eran un ‘descuido de Dios’ (“une inexplicable inadvertance de Dieu”⁸⁰) y, por tanto, que no tenían derecho a la existencia. Pero los crematorios del Tercer *Reich* suponen todavía un paso más. Para el nazismo el judío es, en el mejor de los casos, un instrumento de trabajo, pero por encima de todo, era considerado materia prima de la que se podía extraer todo⁸¹ ya que los señores de Auschwitz edificaban gran parte de su fortuna de lo que obtenían de los fallecidos⁸². Los cadáveres (por quienes todas las civilizaciones

⁷⁷ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, 96-97 [la cursiva es del autor]. Cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, “Hacia la interpretación filosófica del horror”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 140.

⁷⁸ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *L'Imprescriptible*, 23.

⁷⁹ Zvi KOLITZ, *Yósel Rákover apela a Dios*, 31-32.

⁸⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *L'Imprescriptible*, 23.

⁸¹ *Ibid.*, 23-24. Cf. Olga WORMSER-MIGOT, *Le Système concentrationnaire nazi: 1933-1945*, Paris 1968; Georges WELLERS, *La Solution Finale et la mythomanie néo-nazi*, Paris 1979.

⁸² David ROUSSET, *El universo concentracionario*, Barcelona 2004, 35. No sólo los cuerpos eran profanados sino que el maltrato alcanzaba su máxima expresión en el momento de la muerte. Primo Levi relata cómo se les expropiaba de la soledad y de cualquier tipo de consuelo espiritual; “éramos demasiados, y había poco tiempo...”, Primo LEVI, *Si esto es un hombre*, 18-19. El pensador italiano también recuerda una entrevista que Gitta Sereny realizó a Stangl en la que le preguntó por el sentido de las humillaciones y crueldades antes de asesinarlos, y él respondió: ‘Para preparar a los que tenían que ejecutar materialmente las operaciones. Para que pudiesen hacer lo que tenían que hacer’. Es decir, antes de morir, la víctima debe ser degradada, para que el matador sienta menos el peso de la culpa. Es una explicación que no

han mostrado un enorme respeto) eran utilizados para uso industrial⁸³ de tal modo que llegaron incluso a hacer jabón con los cuerpos de los deportados o pantallas para lámparas con la piel que les arrancaban, algo que Jankélévitch no duda en calificar de ‘vampirismo metafísico’ –“Il faut être un *vampire-métaphysicien*”⁸⁴–.

Un indígena puede cambiar de bando y convertirse en colonizador, un proletario, en terrateniente, pero un judío no tiene opción: “le crime d’être juif est un crime inexpiable”⁸⁵. No hay nada que puedan hacer para librarse de la persecución: ni la adhesión, ni la conversión, ni el enriquecimiento. Por eso Jankélévitch dice sin reparos que la maldad que mostraron los nazis es diabólica y nunca en la historia había acontecido nada igual. El crimen que cometieron fue ‘contra natura’ (*crime contre-nature*) y totalmente inmotivado (*crime immotivé*). Por ello cree que se puede hablar de ‘crimen metafísico’ (*crime ‘métaphysique’*); “et les criminels de ce crime ne sont pas de simples fanatiques, ni seulement des doctrinaires aveugles, ni seulement d’abominables dogmatiques: ce sont, au sens propre du mot, des ‘monstres’”⁸⁶.

Esta falta de salida que experimentaron los judíos ante la persecución nazi la vivieron muchos de los intelectuales asimilados que ‘descubrieron’ su ser judío a partir del nazismo. Ellos no se reconocían en las tradiciones religiosas y culturales del judaísmo, pero eran perseguidos por su ascendencia⁸⁷. No tenían, por tanto, escapatoria.

Ahora bien, como señala Imre Kertész, “podría objetarse que el exterminio de seres humanos no es precisamente un invento moderno; pero la eliminación continua de seres humanos, practicada durante años y décadas de forma sistemática y convertida así en sistema mientras transcurren a su lado la vida normal y cotidiana, la educación de los hijos, los paseos amorosos, la hora con el médico, las ambiciones profesionales y otros deseos, los anhelos civiles, las melancolías crepusculares, el crecimiento, los éxitos o los fracasos, etc;

está desprovista de lógica, pero que clama al cielo. Es la única utilidad de la violencia inútil”, Id., *Los hundidos y los salvados*, 165.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 163.

⁸⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *L’Imprescriptible*, 29.

⁸⁵ *Ibid.*, 24.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Jankélévitch forma parte de ese grupo de judíos (como Primo Levi, Jean Améry, Imre Kertész, Georges Wellers, etc.) que, antes del nazismo, no tenían ninguna adscripción hacia la fe judía ni hacia las tradiciones del judaísmo, como ya vimos en el primer capítulo de la tesis, pero que se vieron abocados a reflexionar sobre ello por ser la causa de su persecución.

esto, sumado al hecho de habituarse a la situación, de acostumbrarse al miedo, junto con la resignación, la indiferencia y hasta el aburrimiento, es un invento nuevo e incluso muy reciente. Lo nuevo en él es, para ser concreto: está aceptado. Se ha demostrado que la forma de vida del asesinato es posible y vivible: por tanto, puede institucionalizarse. La misión del ser humano en la tierra tal vez consista en destruir la tierra y la vida”⁸⁸.

De la misma manera Jankélévitch entiende que el carácter orientado, sistemático y selectivo de los asesinatos nazis agrega una dimensión inédita al horror. Para él se trata de “le monstrueux chef-d'œuvre de la haine”⁸⁹. Pues en otras guerras las víctimas eran, en cierto sentido, ‘anónimas’ e ‘impersonales’. Así, recuerda que el piloto que arrojó la bomba atómica de Hiroshima –Paul Warfield Tibbets Jr.– no negaba a los japoneses el derecho a la vida ni tenía como objetivo degradar a la víctima ni a todo un pueblo, sino que pretendía acelerar, ciertamente por medio del terror, el fin del conflicto; o asimismo señala que si bien es cierto que en la Primera Guerra Mundial se produjo una invasión, no hubo Auschwitz, y los obuses de Verdún no eran selectivos ni iban destinados a una raza maldita⁹⁰; tampoco considera equivalente el sufrimiento provocado por el sistema estalinista en los *gulags*⁹¹, con el nazismo, pues la selección de las víctimas era radicalmente diferente⁹². Una opinión compartida por Primo Levi quien establece la diferencia entre los *Lager* rusos y los *Lager* alemanes en la distinta finalidad de ambos. El escritor italiano apunta que “los *Lager* alemanes constituyen algo único en la no obstante sangrienta historia de la humanidad. Al viejo fin de eliminar y aterrorizar al adversario político, unían un fin moderno y monstruoso, el de borrar del mundo pueblos y culturas

⁸⁸ Imre KERTÉSZ, “Ensayo de Hamburgo”, en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 42.

⁸⁹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, 41.

⁹⁰ *Ibid.*, 35-36.

⁹¹ El *Gulag* (acrónimo ruso que significa “central administrativa de los campos de trabajo correccionales”) fue utilizado por Stalin como mecanismo de represión para los disidentes y era conocido principalmente como campos de trabajos forzados donde se encarcelaba a los prisioneros políticos. Sin embargo, las personas ‘non gratas’ al régimen incluían antiguos terratenientes, delincuentes comunes y sacerdotes de la Iglesia Ortodoxa. Según Alexander SOLZHENITSYN el espíritu del *gulag* consistía en dar muerte a los presidiarios de manera prolongada para que los condenados sufrieran más y trabajaran todavía un poco antes de morir. El premio Nobel difundió a través de su obra las atrocidades que sucedían en los campos; entre ellas destacan, *Un día en la vida de Iván Denisovitch* (1962) donde relata las torturas y privaciones que padeció, y *Archipiélago Gulag 1918-1956* (publicado inicialmente en tres volúmenes en los años 1973, 1975 y 1978 respectivamente), una denuncia del terror estalinista.

⁹² Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, 38.

enteros. A partir de, más o menos, 1941, se volvieron gigantescas máquinas de muerte. Las cámaras de gas y los crematorios habían sido deliberadamente proyectados para destruir vidas y cuerpos humanos en una escala de millones; la horrenda primacía le corresponde a Auschwitz, con 24.000 muertos en un solo día de agosto de 1944. Los campos soviéticos no eran ni son, desde luego, sitios en los que la estancia sea agradable, pero no se buscaba expresamente en ellos, ni siquiera en los más oscuros años del estalinismo, la muerte de los prisioneros. Era un hecho bastante frecuente, y se lo toleraba con brutal indiferencia, pero en sustancia no era querido; era, en fin, un subproducto debido al hambre, el frío, las infecciones, el cansancio. En esta lúgubre comparación entre dos modelos de infierno, hay que agregar que en los *Lager* alemanes, en general, se entraba para no salir. Ningún otro fin estaba previsto más que la muerte. En cambio en los campos soviéticos siempre existió un término. En la época de Stalin los 'culpables' eran condenados a veces a penas larguísimas (incluso de quince y veinte años) con espantosa liviandad, pero subsistía una esperanza de libertad, por leve que fuera. (...) Es posible, o más bien, es fácil imaginar un socialismo sin *Lager*. En muchas partes del mundo se ha conseguido. No es imaginable, en cambio un nazismo sin *Lager*⁹³.

La matanza perpetrada por los nazis se presenta como una violencia de otro tipo –“L'extermination des Juifs est tout autre chose”⁹⁴– y para Jankélévitch reducirla a atrocidades de la guerra es un signo de banalización⁹⁵. Porque se trata de una violencia que está sustentada en una doctrina justificada filosóficamente –“le ton doctoral du racisme germanique fait penser à la fois aux communiqués de la Wehrmacht⁹⁶ et au galimatias de M. Heidegger”⁹⁷– en la que se descubre la intención deliberada y largamente madurada de exterminio

⁹³ Primo LEVI, *Si esto es un hombre*, (Apéndice de 1976 que incluye preguntas que le hacen los lectores al autor) 321-326.

⁹⁴ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, 42.

⁹⁵ *Ibid.*, 36-37. También André NEHER se opone a esta banalización: *Dimensions et limites du dialogue judéo-allemand depuis 1945*: Cahiers de l'Institut de science économique appliquée, n. 132, dic. 1962.

⁹⁶ Wehrmacht es el nombre que recibieron las fuerzas armadas alemanas, surgidas en 1935 tras la disolución de la *Reichswehr* (anterior nombre de las mismas) por el régimen Nazi. Durante la Segunda Guerra Mundial, la *Wehrmacht* consistía en el ejército (*Heer*), la marina de guerra (*Kriegsmarine*), la fuerza aérea (*Luftwaffe*), y a partir de 1940 se incorporaron las "SS armadas" (*Waffen-SS*), y en 1944, la milicia popular (*Volkssturm*).

⁹⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, 42.

racial. En la raíz de este sistema está la aplicación radical del antisemitismo. Según Jankélévitch, ante los nazis Jesús estaría obligado a invertir los términos de su plegaria en la cruz porque ya no tendría sentido decir “Padre, perdónales porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34), sino “Señor, no los perdones porque saben lo que hacen” (“Seigneur, ne leur pardon nez pas, car ils savent ce qu'ils font”⁹⁸).

Se acepte o no la singularidad de los campos de exterminio nazis respecto a otras manifestaciones históricas de la violencia, parece incuestionable que Auschwitz se ha convertido en un auténtico símbolo no sólo de la crueldad del Tercer *Reich*, sino sobre todo, del mal absoluto⁹⁹. En el sentir colectivo se ha instalado la convicción de que, de alguna forma, tras la Segunda Guerra Mundial se ha producido un punto de inflexión en la historia moderna. “Lo que ha ocurrido rubrica el final del Siglo de las Luces en el corazón del hombre. Es el final de la ilusión racionalista, de una comprensión simplemente racional del hombre. Es preciso incluso luchar contra esta ilusión, contra esta tentación de la conciencia humana según la cual el advenimiento de la era científica permitiría eliminar el mal en el mundo. Según la Biblia, el mal del mundo se encuentra ante todo inscrito como un pecado en la conciencia y libertad morales”¹⁰⁰.

Pero la envergadura de lo sucedido hace que los supervivientes consideren insuficiente el concepto de pecado para designar la monstruosidad vivida (a pesar de que muchos de ellos lo manejen: por ejemplo, Jankélévitch¹⁰¹). La razón fundamental de esta limitación está en que, como

⁹⁸ *Ibid.*, 43.

⁹⁹ Expresiones como “creer en Dios después de Auschwitz” o “pensar después de Auschwitz” se han extendido y acuñado en los ámbitos académicos, y ponen de manifiesto cómo Auschwitz se ha convertido en referencia obligada en el pensamiento moderno.

¹⁰⁰ Jean-Marie LUSTIGER, *La elección de Dios* (Entrevistas realizadas por Jean-Louis Missika y Dominique Wolton), Barcelona 1989, 92-97.

¹⁰¹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1005. Probablemente Jankélévitch sea de los pocos intelectuales judíos que reflexione acerca del pecado y de su vinculación con la *Shoah*. Entiende que, una vez admitido el mal, lo que se sigue es el simple desarrollo de las consecuencias de una primera alteración; a partir del instante en el que la conciencia ha realizado el salto cualitativo del pecado, lo que queda es sólo multiplicación y superabundancia. De ahora en adelante, la impureza, no dejará de crecer porque el deterioro se agrava y se acelera por sí solo. Y recuerda que las Escrituras sugieren implícitamente esta idea de frenético ‘crescendo’ que deriva de una primera debilidad: el crimen de Caín va más lejos que la desobediencia de Adán; y de ello se deriva una horrible avalancha de crímenes. Adán, por curiosidad, había desobedecido, pero nunca había mentido; Caín, matará por envidia y, por añadidura, mentará. De este modo se explica cómo el pecado abre en la conciencia galerías cada vez más secretas y complejas. Cf. *Id.*, *Le pur et l'impur*, 40. 42-44.

apunta Fackenheim, se niegan a admitir cualquier explicación, ni siquiera religiosa, que trate de encontrar un sentido a lo ocurrido. Desde esta misma sensibilidad, Nahum N. Glatzer¹⁰² –sucesor de Martin Buber en la Universidad de Frankfurt– declara que así como no se debe atribuir a los pecados del pueblo la segunda destrucción del Templo en tiempos del Imperio Romano, menos aún debe hacerse, siglos después, para entender el Holocausto. Es un error acudir a los pecados cometidos para explicar tal “castigo” donde, además, existen pocas esperanzas de enmendar al culpable (como la práctica ha demostrado).

Jankélévitch comparte esta visión que subraya la absoluta incomprendibilidad de los hechos. “Auschwitz est invouable”¹⁰³, decía. Aduce dos razones: en primer lugar, la maldad radical (revelada en la realización de actos extremadamente crueles sin estar acompañados de conversión ni arrepentimiento por parte de los culpables)¹⁰⁴; y en segundo lugar, Alemania como origen de la barbarie (país de cultura desarrollada donde la filosofía ha dado algunos de los nombres más relevantes del pensamiento universal).

En la misma línea, Jean Améry señala que “no hay nada que explique realmente la irrupción del mal radical en Alemania y, por otra parte, este mal en su lógica interna totalitaria y en su maldita racionalidad es de hecho singular e irreductible, aún nos encontramos todos ante un oscuro enigma. Sabemos que estos hechos no acontecieron en un país en vías de desarrollo, que no fue la continuación directa de un régimen tiránico, como en la Unión Soviética, que no se realizó a partir de la sangrienta lucha de una revolución forzada a combatir por su propia permanencia como en la Francia de Robespierre. Sucedió en Alemania. Nació por generación espontánea. Y todas las tentativas de explicación económica, todas las teorías que apuntan al hecho de que el capital industrial alemán, temeroso de perder sus propios privilegios, financió a Hitler, no dicen nada al testigo ocular, así como tampoco le dicen nada las sutiles especulaciones sobre la dialéctica de la ilustración”¹⁰⁵.

¹⁰² Nahum Norbert GLATZER, *Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten*, Berlin 1933, 106.

¹⁰³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, 34.

¹⁰⁴ “Quand tout espoir de reconduction s’est évanoui, il est temps de parler du Tragique!”, Id., *La mort*, 77.

¹⁰⁵ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 41-42.

Cualquier intento por buscar las causas de tanto horror deja un poso de insatisfacción. Pero eso no significa que haya que dejar de reflexionar sobre lo acontecido. Por ello hay quienes han avisado del riesgo de dejar de pensar sobre lo ocurrido ante la imposibilidad de entender la iniquidad manifestada en los campos de exterminio. Uno de los que más empeño han puesto en llamar la atención sobre este peligro es Imre Kertész, quien advierte que “cuanto más hincapié hacemos en su carácter irracional, tanto más apartamos de nosotros el fenómeno, tanto menos lo comprendemos, tanto menos queremos comprenderlo, porque ha sido declarado incomprendible. La razón y la irracionalidad han degenerado en palabras que hace tiempo ya no se significan a sí mismas, sino que traslucen más bien nuestra voluntad de apartar de nosotros la comprensión del simple hecho, de la cosa real, de la *Ding an sich*. (...) Pero al menos una vez en nuestras vidas intentamos imaginar qué ocurrió en el siglo XX e intentamos identificarnos con el ser humano al que le ocurrió todo eso, o sea, con nosotros mismos. Sólo llegando al extremo de este trabajo de identificación y allí, en ese último punto, llegando con nuestro último esfuerzo a la conclusión de que no entendemos nada, podremos afirmar haber conseguido comprender algo de nuestra época: habremos comprendido lo incomprendible”¹⁰⁶. Y de modo parecido se manifiesta Simon Wiesenthal quien piensa que no se puede renunciar a transmitir ese carácter único de la *Shoah* aun cuando no existan palabras suficientes para expresarlo: “We are under an obligation to make young people realize how unique, how unbelievable, how exceptional the period of the Holocaust was. But by this very attempt we make it difficult for them to accept our accounts as the truth and as facts. The incomprehensible remains incomprehensible”¹⁰⁷.

Sin embargo, a pesar de la dificultad que supone hablar de lo insondable, es frecuente encontrar en muchos de estos autores un símbolo que condensa el significado de lo vivido en los campos de la muerte: el infierno¹⁰⁸. Para ellos, pocas palabras expresaban mejor su terrorífica experiencia. Jankélévitch de hecho describe el ‘infierno’ como concepto-límite o ‘máximo

¹⁰⁶ Imre KERTÉSZ, “Ensayo de Hamburgo”, en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, Barcelona 2002, 31-32.

¹⁰⁷ Simon WIESENTHAL, *Justice not vengeance*, New York 1989, 352.

¹⁰⁸ Ver: Zalmen GRADOWSKI, *En el corazón del infierno. Documento escrito por un sonderkommando de Auschwitz, 1944*, Barcelona 2008.

metaempírico (*máximum métempirique*), al igual que el Mal, la Nada¹⁰⁹ o la Muerte, en el ámbito de lo negativo, o el amor y el perdón en el positivo¹¹⁰.

Así, Elie Wiesel confiesa que cuando contempló el maltrato de los nazis comprendió que se había encontrado con “el primer rostro del infierno y la muerte”¹¹¹. Igualmente expresivo se muestra Primo Levi al hablar de los campos de concentración: “Esto es el infierno. Hoy, en nuestro tiempo, el infierno debe de ser así, una sala grande y vacía y nosotros cansados teniendo que estar en pie, y hay un grifo que gotea y el agua no se puede beber, y esperamos algo realmente terrible y no sucede nada. ¿Cómo vamos a pensar? No se puede pensar ya, es como estar ya muertos”¹¹².

Pero lo que les acrecentaba aún más el dolor era tomar conciencia de que ellos mismos, que eran las víctimas, se contagiaban tanto del mal que acababan siendo peores personas¹¹³. Ciertamente esa es una de las consecuencias del pecado. Que no sólo hace daño por sí mismo, sino que despierta en los otros el mal. Algo de esto relata Robert Antelme cuando explica cómo los prisioneros se comunicaban entre sí: “las frases se sucedían, se contradecían, expresaban cierto eructo de la miseria; una bilis de palabras. Se hablaba de todo a la vez: el cabrón, la mujer abandonada, la sopa, el vinazo, las lágrimas de la vieja, el maricón... la misma boca decía todo seguido. Salía solo, el tipo se iba vaciando. Únicamente cesaba de noche. Eso es lo que

¹⁰⁹ Jankélévitch distingue entre la Nada (*Néant*), es decir, lo opuesto al Ser (en sentido filosófico); y Nada (*Rien*) en el sentido de vacío, ausencia, desaparición, etc. En este caso se refiere a *néant*.

¹¹⁰ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mort*, 76.

¹¹¹ Elie WIESEL, *La noche*, Barcelona 2002, 33.

¹¹² Primo LEVI, *Si esto es un hombre*, 32.

¹¹³ “En Auschwitz no nos hemos hecho más sabios, siempre que por sabiduría se entienda un saber positivo sobre el mundo: nada de cuanto comprendimos en el interior del campo nos habría sido imposible comprenderlo también fuera; nada se nos transformó en una guía práctica. Tampoco en el campo hemos llegado a ser más “profundos”, suponiendo que la fatal profundidad sea una dimensión espiritualmente definible. Salta a la vista, creo, que en Auschwitz ni siquiera nos hemos hecho mejores, más humanos, más filantrópicos, ni más maduros moralmente. No se puede ser testigo de los crímenes del hombre deshumanizado sin cuestionar todas las nociones sobre la dignidad innata del ser humano. Del campo salimos desnudos, expoliados, vacíos, desorientados y tuvo que pasar mucho tiempo antes de que reapreitiésemos el lenguaje cotidiano de la libertad. Por cierto, todavía hoy lo contamos con malestar y sin verdadera confianza en su validez”, Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 79. Ver también: David ROUSSET, *El universo concentracionario*, 65-66.

debe ser el infierno, el lugar donde todo lo que se dice, todo lo que se expresa es vomitado al mismo tiempo, como en una vomitona de borracho”¹¹⁴.

Ahora bien, incluso la imagen del infierno les resulta limitada. Pues así como en la tradición cristiana¹¹⁵ éste se identifica con un lugar de sufrimiento y de expiación donde cada condenado es consciente de su culpa (y puede así encontrar una razón de su suerte), no se trata sin embargo de un espacio de deshumanización, ni tampoco su función es –como sí sucede en los campos nazis– eliminar víctimas inocentes, únicamente culpables de ser. “Auschwitz fue el intento supremo, el más diabólico que se haya hecho nunca, de asesinar la condición misma de mártir y, si esto no era posible, de privar de su dignidad a toda muerte, incluida la mártir. (...) Un buen cristiano sugiere que quizás Auschwitz fue un recordatorio divino de los sufrimientos de Cristo. ¿No debería, en vez de eso preguntar si su mismo Maestro, caso de haber estado presente en Auschwitz, habría podido resistir la degradación y la deshumanización? ¿Qué son los sufrimientos de la Cruz comparados con los de una madre cuyo hijo es asesinado al son de las risas o de los acordes de un vals vienés? Esta pregunta puede sonar sacrílega a oídos cristianos. Sin embargo, no nos atrevemos a eludirla, pues –tanto cristianos como judíos– debemos preguntar:

¹¹⁴ Robert ANTELME, *La especie humana*, Madrid 2001, 139. Esta percepción de los campos de concentración como lugar infernal no impidió que alguno de los supervivientes, como David Rousset, reconociera que existían presos que, a pesar de todo el horror, mantenían la dignidad: “Hasta el final hubo entre estos hombres algunos que preservaron totalmente su dignidad. Debo reconocer que esto es asombroso. (...) Llegué a tomar hacia estos hombres, a pesar de las debilidades y taras que pudiesen tener y quizás por ellas, resultado de toda esta miseria humana, un afecto surgido de este descubrimiento, más allá de las bajezas, del hombre grotesco y magnífico, válido por lo que es y más allá de todas las convicciones y convenciones”, David ROUSSET, *El universo concentracionario*, 91. La existencia de estas personas extraordinarias (recordemos, por ejemplo, a Edith Stein, Dietrich Bonhoeffer, Víctor E. Frankl, Maximiliano Kolbe, Tito Brandsma, Ety Hillesum, etc.) no elimina la maldad del nazismo sino que pone de relieve cómo el ser humano puede mantener la libertad de espíritu y el amor incondicional en cualquier circunstancia.

¹¹⁵ En la tradición cristiana la existencia del infierno está ligada a la libertad y la responsabilidad. Es el destino de las almas de los que mueren en estado de pecado mortal (cf. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA nn. 1033-1037; Dz, 76, 409, 411, 801, 858, 1002, 1351, 1575). Joseph Ratzinger recuerda que la idea de una condenación eterna ya se había formado en el judaísmo de los dos últimos siglos antes de Cristo aunque subraya que lo especial del hecho cristiano se muestra en su convencimiento de la grandeza del hombre: la vida del hombre va en serio. (...) Se da lo irreversible y también la destrucción irremediable. El cristiano tiene que vivir con este jugárselo todo y con la conciencia de que está sucediendo así. (...) Y cuando la realidad del mal y de sus consecuencias se hacen muy concretas, entonces la cuestión que se plantea es si la respuesta divina no se hace también visible, la respuesta que puede cambiar para sí la libertad como libertad”, Joseph RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 2007², 232-235.

¿en Auschwitz fue la fosa, después de todo, la que obtuvo la victoria o, peor aún que la fosa, triunfó el demonio mismo?”¹¹⁶.

Según estos autores el rasgo más característico del infierno de los campos de exterminio es el proceso que conduce de una progresiva despersonalización¹¹⁷, a una deshumanización que concluye, en último término, en una ‘bestialización’ del ser humano¹¹⁸: “el hombre desaparecía lentamente y se transformaba en *el concentracionario*”¹¹⁹. “Es interesante observar cómo esas condiciones animales se reflejaban en el lenguaje. En alemán hay dos verbos para ‘comer’: el primero es ‘essen’, que designa el acto de comer en el hombre, y está ‘fressen’, que designa el acto en el animal. Se dice de un caballo que ‘frisst’ y no que ‘isst’; un caballo zampa, en suma, un gato también. En el *Lager*, sin que nadie lo decidiera, el verbo para comer era ‘fressen’ y no ‘essen’, como si la percepción de una regresión a la condición de animal se hubiera extendido entre todos nosotros”¹²⁰. La experiencia mostró que es posible lograr la destrucción de la humanidad del hombre y que los términos “campo de exterminio” o “campo de aniquilación” tienen un sentido que va más allá de la mera alusión a la muerte física¹²¹. “La característica específica, única y sin parangón del nazismo, consistente en deleitarse de forma institucional y, hasta podría afirmarse, estatal en el envilecimiento de los seres humanos, en la aniquilación total y visible para todos del sistema de valores, convirtió por así decirlo, en realidad la declaración de uno de sus líderes, Göring: ‘cuando oigo la palabra cultura, amartillo mi revólver’^{122,123}.

Así pues, parece que la creencia en que el mal radical es una realidad constitutiva del nacional-socialismo hitleriano, es una convicción compartida por la mayor parte de los intelectuales judíos que sobrevivieron a aquella barbarie. Pero hubo algunos que a lo largo de los años matizaron esta afirmación, entre

¹¹⁶ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, 100-102.

¹¹⁷ Seweryna SZMAGLEWSKA, *Una mujer en Birkenau*, Barcelona 2006, 129.

¹¹⁸ Cf. Primo LEVI, *Si esto es un hombre*, 295.

¹¹⁹ David ROUSSET, *El universo concentracionario*, 46.

¹²⁰ Entrevista a Primo LEVI (junio 1982).

¹²¹ Cf. Id., *Si esto es un hombre*, 40.

¹²² Cita atribuida a Hermann W. Göring, fundador de la Gestapo y jefe de la *Luftwaffe*. Una frase similar (“*Wenn ich Kultur höre... entsichere ich meinen Browning!*”) aparece en la obra de teatro *Schlageter* (Acto 1, Escena 1) de Hanns Johst que se representó por primera vez en 1933 con ocasión del cumpleaños de Hitler.

¹²³ Imre KERTÉSZ, “Ensayo de Hamburgo”, en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 34.

ellos, Hannah Arendt quien trató de buscar una vía de explicación a lo sucedido a través de la idea de la banalidad del mal¹²⁴. El origen de este cambio en su percepción del mal se encuentra en el seguimiento que hizo del juicio de Eichmann donde se dio cuenta de que la mayoría de los asesinos tenían un aspecto y una inteligencia aparentemente ‘normal’¹²⁵. Algo que otros pensadores también insinuaron. Así, Zvi Kolitz también asegura que “no es cierto que Hitler tenga atributos de bestia. Es –y de ello estoy profundamente convencido– un típico hijo de la humanidad moderna. La humanidad en su conjunto lo ha engendrado y criado, y él es la expresión sincera y desenmascarada de sus más íntimos y recónditos deseos”¹²⁶. Una idea que ya anteriormente había expresado Dostoievski en sus *Memorias del subsuelo* donde el protagonista señala que habitualmente “los más sofisticados derramadores de sangre casi siempre han sido unos caballeros de lo más civilizados”¹²⁷. Esta banalidad que el mal manifiesta, hace aún más dramático lo vivido.

Para Hannah Arendt el mal radical no procede tanto del egoísmo o del pecado particular como de la capacidad para hacer que los seres humanos en tanto que seres humanos se vuelvan superfluos¹²⁸. Niega, por tanto, que el

¹²⁴ Parece que esta expresión de la ‘banalidad del mal’ que Hannah Arendt desarrolló ‘formalmente’ en su obra *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil* (1963) surgió en su correspondencia con Karl Jaspers cuando éste le contestó, en una carta del 19 de octubre de 1946, en los siguientes términos a las críticas que su alumna le había hecho por su modo de calificar como ‘crímenes’ las atrocidades nazis: “You say that what the Nazis did cannot be comprehended as ‘crime’ –I’m not altogether comfortable with your view, because a guilt that goes beyond all criminal guilt inevitably takes on a streak of ‘greatness’ –of satanic greatness– which is, for me, as inappropriate for the Nazis as all the talk about ‘demonic’ element in Hitler and so forth. It seems to me that we have to see these things in their totally banality, in their prosaic triviality because that’s what truly characterizes them. Bacteria can cause epidemics that wipe out nations, but they remain merely bacteria”, Hannah ARENDT-Karl JASPERS, *Correspondance 1926-1969*, New York-London 1993, 62.

¹²⁵ E. Mounier también se percató de la sorprendente vinculación entre pecado y ‘normalidad’: “El tono cristiano señala el estrecho parentesco del pecador con el hombre ‘normal’, la superioridad profunda, incluso, que suele poseer el primero sobre el segundo, no por su pecado, sino por la mayor disponibilidad que él conserva entonces en el seno de uno de estos pecados que Péguy llamaba los ‘pecados agraciados’, oponiéndolos a los pecados de endurecimiento. (...) El pecado de debilidad puede cerrar de una forma menos definitiva el corazón que una virtud altanera”, E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, 247-248.

¹²⁶ Zvi KOLITZ, *Yósel Rákovér apela a Dios*, 10.

¹²⁷ Fiodor DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, 88.

¹²⁸ En su carta a Karl Jaspers del 4 de marzo de 1951, Hannah Arendt le respondía a una pregunta que el maestro le había formulado sobre este asunto: “Your question: ‘Hasn’t Jahwe faded too far out sight?’ has been on my mind for weeks now without my being able to come up with an answer to it. No more than I’ve been able to find one to my own demand from the final chapter. On the personal level, I make my way through life with a kind of (childish? Because unquestioned) trust in God (as distinguished from faith, which always thinks it knows and

amor propio sea la fuente del mal y pone en cuestión la idea de la 'intención maligna' de la que hablaba Kant. Considera que la forma tradicional de enfocar la maldad (con su 'catálogo' de vicios como el egoísmo, el afán de poder, la codicia o el sadismo; en definitiva, los 'pecados capitales') no es suficiente para explicar los crímenes nazis, y ni siquiera la apelación al antisemitismo le resulta convincente, a pesar de reconocer que, efectivamente, todo ello interviene en las acciones malignas. Para ella, con el totalitarismo apareció un fenómeno nuevo personificado en los campos de concentración y de exterminio. A partir de entonces el reto será tratar de explicar cómo es posible que hombres 'normales' se incorporaran a las SS para aceptar la muerte de víctimas inocentes como si fuera la cosa más 'normal'. "Evil in the Third Reich had lost the quality by which most people recognize it –the quality of temptation."¹²⁹ Porque lo asombroso en un hombre como Eichmann era comprobar que sus motivos para asesinar en masa no fueron ni el antisemitismo, ni el odio sádico ni las convicciones ideológicas, sino el deseo de complacer a sus superiores y ascender así en su carrera profesional. Por eso H. Arendt pone en duda los grados de maldad que señalaba Kant (la fragilidad de la naturaleza humana, la impureza y la malignidad) pues el totalitarismo muestra que la gente común, movida por las consideraciones más mundanas, es capaz de cometer los crímenes más horribles. En su intento de describir la procedencia de la banalidad del mal la pensadora alemana señala que el rasgo más característico de la personalidad de Eichmann era su incapacidad para pensar desde el otro y ponerse en su lugar¹³⁰. "That such remoteness from reality and such thought-

therefore has to cope with doubts and paradoxes). There's nothing much you can make of that, of course, except be happy. All traditional religion as such, whether Jewish or Christian, holds nothing whatsoever for me anymore. I don't think, either, that it can anywhere or in any way provide a basis for something so clearly political as laws. Evil has proved to be more radical than expected. In objective terms, modern crimes are not provided for in the Ten Commandments. Or: the Western tradition is suffering from the preconception that the most evil things human beings can do arise from the vice of selfishness. Yet we know that the greatest evils or radical evil has nothing to do anymore with such humanly understandable, sinful motives. What radical evil really is I don't know, but it seems to me it somehow has to do with the following phenomenon: making human beings as a human beings superfluous (not using them as means to an end, which leaves their essence as humans untouched and impinges only their human dignity; rather, making them superfluous as human beings)", Hannah ARENDT-Karl JASPERS, *Correspondance 1926-1969*, 165-166.

¹²⁹ Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, 150.

¹³⁰ *Ibid.*, 49. Šalom Rosenberg apunta que una distancia fundamental que diferencia al asesinato 'oportunisto' (del que mata para conseguir algo) y al 'sádico' (característico del que disfruta causando sufrimiento a los demás) respecto del 'idealista' –propio del nazismo– y es que en este último caso el hombre que hacía el mal por sí mismo en cierto sentido ni siquiera

lessness can wreak more havoc than all the evil instincts taken together which, perhaps, are inherent in man –that was, in fact, the lesson one could learn in Jerusalem”¹³¹. Por eso plantea la importancia del juicio (tema muy kantiano), es decir, de la facultad para juzgar lo bueno y lo malo. Esta cualidad fue la que permitió a algunos resistir al mal y actuar de forma decente. Hannah Arendt ve en Sócrates el individuo que mejor ilustra esa capacidad de pensar y juzgar; pero considera que no es accesible al ser humano la explicación última sobre por qué unos eligen el mal y otros no (como así lo creía también Kant)¹³².

Vladimir Jankélévitch no desarrolla el tema de la banalidad del mal tal y como lo plantea Hannah Arendt. Porque para él lo banal está, sobre todo, en la forma de tratar lo sucedido. Y uno de los aspectos en los que más claramente detecta esta trivialización de los hechos es precisamente en la concesión del perdón. Pues si realmente Auschwitz ha abierto una brecha en la historia es porque ha mostrado una nueva dimensión de la maldad (convicción que comparten los intelectuales que sobrevivieron al Holocausto) y esto quiere decir que la aplicación del perdón debe ser, cuanto menos, revisada¹³³.

Ante la inmensidad de una maldad tan absoluta y radical suele aparecer en el hombre la desesperanza. Sin embargo es importante hacer dos observaciones al respecto. La primera de ellas corresponde al cardenal Lustiger quien recuerda que “hay que calcular el mal de que el hombre es capaz según la medida del bien al que está llamado”¹³⁴; es decir, que si el mal adquiere esas dimensiones es porque, de la misma manera, el ser humano está dotado para realizar el bien con similar potencialidad. La segunda consideración pertenece a Jankélévitch quien señala que el destino del mal no es infinito porque, por su propia dinámica, se destruye a sí mismo –“c’est que le mal, en vérité, n’est pas viable”¹³⁵–. Por lo tanto, existen razones para la esperanza por muy graves que sean los hechos que nos encontremos.

En cualquier caso, Auschwitz obligó a los supervivientes a repensar el significado mismo del mal porque las categorías tradicionales resultaban

era consciente de que estaba haciendo algo malo. Cf. Šalom ROSENBERG, *El bien y el mal en el pensamiento judío*, Barcelona 1996, 127-135.

¹³¹ Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, 288.

¹³² Cf. Richard J. BERNSTEIN, *El mal radical. Una indagación filosófica*, 285-314.

¹³³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L’Imprescriptible*, 36-37.

¹³⁴ Jean-Marie LUSTIGER, *La elección de Dios*, 95.

¹³⁵ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L’ironie*, 97-98.

incompletas para dar cuenta de aquel horror y a analizar los rasgos y elementos fundamentales que lo constituyen pues sólo así podrá ser combatido, y sólo de este modo podrá hacerse una valoración adecuada acerca de la posibilidad o no de la reconciliación.

2. Elementos de la maldad

La exigencia que muestra Jankélévitch a la hora de describir la naturaleza del perdón y su convicción de que éste apenas se ha dado realmente en la historia en toda su pureza sólo puede entenderse desde su concepción del amor puro¹³⁶ y desde la valoración que hace del mal manifestado en los campos de exterminio. Su análisis sobre esta maldad aporta claves importantes para comprender el porqué de la dificultad de perdonar y del planteamiento de la posibilidad de lo imperdonable.

Para Jankélévitch este mal absoluto que se reveló en el sistema totalitario del nazismo contiene tres rasgos fundamentales que lo caracterizan (no únicos, pero sí especialmente relevantes): mentira, intencionalidad y violencia.

2.1 Mentira

En la tradición cristiana se califica al diablo como “padre de la mentira”¹³⁷. El mismo Jesús lo dice abiertamente: “Este era homicida desde el principio, y no

¹³⁶ Tema que ya tratamos en el capítulo anterior de la tesis.

¹³⁷ Es importante recordar que la figura del Diablo o de Satán tienen un carácter simbólico. “La fe en los demonios fue considerada en la religión de Israel como incompatible con la revelación de Dios. En la fe israelita, fuera de Dios no existe ningún poder extraterreno que desempeñe un papel en la vida del hombre. El hombre no tiene, pues, nada que temer de tales poderes ni ha de preocuparse tampoco por asegurarse su protección. El Antiguo Testamento no quiere saber nada de un adversario de Dios. En los pocos lugares en que aparece la figura de Satán, se trata siempre de una exposición plástica y sensible de una prueba divina o de una culpa humana. El Antiguo Testamento, considerado en su conjunto, es una continua creencia en el Diablo... Ni Satán fue objeto de la proclamación de Jesús, ni Jesús entendió su actividad como una lucha contra Satán. A Jesús sólo le interesaba la salvación de los hombres y su liberación del pecado que, en las concepciones del judaísmo de aquella época, estaban relacionadas con la figura de Satán”, Herbert HAAG, *El Diablo. Su existencia como problema*, Barcelona 1978, 423-424. Lustiger también considera que lo que mejor explica la realidad del Diablo es su identificación con la mentira: “Así como hay una experiencia de la libertad, hay también una experiencia de la herida de la libertad, del mal de que el hombre puede ser capaz, y la razón humana no puede calificar de ningún modo su profundidad. Si la palabra ‘diablo’ le choca,

se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira” (Jn 8,44). La importancia de tomar conciencia de la mentira es que ésta es contraria a la verdad y que está unida al mal y a la Nada. Lo asombroso es que su presencia es tan seductora que logra atraer a las personas hasta hacerlas preferir la iniquidad (2Ts 2,9-12). Y esto lo logra porque, por definición, la mentira es engañosa y se presenta como bien sin serlo¹³⁸. Jankélévitch asume este planteamiento e, inspirándose en el relato de la Caída (Gn 3) confirma que “L’homme, tenté par la distinction du bien et du mal, fait le mal qu’il prend pour le bien”¹³⁹. En sintonía con esta idea Hannah Arendt afirma que lo más grave de los asesinos nazis es que cometen sus crímenes sin saber o sentir que están haciendo algo malo¹⁴⁰. En este sentido el mayor problema de la ley a la hora de juzgar es precisamente cómo tratar con individuos que han asumido con normalidad la perversión del sistema de valores. A este tipo de criminales Hannah Arendt les aplica el calificativo de *hostis generis humani*¹⁴¹.

Este carácter engañoso de la mentira plantea una dificultad a la hora de determinar el grado de responsabilidad y, por tanto, de culpabilidad, ya que, una vez que la mentira se ha instaurado hay quienes se dejan arrastrar por ella pensando que actúan correctamente. Aquí se encuentra la auténtica complicación ya que la mentira conduce a una alteración total del sistema de

digamos que estamos ante la Mentira. Nos vemos obligados a hacer un salto cualitativo respecto al razonamiento racional, porque asistimos a una ruptura tal de los acontecimientos de la vida, que la razón humana es incapaz de dominarla”, Jean-Marie LUSTIGER, *La elección de Dios*, 95. Jankélévitch define al Diablo como principio de todo lo que en el hombre tiende a complicar la inocencia, de tal modo que la simplicidad se haga irreconocible: “nous appelons Diable le principe de tout ce qui en nous tend à compliquer l’innocence, et puis à brouiller cette complication elle-même, en sorte que la simplicité devienne méconnaissable. (...) Le principe diabolique défait sans cesse l’ordre sans cesse régénéré”, Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l’impur*, 164.

¹³⁸ A partir del texto de 2Co 11,14 (“y nada tiene de extraño: que el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz”), la tentación *sub angelo lucis* ha sido tratada por muchos maestros espirituales en la tradición cristiana, especialmente la monacal, donde destaca san BERNARDO DE CLARAVALL con sus *Sermones* 63 y 64, y siglos después, con variantes, san IGNACIO DE LOYOLA en los *Ejercicios Espirituales* [331. 332-334]. Una amplia bibliografía sobre la presencia de este tema en la Tradición a partir del estudio de las reglas de discreción de espíritus ignacianas puede encontrarse en: Santiago ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales. Historia y Análisis*, Santander-Bilbao 1991, 726-727.

¹³⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l’impur*, 137.

¹⁴⁰ Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A report of the Banality of Evil*, 276.

¹⁴¹ Locución que procede de la ley de Almirantazgo para referirse al estatus de los piratas y de los esclavos del siglo XVIII. En la actualidad se emplea para designar a los torturadores.

referencia, algo que Jankélévitch considera verdaderamente diabólico¹⁴². En el caso del totalitarismo hitleriano la perversión llegó a tal extremo que los nazis veían en los judíos la encarnación de la maldad. Como recoge Robert Antelme en su relato sobre la experiencia que vivió en el campo de concentración: “para los SS y los nazis, si no hablamos alemán, si estamos flacos y resultamos feos a la vista, si no somos útiles delante de un torno, es porque representamos la quintaesencia del mal”¹⁴³ porque precisamente “en la mitología nazi el advenimiento de Hitler había revelado el mal”¹⁴⁴. Los nazis creían que su misión era liberar a las naciones de los indeseados. En la misma línea Šalom Rosenberg recuerda que el único libro escrito por un judío al que Hitler le dio un lugar preferente en las bibliotecas del Tercer Reich fue *Geschlecht und Charakter (Sexo y carácter)* de Otto Weininger¹⁴⁵ quien describe el mundo como un teatro en el que se produce una lucha entre dos fuerzas, el bien y el mal, donde el bien es el elemento masculino, y el mal el elemento femenino. Los judíos pertenecen, por supuesto, al reino del mal, porque son afeminados, femeninos. La consecuencia que sacaba Weininger de esto era que para él a los judíos no les quedaba otra cosa que hacer que suicidarse¹⁴⁶.

Ahora bien, en el caso de los nazis llama la atención el hecho de que, por un lado, tenían conciencia de estar haciendo lo que debían y de que se trataba de algo bueno (de hecho entre los altos mandos hablaban abiertamente de las matanzas), pero por otro lado, preferían ocultarlo al pueblo porque

¹⁴² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 157. En Jankélévitch no se da una distinción entre lo diabólico y lo demoníaco, como sí aparece, por ejemplo, en Paul Tillich, quien entiende lo satánico como destrucción pura (sin asomo alguno de creación) y lo demoníaco como la tensión que existe entre creación y destrucción, positividad y negatividad. “La historia de la humanidad es para Tillich esta tensión entre logros y fracasos, la lucha entre lo divino y lo satánico. Una encarnación de lo satánico es el intelectualismo frío y calculador de nuestro tiempo, que se cierra a otras dimensiones de la vida, como la del amor”, Manuel FRAIJO, *Dios y el mal*, Madrid 2004, 217 (Cf. Paul TILlich, *Gesammelte Werke*, vol. IV, Stuttgart 1963, 42ss). Hannah Arendt prefería no aplicar lo satánico o lo demoníaco al nazismo para evitar cualquier forma de ‘engrandecimiento’ del mal o cualquier intento mitológico o estético de caracterizar las intenciones de los responsables del mal radical; una idea que compartía con su profesor Karl Jaspers, director a su vez de su tesis doctoral sobre el amor en san Agustín. Cf. Hannah ARENDT-Karl JASPERS, *Correspondance 1926-1969*, 62. Para ilustrar esta idea, Jaspers contrastaba la mentalidad de Eichmann con los personajes malignos de Shakespeare. Pensaba que el escritor inglés jamás se habría inspirado en una figura como Eichmann para escribir sus obras por la excesiva ‘normalidad’ del Teniente Coronel de las SS. Cf. Richard J. BERNSTEIN, *El mal radical. Una indagación filosófica*, 300-302.

¹⁴³ Robert ANTELME, *La especie humana*, 59.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 72.

¹⁴⁵ Otto WEININGER, *Sexo y carácter*, Buenos Aires 2004.

¹⁴⁶ Šalom ROSENBERG, *El Bien y el Mal en el Pensamiento judío*, 87.

sabían que no iba a ser entendido. Resulta difícil entonces, no pensar en una cierta ambigüedad en el pensamiento y, sobre todo, en las actitudes de fondo. En un discurso pronunciado en Prozen el 6 de octubre de 1943, Heinrich Himmler¹⁴⁷ mencionó la ‘Solución Final’ del problema judío, es decir, el exterminio de los judíos, y dijo: “Insisto en pedirlos que simplemente escuchéis lo que voy a decir aquí entre nosotros, y que jamás habléis de ello. Se nos ha hecho la siguiente pregunta ‘¿Qué se hace con las mujeres y los niños?’ Me decidí y también hallé una solución evidente. No me sentía, en efecto, con derecho a exterminar a los hombres –decid, si queréis, a matarlos o hacerlos matar– y dejar crecer a los niños, que se vengarían sobre nuestros hijos y descendientes. Hubo que tomar la grave decisión de hacer desaparecer a este pueblo de la tierra”. Y un poco más adelante, añadía: “Ahora estáis al corriente, y guardaréis esto para vosotros. Algún día, quizás, podremos plantearnos la cuestión de si hay que decirle algo más al pueblo alemán. Creo que fue mejor que nosotros –todos nosotros– tomáramos esto sobre nuestros hombros por nuestro pueblo (...) y nos lleváramos nuestro secreto a la tumba”¹⁴⁸.

Este deseo de ocultar (al menos a las miradas externas) las matanzas llegó a tal extremo que incluso cuando ya se sabía que habían perdido la guerra, seguían asesinando a los prisioneros para evitar dejar testigos de las masacres. Las últimas órdenes iban encaminadas a destruir cualquier prueba que pudiera inculparlos ante los vencedores. Y es que, como señala Jankélévitch, uno de los objetivos de la mentira es impedir que el engañado pueda volver a examinar los signos¹⁴⁹.

Todavía hoy organismos neonazis intentan reescribir la historia con objeto de negar o minimizar los crímenes cometidos por el Tercer *Reich*. Así, por ejemplo, Paul Rassinier, conocido en la actualidad como “el padre del negacionismo del Holocausto” (que dio lugar, a su vez, al “revisiónismo”, una corriente que trata de volver con mirada crítica sobre lo acontecido en la

¹⁴⁷ Dirigente de las SS (*Schutzstaffel*, tropa de protección o escuadrón de defensa) en 1929; jefe de la policía política del *Reich* en 1935; máximo responsable de la policía alemana en 1936; y ministro del Interior a partir de 1943.

¹⁴⁸ Heinrich HIMMLER, *Discours secrets*, (compilados por Bradley F. Smith y Agnès F. Peterson) Paris 1978, 168-169. Cita tomada de: Guy DURANDIN, *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*, Barcelona 1982, 41-42.

¹⁴⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *L'ironie*, 61.

Segunda Guerra Mundial¹⁵⁰) afirma en *Le mensonge d'Ulysse*¹⁵¹ que las cámaras de gas nunca existieron, y que fueron inventadas por los deportados al finalizar la guerra. Lo significativo de su testimonio es que está respaldado por la propia experiencia ya que fue prisionero en Buchenwald y Mittelbau-Dora. Esta corriente dificulta enormemente la reconciliación ya que supone una 'instalación' en la mentira de forma reiterada y carente de la más mínima contrición.

El reto está en que la negación de los crímenes nazis va cobrando fuerza con el paso del tiempo ya que, a medida que los años transcurren, los supervivientes de los campos se hacen cada vez menos numerosos. Por ello, existe el temor entre los que sufrieron las persecuciones de que las nuevas generaciones o aquellos que se encuentran en países que recibieron escasa información sobre la Segunda Guerra Mundial y el nazismo, puedan dar crédito a esas mentiras con facilidad o, en todo caso, relativizar la inmensidad de lo ocurrido¹⁵². La memoria se presenta para ellos como una cuestión vital.

La mentira es un componente del mal radical –según Jankélévitch–, precisamente porque presenta una realidad como verdadera no siéndolo. Posee, por tanto, un carácter falso ya que juega con su apariencia de verdad, por eso resulta tan perversa¹⁵³. Para nuestro autor 'mentira' es sinónimo de 'mal puro', 'mal diabólico' o 'mal satánico'. Porque el mal absoluto no se presenta nunca como egoísmo franco o de forma abierta, sino más bien como mezcla de altruismo y filautía. Tiene una sorprendente capacidad para usurpar maquiavélicamente algunos caracteres del amor. Por eso, "le mal par excellence serait le mensonge"¹⁵⁴.

El problema de la mentira, sin embargo, no estriba únicamente en que esté fundada en el engaño sino en que genera todo un sistema basado en la falsedad desde la que juzga la realidad. El racismo (o en el caso del nazismo, el antisemitismo) sería una de sus manifestaciones porque utiliza la diferente apariencia de los distintos grupos humanos para someter y perseguir al que

¹⁵⁰ En contestación al revisionismo se han publicado numerosas obras. Para una aproximación a este tema que recoge los argumentos revisionistas y los critica es interesante la obra del historiador judío Pierre VIDAL-NAQUET, *Les Assassins de la memoire*, Paris 1987.

¹⁵¹ Paul RAISSINIER, *Le mensonge d'Ulysse*, Paris 1950.

¹⁵² Cf. Guy DURANDIN, *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*, 47.

¹⁵³ Vladimir JANKELEVITCH, *L'ironie*, 53.

¹⁵⁴ Id., *Le pur et l'impur*, 109.

considera inferior¹⁵⁵. Y no porque persiga la verdad, sino el poder. Como dice nuestro autor: “la charité est au service de l’Autre et le mensonge au service de l’Ego”¹⁵⁶. El racismo no tiene otra explicación que la búsqueda de dominio.

Jankélévitch recuerda cómo el Nuevo Testamento expresa una idea análoga sirviéndose de la palabra griega προσωποληψία¹⁵⁷. La ‘prosopolepsia’ es el engaño que consiste en valorar a la persona por su apariencia superficial (la *facies* y el color de la piel), por la ‘máscara’ o el personaje (πρόσωπον). Dios, sin embargo, no se fija en lo accidental o ‘adjetival’, tan sólo tiene en cuenta la esencia, la substancia, la humanidad del hombre, prescindiendo de epítetos más o menos pintorescos y de la pigmentación de su piel. Porque Él está por encima de toda mezquindad, de toda ‘prosopolepsia’. El rechazo de la ‘prosopolepsia’ se traduce en los evangelios en la absoluta indiferencia hacia toda distinción social, profesional y étnica y, en consecuencia, en la apuesta por el doble maximalismo de la caridad –extremismo y universalismo– que se encuentra en el origen del desinterés en la valoración de los demás¹⁵⁸. Pero Jankélévitch reconoce que esta aceptación de cualquier persona por parte de Dios ya estaba apuntada en el Antiguo Testamento, especialmente en Isaías¹⁵⁹.

¹⁵⁵ “Todo cruzamiento de razas provoca tarde o temprano la decadencia del producto híbrido mientras el elemento superior del cruzamiento sobreviva en puridad racial. Recién cuando se ha bastardeado hasta el último vestigio de la unidad racial superior, es cuando desaparece para el producto híbrido el peligro de extinción. Es menester, sin embargo, crear el fundamento de un proceso natural, aunque lento, de regeneración, que excluya gradualmente la ponzoña racial, esto, por supuesto, en el caso que exista todavía una base de puridad y siempre que se hubiere logrado detener el proceso de la adulteración. El primer deber del Estado estriba en impedir que el matrimonio continúe siendo el azote perpetuo para la raza, consagrándolo, en cambio, como una institución llamada a reproducir la imagen del Señor y no seres monstruosos, medio hombres, medio monos”, Adolf HITLER, *Mi lucha*, Madrid 2002, 184.

¹⁵⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *L’ironie*, 85.

¹⁵⁷ Προσωποληψία significa, en términos generales, ‘parcialidad’, ‘confundir al otro con su apariencia o estereotipo social’. Aparece en textos bíblicos como: Rm 2,11; St 2,1; Hch 10,34; Ef. 6,9; Col 3,25 ; en todos ellos para subrayar que Dios no hace acepción de personas.

¹⁵⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 42.

¹⁵⁹ Is 56, 6-7. Uno de los autores judíos que ha trabajado esta dimensión de la fe es Hermann Cohen quien recuerda que el gran principio del amor al prójimo se encuentra ya en la doctrina mosaica, especialmente en Ex 23,9; Lv 19,33ss; 25,35-36. Y afirma que “el concepto de ser humano no tiene en el judaísmo ninguna otra condición más que el Dios Uno. El Dios Uno es quien tiene que responder de que haya tantos y tales seres humanos sobre la faz de la tierra. Los seres humanos tienen, a lo sumo, la tarea de conocer a Dios. Este es el peligro que subsiste también en el judaísmo para el amor al prójimo. Pero la idea que atraviesa a todo el judaísmo es que los seres humanos no dejan de ser seres humanos por más que no conozcan a Dios. Dios es su padre, por más que ellos no quieran ser sus hijos. La unidad de Dios tiene como intrínseca consecuencia necesaria la idea de que todos los hombres son hijos de Dios y hermanos unos de otros”, Hermann COHEN, *El prójimo*, Barcelona 2004, 6-7.

El nazismo, por contra, usa de la mentira para ocultar sus crímenes y para construir un sistema basado en el desprecio de otras etnias o colectivos –judíos, gitanos, homosexuales, discapacitados– por su diferencia externa respecto de la raza aria. “Toute l’industrie du menteur étant précisément de nous retenir au-delà de cette périphérie murée, de nous barrer l’accès du centre”¹⁶⁰. La mentira es una falsa conciencia tranquila que no se ha separado de su ego ya que, en el fondo, su aparente objetividad realmente obedece a intereses personales¹⁶¹. Jankélévitch la califica de estafa por desviar hacia sus propios fines la inclinación natural a creer de todo ser humano, y mantener al engañado en una situación de dependencia de la que se aprovecha¹⁶². Así, León Poliakov¹⁶³ cuenta que cuando los nazis deportaron a los judíos griegos a Auschwitz, en 1943, no sólo dijeron que se trataba simplemente de un ‘traslado de poblaciones’, sino que invitaron a los judíos a cambiar sus dracmas por *zlotys* (moneda polaca) porque les aseguraron que así podrían comprar tierras cerca de Cracovia. Muchos judíos solteros destinados a alistarse en la organización *Todt* (organización alemana que construía fortificaciones en los diversos países ocupados), contrajeron matrimonios ficticios a fin de ser incluidos en los convoyes. Entre los meses de marzo y mayo, 43.000 judíos fueron deportados a Auschwitz.

Por último, nuestro autor señala un rasgo fundamental de la mentira que la vincula al siguiente elemento del mal que veremos a continuación: la intención malévola¹⁶⁴. Detrás de toda mentira existe la mala fe interesada en manipular a su víctima¹⁶⁵. Son numerosos los episodios y las decisiones que revelan la maquiavélica mentalidad con la que diseñaron el sistema concentracionario para alterar los valores y descargar sus conciencias. Por ejemplo, la misma institución de los *sonderkommandos* respondía a la necesidad de descargar en otros, y precisamente en las víctimas, el peso de la culpa, de manera que para su consuelo no les quedase ni siquiera la

¹⁶⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *L’ironie*, 61.

¹⁶¹ *Ibid.*, 60.

¹⁶² *Ibid.*, 64. 66.

¹⁶³ León POLIAKOV, *Bréviaire de la haine (Le III Reich et les juifs)*, París 1951, 182. Cf. Guy DURANDIN, *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*, 74-75.

¹⁶⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *L’ironie*, 62.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 63.

conciencia de saberse inocentes¹⁶⁶. Para Jankélévitch no cabe duda de que toda mentira está respaldada por una mala voluntad¹⁶⁷, tal y como el nazismo reveló en toda su crudeza.

2.2 Intencionalidad

Uno de los elementos más llamativos del ascenso del nacional-socialismo al poder es la claridad de las intenciones de Hitler. Por eso los supervivientes aseguran que nadie puede excusarse apelando al desconocimiento¹⁶⁸. Así lo manifiesta claramente Primo Levi: “En mi estantería, junto a Dante y Boccaccio tengo *Mi lucha*, escrito por Adolf Hitler muchos años antes de llegar al poder. Que este hombre funesto no era un traidor. Era un fanático coherente, de ideas extraordinariamente claras. Nunca las había cambiado o escondido. Quien le había votado, había votado por sus ideas”¹⁶⁹.

En la asamblea que tuvo lugar el 25 de febrero de 1920 en Munich, el Partido Obrero Nacional Socialista Alemán proclamó su programa. Merece la pena recordar algunos de los puntos fundamentales que contiene y que el propio Hitler recogió en dicho libro (*Mein Kampf*, vol. I, 1924; vol. II, 1928):

- “Nadie, fuera de los miembros de la nación, podrá ser ciudadano del Estado. Nadie fuera de aquellos por cuyas venas circule la sangre alemana, sea cual fuese su credo religioso, podrá ser miembro de la nación.”

¹⁶⁶ Primo LEVI, *Los hundidos y los salvados*, 66.

¹⁶⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *L'ironie*, 65.

¹⁶⁸ La claridad de las propuestas de Hitler, sin embargo, no quiere decir que estas fueran extensamente conocidas (a pesar de que, cuando Hitler llegó al poder la venta de su obra *Mein Kampf* se disparó hasta el medio millón de ejemplares en menos de un año). Hubo algunos medios que mitigaban el impacto de sus palabras o lo ocultaban deliberadamente para no generar alarma social. El caso más claro es el del diario londinense *The Times*, cuando, de acuerdo con su apuesta por la conciliación y el desarme para evitar la guerra, silenció informaciones que demostraban la ambición y el ánimo belicoso de Hitler. De modo similar a como el *New York Times* minimizó y ocultó en parte en los años treinta y cuarenta el genocidio judío porque su editor –Arthur Hays Sulzberger–, que era judío, quiso compensar la cruzada contra el antisemitismo del editor anterior para que nadie acusara al periódico de parcialidad absoluta al apoyar acriticamente la ‘causa judía’. Cf. José Manuel BURGUEÑO, *Los renglones torcidos del periodismo. Mentiras, errores, y engaños en el oficio de informar*, Barcelona 2009, 74. Ver también: Laurel LEFF, *Buried by the Times: The Holocaust and America's most important newspaper*, New York, 2005.

¹⁶⁹ Primo LEVI, *Los hundidos y los salvados*, 236.

- “Quien no sea ciudadano del Estado, sólo residirá en Alemania como huésped y será considerado como sujeto a leyes extranjeras.”
- “Hay que impedir toda inmigración no alemana. Exigimos que se obligue a todo no ario llegado a Alemania a partir del 2 de agosto de 1914 a abandonar inmediatamente el territorio nacional.”
- “Exigimos la persecución despiadada de aquellos cuyas actividades sean perjudiciales al interés común. Los sórdidos criminales que conspiran contra el bienestar de la nación, los usureros, especuladores, etc., deben ser castigados con la muerte, sean cuales fueren su credo o su raza”¹⁷⁰.
- “Exigimos la reforma de la propiedad rural para que sirva a nuestros intereses nacionales; la sanción de una ley ordenando la confiscación sin compensación de la tierra con propósitos comunales; la abolición del interés de los préstamos sobre las tierras y la prohibición de especular con las mismas”.
- “Para facilitar la creación de una prensa alemana exigimos: a) que todos los editores, cuando empleen la lengua alemana, sean miembros de la nación; b) Que la aparición de periódicos no alemanes no tenga lugar sino en virtud de un permiso especial acordado por el Estado. No será indispensable que tales órganos se impriman en alemán; c) Que se prohíba por ley la participación financiera o la influencia de no alemanes en los periódicos germanos, estableciendo como penalidad para los contraventores, la supresión del periódico y el inmediato destierro de los no alemanes implicados en el asunto”.
- “Exigimos la libertad para todas las denominaciones religiosas dentro del Estado mientras no representen un peligro para este y no militen contra los sentimientos morales de la raza alemana. El partido defiende, en su carácter de tal, la idea del cristianismo positivo, mas no se compromete, en materia de credo, con ninguna confesión particular. Combate el materialismo judío filtrado entre nosotros y está convencido de que nuestra nación no logrará la salud permanente sino dentro de sí misma y

¹⁷⁰ Esta afirmación parece inspirarse en la creencia del personaje de Zaratustra de que “el mal es la mejor fuerza del hombre”, Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid 1995²⁰, 385.

gracias a la aplicación del principio: El interés común antes que el propio¹⁷¹.

Evidentemente cuesta hablar de intención oscura o ‘torcida’ en unas afirmaciones que son expresadas de forma tan clara y abierta. Parece que el engaño no es posible. Pero ahí estriba en parte la complejidad de lo sucedido. Como apunta Jankélévitch, la perversidad de la falsedad aumenta al no presentarse en toda su pureza y utilizar las herramientas propias del bien (como la transparencia) para conseguir su propósito. En el caso de Hitler, ciertamente nadie le puede reprochar que sus formulaciones no fueran directas, pero la maquinaria que puso en marcha superó con creces cualquier intento de imaginar los medios que utilizaría para cumplir sus objetivos, a pesar de que estaba convencido de que “lo que las multitudes quieren es contemplar la victoria del más fuerte y la destrucción del más débil¹⁷². Y es que es importante recordar que, como decía san Francisco de Sales, “On descend à l’impiété par certains degrés, et nul presque ne parvient à l’extrémité de la malice en un instant¹⁷³”; por lo que estos primeros planteamientos de Hitler permitían sospechar que lo que deparaba el futuro no iba a ser nada alentador.

En cualquier caso parece que no se puede decir que Hitler no tuviera conciencia de lo que hacía pues en todas sus comparecencias y escritos queda patente que detrás de sus deseos y exigencias existe una clara intencionalidad que él mismo reconoce: “el movimiento sustenta, así en las cuestiones pequeñas como en las grandes, el principio de la autoridad incuestionable del jefe, combinada con la más absoluta responsabilidad¹⁷⁴”.

Defensa a ultranza del totalitarismo (“el joven movimiento es en esencia antiparlamentario¹⁷⁵), práctica activa de la intolerancia (“el porvenir de un movimiento depende del fanatismo¹⁷⁶), culto a la personalidad (“toda proeza es el resultado de la labor de un hombre¹⁷⁷), selección de la raza y de los

¹⁷¹ Adolf HITLER, *Mi lucha*, 343-348.

¹⁷² *Ibid.*, 157.

¹⁷³ San FRANCISCO DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, L.IV, C.10.

¹⁷⁴ Adolf HITLER, *Mi lucha*, 159.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, 161.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 162. El paralelismo con la filosofía de Nietzsche es realmente llamativo: “El superhombre es lo que yo amo, él es para mí lo primero y lo único, –y no el hombre, no el

individuos (“que sólo engendren hijos los individuos sanos, porque el hecho de que personas enfermas o incapaces pongan hijos en el mundo es una desgracia”¹⁷⁸), desprecio de la cultura (“un hombre medianamente educado, más sano de cuerpo, firme de carácter y lleno de confianza en sí mismo y fuerza de voluntad, es más valioso para la comunidad que el poseedor de una alta cultura, pero al propio tiempo encanijado y pusilánime”¹⁷⁹). Toda una declaración de intenciones que se fue confirmando a lo largo del tiempo¹⁸⁰. Porque lo que ya apuntaba en 1923 lo fue cumpliendo y llevando al extremo en los veintidós años siguientes, hasta el 30 de abril de 1945, fecha en la que se suicidó mientras Berlín era invadida por el ejército de la Unión Soviética.

Aun suponiendo que Hitler creyera que sus ideas eran ciertas y verdaderas, Jankélévitch advierte que eso no significa que pueda ser justificado pues, para nuestro autor, una verdad sin amor es sólo mentira y mala fe. “Une justice sans charité est le comble de l’injustice. C’est donc l’intentionnalité qui est tout!”¹⁸¹. Porque cualquier virtud separada de las demás se convierte automáticamente en el peor de los vicios.

De todos modos es importante diferenciar una intención clara de una intención honesta. De hecho Hitler también se sirvió de la mentira para llevar a cabo sus planes. Resulta esclarecedor puntualizar los distintos grados o niveles

prójimo, no el más pobre, no el que más sufre, no el mejor”, Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 383.

¹⁷⁸ Adolf HITLER, *Mi lucha*, 185. Nietzsche también expresaba abiertamente su desprecio hacia los débiles: “Hoy, en efecto, las gentes pequeñas se han convertido en los señores: todas ellas predicán resignación y modestia y cordura y laboriosidad y miramientos y el largo etcétera de las pequeñas virtudes. Lo que es de especie femenina, lo que procede de especie servil y, en especial, la mezcolanza plebeya: eso quiere enseñorearse de todo el destino del hombre –¡oh náusea, náusea, náusea! (...) Superadme a estos señores de hoy, hermanos míos, a estas gentes pequeñas: ¡ellas son el máximo peligro del superhombre!” Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 384.

¹⁷⁹ Adolf HITLER, *Mi lucha*, 188. Decía Nietzsche a los superhombres, a través del personaje de Zaratustra: “¡guardaos también de los doctos! Os odian: ¡pues ellos son estériles!” Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 387.

¹⁸⁰ “Hay pecados impetuosos, prontos y súbitos; dejémoslos aparte. Mas esos otros pecados, tantas veces cometidos de nuevo, deliberados y pensados, o pecados de carácter, si no pecados de profesión y ocupación, no puedo creer que estén plantados durante tanto tiempo en un corazón, sin que la razón y la conciencia de aquel que los posee lo quiera constantemente y así lo entienda; y me resulta algo duro de imaginar y de concebir el arrepentimiento que dice llegarle en cierto instante prescrito”, Michel de MONTAIGNE, *Ensayos*, Libro III, cap. II, 36. También Francisco de Sales reflexionando sobre la presencia del mal y el ejercicio de la caridad señala que “Quand la charité a régné quelque temps en une âme, on y trouve ses passés, sa piste, ses allures, son vent, pour quelque temps après qu’elle l’a quittée; mais petit à petit enfin toute cela s’évanouit, et on perd toute sorte de connaissance que jamais la charité y ait été”, San FRANCISCO DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, L.IV, C.10.

¹⁸¹ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 154.

de intencionalidad que se entremezclaban en sus discursos y proyectos en los que se comprueba la fuerte mezcla entre sus deseos más explícitos y los encubiertos a propósito:

- Las declaraciones de su programa político evidencian una línea que no deja espacio a la duda. En este sentido no se puede decir que engañase ni que tuviera intención de hacerlo; pero sí que el principio motor de sus ideas es falso al estar basado en el rechazo de la igualdad de los hombres y en la afirmación de la superioridad de unos sobre otros¹⁸². Esta defensa del superhombre implicaba un afán –no del todo confesado– de dominio y poder. Por todo ello Jankélévitch advierte que la libertad de esa mala voluntad es plenamente responsable, y que existe, así pues, un mal de malevolencia (*mal de malveillance*) que supone un reto para el perdón¹⁸³.
- Además, a pesar de las afirmaciones recogidas en sus escritos y discursos, no siempre la intención fue recta como queda patente en la campaña publicitaria que pretendía lanzarle como candidato político. Jerry della Fontana, responsable de la misma, explicaba a sus colaboradores cómo había concebido el *spot* sin decirles de quién se trataba: “se verá a un hombre que juega con un perro grande y hermoso. A su lado habrá una mujer. El hombre pone delicadamente su mano derecha sobre el hombro de la mujer. Mientras con la otra acaricia al perro la voz en *off* explicará que aquel hombre odia la guerra y que ha sido herido en una; que desea la paz, aunque el país viva momentos de peligro; y que representa la única alternativa para unificar y proteger los intereses del país. La voz en *off* acabará diciendo: ‘Este hombre es la fuerza más unificadora, porque es el representante de la gente corriente’”. Cuando vio que todos sus colaboradores le confirmaron que votarían a alguien así, les dijo: “Os presento a Adolf Hitler”¹⁸⁴.
- No sólo se sirvió del engaño para confundir a las tropas de los Aliados (como así lo demuestra el hecho de que Goebbels creara durante la

¹⁸² “Mas ahora ese Dios ha muerto. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales. ¡Vosotros, seres superiores, marchaos del mercado! (...) Dios ha muerto: ahora nosotros queremos que viva el superhombre!”, Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 382-383.

¹⁸³ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1098.

¹⁸⁴ Joan FERRÉS, “Medios de masas y manipulación”, en: José Antonio ZAMORA (coord.), *Medios de comunicación. Información, espectáculo, manipulación*, Estella (Navarra) 2004, 179-180.

Segunda Guerra Mundial una oficina especial para fabricar noticias falsas destinadas a los corresponsales extranjeros¹⁸⁵) sino que era práctica común en el partido dosificar la información según la jerarquía de los mandos (cuanto más alto el cargo mayor información), como claramente expuso Himmler en su discurso en Prozen. El paralelismo con el pensamiento de Nietzsche es prácticamente incuestionable¹⁸⁶.

- La mala voluntad también se manifestaba en el uso de la violencia, pues así como los desastres naturales –una tempestad, una erupción volcánica, un maremoto, un temblor de tierra– son catástrofes (y no violencias porque carecen de voluntad), la guerra que no respeta las fronteras, que supone provocación, que viola a las mujeres e implica agresión, es una cadena de ataques que tiene como hilo conductor la intención humana¹⁸⁷.

Para los supervivientes era muy importante dejar en evidencia las intenciones de Hitler y demostrar su voluntad de aniquilación sin ambages –“le mal est une intention”¹⁸⁸, decía Jankélévitch–. De este modo cualquier intento por atenuar la culpa o buscar excusas debería de ser considerado reprobable. El problema, sin embargo, aparece si se pretende llevar a sus últimas consecuencias la definición de perdón de nuestro autor, ya que, precisamente para un caso así, alcanzaría su pleno sentido la absolución –“Après cela, pardonnez si vous pouvez! Pardonner? C'est pourtant tout ce qui resterait à faire...”¹⁸⁹–.

2.3 Violencia

Jankélévitch dedica a la violencia algunas de sus palabras más duras porque la considera una auténtica voluntad diabólica: “la violence est la volonté

¹⁸⁵ Cf. José Manuel BURGUEÑO, *Los renglones torcidos del periodismo. Mentiras, errores, y engaños en el oficio de informar*, 160.

¹⁸⁶ “Tened hoy una sana desconfianza, ¡vosotros, hombres superiores, hombres valientes! ¡hombres de corazón abierto! ¡Y mantened secretas vuestras razones! Pues este hoy es de la plebe”, Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 387.

¹⁸⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 182-183.

¹⁸⁸ Id., *La paradoxe de la morale*, 155-156.

¹⁸⁹ Id., *Le pardon*, 1098.

diabolique du *rien*, lequel n'est pas moindre-être, mais non être"¹⁹⁰. El ejercicio de la violencia supone la negación radical, total y repentina del otro. Y, a pesar de ello, fue la herramienta por excelencia del nazismo para controlar a la población y hacer desaparecer a los judíos. Pocas dudas despierta este hecho que padecieron los prisioneros en sus propias carnes. Por ello, Jean Améry estaba convencido de que "la tortura no fue un elemento accidental, sino la esencia del Tercer *Reich*"¹⁹¹. Robert Antelme confirma esta experiencia donde desde el principio los deportados comprobaban que los soldados nazis "ante todo tenían que golpear para vivir y ganarse el estatus que querían ocupar. Nosotros teníamos que ser absolutamente despreciables. Para ellos era vital. Así que cualquier propuesta de organización había sido sistemáticamente rechazada por el *lagerältester* y por ellos, ya que había que aniquilar en nosotros cualquier voluntad de organización colectiva, había que degradarnos. Sólo entonces el desprecio y los golpes podrían reinar"¹⁹².

"Al secuaz de Hitler no le bastaba ser ágil como el águila, correoso como el cuero, duro como el acero de Krupp para realizar su identidad plena. (...) Debía torturar, aniquilar para 'ser grande soportando el sufrimiento ajeno'. Para que Himmler le concediese el diploma de madurez histórica, tenía que ser capaz de emplear instrumentos de suplicio: generaciones posteriores se admirarían de su disposición a extirpar todo sentimiento de piedad. (...) Torturaban además, con buena conciencia de su maldad. (...) torturaban sobre todo porque eran verdugos"¹⁹³. De este modo, además, destruían una de las conquistas de la modernidad: La afirmación del cuerpo"¹⁹⁴.

Jankélévitch recuerda que el tacto tiene una cualidad única pues el cuerpo es *ipso facto* tocado por lo que toca (algo que no ocurre, por ejemplo, con la vista, ya que uno puede ver a otra persona y no ser visto por ella). Por eso infunde respeto e incluso temor, puesto que el contagio de muchas enfermedades se produce precisamente por el contacto físico a través del cual

¹⁹⁰ Id., *Le pur et l'impur*, 195 [la cursiva es del autor].

¹⁹¹ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 85.

¹⁹² Robert ANTELME, *La especie humana*, 132.

¹⁹³ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 94-95.

¹⁹⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Penser la mort?*, c. IV, 133. Gabriel Marcel centró su pensamiento en torno a la metafísica de la encarnación y subrayó la importancia del cuerpo como parte esencial del ser. Ver: Gabriel MARCEL, *El misterio del ser*, Buenos Aires 1964.

parece que uno es invadido por el otro. Pero no toda forma de tocar es igual. Existe el tocar 'deificante', el sublime 'toque' en el que el alma se asimila al amor de Dios, y por contra, hay un tocar degradante que produce la contaminación o el contagio del mal y que supone, en cierto modo, la inversión de la $\theta\alpha\lambda\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\alpha\phi\eta$ ¹⁹⁵, es decir, del contacto místico; sería algo así "como un éxtasis en dirección contraria" (*une extase à rebours*¹⁹⁶). Este tocar despreciable es el que practicaron los miembros de las SS llevándolo al límite con la tortura, una experiencia que deja una marca indeleble en quien la sufre¹⁹⁷. "La torture est abominable dans tous les cas et il n'y a aucune légitimation à celle-ci"¹⁹⁸.

Ahora bien, no toda violencia es negativa. Jankélévitch diferencia entre violencia destructiva y violencia genial. La primera es estéril, la segunda, creadora (como la que manifiestan, por ejemplo, los genios de la música)¹⁹⁹ y fecunda (como la que el ego se inflige a sí mismo a través del sacrificio por amor a alguien)²⁰⁰. Y asimismo distingue la fuerza, de la violencia destructiva, pues aunque ésta la incluya, no se identifican. Y así como la fuerza se opone a la debilidad y es fundadora de porvenir, este tipo de violencia se opone a la dulzura y es del todo punto ineficaz²⁰¹.

Evidentemente la violencia practicada en el sistema hitleriano era aniquiladora. Jankélévitch destaca entre sus rasgos principales: el encarnizamiento contra la inocencia, la indiferencia hacia la verdad, la creación de confusión y desorden, la negación drástica e instantánea, el desprecio hacia la reflexión especulativa²⁰², y por encima de todo, la profanación del rostro,

¹⁹⁵ PLOTINO, *Enéadas* V, 3,10.

¹⁹⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 62.

¹⁹⁷ "Quien ha sufrido la tortura ya no puede sentir el mundo como su hogar, La ignominia de la destrucción no se puede cancelar. La confianza en el mundo que ya en parte se tambalea con el primer golpe, pero que con la tortura finalmente se desmorona en su totalidad, ya no volverá a restablecerse", Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 107. 98.

¹⁹⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *Penser la mort?*, c. IV, 127.

¹⁹⁹ Id., *La Musique et l'ineffable*, 55.

²⁰⁰ Id., *Le pur et l'impur*, 205.

²⁰¹ *Ibid.*, 187-191.

²⁰² *Ibid.*, 184-185. 195-197. Cf. PLATÓN, *República* I, 336b. 338c: Transímaco defiende, abalanzándose sobre sus interlocutores y criticando a Sócrates, que la injusticia es excelencia y sabiduría, porque entiende que "lo justo es lo que conviene al más fuerte".

órgano de expresión por excelencia²⁰³, símbolo del misterio del hombre e imagen humana de la divinidad²⁰⁴.

El violento trata por todos los medios de eludir el rostro de su interlocutor porque le recuerda que es su prójimo. Para conseguirlo adopta dos posturas para consigo mismo: o bien la desfiguración gesticulante; o bien la inmovilidad expresiva. “Tout ce qui est équivoque, informe, acéphale, sans figure ni visage, est la chose de la violence”²⁰⁵. Pero también trata de esquivar el rostro del otro violentándolo y deformándolo. Tanto en un caso (violencia para consigo mismo) como en otro (violencia para con el otro) es un daño que el hombre se inflige a sí mismo, porque el rostro es la parte más significativa y comunicativa, la mejor individualizada y definida del cuerpo humano, y la que nos vincula y comunica unos a otros. Es expresión de la unicidad inimitable, la incomparable *haecceidad*²⁰⁶, la insustituible *semelfacticidad* de la persona. “El mundo aspira constantemente a hacerse rostro”²⁰⁷ ascendiendo sin cesar de lo amorfo hacia la perfecta verdad de lo único (*‘hapax’*)²⁰⁸.

Pero, como relata Antelme, “ningún rostro tenía nada que expresar al SS, nada que hubiese podido ser el comienzo de un diálogo y que hubiera podido suscitar en el rostro del SS algo que no fuese esa negación permanente e igual para todos. Así que, como no solamente era inútil, sino más bien

²⁰³ Jean CASSOU, *Le Janus ou de la Création*, Paris 1957, 11-13.

²⁰⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 199. E. Levinas ha sido uno de los pensadores que ha convertido la categoría 'rostro' en eje fundamental de su filosofía. Para Levinas el punto de partida del pensamiento filosófico no ha de ser el conocimiento, sino el reconocimiento, pues a través de los otros me veo a mí mismo. Esto le conducirá a sustituir las categorías tradicionales por otras nuevas como la mirada o el rostro: “¡La mejor manera de encontrar el rostro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! (...) La piel del rostro es la que se mantiene más desprotegida, más desnuda. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar”, Emmanuel LEVINAS, *Ética e infinito*, Madrid 2008³, 71-72. O también: “El Otro (autrui) que se manifiesta en el rostro, traspasa, de alguna manera, su propia esencia plástica a la manera de un ser que abre la ventana en la que, sin embargo, se perfila su figura. Su presencia consiste en despojarse de la forma que, sin embargo, ya le manifiesta. Su manifestación es una excedencia por encima de la parálisis inevitable de la manifestación. Esto es lo que hemos descrito con la fórmula: el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso”, Id., *Humanismo del otro hombre*, Madrid 1993, 45.

²⁰⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 200.

²⁰⁶ *Haecceidad*, se transcribe habitualmente de este modo el vocablo latino *haecceitas* usado por Duns Escoto al referirse al principio de individuación. *Haecceitas* podría traducirse por 'estidad' –de 'eso', *haec*–. Cf. José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, vol.II, Madrid 1980².

²⁰⁷ Jean CASSOU, *Le Janus ou de la Création*, Paris 1956, 11-13. ‘Y el alma se volverá rostro’, *Ibid.*, *Trois poètes*, Paris 1954, 31-35.

²⁰⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *La música y lo inefable*, 74.

peligroso, a su pesar habíamos llegado a hacer nosotros mismos, en nuestras relaciones con el SS, un esfuerzo de negación de nuestro propio rostro, perfectamente sincronizado con el SS. Negado, dos veces negado, o en cualquier caso tan risible y tan provocador como una máscara –en efecto, el hecho de llevar sobre nuestros hombros un resto de nuestro antiguo rostro, la máscara del hombre, suponía realmente provocar el escándalo–, la cara había acabado, para nosotros mismos, por ausentarse de nuestra vida. Ya que incluso en nuestras relaciones entre presos ella seguía recargada con esta ausencia, ella casi se había convertido en ausencia. Con el mismo uniforme a rayas, con el mismo cráneo rapado, con la delgadez progresiva, con el ritmo de vida de aquí, lo que se manifestaba de los demás a cada uno de nosotros era, sin duda, en definitiva, una cara poco más o menos colectiva y anónima²⁰⁹. La pérdida del rostro es la pérdida de la individualidad y originalidad.

Por todo ello Jankélévitch no duda en afirmar que la violencia es un intento frustrado de poseer la *ipseidad* del individuo, pero su pretensión es inútil pues nunca podrá arrebatar el misterio del alma de la persona. En el fondo es la derrota de la humanidad pues la única solución que propone es la ‘nada’²¹⁰.

3. Crímenes contra la Humanidad

La extrema gravedad de los acontecimientos que tuvieron lugar en los campos de concentración del Tercer *Reich*, propició el surgimiento de nuevas categorías desde las que analizar lo sucedido. Las fórmulas tradicionales no lograban dar cuenta de unos sucesos que habían cambiado el curso de la historia en muchos órdenes de la existencia (en el ámbito de la fe, en el de la ética, en el del derecho, etc.) y hubo que repensar algunos conceptos que necesitaban abrirse a esta nueva realidad e incluso crear algunos nuevos. Ello exigía revisar la cultura en la que se habían fraguado los hechos²¹¹, así como ahondar en la novedad del mal revelado en el Holocausto. De hecho la *Shoah* “se ha convertido en el genocidio de referencia, en el crimen absoluto a partir

²⁰⁹ Robert ANTELME, *La especie humana*, 56.

²¹⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 205.

²¹¹ “La magnitud del mal perpetrado en el hitlerismo contamina toda nuestra cultura, hace culpable todo pensamiento que no piense contra sí mismo, y da objetivamente a la alta cultura el papel de ‘tapadera de la basura’”, Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, 368.

del cual se ha vuelto posible juzgar los crímenes de la misma naturaleza. No la barbarie reservada a un único pueblo, sino el mal por antonomasia, cuyo rostro es múltiple y que, en la persona del judío o del gitano, es un insulto para toda la humanidad. Un crimen contra ‘la *hominidad* del hombre en general’²¹², contra el hecho de que los hombres existan”²¹³.

El concepto “crímenes contra la humanidad” surgió justamente para designar una realidad para la que los criterios jurídicos habitualmente aplicables en la descripción de los crímenes del derecho común, se quedaban obsoletos. “Esta noción de ‘crímenes contra la humanidad’ en cuanto concepto jurídico independiente, y la imputación de responsabilidad penal individual por su comisión, fue reconocida por primera vez en el Artículo 6c de la ‘Carta de Núremberg’²¹⁴, la cual otorgó al Tribunal Militar Internacional para los Principales Criminales de Guerra (“Tribunal de Núremberg”) jurisdicción sobre este crimen. El término ‘crímenes contra la humanidad’, aunque no estaba codificado con anterioridad, había sido usado en un sentido no técnico desde 1915 y en declaraciones subsiguientes que se referían a la Primera Guerra Mundial y fue insinuado en el preámbulo a la Convención de La Haya de 1907 en la llamada ‘Cláusula Martens’. Así, cuando los crímenes contra la

²¹² Se trata de una cita de Jankélévitch: “Mais avant tout, ce sont, dans le sens propre du mot, des crimes *contre l’humanité*, c’est-à-dire des crimes contre l’essence humaine ou, si l’on préfère, contre l’*‘hominité’* de l’homme en général”, Vladimir JANKELEVITCH, *L’imprescriptible*, 22.

²¹³ Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, 230.

²¹⁴ Anexa al Acuerdo para el Enjuiciamiento y Castigo de los Principales Criminales de Guerra del Eje Europeo (Acuerdo de Londres). Es verdad que antiguamente ya se había hablado de violaciones de la ley de la Naturaleza o del derecho de la humanidad, conceptos desarrollados en la reconocida Escuela Española de derecho del siglo XVI a raíz de los problemas derivados de la colonización de las indias, tema que trataron ampliamente sus figuras más representativas como Francisco de Vitoria (1483/86-1546) con su obra *De potestate civili* (1528) o Francisco Suárez (1548-1617), considerado como el ‘padre del derecho internacional’ con su *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore* (1612), junto al filósofo holandés Hugo Grocio con *De iure belli ac pacis* (1625). Pero en ningún caso se habla de ‘crímenes contra la humanidad’. Al comienzo de la Primera Guerra Mundial, los Aliados sí denunciaron el genocidio armenio por parte del pueblo turco como ‘crimen contra la humanidad’, pero la denuncia no se mantuvo cuando finalizó el conflicto. De hecho, el nuevo gobierno turco instauró en 1919 una corte marcial para juzgar los hechos, pero la primera condena a muerte dictada contra uno de los autores de la masacre provocó movilizaciones en la calle contrarias a la ejecución e impidieron que el tribunal continuara su labor. Parece innegable que las dimensiones jurídicas que después del Holocausto se le da a este concepto alcanzan una significación nueva a partir de Núremberg. Un análisis sobre la historia y significado del concepto ‘Crímenes contra la Humanidad’ puede verse en: Pablo A. RAMELLA, *Crímenes contra la humanidad*, Buenos Aires 1986; Geoffrey ROBERTSON, *Crimes against humanity: the struggle of global justice*, London 1999; Javier GIRALDO, Introducción a la primera entrega del Informe “Colombia Nunca Más” publicado en noviembre de 2000 con el respaldo de 18 organizaciones no gubernamentales; Larry MAY, *Crimes against humanity. A normative account*, Cambridge 2005.

humanidad fueron incluidos en la Carta de Núremberg, aunque ésta fue la primera vez que se usó técnicamente el término, no fue considerado como un concepto nuevo. No obstante, fue creada una nueva categoría de crimen”²¹⁵.

La falta de resultados concretos para castigar las violaciones del derecho internacional tras la Primera Guerra Mundial y el descubrimiento de los campos de concentración y las violaciones al derecho de la guerra por parte de los alemanes, empujaron a los Aliados a crear un tribunal internacional que se responsabilizara de enjuiciar tales crímenes. El 26 de junio de 1945 en la Conferencia Internacional sobre Tribunales Militares en Londres, se acordó que se juzgaría a los grandes criminales de guerra alemanes en Núremberg y a los japoneses en el Tribunal de Tokio (aunque este último tuvo algunas características que lo diferencian del que juzgó a los europeos). Cuando la carta de Núremberg menciona los crímenes contra la humanidad, aunque no ahonda en su significado, hace referencia al asesinato, la exterminación, la esclavitud, la deportación y otros actos inhumanos cometidos contra cualquier población civil, antes o durante la guerra. También tenía en cuenta las persecuciones basadas en motivos políticos, raciales o religiosos²¹⁶.

²¹⁵ Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia, (Caso No. IT-94-1-T, Opinion and Judgment of 7 May 1997).

²¹⁶ En los juicios de Núremberg fueron condenados principalmente crímenes en contra de la paz, crímenes de guerra y crímenes en contra de la humanidad. Aunque la legitimidad del Tribunal estuvo en entredicho en el primer momento, al no existir precedentes similares en toda la historia del enjuiciamiento universal, los trabajos realizados para la tipificación de los delitos, también hasta entonces inauditos en su magnitud, y los procedimientos para el desarrollo de la causa servirían en adelante para el desarrollo de la justicia internacional. De éste modo se concretaron conceptos sobre delitos anteriormente ausentes o vagamente definidos, como el de crimen contra la humanidad. Desde entonces, los delitos cometidos por individuos de una nación a lo largo y ancho de varios países, podrían ser juzgados internacionalmente por el conjunto de los países afectados, como así ocurrió en la corte de justicia de Núremberg. En la historia no existían precedentes de la celebración de un juicio internacional contra los dirigentes de una nación soberana después de perder una guerra contra otras naciones. La inexistencia de un derecho internacional reconocido por todas las naciones constituía un gran obstáculo para imputar delitos a los políticos desde instancias ajenas a la soberanía de su estado. Sus acciones estaban solo sometidas al ordenamiento jurídico de su país y el político era únicamente responsable ante los tribunales de este. Los políticos nazis, pues, solo podrían ser juzgados por los tribunales alemanes. Las noticias de las atrocidades que estaban cometiendo los alemanes durante la guerra y la convicción de que el gobierno nazi había provocado deliberadamente la contienda favorecieron desde principios de 1941 el desarrollo de la idea de someter a un juicio internacional a los dirigentes del nazismo. Winston Churchill fue quien primero habló de crímenes de guerra y de la necesidad de que el castigo por estos crímenes tuviera lugar cuando se produjera el desenlace definitivo de la contienda. En 1942 se creó una comisión con el fin de ir elaborando una lista de responsables que debían ser juzgados cuando terminase el conflicto. En 1945, en la Conferencia de Yalta, Stalin, Churchill y Roosevelt trataron también este tema, analizaron un amplio documento elaborado en Estados Unidos y establecieron las bases para llegar a un convenio entre los aliados sobre la forma en que el juicio debería celebrarse. Finalmente, el 8 de agosto de 1945, cuando ya se había acabado la

Jankélévitch, señala que el tribunal de Núremberg es el reconocimiento de la singularidad de lo sucedido en Auschwitz, un acontecimiento que rompía los códigos y criterios jurídicos anteriores, y que por tanto, abría una nueva etapa en la valoración de la maldad. Él tenía claro que “les crimes allemands sont des crimes à tous points de vue exceptionnels”²¹⁷. Las razones por las que estos horrores deben ser considerados así –según nuestro autor–, son las siguientes²¹⁸:

- El crimen de los nazis debe ser tenido como un crimen internacional (no sólo por la invasión de países sino porque, en la persecución a los judíos no miraban su procedencia sino simplemente el hecho de ser judío, por lo que muchos de los que fueron asesinados eran de diversas nacionalidades). “Cette affaire-là est l'affaire de toutes les nations piétinées”²¹⁹.
- El asesinato de millones de judíos, gitanos, disidentes, rusos, etc. no puede ser valorado como una ‘crónica de sucesos’. “Les crimes allemands sont des crimes à tous points de vue exceptionnels; par leur énormité, leur incroyable sadisme...”²²⁰.
- Las atrocidades perpetradas deben de ser designadas como “crímenes contra la humanidad” (*crimes contre l'humanité*²²¹) porque realmente fueron crímenes contra la esencia del hombre. Los nazis no pretendían destruir determinadas creencias o modos de vida, ni perseguir delitos o un enriquecimiento excesivo de algunos colectivos, sino al ser mismo del hombre. “c'est l'être même de l'homme (*Esse*) que le génocide raciste a tenté d'annihiler dans la chair douloureuse de ces millions de martyrs. Les crimes racistes sont un attentat contre l'homme *en tant*

guerra, se firmó en Londres el acuerdo entre los 26 países que habían intervenido en ella contra Alemania por el que se decidió la creación de un Tribunal Internacional Militar. Además, junto con otras naciones (en total, 51), firmaron el 26 de junio de 1945, en San Francisco, la Carta de las Naciones Unidas, el tratado constitutivo de la ONU, organización que será el lugar donde se irá cimentando un Derecho Internacional y un Tribunal que todavía está en proceso de desarrollo.

²¹⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *L'imprescriptible*, 21-22.

²¹⁸ *Ibid.*, 21-24.

²¹⁹ *Ibid.*, 23.

²²⁰ *Ibid.*, 21.

²²¹ *Ibid.*, 22.

*qu'homme*²²²; no el hombre *en tanto que* (*quatenus*²²³) adversario político o ideológico, sino el hombre como ser humano.

Esta percepción de Jankélévitch aparece corroborada por muchos de los que tuvieron la experiencia de los *Lager* y la vivieron como un auténtico 'atentado' contra la humanidad. Así, Robert Antelme no duda en afirmar que se sentían "impugnados como hombres como miembros de la especie. Puede parecer un sentimiento retrospectivo, una explicación posterior. Sin embargo, eso es lo que vivimos de forma más inmediata y percibimos constantemente"²²⁴. El mismo título de su obra más conocida –*La especie humana*– resulta revelador. En ella defiende la tesis de que, aunque los nazis tenían como objetivo la destrucción de cualquier ápice de humanidad en los prisioneros como primer paso para convertirlos en otra especie, no lo lograron. A pesar de todo lo que sufrieron y de la deshumanización real que experimentaron, Antelme asegura que "no hay especies humanas, hay una especie humana. Porque somos hombres como ellos es por lo que los SS se verán en definitiva impotentes frente a nosotros. Porque habrán intentado cuestionar la unidad de esta especie es por lo que serán finalmente derrotados. (...) Todo lo que enmascara esta unidad en el mundo, todo lo que conduce a los seres a una situación de explotación, de esclavitud, lo que implicaría de por sí la existencia de la variedad de las especies, es una falsedad y una locura; y que nosotros tenemos aquí la prueba de ello, y la prueba más irrefutable, ya que la peor de las víctimas no puede sino constatar que, en su peor acción, el poder del verdugo tan sólo puede ser un poder más del hombre: el poder de matar. Él puede matar a un hombre, pero no puede transformarlo en algo distinto"²²⁵.

La incorporación en el ámbito jurídico y filosófico del concepto 'crímenes contra la humanidad' para designar las atrocidades cometidas contra el ser del hombre supone, en definitiva, un intento más por dilucidar la densidad del mal en la historia tanto en su dimensión cualitativa como cuantitativa, y por estudiar las medidas posibles que pueden tomarse para favorecer la reconciliación sin

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

²²⁴ Robert ANTELME, *La especie humana*, 11.

²²⁵ *Ibid.*, 225-226.

perjuicio de la aplicación de la justicia. Algo necesario si se quiere afrontar con realismo y seriedad unos hechos de tal envergadura. Porque lo que el hombre moderno olvida con frecuencia es que el mal tiene consecuencias, que el pecado de cada uno afecta a todos los demás, y que su paso por la historia deja huellas en ocasiones imborrables²²⁶. Jankélévitch decía que por la falta de uno solo, la vida ya tiene menos valor para todos, y provoca una cadena de desconfianza entre los hombres –“L’*on* peut dire sans exagération que nos péchés crucifient perpétuellement l’*idéal*”–²²⁷. Por eso no se puede pasar por encima de los ‘crímenes contra la humanidad’ fomentando el olvido o amnistías que dejan en un segundo plano a las víctimas más ‘directas’, que son realmente quienes deben decidir en primer lugar si conceder el perdón o no; una decisión difícil teniendo en cuenta que con algunas heridas tendrán que convivir de por vida. No debería resultar tan extraño que, en algunos casos, la pregunta por lo imperdonable quede, por lo menos formulada y abierta (que es, en realidad, la opción de Jankélévitch).

II. Lo irreversible, lo irrevocable, lo irreparable

El empeño de Jankélévitch por determinar la hondura del mal y sus consecuencias persigue, entre otras cosas, el reconocimiento de las víctimas (del hecho de serlo) y la búsqueda de la auténtica naturaleza del perdón. Porque el valor de éste (y sus posibles límites) sólo se descubre a la luz de la inmensidad de la maldad a la que va dirigido. En este sentido uno de los factores que convierten al mal en una realidad casi insuperable es la

²²⁶ “Nous savons d’instinct qu’une âme mutilée ne régénère pas”, Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 117. “Así, la hora de la libertad sonó para nosotros grave y difícil, y nos llenó el ánimo a la vez de gozo y de un doloroso sentimiento de pudor que nos movía a querer lavar nuestras conciencias y nuestras memorias de la suciedad que había en ellas: y de pena, porque sentíamos que aquello no podía suceder; que nunca ya podría suceder nada tan bueno y tan puro como borrar nuestro pasado, y que las ofensas se quedarían en nosotros para siempre, en los recuerdos de quienes las vivieron, y en los lugares donde sucedieron, y en los relatos que haríamos de ellas. Pues –y este es el terrible privilegio de nuestra generación y de mi pueblo– nadie ha podido comprender mejor la naturaleza incurable de la ofensa, que se extiende como una epidemia. Es una necesidad pensar que la justicia humana puede borrarla. Es una fuente de mal inagotable: destruye el alma y el cuerpo de los afectados, los apaga y los hace abyectos; reverdece en infamia sobre los opresores, se perpetúa en odio en los supervivientes, y pulula de mil maneras, contra la voluntad misma de todos, como sed de venganza, como quebrantamiento de la moral, como negación, como cansancio, como renuncia”, Primo LEVI, *La tregua*, Barcelona 2002, 16.

²²⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 76.

irreversibilidad del tiempo, y por tanto, de los acontecimientos. El carácter progresivo de la temporalidad implica que lo que está hecho, hecho está, y lo que se ha consumido, consumido queda²²⁸. Esa imposibilidad de cambiar lo sucedido otorga a la libertad un papel fundamental²²⁹. Los golpes que sufrieron los prisioneros en los campos de concentración nadie los puede borrar. Ni el criminal puede ya zafarse de su acción, ni el agredido puede librarse de dar una respuesta. El olvido o la indiferencia no son actitudes adecuadas pues realmente no tienen poder para eliminar lo que sucedió. Por eso, Robert Antelme, en conformidad con lo que apunta Jankélévitch, señala que “no podemos hacer que los SS no existan o no hayan existido. Habrán quemado niños, así lo habrán querido. No podemos hacer que no lo hayan querido. Son una potencia como también lo es el hombre que camina por una carretera. Y como nosotros, puesto que, incluso ahora, no pueden impedirnos ejercer nuestro poder”²³⁰. Y sería una irresponsabilidad vivir como si nada hubiera ocurrido, porque de hecho ha pasado, y forma parte de la existencia de las víctimas y de toda la humanidad. La *quodidad* de la culpa es inasimilable; no se puede integrar en una síntesis con el resto de experiencias²³¹.

Esta condición irreversible de la duración convierte cada acto en único. Incluso aquellos que nos parecen más vulgares tienen algo –*il est un je-ne-sais-quoi*²³²– que los hace diferentes a todos los demás (la intención que tienen detrás, el contexto que los rodea, los afectos a los que están vinculados, etc.). Se puede rescatar un objeto idéntico o realizar una acción similar, pero las circunstancias que los convertían en un acontecimiento no serán las mismas. Todo lo que sucede es continuación. No hay dos hechos exactamente iguales²³³. Jankélévitch recuerda que el cristianismo sustenta su fe en el carácter único (*hapax*) no sólo de la pasión de Jesús (un sacrificio

²²⁸ Id., “L’espérance et la fin des temps” (1961), en: *Sources*, 63. Este tema de la irreversibilidad y de lo irrevocable aparece en el evangelio cuando, ante las reclamaciones de los sumos sacerdotes al leer en la inscripción de la cruz “Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos”, Pilato responde : “lo que está escrito, escrito está”, (Jn 19,23).

²²⁹ “Lo que ha sucedido ha sucedido y no puede hacerse de nuevo; en ese sentido no puede cambiarse.” (...) Lo que ha acontecido ha sucedido como ha sucedido y en ese aspecto es inmutable. (...) Lo pasado ciertamente ha acontecido; el devenir es el cambio de la realidad por medio de la libertad”, Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 85.

²³⁰ Robert ANTELME, *La especie humana*, 78.

²³¹ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1038-1039.

²³² Id., *La mauvaise conscience*, 111.

²³³ Id., *La Musique et l’ineffable*, 35.

*semelfactivo*²³⁴) sino la resurrección. –“Jésus n'est mort qu'une seule fois, et ceux qui l'ayant méconnu manquèrent cette chance unique, ne sauraient rattraper l'occasion”²³⁵–. El suplicio de Dios es irrevocable, y la resurrección, definitiva, aunque sea festejada todos los días²³⁶. Por eso tiene tanto valor, y por la misma razón es motivo de esperanza.

Nuestro autor, experto musicólogo, utiliza el ejemplo de la música para explicar cómo la repetición de una pieza, a pesar de que se toquen las mismas notas, suena siempre diferente y es un medio para descubrir infinitas relaciones nuevas (no sólo de las notas entre sí, sino del oyente con la pieza musical, con el entorno o con su imaginación)²³⁷. Por eso llega a decir que “Chaque événement vécu est une espèce de miracle qui ne se renouvellera”²³⁸. Porque la profundidad del carácter irreversible del tiempo y de los hechos es tan grande que no sólo es imposible dar marcha atrás sino que toda repetición es una quimera²³⁹. La irreversibilidad muestra que hay cosas absolutamente anteriores y absolutamente posteriores. Por ello la vida es una sucesión de instantes únicos y excepcionalmente preciosos²⁴⁰.

Pero más allá de que cada segundo de la existencia sea un hecho extraordinario y singular, la persona –portadora de un *no-sé-qué* (*ce je-ne-sais-quoi*) particular y *semelfactivo*, verdaderamente absoluto²⁴¹–, debe ser consciente de que la vida entera es toda ella un gran *hapax* –“le hapax de tous

²³⁴ ‘Semelfactive’ o ‘semelfactivo’, del latín: ‘semel’, (una sola vez, por una vez) y ‘factum’ (realizado, posible). Jankélévitch recurre a este neologismo para nombrar la originalidad de la existencia singular, que es posible o realizable una sola vez.

²³⁵ Id., *La mauvaise conscience*, 110.

²³⁶ Cf. *Ibid.*

²³⁷ Id., *La Musique et l'ineffable*, 35.

²³⁸ Id., *La mauvaise conscience*, 112.

²³⁹ “De esa supervivencia del pasado se deriva la imposibilidad, para la conciencia, de atravesar dos veces el mismo estado. Por más que las circunstancias sean las mismas, ya no actúan estas sobre la misma persona, pues la encuentran en un nuevo momento de su historia. Nuestra personalidad, que se debate en cada instante con la experiencia acumulada, cambia sin cesar. Al cambiar impide que un estado, aunque superficialmente sea idéntico a sí mismo, se repita en su fondo. Por ello es irreversible nuestra duración. No podríamos vivir de nuevo una parcela de ella, pues habría que comenzar por borrar el recuerdo de todo lo que le siguió. En rigor podríamos borrar ese recuerdo de nuestra inteligencia, pero no de nuestra voluntad. Así, nuestra personalidad crece, se desarrolla, madura sin cesar. Cada uno de sus movimientos es algo nuevo que se añade a lo que había antes. Vayamos más lejos: no es solamente algo nuevo, sino algo imprevisible”, Henri BERGSON, *La evolución creadora*, 19.

²⁴⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 80. 86-87.

²⁴¹ *Ibid.*, 112.

les hapax²⁴²— ya que sólo se le da al hombre una vez, sin posibilidad de repetición —“la vie est donc la plus précieuse de toutes les occasions”²⁴³—.

Por esta razón cualquier atentado contra la existencia del hombre reviste una gravedad incuestionable en varios sentidos: primero, porque el dolor y el daño que se inflige queda hecho —“la cicatrice, hélas! demeurer comme la signature de l’irréversibilité dans notre chair”²⁴⁴—; segundo, porque cada momento de la vida es una oportunidad que puede aprovecharse en un sentido positivo y fecundo, o negativo y destructor —“nous sommes prisonniers de ces options définitives que nous avons faites sans le savoir rien qu’en durant”²⁴⁵—; y por último, porque en el caso de un asesinato nadie puede devolver la vida a la persona (de todas las agresiones posibles, la muerte es la que reviste y expresa de forma más contundente ese carácter irreversible de la existencia)— “la mort est la culmination de l’angoisse montante et le suprême tragique de l’irréversible”²⁴⁶—. Dejar de existir es el misterio más profundo al que los hombres se enfrentan porque²⁴⁷ además, la persona desaparecida es irremplazable y nada puede compensar su desaparición²⁴⁸.

La influencia de Bergson y su concepción del tiempo se deja sentir en la insistencia de Jankélévitch sobre la imposibilidad de anular el pasado. La reacción contra lo irreversible es una lucha perdida. Quien ha concebido una sola vez la posibilidad del mal ha dejado de ser puro para siempre (y aun cuando después se rehabilite no podrá impedir que la idea del mal se le aparezca de nuevo)²⁴⁹; quien ha cometido un crimen nunca podrá borrarlo²⁵⁰; por mucho que haga como si no hubiera ocurrido, lo cierto es que no lo puede suprimir y, no sólo formará parte del pasado, sino del presente y del futuro en cuanto que ‘los tres tiempos del Tiempo’ están interrelacionados y se alimentan entre sí.

²⁴² *Ibid.*, 114.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, 116.

²⁴⁵ *Ibid.*, 96.

²⁴⁶ *Ibid.*, 91.

²⁴⁷ *Id.*, *Penser la mort?*, c. I, 36.

²⁴⁸ *Id.*, *La mort*, 6.

²⁴⁹ *Id.*, *Le pur et l’impur*, 39.

²⁵⁰ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 10-11. Lo irreversible no consiste en dar la espalda al pasado pues el devenir retiene siempre algo de ese pasado ; está, por tanto, prohibido, volver hacia atrás. La irreversibilidad obliga a evolucionar continuamente en el mismo sentido. Cf. Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le pardon*, 1015.

Nadie puede lograr que lo que se dijo, no se haya dicho, o que lo que ha sido hecho no haya sido hecho –que el *factum* sea *infectum*–, ninguna persona puede aniquilar o deshacer el ‘hecho-de-haber-hecho’ (*fecisse*), ni siquiera Dios²⁵¹, y aun en el caso de que se borraran todas las consecuencias empíricas de la acción, tampoco se podría aniquilar la debilidad que propició la caída en la tentación²⁵². Es inútil hacer nulo lo ocurrido y además pretender que no haya sucedido. Perpetrar un crimen es un acto que queda recogido una vez en la crónica de un periódico, pero el haberlo cometido durará siempre. Es la paradoja de la ‘semelfactividad intemporal’ (*semelfactivite intemporelle*²⁵³). El ‘haber-tenido-lugar’ (*le fait de l’avoir-eu-lieu*) es imperecedero: la cosa hecha comienza y acaba, mientras que el ‘hecho-de-haber-hecho’ (*le fait d’avoir fait*) no acabará jamás, “s’ététernise en tant qu’apparition disparaissante”²⁵⁴. Por eso era una pasión infructuosa de los nazis el exterminio de los judíos; porque nunca habrían conseguido hacerlos desaparecer del pasado. Podían eliminar a todos los judíos de la tierra, pero no el hecho de que hubieran existido (como probablemente habrían deseado): “Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été”²⁵⁵.

Este ‘irreversible fundamental’ (*cet irréversible fondamental*²⁵⁶), constitutivo de la existencia, es el que está detrás de lo irrevocable, es decir, de las resoluciones que no tienen marcha atrás, y de lo irreparable, o sea, de lo que se ha perdido sin remedio²⁵⁷. De ahí la gravedad del pecado²⁵⁸. Porque

²⁵¹ Id., *Le pur et l’impur*, 39; Id., *La mauvaise conscience*, 95-96. 98. Cf. ARISTOTELES, *Ética Nicomáquea*, VI, 2,6 (1139 b 6): “de una cosa sólo Dios está privado: de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho” (ἀγένητα ποιειν ἄσσ’άν ἢ πεπραγμένα).

²⁵² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l’impur*, 39.

²⁵³ Id., *Le pardon*, 1038.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ Id., *L’Irreversible et la nostalgie*, Paris 1974, 275.

²⁵⁶ Id., *La mauvaise conscience*, 94.

²⁵⁷ “¿Dices [Dios] que nuestros enemigos te lo pagarán? Tampoco lo dudo. Estoy convencido de que se lo harás pagar sin misericordia, despiadadamente. Pero quiero que me digas si puede haber castigo alguno en el mundo capaz de desagraviarnos por los crímenes que cometieron con nosotros”, Zvi KOLITZ, *Yósel Rákovér apela a Dios*, 28. “Todo lo que tenías, todo aquello a lo que te habías acostumbrado durante un tiempo más o menos largo, desaparece. Se ha perdido de forma irreparable, mezclado con millones de pequeñeces de otras personas que aún siguen con vida o, lo que ocurre más a menudo, que se han marchado ya. En este último caso sus vidas resultaron ser más percederas que su ropa o sus pertenencias. Aquí las mujeres tienen el cuerpo desnudo y las manos vacías”, Seweryna SZMAGLEWSKA, *Una mujer en Birkenau*, 100-101. André Neher, desde una perspectiva rabinica, apunta cómo Job no es reconocido por ser ‘el Justo restituido’, sino por ser el prototipo del ‘hombre sufriente’, porque lo que se le concedió después de sus pérdidas no puede ser considerado un sustituto de las mismas. Cf. André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, 222.

aunque la persona pueda desdecirse y arrepentirse, no puede cambiar el pasado (el hombre ya es pecador y no puede volver al paraíso ni a la inocencia original por sus propios medios). En este sentido el peso de la irreversibilidad, que obliga a tomar conciencia de la seriedad de la vida y de las decisiones, puede conducir a la persona al desánimo y a una actitud pesimista respecto a la existencia, pero Jankélévitch ofrece tres reflexiones que invitan a la esperanza:

- La vida impone al hombre una obligación de oportunidad (*obligation d'opportunité*²⁵⁹) que, si bien puede ser vivida como una carga, no menos cierto es que supone poder optar por actuar mejor la próxima vez²⁶⁰.
- Puesto que no hay santidad definitiva (en este mundo nada está terminado), tampoco la falta implica una condena irremediable²⁶¹.
- El rasgo esencial del perdón es precisamente 'nihilizar' el 'haber-sido' y el 'haber-hecho'. "Par la grâce du pardon la chose qui a été faite n'a pas été faite"²⁶².

Ahora bien, Jankélévitch recuerda que ese perdón que puede destruir el 'hecho-de-haber-hecho' convive en una tensión extrema y desgarradora –en esa *coincidentia oppositorum* que se da en la realidad– con lo inexcusable ya que el 'hecho-de-haber-hecho' es justamente indeleble e imborrable²⁶³; y si el perdón no puede borrarlo (siendo esa su cualidad fundamental), quiere decir que puede darse lo imperdonable.

Parece incuestionable, y así lo plantea nuestro autor, que se necesita un milagro para revertir lo irreversible y una gracia capaz de ir más allá de la faltas²⁶⁴.

²⁵⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 94.

²⁵⁹ *Ibid.*, 87.

²⁶⁰ *Ibid.*, 94.

²⁶¹ *Ibid.*, 143-144.

²⁶² *Id.*, *Le pardon*, 1148.

²⁶³ Cf. *Ibid.*, 1148-1149.

²⁶⁴ A partir del tema de lo irreversible, lo irrevocable y lo irreparable, se empieza a vislumbrar con mayor nitidez la importancia (y la necesidad) del perdón de Dios, porque hasta el perdón del hombre, a pesar de ser una gracia, es limitado.

III. Lo imprescriptible

Después de analizar el significado y las dimensiones del 'mal radical', así como de constatar la huella indestructible de los horrores respaldada por la irreversibilidad del tiempo, no debería de extrañar la indignación mostrada por los supervivientes ante la proposición que hicieron algunos sectores en el ámbito alemán, de considerar prescritos los delitos perpetrados por los nazis. Esta propuesta surgía del hecho de que también muchos alemanes se sentían víctimas "puesto que se habían visto obligados a soportar no sólo los inviernos de Leningrado y Stalingrado, los bombardeos de sus ciudades, el proceso de Núremberg, sino también la fragmentación de su país; y se manifestaban comprensiblemente dispuestos tan sólo a "superar" como a la sazón se decía, el pasado del Tercer *Reich*"²⁶⁵.

Jankélévitch no oculta su desencanto y su enfado, no sólo porque ya se había establecido la imprescriptibilidad de los 'crímenes contra la humanidad' desde el punto de vista filosófico y del derecho²⁶⁶, sino por la equivalencia que se pretendía hacer entre prescripción y perdón. Reclamar a los judíos el perdón era lo mismo que decirles que indultaran a unos criminales que habían cometido un crimen inextinguible²⁶⁷. Incluso desde el punto de vista humano

²⁶⁵ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 145.

²⁶⁶ La oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos recoge los acuerdos establecidos en la Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad firmados el 26 de noviembre de 1968, y que entraron en vigor el 11 de noviembre de 1970. En esta convención los países firmantes reconocen que "es necesario y oportuno afirmar en derecho internacional, por medio de la presente Convención, el principio de la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad y asegurar su aplicación universal. Y continúa: "Los crímenes siguientes son imprescriptibles, cualquiera que sea la fecha en que se hayan cometido: los crímenes de guerra según la definición dada en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Núremberg, de 8 de agosto de 1945, y confirmada por las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas 3 (I) de 13 de febrero de 1946 y 95 (I) de 11 de diciembre de 1946, sobre todo las "infracciones graves" enumeradas en los Convenios de Ginebra de 12 de agosto de 1949 para la protección de las víctimas de la guerra; y, segundo, los crímenes de lesa humanidad cometidos tanto en tiempo de guerra como en tiempo de paz, según la definición dada en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Núremberg, de 8 de agosto de 1945, y confirmada por las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas 3 (I) de 13 de febrero de 1946 y 95 (I) de 11 de diciembre de 1946, así como la expulsión por ataque armado u ocupación y los actos inhumanos debidos a la política de apartheid y el delito de genocidio definido en la Convención de 1948 para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio aun si esos actos no constituyen una violación del derecho interno del país donde fueron cometidos". Ver: http://www.unhcr.ch/spanish/html/menu3/b/p_limit_sp.htm

²⁶⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible*, 29.

causa rechazo el que se pueda pasar página tan deprisa a un capítulo tan negro de la historia.

Siguiendo a Jankélévitch, André Neher confirma algunas razones por las que Auschwitz no puede estar sometido a la prescripción: “Auschwitz es un fracaso bruto, nada menos que el desamparo de hombres; de hombres, de ancianos, de niños, muertos de una muerte absolutamente mortal, de una muerte que lleva en sus propios límites el signo del fracaso. Eso es lo que vuelve la experiencia judía en Auschwitz hasta tal punto imprescriptible. Nada, en efecto, ha llegado a compensar Auschwitz. Los seis millones de seres humanos muertos en Auschwitz, en Treblinka, en Maydanek, en Bergen-Belsen, han muerto en la más inexorable realidad de ese término. El refinamiento brutal y planificado de la muerte concentracionaria inauguró, en la historia de la humanidad, una categoría inédita de la muerte. La muerte de Auschwitz no admite comparación con ninguna otra forma de muerte conocida hasta ahora desde los orígenes de la historia. Hasta el siglo XX, una muerte semejante era impensable. Y permanecerá indefinidamente incompensable. Auschwitz es un fracaso bruto, cuyo absoluto rigor es subrayado por lo que tuvo de universal. La participación metajudía en la muerte de Auschwitz – participación física de todo el pueblo de los gitanos, de tantos individuos no judíos, cristianos o marxistas, que murieron con los judíos, de la muerte de los judíos; participación moral de toda la humanidad por la densidad de lo que fue innovado, por Auschwitz, en la historia–, esa participación funda el carácter universal del fracaso de Auschwitz”²⁶⁸.

Por ello la petición de prescripción que surgió en la década de los sesenta, no puede ni debe prosperar. Jankélévitch resume en tres las razones que le parecen fundamentales por las que los crímenes hitlerianos son imprescriptibles:

- En primer lugar, porque en el plano político y jurídico el Parlamento francés se había sumado al conjunto de países que habían aprobado la imprescriptibilidad de los ‘crímenes contra la humanidad’²⁶⁹. Y perdonar un ‘crimen contra la humanidad’ sería traicionar al derecho, porque lo que está detrás de la

²⁶⁸ André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, 144-145.

²⁶⁹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L’imprescriptible*, 26.

imprescriptibilidad es la adhesión a la justicia y el respeto a la verdad²⁷⁰. “Les millions d'exterminés, eux, ont besoin de notre rigueur”²⁷¹.

- En segundo lugar, porque le resulta incomprensible que se defienda que el tiempo pueda ejercer de atenuante sobre el horror de Auschwitz²⁷². No existe ninguna razón para pensar que la temporalidad (y sólo ella) convierta en menos graves los delitos²⁷³. “L'idée qu'on puisse, le cœur léger, passer l'éponge sur un attentat contre les valeurs a elle-même quelque chose de sacrilège”²⁷⁴. El lapso de tiempo que se invoca para justificar la prescripción es un proceso biológico, no un progreso moral. Sin duda, veinte años pesan sobre las personas mucho más que doce meses pero de ahí no se concluye que la acumulación cuantitativa del pasado esté dotada del poder de absolver al criminal²⁷⁵. Someter al olvido el crimen por el desgaste temporal le parece a Jankélévitch un nuevo crimen contra el género humano y apelar a la prescripción en nombre de la moralidad cuando se trata de actos que niegan la esencia del *hombre en tanto que hombre*, lo considera una auténtica contradicción moral²⁷⁶. En casos como este, el tiempo no sólo no desgasta sino que reaviva el dolor.
- En tercer lugar, porque la indestructibilidad del ‘haber-tenido-lugar’ (a causa de la irreversibilidad constitutiva de la existencia) hace que las ofensas posean algo de inexpiable²⁷⁷. No tienen fecha de caducidad. Ahora bien, el problema que plantea este último razonamiento es que, entonces, toda culpa, sea de la gravedad que sea, tendría que ser imprescriptible también. Pero Jankélévitch responde que, en el caso de faltas veniales es admisible la prescripción ya que sería algo parecido a una

²⁷⁰ Id., *Le pardon*, 1042.

²⁷¹ *Ibid.*, 1043.

²⁷² Id., *L'imprescriptible*, 26.

²⁷³ Id., *Le pardon*, 1043.

²⁷⁴ *Ibid.*, 1042.

²⁷⁵ *Ibid.*, 1031-1032.

²⁷⁶ Id., *L'imprescriptible*, 25.

²⁷⁷ Id., *Le pardon*, 1041.

aproximación benéfica (*une approximation bénéfique*²⁷⁸), mientras que aplicada a un crimen descomunal la prescripción sería una caricatura de sí misma y un sinsentido.

Posiblemente el planteamiento de la prescripción –y así lo reconoce Jankélévitch– habría provocado menos escándalo si la depuración en los años posteriores a la guerra hubiera sido más completa. Pues, para la mayoría de los supervivientes, realmente se dio una desproporción entre lo trágico de lo sucedido y la frivolidad de los que empezaron a olvidar una vez firmado el armisticio en 1945²⁷⁹. Fueron las condiciones en que se solicitaba, no el hecho mismo de la prescripción (que ninguno de los intelectuales franceses ponía en sí en entredicho como institución del derecho²⁸⁰), lo que produjo tantas reacciones en contra. De hecho, Jankélévitch diferenciaba entre ofensas leves y graves pues entendía que no podían tener el mismo tratamiento. Todo su análisis sobre la naturaleza del perdón está pensado con el trasfondo del Holocausto y nunca para ser aplicado en situaciones irrelevantes.

En el fondo defender lo imprescriptible significa afirmar que el daño causado no se borra y que el ser humano debe ‘cargar con su culpa’ permanentemente. Esta idea la apoya Derrida quien piensa que “más allá de su código jurídico y de sus límites penales, el concepto de imprescriptibilidad

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Id.*, *L'imprescriptible*, 47.

²⁸⁰ La prescripción, como toda institución que basa su eficacia en dar o extinguir derechos en una relación de número –en este caso un plazo de tiempo–, es de derecho positivo. Es interesante recordar que se trata de una institución conocida no sólo por los romanos sino por los griegos e israelitas. Y en todos los casos la sustancia de la prescripción es entendida de la misma manera: mutación de derechos por un lapso de tiempo. Las razones que se argüían para su institución eran, sobre todo, de orden social. Cf. Ángel DE MIER VÉLEZ, *La buena fe en la prescripción y la costumbre hasta el siglo XV*, Navarra 1966; Lorenzo MORILLAS CUEVA, *Acerca de la prescripción de los delitos y las penas*, Granada 1980. En el ámbito moderno, uno de los clásicos comentaristas de nuestra ley procesal penal, Aguilera de Paz, define la prescripción del delito como “aquel recurso concedido por ministerio de la ley a las partes para evitar la injusticia que se cometería si se considerara como punible un hecho justiciable cuando por el transcurso del tiempo hubiese perdido su eficacia la acción penal, cuyo ejercicio pudiese generar su persecución”, Enrique AGUILERA DE PAZ, *Comentarios a la Ley de Enjuiciamiento Criminal*, vol. V, Madrid 1924, 200. Es decir, la prescripción es considerada un medio de defensa que tiene como fin que el procesado quede libre de la persecución jurídica a la que está siendo sometido a través del proceso penal. Si esta excepción interpuesta por el procesado fuese estimada, quedaría extinguida la acción penal y la responsabilidad que pudiera imputársele. Cf. Juan Ramón MEDINA CEPERO, *El tratamiento procesal penal en la prescripción de delito*, Madrid 2001, 18; Alfonso SERRANO GÓMEZ, *La prescripción del delito (Tres cuestiones)*, Madrid 2003; Angelo Raffaele LATAGLIATA, *Circunstancias discrecionales y prescripción del delito*, Madrid 1973.

apunta a un Juicio Final²⁸¹: hasta el final de los tiempos, el criminal (dictador, torturador, estado-nación culpable de crímenes contra la humanidad) tendrá que comparecer y dar cuentas. La responsabilidad que el culpable tendrá que asumir no tendrá ya término. Por siempre. De esa imposibilidad es de lo que habría querido hablarles, como de la única oportunidad del perdón, y hasta de sus consecuencias éticas y políticas. Es como para lo confesable y lo inconfesable: si confieso sólo lo confesable, no confieso. Confesar es confesar lo inconfesable, como perdonar es perdonar lo imperdonable: hacer lo imposible. Ahora bien, nunca me sentiré justificado para renunciar a la necesidad del perdón condicionado por el arrepentimiento, ni tampoco a la exigencia, y sin deber, y sin deuda, del perdón incondicional que da su sentido a todo pensamiento puro del perdón, la única responsabilidad a la que no me puedo sustraer es la de declararle al otro este dilema; es tomar la iniciativa, como aquí hago, de esta declaración, y comprometerme a sacar de ella sus consecuencias jurídicas, éticas, políticas, históricas. En virtud de lo que acabo de decir, tengo que hacerlo solo, e incluso si soy el único en tomar la iniciativa, sin esperar reciprocidad, solo, en el punto en que soy irremplazable en esa responsabilidad. Es así como comprendo o como acepto el concepto de elección, en el punto en que ser elegido, claramente más allá de todo privilegio de nacimiento, de nación, de pueblo o de comunidad, lo que significa es que nadie puede reemplazarme en lugar de esa decisión y de esa responsabilidad”²⁸².

En realidad Derrida, con estas palabras, está asumiendo la *coincidentia oppositorum* que Jankélévitch defiende. Porque, según el parecer de nuestro autor, el hombre deberá optar por perdonar lo imprescriptible, lo irrevocable, y lo imperdonable (pues esa es su razón de ser), o bien por reservarse el perdón al considerar que concederlo sería una traición a la verdad y a la justicia (ya sea por la falta de respuesta adecuada en el ofensor, ya sea porque la ofensa misma es producto de una maldad radical incompatible con el perdón). Lo

²⁸¹ Cuando el ex presidente de México Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) fue imputado por su presunta participación en la matanza del Jueves de Corpus (10 de junio de 1971), el presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) y obispo de León, monseñor José Guadalupe Martín Rábago, afirmó que ante la ley de Dios no hay prescripción, a no ser aquella persona que se arrepiente de sus pecados y que con toda humildad pida perdón (27-julio-2004).

²⁸² Jacques DERRIDA, “Confesar-Lo imposible. ‘Retornos’, arrepentimiento y reconciliación”, en: Reyes Mate (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 176.

imperdonable, por tanto, existe, de diversas formas. Pero su presencia no implica la imposibilidad absoluta del perdón sino una tensión dramática e irresoluble para el hombre entre lo irremisible y la absolución.

IV. Justicia y perdón

En la dificultad que los supervivientes experimentan para perdonar, así como en el análisis que Jankélévitch realiza del perdón y de lo imperdonable, subyace la delicada relación entre justicia y perdón, ya que éste, por su cualidad 'graciosa' rompe los límites de toda pena al excusar lo inexcusable. El problema se agranda si tenemos en cuenta las distintas concepciones de justicia que se entremezclan, ya sea del ámbito jurídico, religioso, político o filosófico, por nombrar algunos campos en los que su presencia es fundamental. Pero no hay que olvidar que en la mayoría de los sobrevivientes que se enfrentan a este dilema, está la experiencia de la *Shoah* junto a lo que ellos consideran una deficiente penalización de los criminales cercana a la impunidad²⁸³.

Esta relación de conflicto perdón-justicia²⁸⁴ se agrava en el caso de los 'crímenes contra la humanidad' no sólo por la naturaleza del delito (atentados contra la humanidad del hombre, como decía Jankélévitch) sino por la casi imposible delimitación de los culpables. La gran cantidad de personas implicadas favoreció que se extendiera el concepto de 'culpa colectiva' que, sin

²⁸³ Los últimos estudios sobre las causas y consecuencias de la *Shoah* van encaminados a conocer la situación en la quedaron los judíos al terminar la guerra. Los datos que se van revelando son estremecedores pues, al menos en Polonia, el antisemitismo dio lugar a tres matanzas que se cobraron la vida de 3.500 personas entre 1945 y 1947. Cf. Jan T. GROSS, *Fear. Anti-semitism in Poland after Auschwitz. An essay in historical interpretation*, New York 2006.

²⁸⁴ Paul Tillich, en algunos de los discursos que pronunció en la radio entre 1942 y 1944, denunció precisamente que la ausencia de justicia era un atentado contra la humanidad, por lo que, en el caso de los 'crímenes contra la humanidad' el equilibrio entre perdón y justicia debe cuidarse especialmente: "The annulment of justice as unconditionally valid is an annulment of the human being as human being, as an entity with a particular dignity, particular strengths, and particular rights. (...) The belief in justice is not only indestructible in the depth of the human heart; it is also borne by religion. Every higher religion has had gods whose special, holy task it was to give laws and protect justice. But nowhere is the thought of justice more closely connected with the idea of God than in the religion of the prophets. For them, God is first, and above all, the God of justice. (...) Whoever destroys justice is an enemy of the God of the prophets, and this God is his enemy because he is the God of justice the true God. This is so because justice makes human beings human", Paul TILLICH, *Against the Third Reich. Paul Tillich's Wartime Radio Broadcasts into Nazi Germany* (Ronald H. Stone-Matthew L. Weaver eds.), Kentucky 1998, 25-28.

embargo, no era del todo bien acogido por las víctimas²⁸⁵. En términos generales preferían subrayar la responsabilidad personal de los individuos concretos para evitar que se diluyeran las responsabilidades bajo una denominación de carácter genérico²⁸⁶. Jankélévitch decía que si a esta dificultad se le añadía el paso del tiempo entonces sería prácticamente imposible condenar a los verdugos pues el Holocausto empezaría a ser percibido como una catástrofe más en la historia donde la culpa se asignaría a un mal anónimo o al diablo, es decir, a un 'ente' eterno y abstracto que encarna la creencia de que 'siempre habrá malvados'²⁸⁷. Así que esta vía la considera nuestro autor una 'comodidad providencial' (*commodité providentielle*²⁸⁸) que evita enfrentarse a los verdaderos culpables; pues si la falta proviene de un principio eterno, no podrá atribuirse a Eichmann, a Bornmann²⁸⁹, o a cualquier otro dirigente nazi.

A pesar de todo, muchos de los intelectuales judíos consideran que, aunque la responsabilidad central corresponde a sujetos concretos, es necesario admitir que el pueblo alemán como tal participa de alguna manera en dicha culpabilidad aun reconociendo la existencia de alemanes ejemplares que se posicionaron a favor de la causa judía como el Canciller Willy Brandt²⁹⁰ o Beate Klarsfeld²⁹¹. Pero Jankélévitch insiste en que una matanza tan

²⁸⁵ "We know that it is often difficult to distinguish guilty ones from innocence ones. Here, there is no entirely clear separation. Who in Germany is completely innocent with respect to that which is now taking place? (...) There are more rather than less guilty. (...) We are all guilty in the offense of the criminal, because we are accessories to the social conditions that fostered his becoming a criminal. (...) There is something hopeless in all of these doings. And I think this is the deepest cause of the hopelessness: not that the war is lost but possibly that the guilt has become overwhelming and inescapable", Paul TILLICH, *Against the Third Reich. Paul Tillich's Wartime Radio Broadcasts into Nazi Germany*, 37-40.

²⁸⁶ "Lo quisiera o no me vi forzado a aceptar una culpa colectiva de índole estadística, y cargo con el lastre de ese saber en un mundo y en una época que ha proclamado la inocencia colectiva de los alemanes", Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 157.

²⁸⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, 30.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ Martin Bormann fue Secretario personal de Hitler, Jefe de la Cancillería y director del NSDAP (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*: Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán) desde 1941.

²⁹⁰ Willy Brandt, padre de la *Ostpolitik* (la apertura hacia el Este) y premio Nobel de la Paz en 1971, gobernó Alemania entre 1969 y 1974 y falleció en 1992. En diciembre de 1970 tuvo un gesto que conmocionó a la opinión pública al arrodillarse ante el memorial del gueto de Varsovia y rendir así homenaje a las víctimas.

²⁹¹ Reconocida 'cazadora' de criminales nazis, hija de un soldado de las fuerzas armadas del Tercer *Reich*, ha denunciado también la pasada militancia nazi de importantes políticos y funcionarios europeos. Obtuvo en 1971, de Willy Brandt, la firma de un nuevo tratado franco-alemán en el cual los responsables alemanes de crímenes de guerra en Francia, podían ser

minuciosa, administrativa, científica y hasta metafísica de seis millones de judíos es un crimen del que el pueblo alemán es más o menos responsable, porque han sido unas atrocidades cometidas en nombre de la superioridad germánica y eso compromete, se quiera o no, la responsabilidad nacional de todos los alemanes.

Para nuestro autor, las dos Alemanias tienen que responder de lo sucedido —“Les deux Allemagnes, héritières de l'État national-socialiste, ont des comptes à rendre, c'est un fait”²⁹²—. Y añade que no es admisible pensar que todo aquello ocurriera sin la complicidad y el silencio de todos²⁹³. En una línea similar Jean Améry reclama la necesidad de gestos en los que se reconozca la responsabilidad de la nación entera: “Me parecía haber sufrido los crímenes como injusticia colectiva (...) el crimen y la expiación colectiva se podrían haber contrapesado, restableciendo el equilibrio de la moralidad universal. *Vae victis castigatisque*”²⁹⁴.

En la dificultad para esclarecer quiénes son los culpables de unos hechos que afectaron a tantas personas y para los que se necesitó asimismo la colaboración de tantos, existe otro problema: la desaparición física de los que vivieron los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y participaron activamente en los crímenes. Parece que no tendría sentido alargar indefinidamente la culpabilidad del pueblo alemán hasta las actuales generaciones porque no favorecería la reconciliación ni respondería a la verdad ya que los culpables *de facto* no estarían vivos. Pero Emmanuel Levinas, en su comentario a 2Sm 21 dice que, así como el crimen de exterminio empieza antes de los asesinatos (la opresión y el desarraigo económico señalan ya sus comienzos), no va contra el derecho castigar a los hijos por la culpa de los padres, pues, “vale más que se estropee una letra de la *Torá*, que no que se profane el nombre del Eterno. Castigar a los hijos por las culpas de los padres

juzgados en la RFA, terminando con la impunidad que había existido hasta entonces. Por su labor, ha recibido la Legión de Honor en los grados de Caballero (1984) y Oficial (2007).

²⁹² Vladimir JANKELEVITCH, *L'Imprescriptible*, 44.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia 2001, 143. La cita latina es de Tito Livio. Esta expresión pasó a significar proverbialmente aquella situación donde una fuerza derrotada ha de aceptar las condiciones impuestas por el correspondiente poder victorioso. Ver: Tito LIVIO, *Ab urbe condita* V, 48,9.

es menos horrible que tolerar la impunidad cuando el extranjero ha sido ofendido”²⁹⁵.

Uno de los aspectos más complicados en la relación entre el perdón y la justicia es la absolucón. Porque esta puede deberse, bien a una resolucón de la justicia que determina que el ofensor ha cumplido una condena suficiente por la que ha expiado su culpa, o bien a una decisi3n del perd3n que resuelve liberarlo gratuitamente de la paga que se le haba impuesto. Ambos casos plantean una duda moral. En el primero, cabe la pregunta de en qu3 medida es aceptable el indulto o la amnistía, a pesar de que est3 conforme a las leyes del derecho establecido, cuando no se respetan las m3nimas condiciones necesarias para salvaguardar la reconciliaci3n y, sobre todo, la dignidad de las v3ctimas²⁹⁶. En el segundo, resulta razonable cuestionar un perd3n que, por absolutizar la gratuidad, no respete las reglas b3sicas de la justicia²⁹⁷. Encontrar la respuesta equilibrada para las dos posibilidades no es sencillo. El mismo Jank3lévitch, por ejemplo, explicando la pena de muerte, adopta posturas aparentemente opuestas al optar en unos casos por el perd3n y en otros, por lo que 3l considera justo. As3, mientras por un lado no duda en afirmar la inhumanidad que supone que un hombre conozca la fecha de su muerte con antelaci3n (como les ocurría a los prisioneros en los campos de exterminio)²⁹⁸ –“l’homme n’est pas fait pour conna4tre cette date il est fait pour

²⁹⁵ Emmanuel LEVINAS, *Para con el otro*, en: *Cuatro lecturas talm3dicas*, 49-52.

²⁹⁶ “La sanción es un criterio de moralidad porque sirve para saber si estoy actuando moral o inmoralm3nt3”, Javier SÁDABA, *El perd3n. La soberanía del yo*, 50-53. 63. 86.

²⁹⁷ Desde el punto de vista cristiano, la gratuidad de Dios o del hombre nunca debera de ser una invitaci3n a la irresponsabilidad en el sujeto ‘agraciado’ que la recibe sino que tendr3a que provocar una din3mica de agradecimiento que potenciara el cultivo de la virtud. Blaise Pascal as3 lo entiende: “tan lejos est3 la misericordia de autorizar el relajamiento, que, por el contrario, es la cualidad que le combate formalmente; de suerte que, en lugar de decir: ‘Si ni hubiese misericordia en Dios, har3a falta realizar toda clase de esfuerzos por la virtud’, hay que decir, por el contrario, que porque hay misericordia en Dios, hay que realizar toda suerte de esfuerzo”, Blaise PASCAL, *Pensamientos VI*, 497 (B. 497). El problema es la libertad. Por mucho que esa sea la l3gica deseada, la respuesta del hombre est3 sometida a su decisi3n y, aunque la gracia est3 ‘bien dada’ no necesariamente el otro va a hacer uso de ella correctamente.

²⁹⁸ “La peine de mort n’est-elle pas une mani3re de sacril3ge en cela? La peine de mort est un droit que l’homme empirique s’arroge d’infliger à son prochain, un mal m3tempirique, et ceci sans acception du d3lai et hors de toute relativit3 chronologique: le condamné est soustrait aux rebondissementes de la continuation, à la relance de la futurition, aux vertus m3dicatrices du devenir; puisqu’on d3sesp3re d’amender le m3chant, c’est que la m3chancet3 de ce m3chant est radicale. Les grands incurables sont donc destin3s à devenir aux enfers les forçats des 3ternels travaux forc3s. Quand tout avenir, toute perspective ont disparu, le d3sespoir prend possession de l’homme; quand tout espoir de reconduction s’est 3vanoui, il est temps de parler du Tragique!”, Vladimir JANKELEVITCH, *La mort*, 77.

l'entrouverture"²⁹⁹—, por otro lado apoya la existencia de la condena a muerte como vía para salir de una situación de violencia extrema (como sucedió en la era del Tercer *Reich*). En el mundo de los principios abstractos asegura que estaría contra la violencia en cualquiera de sus formas, pero en la realidad concreta la acepta como mal menor, por lo que, en un caso de 'fuerza mayor' el condenado no sería susceptible de perdón³⁰⁰. En coherencia con el resto de su pensamiento, los actos no deben valorarse únicamente en sí mismos sino que es necesario determinar la intención que los conduce así, como el fin que se persigue.

El tema resulta complicado y es fácil encontrar opiniones divergentes. Así, Pascal Bruckner defiende que "una vez los culpables han sido juzgados y castigados, las reparaciones cumplidas, si procede, el perdón concedido por las víctimas si lo consideran necesario, llega un momento en que, habiendo hecho su obra el tiempo, hay que trazar una raya, dejar que los muertos entierren a los muertos y que se lleven con ellos sus odios y sus pependencias. Para vivir en paz con nuestros vecinos debemos mantener dormidas todas las disensiones de antaño"³⁰¹. Una visión que no parece compatible con la defensa de lo imprescriptible por parte de Jankélévitch ni con sus acervadas críticas al desgaste temporal como medio de resolución de los conflictos puesto que lo considera un recurso nacido de la comodidad práctica, del egoísmo y de la frivolidad³⁰².

Este 'conflicto de intereses' entre perdón y justicia exige una reflexión profunda acerca del significado más hondo de ambos conceptos. Pero Jankélévitch optó por detenerse en el análisis del perdón, no así tanto de la justicia, en parte quizás porque éste último cuenta con una larga tradición, mientras que el perdón, en cuanto concepto filosófico objeto de reflexión en sí mismo, no tanto³⁰³.

²⁹⁹ Id., *Penser la mort?*, c. I, 30.

³⁰⁰ *Ibid.*, c. IV, 123-126.

³⁰¹ Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, 230-231.

³⁰² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1045-1046.

³⁰³ Evidentemente el objetivo de este apartado no es ahondar en esta problemática relación entre perdón y justicia sino meramente apuntarla, por varios motivos: en primer lugar, porque el objetivo principal de la tesis es el perdón en el pensamiento de Jankélévitch buscando sus raíces judeocristianas así como sus repercusiones en la práctica del mismo en el ámbito cristiano; en segundo lugar, la amplitud del tema requeriría, un estudio monográfico del mismo desde distintos ángulos (teológico, filosófico, jurídico, etc.). La idea era simplemente realizar un apunte por su importancia y por su relación con el tema principal que nos ocupa.

La insistencia de los judíos sobre la necesidad de enjuiciar y encausar a los nazis ha sido interpretada en ocasiones como un deseo de venganza disfrazado de justicia. Ciertamente no es fácil determinar todos los sentimientos e intenciones que se esconden tras una petición que brota desde una experiencia extrema de dolor. Pero el que hubiera resentimiento o desquite no invalida que lo que se reclama sea justo. De hecho, pocos niegan abiertamente que el rencor no esté presente de alguna manera³⁰⁴, pero también afirman que, en ningún caso, los crímenes cometidos pueden ser realmente vengados³⁰⁵. La exigencia de justicia es una prueba de que, efectivamente, no se persigue la represalia (aunque exista el deseo) pues, como Jankélévitch recuerda, para hacer justicia es necesario un árbitro, un juez 'imparcial', una instancia trascendente que no sea parte en el litigio, y que no esté implicada como protagonista en la confusión de los intereses; y eso lo considera bueno y necesario pues "un homme qui s'enlise parmi les sables mouvants ne peut pas retenir un autre homme qui s'enfonce dans les mêmes sables; pour les sauver l'un et l'autre, un sauveteur est nécessaire qui ait appui sur la terre ferme!"³⁰⁶. Esto significa asumir la renuncia como parte del proceso justo ya que busca privilegiar el interés de todos al interés personal³⁰⁷.

En cierta manera perdón y justicia se corrigen y complementan mutuamente, pues así como el perdón recuerda que no existe la proporcionalidad ni la compensación perfecta³⁰⁸ y que toda donación por parte de las víctimas lleva la marca del exceso o del *de-más* (περισσόν), la justicia reclama la asunción de responsabilidades por parte de cada uno de los interlocutores, pues si, como decía san Agustín "la justicia es la virtud que

³⁰⁴ "Hombre del resentimiento, como confieso que soy, vivía en la sangrienta ilusión de que, gracias a la libertad de devolver el dolor que la sociedad me concedía, podías ser desagraviado por todos mis padecimientos. En compensación por las heridas que me había infligido el látigo, esperaba, al menos, la indigna satisfacción de saber a mi enemigo preso", Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 150.

³⁰⁵ "Wiesenthal knew that the nazi crimes could never be "avenged". They couldn't be atoned for in a thousand years. Even if all unpunished nazi criminals were brought to trial, which was unlikely, this wouldn't begin to balance the enormity of their crimes. Eleven million dead-including one million dead children. How can the murder of a million children ever be balanced by earthly justice? But something could be done [...]. He might at least attempt to create a symbolic memorial to the dead and perhaps provide a warning against future excesses", Joseph WECHSBERG en el capítulo introductorio a la obra de Simon WIESENTHAL, *The murderers among us*, 9.

³⁰⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 144. Cf. Id., *L'ironie*, 30.

³⁰⁷ Id., *Le pardon* 1075-1076.

³⁰⁸ Id., *La mauvaise conscience*, 111-112.

manda dar a cada uno lo suyo”³⁰⁹, no se puede prescindir entonces de lo que a cada sujeto le corresponde poner. Y si el perdón privilegia en su donación a los culpables, la justicia se inclina hacia los débiles pues ésta no se ha hecho para favorecer a aquellos que poseen todos los privilegios o que los han sobrepasado, sino para defender a los humillados y ofendidos³¹⁰. Jankélévitch, en línea con el obispo de Hipona, afirma que “être juste, c’est faire à chaque chose sa part”³¹¹.

Así pues, el perdón no sólo no debe eliminar la justicia sino que está obligado a colaborar con ella. De tal modo que sería imperdonable que se olvidara de su cumplimiento. Quizás sea esa la razón por la que entre los elementos que forman parte del mismo se cuenten el arrepentimiento, la confesión y la reparación –todos ellos aceptados en la tradición judeocristiana, como veremos en el capítulo siguiente–. Y que estos no deban ser vistos como condicionantes de la gratuidad (pues entonces esta abandonaría su condición de ‘gracia’) sino como parte de esa convivencia de virtudes siempre necesaria. Por eso Pascal decía que “la justicia de Dios tiene que ser tan enorme como su misericordia”³¹².

Lo imperdonable en Jankélévitch, por tanto, no es equivalente en ningún caso a una condenación eterna. Porque en el caso de que se plantee por no encontrar una actitud o respuesta adecuada por parte del criminal, el problema no estaría en la falta de disposición del perdonador, sino en la libertad del ofensor para aceptar o no dicha oferta. Y en el caso de la presencia de un mal radical o absoluto, simplemente sugiere que el bien nunca podrá establecer una relación de connivencia con dicho mal. Queda en suspenso (porque no responde a ello) si, como afirmaría la tradición cristiana, eso significa que se puede ‘salvar’ al pecador aunque se condene el pecado o si, al darse en la historia una voluntad malévolas (como así parece deducirse de lo acaecido en la *Shoah*) sus responsables deben ser considerados imperdonables.

³⁰⁹ San AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, I, 13, 27.

³¹⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon* 1044.

³¹¹ Id., *L’ironie*, 30.

³¹² Blaise PASCAL, *Pensamientos* III, 233 (B. 233).

PARTE III
DEL PATRIMONIO COMÚN A LA NOVEDAD CRISTIANA

CAPÍTULO VI

Confluencia de las tradiciones judía y cristiana en los signos de conversión del ofensor y en la absolución

El análisis acerca del perdón no quedaría completo si no se dedicara un espacio a examinar los actos y actitudes del ofensor –confesión, arrepentimiento y reparación– necesarios para que pueda recibirlo, presentes tanto en la tradición judía como en la cristiana¹, y a los que Jankélévitch también dedica una especial atención. El papel que desempeñan es fundamental en el proceso de reconciliación, a pesar de que no resulta fácil determinar el lugar que les corresponde ante una realidad –el perdón– basada en el principio de la gratuidad. Pero su importancia es innegable puesto que, como vimos en el capítulo anterior de la tesis, la ausencia de arrepentimiento en el culpable, el desinterés que éste manifieste o su negativa a la conversión, pueden tener como consecuencia que la culpa sea considerada imperdonable y que el perdón quede entonces bloqueado y resulte irrealizable. “La irremisibilidad no proviene, por consiguiente, de una limitación del poder de perdonar, sino de las disposiciones del sujeto”².

Este difícil entronque entre los requisitos que se exigen al ofensor para ser perdonado y el carácter gracioso de la absolución, ha sido la causa, por ejemplo, de que en el ámbito católico el Sacramento de la Reconciliación³ haya sufrido alteraciones en el orden de los elementos que lo componen. Así, entre

¹ “Le sens commun, qui est aussi celui des plus grandes traditions religieuses et spirituelles du pardon –tradition judaïque ou chrétienne, par exemple–, ne soustraient jamais le pardon à l’horizon de la réconciliation, à l’espérance de la rédemption et du salut, à travers l’aveu, le remords ou le repentir, le sacrifice et l’expiation”, Jacques DERRIDA, *Pardoner: l’impardonnable et l’imprescriptible*, Paris 2005, 21.

² José RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, Salamanca 1997⁶, 164. Así interpreta Ramos-Regidor por qué se habla de lo imperdonable en el caso de la blasfemia contra el Espíritu Santo.

³ A pesar de que el nombre del sacramento es uno de los puntos de discusión abierta entre los teólogos actuales, no voy a entrar en dicho debate. El término “Sacramento de la Reconciliación” es el que utilizaré con más frecuencia. Recoge una gran riqueza de significados heredada del mundo bíblico así como de la tradición de los Padres y fue el preferido por el Papa Pablo VI para impulsar la reforma del Sacramento. Este tema del nombre ha sido ampliamente estudiado y desarrollado por Fernando MILLÁN en *La penitencia hoy. Claves para una renovación*, 99-143.

los siglos III y VI el rito de la penitencia (que se aplicaba únicamente en casos de pecados graves) lo constituía, en primer lugar, la confesión del culpable (que podía ser pública o privada); inmediatamente después, la penitencia (considerada enormemente importante pues si el pecador se negaba a llevarla a cabo el obispo podía excomulgarlo⁴); y por último, la reconciliación (que suponía permitir a los penitentes participar plenamente en la Eucaristía, y por lo tanto, que pudieran comulgar)⁵. Sin embargo, a partir del siglo IX aparece un nuevo tipo de penitencia eclesial sacramental donde, a la acusación de los pecados le siguió inmediatamente la absolución sin esperar al cumplimiento de la penitencia⁶. Con este cambio en la estructura del rito que ha perdurado hasta nuestros días, no se pretendía desterrar la convicción de que los actos del penitente influyen decisivamente en la obtención del perdón, pero sí se lograba dar mayor visibilidad a la gratuidad de la acción de Dios.

En la tradición judía el día del perdón o *Yom Kippur* (también llamado simplemente, *yoma*, es decir, ‘el día’, o ‘el sábado de los sábados’), fiesta penitencial por excelencia⁷, no ha sufrido grandes cambios en sus elementos, y siempre ha prevalecido la idea de que únicamente a través del arrepentimiento el hombre se acerca a Dios y consigue el perdón⁸. Así, los diez días anteriores a *Yom Kippur*, el hombre debe entregarse a la oración y volver a Dios arrepentido, para ser perdonado al décimo día⁹. Esta secuencia litúrgica que sitúa el arrepentimiento en primer lugar, no pone en entredicho la gratuidad de Dios. En el rezo del *Kol Nidre* (oración con la que comienza *Yom Kippur*), se

⁴ La apostasía del estado de penitentes era considerada casi como una apostasía de la fe, y por ello, los que lo abandonaban, podían ser castigados con la excomunión perpetua. Cf. Cyrille VOGEL, *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua*, Barcelona 1968.

⁵ Cf. José RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, 173-188; Philippe ROUILLARD, *Historia de la penitencia. Desde los orígenes hasta nuestros días*, Bilbao 1999.

⁶ Cf. José RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, 219.

⁷ Dos son los textos bíblicos que hacen referencia al sacrificio del Día del Perdón: Lv 16,1-43, y Nm 29,7-11.

⁸ Cf. Carlos DEL VALLE, *La Mišna*, 335-354; Ionel MIHALOVICI, *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*, Barcelona 2000, 68-80; Antonio RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y teología*, 689-691; Philip GOODMAN, *The Yom Kippur anthology*, Philadelphia 1992.

⁹ La tradición interpreta en este sentido el texto de 1Sm 25 en el que se relata cómo Dios había dado diez días a Nabal para arrepentirse de su avaricia, pero éste no quiso hacerlo y murió. Cf. Ionel MIHALOVICI, *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*, 72.

anulan los votos, promesas o juramentos realizados ante Dios¹⁰ expresando así que el Señor no está atado por ninguna obligación, sino que es soberano absoluto. El compromiso verdaderamente importante que debe asumir el hombre es para con el prójimo, pues a Dios no le puede comprar¹¹.

En ambas tradiciones, tal y como también afirma Jankélévitch, el perdón no tiene como causa el valor o el mérito de quien se arrepiente sino más bien al contrario, es el perdón el que puede provocar la conversión de los pecadores. Y nuestro autor recuerda que con el amor sucede algo parecido pues “ce n'est pas l'aimable qui est la cause de l'amour (...) c'est l'amour qui rend aimable ce qu'il aime”¹². El amor es *causa sui*, y no necesita razones para amar¹³.

Pero es innegable que la actitud y los actos del ofensor ante la oferta del perdón no deben obviarse ya que, como señala Levinas en sintonía con Jankélévitch, “el perdón de Dios –o el perdón de la historia– no puede ser acordado sin que se respete al individuo”¹⁴. Es una cuestión de justicia y dignidad. Dos realidades fundamentales para el pueblo judío. De hecho, según Levinas, los tres signos más relevantes por los que se reconoce a Israel son: la humildad, el sentido de la justicia y el impulso de bondad gratuita¹⁵. Así pues, justicia y gratuidad, en la mentalidad judía, no se excluyen entre sí.

En el análisis de los elementos vinculados al perdón, que afrontaremos a continuación, no seguiremos el orden establecido en la liturgia de ambas tradiciones sino el que mejor responde al pensamiento de Jankélévitch. Hay que tener en cuenta que nuestro autor no sólo no realiza un estudio sistemático de dichas realidades (ni en lo referente al análisis del significado de las mismas, ni respecto a la interrelación que se da entre ellas) sino que ni siquiera

¹⁰ El *Kol Nidré* comienza con las siguientes palabras: “Todos los votos, prohibiciones, juramentos, excomuniones, anatemas, que hayamos hecho... desde el Yom Kippur pasado hasta este Yom Kippur que llega a nosotros en paz... que sea la voluntad divina que ellos sean cancelados y abandonados, que no existan ni permanezcan...”. Esta versión la he tomado de Ionel MIHALOVICI, *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*, 76. Parece que esta oración procede de los judíos de España en tiempos de Recaredo I (586-601), quien ordenó la conversión de los judíos al cristianismo.

¹¹ Aunque el judaísmo reformado ha suprimido este rito, el judaísmo ortodoxo lo mantiene. Es uno de los momentos más significativos de la liturgia judía, donde Franz Rosenzweig recuperó la fe judía y donde decidió dedicar el resto de su vida al estudio y a la enseñanza del judaísmo. Para ello permaneció en Berlín bajo la influencia del filósofo Hermann Cohen, exponente del judaísmo liberal. Cf. Nahum N. GLATZER, *Franz Rosenzweig. His life and Thought*, New York 1953; Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, Salamanca 1997.

¹² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1131-1132.

¹³ *Ibid.*, 1133.

¹⁴ Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 39.

¹⁵ *Ibid.*, 49-52.

las encuadra en un ámbito religioso, sino político y moral. Tampoco hace mención en ningún momento a la necesidad de que se dé una secuencia concreta para que la reconciliación sea auténtica, pero sí insiste continuamente en que la absolución no debe darse sin que dichos elementos aparezcan, de una u otra forma, en el ofensor. “Il y a donc un rapport entre le pardon et la transfiguration du coupable”¹⁶. Y aunque parece lógico que la confesión y el arrepentimiento deben detectarse con anterioridad al perdón, lo cierto es que también plantea la posibilidad de que justamente éste sea el desencadenante de la conversión. Por ello, dado que la confesión la entiende como un ejercicio de memoria y de reconocimiento de la verdad, parece lógico comenzar por ella. Sólo el asentimiento a la verdad (sea porque el culpable reconozca la ofensa, o porque lo hagan instancias objetivas que determinen la pena) es el punto de partida que permite que tanto el arrepentimiento como la reparación, y consiguientemente, la absolución, tengan visos de autenticidad.

I. Memoria, verdad, confesión

“Para perdonar hay que acordarse” –“pour pardonner il faut se souvenir”¹⁷—. Sólo a través del recuerdo es posible que el ofendido objetive la ofensa, reflexione sobre ella, la delimite¹⁸. “La discontinuité du pardon est rendue possible par le plein des souvenirs”¹⁹. Pero la acción de recordar no afecta únicamente al que perdona, sino al ofensor. Ambos están obligados a realizar un ejercicio de memoria para depurar todos los sentimientos adheridos a lo sucedido y acercarse así, lo más posible, a la verdad.

Olvidar las ofensas haría imposible el perdón porque supondría una traición a la verdad. “La mayor deformación de un crimen cometido es su supresión”²⁰. De hecho, Imre Kertész, en sintonía con nuestro autor señala que “la verdadera crisis es el olvido absoluto”²¹. Para Jankélévitch –como ya vimos en el capítulo III de la tesis– si la absolución se basara en el desgaste temporal

¹⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1109.

¹⁷ *Ibid.*, 1048.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Primo LEVI, *Los hundidos y los salvados*, 34.

²¹ Imre KERTÉSZ, “Sombra larga y oscura” (Conferencia pronunciada el 23 de octubre de 1991 en el *Colloquium on Hungariam-Jewish coexistence, 1848-1991*), en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 65.

sería un *similiperdón*. En este caso, el atentado contra la verdad lo cometería tanto el perdonador (al utilizar el perdón exclusivamente como un medio rápido de resolución de conflictos), como el culpable (al preferir no encarar ni confesar sus actos con honestidad). Pero, tal y como apunta Primo Levi, existe una diferencia fundamental entre el olvido del ofendido y el del ofensor. En el primer caso, el rechazo del dolor es lógico puesto que ha surgido gratuitamente de una ofensa sin buscarlo; mientras que en el segundo caso, el sufrimiento es, en cierta manera, justo²². Las actitudes de los dos interlocutores únicamente coincidirían en el deseo de evitar afrontar lo acontecido. Ante el dolor y la vergüenza siempre existe la tentación de la huida. Porque, como afirma Améry en conformidad con Levi y con Jankélévitch, “la herida infligida no es de las que se curan con el paso del tiempo, sino que padece una insidiosa enfermedad que se agrava con el paso de los años. Pues la vejez nos hace cada vez más dependientes del recuerdo del pasado”²³.

Ahora bien, cuando las víctimas de una ofensa no pueden estar presentes por haber sido asesinadas, es un deber moral de los descendientes y de toda la sociedad (incluso de toda la humanidad) hacer memoria por ellos. “Une voix proteste en nous, et cette voix est la voix de la rigueur, et cette voix nous commande de rester le témoin des choses invisibles et des disparus innombrables”²⁴. De otro modo los crímenes quedarían impunes y el perdón se tornaría sospechoso²⁵. Por eso Jean Améry afirma al respecto que “para conservar nuestra identidad, necesitamos del consenso de la sociedad. Pero si la sociedad desmiente que lo hayamos sido jamás, entonces nunca lo hemos sido”²⁶. La dimensión social de la memoria es, por tanto, fundamental²⁷. En un

²² Primo LEVI, *Los hundidos y los salvados*, 25-26.

²³ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 134.

²⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1047-1048. Simon Wiesenthal ha convertido el recuerdo de las víctimas en la máxima moral de su vida: “Survival is a privilege which entails obligations. I am forever asking myself what I can do for those who have not survived. The answer I have found for myself (and which need not necessarily be the answer for every survivor) is: I want to be their mouthpiece, I want to keep their memory alive, to make sure the dead live on in that memory. But we, the survivors have an obligation not only to the dead but also to future generations: we must pass on to them our experiences, so they can learn from them. Information is defence”, Simon WIESENTHAL, *Justice not vengeance*, 351.

²⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1047-1048.

²⁶ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 137.

²⁷ Esta dimensión social ha sido subrayada también por la Iglesia en la comprensión de sí misma y de su memoria respecto a las culpas del pasado: “La Iglesia es una sociedad viva que

caso como el de la desaparición de los hacinados en los campos de exterminio, la memoria tiene tres sentidos fundamentales: en primer lugar, pone las bases para que se realice la justicia porque supone el recuerdo y la fidelidad a los hechos; en segundo lugar, es el mejor modo de honrar a las víctimas al reconocerlas como tales en la historia; y por último, trata de sacar a la luz acontecimientos que es importante conocer para que no vuelvan a repetirse²⁸.

Los ausentes requieren de nuestros recuerdos pues el devenir termina arrinconando sus historias y sepultándolas en el olvido. Pero la acción de recordar debe ser activa ya que el pasado, por su carácter inactual, hace necesario que la persona tome la iniciativa de ir hacia él²⁹.

En las dos tradiciones religiosas —judía y cristiana— la memoria posee un carácter central (en la cristiana por clara herencia del judaísmo) ya que en ambas se da una llamada continua a recordar las acciones salvíficas de Dios, entre ellas, la misericordia y el perdón. No es algo opcional para el creyente sino que debe realizarlo continuamente. Porque la fe judía y la cristiana exigen rememorar (*zkr*³⁰) los momentos clave de la Historia de la Salvación. Son

atraviesa los siglos. Su memoria no está sólo constituida por la tradición que se remonta a los Apóstoles, normativa para su fe y para su vida, sino que es también rica por la variedad de las experiencias históricas, positivas y negativas, que ella ha vivido. El pasado de la Iglesia estructura en amplia medida su presente. La tradición doctrinal, litúrgica, canónica y ascética nutre la vida misma de la comunidad creyente, ofreciéndole un muestrario incomparable de modelos a imitar”, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*, (7-III-2000).

²⁸ Juan Pablo II recoge estos tres sentidos del recuerdo en la conmemoración del 60º aniversario de la liberación de Auschwitz: “Si recordamos el drama de las víctimas, no lo hacemos para volver a abrir heridas dolorosas ni para suscitar sentimientos de odio y propósitos de venganza, sino para rendir homenaje a aquellas personas, para sacar a la luz la verdad histórica y, sobre todo, para que todos se den cuenta de que aquellas vicisitudes tenebrosas tienen que ser un llamamiento para los hombres de hoy a la responsabilidad en la construcción de nuestra historia”, JUAN PABLO II, Mensaje enviado a través del cardenal Jean-Marie Lustiger para la celebración del 60º aniversario de la liberación de Auschwitz-Birkenau (15-I-2005).

²⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1047. Jean-Louis Chrétien también subraya este carácter activo de la memoria que conlleva un esfuerzo inevitable, y a veces penoso, para el sujeto: “La mayor parte de nuestro pasado no se presenta inmediatamente a nuestra memoria, sino que para poder recordarlo requiere un esfuerzo, una búsqueda, un camino más o menos rigurosamente dirigido, algunas de cuyas leyes despejó, antes que muchos otros, Aristóteles [*De memoria et reminiscencia* II, en *Parva naturalia*]. ¿Qué se puede decir sino que ese pasado ha de ser sacado del olvido? La misma experiencia del olvido es entonces precisamente la prueba de que nada se pierde verdaderamente, a no ser como un objeto extraviado que se vuelve a encontrar, aunque sea en el instante en el que menos se esperaba”, Jean-Louis CHRÉTIEN, *Lo inolvidable, lo inesperado*, Salamanca 2002, 58.

³⁰ La raíz hebrea *zkr* (recordar) se refiere habitualmente a acontecimientos del pasado que la memoria actualiza debido a su interés para el momento presente (Gn 42,9), a lugares o circunstancias que afectan a quien los recuerda (Jr 3,16) o también a fenómenos presentes que determinan decisivamente la existencia (Is 54,4), así como aquellos que exigen obligatoriamente la atención (Nm 15,38-40). El *hifil* se emplea en el ámbito jurídico

numerosos los textos del Antiguo Testamento en los que se invita al pueblo de Israel a acordarse de las promesas de Yahveh, así como a tener presente las veces que el pueblo ha traicionado la confianza de su Dios³¹. Pero en otras ocasiones es el creyente quien pide al Señor que no reduzca a la persona al pecado cometido, sino que se acuerde de sus buenas acciones anteriores³². También en el Nuevo Testamento la memoria ocupa un lugar importante. Jesús exhorta a sus discípulos a repetir sus gestos y a recordar siempre sus palabras³³.

“Los judíos son pueblo de memoria en la medida en que son, y sólo si son, pueblo de esperanza: la esperanza es recuerdo de la promesa, conjuga el futuro con el pasado”³⁴. Por ello, en el fondo del judaísmo y cristianismo subyace la convicción de que el pasado nunca es meramente pasado cuando es capaz de cambiar el presente y de iluminar el futuro. Ése es el sentido de la lectura constante de los textos bíblicos que recogen los momentos en los que el Señor actuó en la historia a favor de su pueblo. Y por eso un pecador nunca limitará su memoria a recordar las ofensas que ha cometido sino que unirá a sus pecados el recuerdo de las acciones compasivas de Dios, también su perdón. Es memoria sobre uno mismo junto a la memoria de los hechos salvíficos de Dios.

Así pues, la memoria en la Biblia tiene, en general, un sentido positivo ya que es entendida como la capacidad por la que el hombre amplía la mirada, actualiza acontecimientos del pasado, verifica las promesas de Dios y posibilita el acceso a la verdad. Parece que no concuerda con el espíritu bíblico la idea de que el recuerdo deba convertirse en instrumento canalizador de la venganza o el remordimiento pues, como afirma Pascal Bruckner: “si todos los pueblos tuvieran que rumiar sus dolencias respectivas, no habría paz ni concordia en el planeta”³⁵, y ese no es precisamente el propósito de las Sagradas Escrituras, sino todo lo contrario. Tampoco se adivina en Jankélévitch ningún deseo de

acompañado precisamente de *’āwōn* (culpa) como actividad del denunciante en el juicio. En el ámbito religioso también se emplea en las oraciones para recordar las ofensas hechas a Yahveh por sus opositores (Sal 74,18.22). Cf. Ernst JENNI-Claus WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, Madrid 1978.

³¹ Ex 32,13; Dt 7,18-19; 8,2; 9,7. 27; 32,7; Ne 13,29.

³² Ne 5,19; 13,14.

³³ Jn 15,20.

³⁴ Jean-Louis CHRÉTIEN, *Lo inolvidable, lo inesperado*, 12.

³⁵ Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Barcelona 1996, 230.

represalias contra los nazis sino simplemente la necesidad de reconocimiento de lo sucedido y de la condición de víctimas de los judíos. Por eso señala continuamente que el sentimiento que le mueve no es el rencor, sino el horror. “Car le ‘ressentiment’ peut être aussi le sentiment renouvelé et intensément vécu de la chose inexpiable; il proteste contre une amnistie morale qui n'est qu'une honteuse amnésie; il entretient la flamme sacrée de l'inquiétude et de la fidélité aux choses invisibles. L'oubli serait ici une grave insulte à ceux qui sont morts dans les camps, et dont la cendre est mêlée pour toujours à la terre; ce serait un manque de sérieux et de dignité, une honteuse frivolité”³⁶.

Jankélévitch, como ya hemos anunciado, no sitúa la memoria en un ámbito religioso pero comparte algunos aspectos importantes de la forma de ser comprendida por las dos tradiciones, especialmente por la judía, obligada a repensar el sentido de la fe y a poner un énfasis particular en la necesidad de la memoria tras lo sucedido en los campos de exterminio. Con la *Shoah*, el recuerdo, imprescindible para salvaguardar la dignidad y los derechos de las víctimas, ha quedado ligado a la pregunta por el lugar de la fe ya que, si en los hechos cruciales de la historia de Israel (como la liberación de Egipto o el destierro de Babilonia) el pueblo judío podía argumentar que su alejamiento de Yahveh era causa directa de la situación en la que se encontraba, en el caso de la *Shoah* el problema reside en que el hecho de ser perseguido sin posibilidad de escapatoria, se debe precisamente a la fidelidad de los abuelos al Dios de la promesa (pues muchos de los asesinados eran judíos agnósticos asimilados, desconocedores en gran medida de su tradición religiosa)³⁷.

Parece incuestionable que, tras el Holocausto, la memoria se torna especialmente dolorosa y cuestionadora. Para las víctimas, porque por fidelidad a la historia deben rememorar acontecimientos trágicos³⁸; para los culpables, porque asumir la responsabilidad en los hechos supone reconocer previa y abiertamente el pecado, algo ciertamente difícil. Los hechos

³⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *L'imprescriptible*, 62.

³⁷ Cf. Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*.

³⁸ Resultan estremecedoras las palabras de Elie Wiesel sobre el imperativo del recuerdo: “Jamás olvidaré esa noche, esa primera noche en el campo que hizo de mi vida una sola larga noche bajo siete vueltas de llave. Jamás olvidaré esa humareda. Jamás olvidaré las caritas de los chicos que vi convertirse en volutas bajo un mudo azur. Jamás olvidaré esas llamas que consumieron para siempre mi Fe. Jamás olvidaré ese silencio nocturno que me quitó para siempre las ganas de vivir. Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y a mis sueños que adquirieron el rostro del desierto. Jamás olvidaré, aunque me condenaran a vivir tanto como Dios. Jamás”, Elie WIESEL, *La noche*, 50-51.

demuestran que, en el caso de la *Shoah*, sólo una minoría de entre los nazis se atreve a confesar su culpabilidad, por lo que, para los ofendidos el recordar se convierte en un acto de protesta (*nature protestataire*³⁹). Porque, frente a la frivolidad de los verdugos que tratan de pasar por alto el sufrimiento que han causado, la memoria para honrar a las víctimas va dirigida, entre otras cosas, a despertar la conciencia de los frívolos. La conmemoración de las catástrofes que han asolado a un pueblo no se puede dar nunca por terminada “puesto que literalmente no pasan, no se ordenan como debieran en el almacén del pasado y continúan doliendo al cabo de muchos años de acaecer. Entonces la memoria se vuelve vigilante, auxiliar de la alerta”⁴⁰. Quizás por ello Kierkegaard decía que “nada hay más peligroso que recordar”⁴¹.

Sin embargo, no puede darse por supuesto que el hecho de rememorar, en sí mismo, esté conforme a la verdad. Existe la memoria selectiva, la manipulación de la misma, las desviaciones, la intención de engañar... “La distorsión de los hechos está con mucha frecuencia limitada por la objetividad de los hechos mismos, sobre los cuales existen testimonios de terceros, pruebas escritas, ‘cuerpos del delito’, contextos históricamente documentados. En general es difícil negar que se ha cometido determinada acción, o que tal acción haya sido consumada; pero, por el contrario, es muy fácil alterar los motivos que nos han conducido a una acción”⁴².

Pero, en general, quien recibe una ofensa o es víctima de una injusticia, no tiene necesidad de inventarse una mentira para disculparse de un crimen que no ha cometido, aunque ello no quiere decir que sus recuerdos estén libres

³⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1047.

⁴⁰ Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, 229.

⁴¹ Søren KIERKEGAARD, “Diapsálmata”, en: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, vol 2/1, 57.

⁴² Primo LEVI, *Los hundidos y los salvados*, 33. Esta es una de las razones que movió a Juan Pablo II a hablar de la necesidad de purificar la memoria. En la Bula de convocatoria del Año Santo del 2000, *Incarnationis mysterium* (29-XI-1998), se indica que uno de los signos que pueden servir para vivir con mayor intensidad el jubileo es la purificación de la memoria, de la que también habla la Comisión teológica Internacional: “Esta consiste en el proceso orientado a liberar la conciencia personal y común de todas las formas de resentimiento o de violencia que la herencia de las culpas del pasado puede habernos dejado, mediante una valoración renovada, histórica y teológica, de los acontecimientos implicados, que conduzca, si resultara justo, a un reconocimiento correspondiente de la culpa y contribuya a un camino real de reconciliación. Un proceso semejante puede incidir de manera significativa sobre el presente, precisamente porque las culpas pasadas dejan sentir frecuentemente el peso de sus consecuencias y permanecen como otras tantas tentaciones también hoy día”, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*.

de sufrir alteraciones⁴³. Sin embargo, el culpable tiene mayores tentaciones de tratar de cambiar los recuerdos a su favor. El ‘negacionismo’⁴⁴ del Holocausto, como ya vimos, se ha convertido en los últimos tiempos en una auténtica amenaza para mantener viva la memoria de lo sucedido. Por eso Robert Antelme denuncia que “si la memoria no existiese, no habría campos de concentración”⁴⁵. De hecho, Primo Levi piensa que “toda la historia del ‘Reich Millenario’ puede ser releída como una guerra contra la memoria, una falsificación orwelliana de la memoria, una falsificación de la realidad, una negación de la realidad, hasta la huida definitiva de la misma realidad”⁴⁶. Y por eso, Bruckner defiende que “la recuperación de la memoria es la primera etapa de la libertad”⁴⁷, o dicho de otro modo, en palabras de Kertész: “el único camino practicable hacia la liberación pasa por la memoria”⁴⁸.

Aun así, el magisterio católico advierte de que es necesario evitar cualquier tipo de ‘memoria mítica’ (ficticia o fuera del tiempo histórico) y potenciar, sin embargo, la ‘memoria crítica’⁴⁹ que es la que realmente posibilita el acceso a la verdad concreta.

El recuerdo en relación al perdón tiene por tanto un papel fundamental ya que sin él sería imposible el acceso a la verdad, y sin ésta no podría darse ni la confesión ni la absolución. Ahora bien, Jankélévitch reconoce que la verdad debe articularse de forma gradual porque hay un momento apropiado para conocerla o darla a conocer. Existe –según él– una deontología de la

⁴³ Cf. Primo LEVI, *Los hundidos y los salvados*, 37.

⁴⁴ David IRVING, por ejemplo, afirma que Hitler no tenía conocimiento del Holocausto en su conocida obra: *Hitler’s War*, London 1977.

⁴⁵ Robert ANTELME, *La especie humana*, 107. Jankélévitch reconoce que las continuas reivindicaciones de los judíos relacionadas con el tema de la *Shoah* producen cansancio y hastío pero considera que es necesario mantener la memoria viva. La dificultad para hablar sobre ello está convirtiendo la experiencia de la deportación en el ‘secreto vergonzoso’ (*secret honteux*) del hombre moderno. Ver: Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L’imprescriptible*, 13.19.

⁴⁶ Primo LEVI, *Los hundidos y los salvados*, 36. Imre Kertész se muestra especialmente duro respecto a la posibilidad de distorsionar la realidad también por parte de las víctimas: “La necesidad de sobrevivir nos acostumbra a falsificar todo el tiempo posible la realidad asesina en que tenemos que imponernos, mientras que la necesidad de recordar nos seduce a introducir de contrabando en nuestro recuerdo una suerte de satisfacción, el bálsamo de la autocompasión y la autoglorificación de la víctima”, Imre KERTÉSZ, “¿De quién es Auschwitz?” (Publicado en *Die Zeit*, 1998/48), en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 87-88.

⁴⁷ Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, 229.

⁴⁸ Imre KERTÉSZ, “¿De quién es Auschwitz?”, en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 89.

⁴⁹ A ambos tipos de memoria se refiere la Comisión Teológica Internacional. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*, c. V, 3.

verdad (*déontologie du vrai*⁵⁰) y una misteriosa relación entre verdad y amor que recomienda buscar la ocasión oportuna para revelarse por completo. No se debe decir toda la verdad⁵¹ en cualquier situación sino que requiere una pedagogía para que pueda ser asimilada mejor⁵².

La pretensión de que el culpable sea capaz de reconocer la ofensa cometida de una vez por todas y sin rodeos⁵³, y la exigencia de los judíos – Jankélévitch entre ellos– de que los nazis pidan perdón por los delitos cometidos –*Nous a-t-on demandé pardon?*⁵⁴–, no entra en contradicción con la propuesta de que el conocimiento de la verdad sea progresivo. Porque, en el

⁵⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *L'ironie*, 51. Id., *La paradoxe de la morale*, 9

⁵¹ De todos modos, es una experiencia unánime en aquellos que vivieron los campos de exterminio, la imposibilidad de transmitir toda la verdad de lo que sucedió. Siempre permanecerá una zona en el interior absolutamente incommunicable: "faltarán la verdad esencial, aquella que jamás ninguna reconstrucción histórica podrá alcanzar, por perfecta y omnicomprendida que sea (...) La verdad esencial de la experiencia, no es transmisible... O mejor dicho, sólo lo es mediante la escritura literaria...", Jorge SEMPRÚN, *La escritura o la vida*, 87. En la misma línea: Seweryna SZMAGLEWSKA, *Una mujer en Birkenau*, 227.

⁵² Vladimir JANKELEVITCH, *L'ironie*, 51-52. Víctor E. Frankl explica esta pedagogía de la verdad con un ejemplo clarificador: "Cuando yo tomo la tensión a un paciente y la encuentro ligeramente elevada, si le digo la verdad, en realidad no le digo la verdad, ya que en aquel mismo instante le sube la tensión (efecto de la excitación). Pero si intento 'persuadir' al paciente de que su tensión arterial es normal, no le digo ninguna falsedad, ya que el informe tranquilizador habrá normalizado entre tanto la presión arterial (que se había elevado ligeramente por la 'angustia de expectativa)", Víctor E. FRANKL, "El hombre incondicionado. Lecciones metaclínicas", en: *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, 179. Juan Pablo II habla asimismo, aunque en otra clave, de una pedagogía del perdón: "Al dar testimonio común de la verdad moral, según la cual el asesinato deliberado del inocente es siempre un pecado grave, en cualquier sitio y sin excepciones, los líderes religiosos del mundo favorecerán la formación de una opinión pública moralmente correcta. Ésta es la condición necesaria para la edificación de una sociedad internacional capaz de alcanzar la tranquilidad del orden en la justicia y en la libertad. Un compromiso de este tipo por parte de las religiones no puede dejar de adentrarse en *la vía del perdón*, que lleva a la comprensión recíproca, al respeto y a la confianza. El servicio que las religiones pueden ofrecer en favor de la paz y contra el terrorismo consiste precisamente *en la pedagogía del perdón*, porque el hombre que perdona o pide perdón comprende que hay una Verdad más grande que él y que, acogiéndola, puede trascenderse a sí mismo", JUAN PABLO II, *No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón*, Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, n. 13 (1-enero-2002).

⁵³ "Mais dites bien tout, simplement et naïvement; contentez bien votre conscience en cela pour une bonne fois", San FRANCISCO DE SALES, *Introduction a la Vie Dévote*, p.I, c.XIX.

⁵⁴ Vladimir JANKÉLEVITCH, *L'imprescriptible*, 47. Esta exigencia de petición de perdón no es extraña al pensamiento filosófico actual. Así, Eugenio Trías afirma que sólo hay un modo de trascender el juicio de culpabilidad externo del otro sobre mí: interiorizando el juicio en forma de conciencia de culpa, responsabilizándose de ella y, sobre todo, confesando mediante enunciación, esa conciencia de culpa y de pecado. La acción moral exige un acto lingüístico: pedir perdón. La mutua petición de perdón, por la finitud de la acción de cada uno, constituye el marco para consumir el acto amoroso. En el acto de decirse unos a otros "perdón", se alcanza una conciliación de todos con todos que es premisa de convivencia y principio de ordenación de la ciudad. Cf. Eugenio TRÍAS, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona 1981.

caso de los ofensores, el problema no está en la falta de conocimiento, sino en no querer reconocer lo que se sabe.

Ya Dostoievski –una de las fuentes de Jankélévitch, como ya vimos en el capítulo II– denunciaba esta capacidad humana para tergiversar la realidad buscando el beneficio personal: “El hombre es hasta tal punto aficionado al sistema de deducciones abstractas, que siempre está dispuesto a distorsionar la verdad intencionadamente y a negar la certeza captada por los sentidos, con tal de justificar su lógica”⁵⁵. De hecho –y Jankélévitch así lo denuncia–, lo más habitual es que no se reconozcan las faltas cometidas por uno mismo, mientras se pone especial hincapié en resaltar las injusticias cometidas por los demás⁵⁶.

Lo que más le interesa al mal es permanecer escondido y mantener un equívoco, fruto de la mentira, que sólo a él favorece⁵⁷. Por eso sacarlo a la luz, identificarlo, señalarlo, es la forma más eficaz de comenzar a ‘exorcizarlo’ un poco⁵⁸. “Mais n’est-ce pas déjà une victoire que de dire au mal: tu es le mal?”⁵⁹. Evidentemente, nombrar no equivale a curar o extirpar, pero sí es el primer paso imprescindible⁶⁰. Con las enfermedades ocurre algo similar. Hacer un diagnóstico correcto es indispensable para aplicar el tratamiento adecuado que conduce a la sanación o a la mejora de la calidad de vida⁶¹.

Jankélévitch, en línea con la tradición cristiana –cercana a su vez a los pensadores griegos–, considera que la confesión tiene realmente un poder curativo⁶². Platón ya aseguraba que el sujeto culpable que no quiere satisfacer

⁵⁵ Fiodor DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, 87.

⁵⁶ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mauvaise conscience*, 148.

⁵⁷ Id., *L’ironie*, 123.

⁵⁸ Id., *Le pur et l’impur*, 209.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ En el ámbito judío también se le da un gran valor al reconocimiento del mal: “When a vague feeling of discomfort turns to clear recognition that something is wrong and when that recognition is expressed in words spoken either to oneself, to God, or to another person, the first step in the process of turning has been taken, the part that relates to one’s previous life and character”, Adin STEINSALTZ, *Teshuvah. A guide for the newly observant Jew*, New Jersey-Jerusalem 1996, 6. Pero evidentemente queda un camino en el que se debe ir a más en la conversión: “Ayez toujours un vrai déplaisir des péchés que vous confesserez, pour petits qu’ils soient, avec une ferme resolution de vous en corriger à l’avenir”, San FRANCISCO DE SALES, *Introduction à la Vie Dévote*, p. II, c. XIX.

⁶¹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pur et l’impur*, 209.

⁶² Id., *L’ironie*, 109. Resulta llamativa esta coincidencia ya que en la tradición de la Iglesia el Sacramento de la Reconciliación está incluido precisamente entre los sacramentos de curación junto con la Unción de los enfermos. Cf. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn.1420-1421. Y en el campo de la literatura también para Dostoievski la confesión constituye uno de los temas centrales de sus obras puesto que en la lucha por la verdad que caracteriza al gran escritor ruso la confesión de los pecados es el momento cumbre en el que se produce la redención de los personajes ahogados por el peso de la culpa (la escena final en la que Raskolnikov se

su culpa es semejante a un enfermo que padece males muy graves y que evita expiar los pecados de su cuerpo entre las manos del médico por temor a que este le aplique remedios (como el fuego o el hierro empleados habitualmente para cauterizar heridas) demasiado dolorosos⁶³. Por eso suele ser poco frecuente encontrar a un ofensor que reconozca seriamente su propia maldad. Y en todo caso, aunque la confiese, no la proclama⁶⁴. Porque una cosa es descubrir interiormente el pecado, e incluso aceptar la humillación personal que eso supone, y otra muy distinta, declararlo públicamente. Pero justamente ahí está el verdadero remedio. Platón lo pone en boca de Sócrates: sacar la falta a plena luz –μη ἀποκρύπτεσθαι ἀλλ’ ἐς το φανερόν ἀγειν το ἀδίκημα–, de suerte que se vuelva evidente (καταδήλον)⁶⁵. Así pues, el hombre menos gravemente enfermo es el que está siempre dispuesto a acusarse a sí mismo y a declarar en alto su pecado⁶⁶. Y es en ese hombre en el que adquiere sentido el perdón. Jankélévitch lo tiene claro: “l'acceptation innocente de l'échec rend seule efficaces le pardon et le remords”⁶⁷.

También en el judaísmo la confesión ocupa un lugar relevante pues ya en el Antiguo Testamento se considera que el reconocimiento del pecado (tanto individual como colectivo) es un prerrequisito esencial para la expiación y para

declara por fin culpable al final de *Crimen y castigo*, p.VI, c.VIII, sería paradigmática). “En esta pugna por sacar a la luz el verdadero yo hay que buscar las más entrañadas y tensas emociones de Dostoievski”, Stefan ZWEIF, *Dostoievski*, Barcelona 1982, 92-93. En otro orden de cosas, también es interesante subrayar que no sólo es reconocido el carácter sanador de la confesión para un culpable que declara su falta sino también para las víctimas. Algunas de ellas afirman que a través del ‘género de la confesión’ han sido capaces de asumir su condición de víctima. Cf. Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 48.

⁶³ PLATÓN, *Gorgias*, 479 a.

⁶⁴ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, 105.

⁶⁵ “Es necesario acusarse en primer lugar a sí mismo, después a los parientes y amigos, cada vez que alguno de ellos cometa una falta, y no ocultar nada, sino hacer patente la falta para que sufra el castigo y recobre la salud; obligarse a sí mismo y obligar a los demás a no acobardarse, sino presentarse con los ojos cerrados y valientemente al juez, como ante un médico para que opere y cauterice buscando lo bueno y lo bello, sin pensar en el dolor; y si ha cometido una falta que merece golpes, que se presente para que se los den; si merece la prisión, para que le aten; si una multa, para pagarla; si el destierro, para desterrarse, y si la muerte, para morir; que sea el primer acusador de sí mismo y de sus familiares y se sirva de la retórica para este fin, para que al quedar patentes los delitos, se libren del mayor mal, de la injusticia”, PLATÓN, *Gorgias*, 480 c, d.

⁶⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 148. En el Nuevo Testamento el ‘Buen Ladrón’ representa precisamente un modelo de confesión: “¿Por qué se salvó el ladrón? *Neque tu times Deum, quod in eadem damnatione es. Et nos quidem iuste, nam digna factis recipimus; hic vero nihil mali gessit.* Reconoce humildemente su pecado y la inocencia de Jesús, se cree digno del castigo que sufre. Y luego se vuelve al Señor y dice: *Domine memento mei, cum veneris in regnum tuum.* He aquí su acto de fe: cuando llegues a tu reino”, Miguel de UNAMUNO, *Diario íntimo* c.1, Madrid 1986, 33.

⁶⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1109.

el perdón divino. Las confesiones de Caín (Gn 4,13), David (Sal 51), Saul (Sm 15,24-25), Moisés (Ex 32,31) o del Sumo Sacerdote en el Día de la Expiación (Lv 16,6) son un buen ejemplo de esta idea. De hecho la súplica por el perdón de los pecados constituye el punto central de la liturgia de *Yom Kippur*⁶⁸.

La sinceridad y la ausencia de todo pensamiento oculto así como de toda voluntad interesada son las auténticas condiciones de nuestra resurrección⁶⁹. Pero no es fácil⁷⁰. “Qué radical humildad hay encerrada para el pecado del hombre dentro de ese ‘yo lo he cometido’. No es que cada cual “en el fondo” es así; no es que los otros, y yo con ellos, han pecado, sino yo, yo a solas y para mí. Lo único que puede el hombre presumir de sí es el pecado, su pecado. Y esto único que tiene de sí, debe reprobalo. Sólo entonces está en la verdad”⁷¹. También Juan Pablo II señala la dificultad que entraña reconocer el pecado, no como abstracción teórica sino como una experiencia que nos afecta directamente y que no se puede delegar “porque es fruto de nuestra responsabilidad: estamos llamados no a decir: ‘Existe el pecado’, sino a confesar: ‘Yo he pecado’, ‘Yo estoy en pecado’. A esta dificultad alude San Juan cuando en su primera Carta, nos advierte: “Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros” (1Jn 1, 8). Quizá tengamos que insistir: reconocer las propias culpas no significa sólo recordar los sucesos *en su escueta realidad*, dejando que vuelvan a salir al corazón como recuerdo de simples comportamientos, de gestos casi desprendidos de la libertad, y hasta, de algún modo, ‘alejados’ de la conciencia. Reconocer las propias culpas implica, más bien, poner en claro *la intencionalidad* que está detrás y dentro de cada uno de los hechos que hemos consumado. Esto requiere la valentía de admitir la propia libertad puesta en

⁶⁸ *Yoma* 87b.

⁶⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 158.

⁷⁰ “¡Es tan fácil no confesarse de todo! Pero aún hay algo peor. Existe una lenta cristalización, alrededor de la conciencia, de menudas mentiras, de subterfugios de equívocos. El caparazón guarda vagamente la forma de lo que recubre y nada más. A fuerza de costumbre y con el tiempo, los menos sutiles acaban por crearse todas las piezas de un lenguaje exclusivo, que permanece increíblemente abstracto. No esconden gran cosa pero su solapada franqueza se parece a esos cristales opacos que no dejan pasar más que un resplandor difuso donde el ojo no distingue nada”, Georges BERNANOS, *Diario de un cura rural*, Madrid 1998, 90.

⁷¹ Karl RAHNER, *De la necesidad y don de la oración*, Bilbao 2004³, 113-115.

juego en el mal”⁷². La confesión tiene, pues, tanto valor, que se la considera una parte del arrepentimiento⁷³ y una manifestación de justicia⁷⁴.

La necesidad de confesar o enunciar la culpa no es, pues, una exigencia extraña y ajena a las tradiciones religiosas⁷⁵ sino que forma parte de la comprensión del proceso de la reconciliación. Las diferencias están centradas en la forma de la confesión (que también se encuentran dentro de las propias

⁷² JUAN PABLO II, Audiencia general (14-III-1984).

⁷³ Resulta tremendamente revelador el relato en el que Gandhi narra cómo le cuenta a su padre que ha cometido un delito. Lo reproduzco por su fuerza expresiva y porque resume a la perfección el sentido sanador de la confesión: “Pero mucho más serio que el hurto de que hablé, es el que cometí algún tiempo después. Sustraje los cobres cuando tenía doce o trece años a lo sumo, y hasta menos, tal vez. Pero el otro delito lo cometí a los quince. Robé un pedacito de oro del brazalete de mi hermano, el que comía carne. Este hermano había contraído una deuda de quince rupias y llevaba en su brazo un brazalete de oro. No resultó difícil quitarle un pedacito. Bien. Así lo hicimos y la deuda quedó saldada. Pero aquella complicidad delictuosa resultó demasiado fuerte para mí. Resolví no volver a robar nunca. Y también tomé la decisión de contarle la verdad a mi padre. Pero no me atrevía a hablarle. No es que tuviese miedo de que mi padre me pegara. No. Mi padre jamás había pegado a ninguno de nosotros. Lo que yo temía era el dolor que iba a causarle. No obstante, pensé que era necesario correr el riesgo, y que no podía haber una purificación suficiente, sin la confesión de mis culpas. Al fin decidí escribir la confesión para entregársela a mi padre e implorar su perdón. La redacté en una hoja de papel y se la entregué yo, personalmente. En dicha nota no sólo confesaba mi culpa, sino que solicitaba un adecuado castigo, y concluía rogándole que no se castigara a sí mismo, por culpa de mis pecados. Temblaba de pies a cabeza cuando hice entrega a mi padre de la confesión. Él estaba enfermo a consecuencia de una fístula y se hallaba en cama. Cama que no era más que una simple tabla de madera. La entregué la nota y me senté en su humilde lecho. Comenzó a leerla y a poco, gruesas lágrimas cayeron de sus ojos, humedeciendo el papel. Por espacio de unos momentos cerró los ojos como si meditase y, luego, rasgó el papel. Se había sentado para leerlo, pero al romperlo se volvió a recostar. Yo también lloraba, pues podía advertir fácilmente la agonía que estaba padeciendo mi padre. Si yo fuera pintor, ahora mismo podría reproducir vívidamente aquella escena, que recuerdo hasta en sus más mínimos detalles. Aquellas perlas de amor que rodaron por las mejillas de mi padre, purificaron mi corazón y lo dejaron libre de pecado. Solamente el que ha experimentado tal amor, puede saber lo que es. Como dice el himno: *Sólo el que ha sido herido por los dardos del amor conoce su poder*. Fue esa para mí una gran lección de *ahimsa*. Entonces, sólo podía descubrir en ella el amor de los padres, pero hoy sigo sabiendo que era pura *ahimsa*. Cuando la *ahimsa* abarca todo, también transforma todo cuanto toca. Y no hay límites para su poder. Esta suerte de perdón sublime no era natural en mi padre. Yo había supuesto que se enfurecería, que se golpearía la frente y me dirigiría palabras duras. Pero permaneció asombrosamente en paz, y yo creo que se debió a la pureza y sinceridad de mi confesión. Una confesión pura, acompañada por la promesa de no volver a pecar jamás, y que se hace a quien debe recibirla, es el tipo más puro de arrepentimiento. Yo sé que mi confesión hizo que mi padre se sintiera absolutamente seguro sobre mi conducta futura, y que su cariño hacia mí aumentara lo increíble”, Mahatma GANDHI, “Robo y expiación”, en: *Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad*, cap. VIII, Barcelona 1991, 41-43.

⁷⁴ “La justicia irá delante de él y pondrá en el camino sus pasos. La justicia es aquella que se da en la confesión de los pecados. La verdad es ella misma. Debes ser justo contigo castigándote. Pues la primera justicia del hombre consiste en castigarte a ti siendo malo, para que de este modo Dios te haga bueno. Como esta es la primera justificación del hombre ella se hace camino para Dios a fin de que se acerque a ti Dios. Hazle el camino con la confesión de los pecados”, San AGUSTÍN, *Comentario a los Salmos*, 84, 16, v.14.

⁷⁵ Jacques Derrida señala que el perdón se mueve en el horizonte de la reconciliación, de la esperanza de la salvación y la redención, del remordimiento o arrepentimiento, del sacrificio y la expiación, en las grandes tradiciones religiosas y espirituales del perdón. Cf. Jacques DERRIDA, *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, 21.

tradiciones, como confesión pública o privada⁷⁶, explícita o implícita) e incluso en el contenido exacto de la misma⁷⁷, pero no en el hecho de que se dé, que en la mayoría de los casos se plantea como incuestionable. Por tanto, la exigencia de los judíos de que los nazis reconozcan los crímenes aparece avalada por la forma de entender la reconciliación tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Porque en el fondo se trata de un acto que conlleva la proclamación de la verdad, y como afirma Juan Pablo II, “el amor de la verdad, buscada con humildad, es uno de los grandes valores capaces de reunir a los hombres de hoy a través de las diversas culturas”⁷⁸.

Ahora bien, a pesar de las ‘bondades’ de la confesión, hay quienes advierten de algunos riesgos que se dan en su puesta en práctica:

- En primer lugar, Jankélévitch, fiel a su estilo analítico e inconformista, avisa de la posibilidad de que se den confesiones falsas que agravan el pecado del sujeto que se confiesa porque manifiestan una gran inmoralidad⁷⁹. Así, apunta que, en algunos casos, puede darse la confesión por exhibicionismo, por presiones externas e internas (incluso por la imposición física de la verdad), por la amenaza de

⁷⁶ Aunque en la Iglesia ha habido siempre una especial sensibilidad hacia la confesión privada y reticencia hacia la confesión pública. Ya León Magno, en el siglo V, manifiesta su desagrado ante la exposición pública de los pecados y exhorta a que “por todos los modos se destierre aquella iniciativa contraria a la regla apostólica (...) Basta, en efecto, aquella confesión que se ofrece primero a Dios y luego al sacerdote, que es quien ora por los pecados de los penitentes”, San LEÓN MAGNO, *Carta Magna Indignatione*, a los obispos de Campania (6-marzo-459). Porque una cosa es que la penitencia sea pública y otra bien distinta que lo sea la confesión. Aunque en el caso de ofensas de gran notoriedad social es posible que sea necesaria una retractación pública. Cf. Dz, 145.

⁷⁷ En la confesión cristiana, por ejemplo, la confesión del pecado no puede desligarse de la confesión de la misericordia de Dios, por eso se habla de tres ‘momentos’ de la confesión: *confessio peccati*, *confessio laudis*, *confessio fidei*. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Introducción al documento *Memoria y Reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*. El cardenal Martini dice que es necesario mantener la confesión individual al mismo tiempo que impulsar una liturgia que ensanche los términos de la confesión individual según el espíritu del nuevo *ordo poenitentiae* y sostiene que los tres momentos del coloquio penitencial (*confessio laudis*, *confessio vitae*, *confessio fidei*) son muy apropiados para insertar la penitencia en el conjunto de la vida. Cf. Carlo M^a MARTINI, *Pueblo mío, sal de Egipto. El camino del pastor en su pueblo*, Santander 2003, 90-96. En el judaísmo, sin embargo, prima el reconocimiento comunitario del pecado –*Ashamnu* (‘hemos pecado’; es la oración con la que comienza la petición de perdón extendida en el uso cotidiano)– y la ausencia de intermediario puesto que va dirigida directamente a Dios.

⁷⁸ JUAN PABLO II, Discurso el Centro Europeo para la Investigación Nuclear (Ginebra, 15-junio-1982), en: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 2 (Vaticano 1982) 2321. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, conclusión del documento *Memoria y Reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*.

⁷⁹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mauvaise conscience*, 160-163.

torturas, o por complacencia⁸⁰. La confesión liberadora y verdadera es, sin embargo, “la débâcle spontanée qui fait suite à la conversion révolutionnaire de toute notre âme ; car ce qui peut transfigurer le for intime possède a fortiori l’élán véridique”⁸¹.

- En segundo lugar, Jacques Derrida –seguidor del pensamiento de Jankélévitch en el tema del perdón– alerta del riesgo actual de una “mundialización de la confesión” que está cambiando la forma de relacionarnos unos con otros o, en sus propias palabras, del ‘vivir juntos’; porque “la confesión, si la hay, tiene que confesar lo inconfesable, y el perdón, si lo hay, tiene que perdonar lo imperdonable, y en consecuencia, hacer lo imposible⁸². Si tal confesar es la condición del ‘vivir juntos’, lo que esto requeriría es hacer algo imposible. Declarar, manifestar, reconocer, confesar lo inconfesable: no sé todavía si esto supone ya el arrepentimiento o el retorno de cierta *Teshuvah*⁸³: inmenso enigma, sobre cuyo fondo se presenta hoy una mundialización de la escena de la confesión. Por todas partes se da el proceso teatral de un retorno al pasado, al más próximo como al más antiguo, a menudo con arrepentimiento y petición de perdón, proceso de reparación, de indemnización o de reconciliación. Sea cual sea la manera como se la interprete, esta mundialización de la confesión afecta ya, o la significa, como un anuncio o como un síntoma, una cierta mutación del ‘vivir juntos’.”⁸⁴.

⁸⁰ Jankélévitch hace una crítica mordaz a la ‘verborrea’ (*indiscrète verbosité*) extendida en el género que tanto ha proliferado hoy de los diarios íntimos que considera incompatible con el recogimiento y la seriedad propia de la confesión y el arrepentimiento. Ver: *Ibid.*, 162.

⁸¹ *Ibid.*, 163.

⁸² Alude al pensamiento de Jankélévitch, que conoce y valora, como él mismo admite en su obra *Pardoner: l’impardonnable et l’imprescriptible*. Precisamente en este libro Derrida hace un análisis sobre el perdón a partir de las dos obras fundamentales de Jankélévitch acerca del perdón (*Le pardon* y *L’imprescriptible*).

⁸³ ‘Teshuvah’ (que procede de la raíz *shub*) es la palabra hebrea que indica ‘regreso’, ‘vuelta’ o ‘retorno’ en referencia al hecho de que la persona arrepentida por sus pecados, tiene que volver el rostro hacia Dios. Hablaremos de ello con más detenimiento en los próximos apartados.

⁸⁴ Jacques DERRIDA, “Confesar-Lo imposible. ‘Retornos’, arrepentimiento y reconciliación”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 150. 173-175. Derrida tiene en mente la proliferación de Comisiones de la Verdad y la Reconciliación que está teniendo lugar a partir del caso sudafricano. Porque considera que en realidad en estos casos se confunden demasiado pronto los conceptos de arrepentimiento-amnistía-prescripción, con el auténtico perdón. Entiende que es necesario preguntarse si la mundialización de la confesión es una planetarización del concepto abrahámico –o más específicamente cristiano– del perdón, o por el contrario, una mutación inédita, e incluso amenazante, de esa tradición.

Ciertamente es una llamada de atención sobre la facilidad con la que el hombre se queda en las apariencias (una denuncia constante en el pensamiento de Jankélévitch inspirada, como ya vimos, en Gracián). Pues no es suficiente con declarar una culpa para quitar de en medio una situación incómoda o mantener una buena imagen, sino que es necesario que la confesión aúne: el reconocimiento de los hechos, con un sentimiento real de pesadumbre. Porque, como dice nuestro autor, “c'est la détresse et c'est la déréliction du coupable qui seules donneraient un sens et une raison d'être au pardon”⁸⁵. Pero resulta llamativo que, en muchos casos, es el perdonador quien vive con mayor tristeza la situación a pesar de no tener nada que reprocharse. La desesperación y pesadumbre del culpable tiene tanto valor que Jankélévitch considera que forma parte de la expiación⁸⁶.

II. Remordimiento, arrepentimiento, contrición

Jankélévitch no se cansa de denunciar que la impunidad de los criminales nazis es una de las causas que convierten al perdón en un sinsentido, porque mientras lo inexpiable no haya sido expiado, la amnistía no es otra cosa que amnesia, y el perdón, una excusa escandalosa o mera indulgencia⁸⁷. La depuración física (*l'épuration physique*⁸⁸) –castigos penales como encarcelaciones, compensaciones económicas, etc.- no tendría tanta importancia si la voluntad de purificación o conversión fuera mayor.

Esta es la razón por la que algunos de los supervivientes rechazan las indemnizaciones que les ofrecen, pues las consideran una limosna hipócrita al no ir respaldadas por un reconocimiento del sufrimiento causado, sino que tan sólo responden al deseo de pasar página cuanto antes. “Nous savons bien que la grâce de la conversion n'a pas subitement touché les Allemands”⁸⁹. Percepción compartida por muchos supervivientes, como Jean Améry, quien

⁸⁵ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, 50.

⁸⁶ Id., *Le pardon*, 1109-1110.

⁸⁷ Id., *L'Imprescriptible*, 102.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, 50.

opinaba al respecto: “Los resentimientos sobreviven en las víctimas porque en la escena pública de Alemania occidental todavía se encuentran en activo personalidades próximas a los verdugos porque, a pesar de la ampliación del plazo de prescripción para los crímenes graves de guerra, los criminales gozan de buenas oportunidades para envejecer con honores y sobrevivir triunfando sobre nosotros, como garantiza la actividad que desarrollaron en sus buenos tiempos”⁹⁰; y más adelante, continúa: “me sorprendió el hecho de que pudiera existir un corresponsal semejante, y de oír una voz alemana que se expresaba en un tono distinto al que, a mi juicio, debía imponerse durante largo tiempo, es decir, el tono de contrición. En los años siguientes se hablaría cada vez menos de contrición”⁹¹. Y aún más contundente se muestra Primo Levi: “No, no he perdonado a ninguno de los culpables, ni estoy dispuesto ahora ni nunca a perdonar a ninguno, a menos que haya demostrado (en los hechos: no de palabra, y no demasiado tarde) haber cobrado conciencia de las culpas y los errores del fascismo nuestro y extranjero, y que esté decidido a condenarlos, a erradicarlos de su conciencia y de la conciencia de los demás. En tal caso sí, un no cristiano como yo, está dispuesto a seguir el precepto judío y cristiano de perdonar a mi enemigo; pero un enemigo que rectifica ha dejado de ser un enemigo”⁹².

El problema es que, a diferencia de la reparación (que cuenta con la posibilidad de ser impuesta legalmente en casos que afectan al derecho pero sin necesidad de ir acompañada de un sentimiento de pesadumbre), el remordimiento y el arrepentimiento sí que conllevan pesar por haber hecho algo y, por lo tanto, nadie puede sustituir al culpable en el proceso de sus afectos. Se puede echar de menos, e incluso convertirlo en condición inexcusable del perdón, pero no se puede obligar a otros a que sientan dolor por las faltas cometidas. El perdón es asunto del ofendido, pero el remordimiento y el arrepentimiento corresponden en exclusiva al ofensor⁹³. Por eso, remordimiento y arrepentimiento son un monólogo o soliloquio (dependen únicamente del agraviador); mientras que el perdón es un diálogo (una relación

⁹⁰ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 141.

⁹¹ *Ibid.*, 144-145.

⁹² Primo LEVI, *Si esto es un hombre*, 301-304.

⁹³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1142.

entre, al menos, dos interlocutores)⁹⁴. Sin embargo, todos ellos coinciden en que se sustentan en la gratuidad porque responden a una iniciativa de la libertad.

Jankélévitch señala tres etapas sucesivas en la 'curación' (*guérison*⁹⁵) o, como también expresa con otras palabras, en el 'regreso a la vida' (*retour à la vie*⁹⁶) del ofensor: remordimiento, arrepentimiento y penitencia. En este apartado iremos desgranando el sentido que nuestro autor da a los dos primeros conceptos, y desarrollaremos el último en el punto siguiente de este capítulo, pues de hecho en su propio análisis define remordimiento y arrepentimiento a través de una comparación continua entre ambos.

Ahora bien, tanto remordimiento como arrepentimiento, a pesar de sus diferencias, tienen en su raíz la mala conciencia por el pecado⁹⁷. Una mala conciencia que se extiende tanto a los orígenes como a las malas acciones cometidas a lo largo de la vida.

El caso del primer pecado (pecado ocurrido en el origen, o 'pecado original' según la tradición cristiana) lo explica a partir del relato del Génesis donde se subraya la tragedia del hombre que, en un instante, empujado por una voluntad malévolas (*minimum fatal*⁹⁸), desencadena las mayores catástrofes. Pero a Jankélévitch le resultan tan desproporcionadas las consecuencias de ese primer acto que, a pesar de reconocer que en la raíz de aquella acción se escondía una mala voluntad, también señala que aquel momento fue el primer *clinamen*⁹⁹, es decir, la primera declinación arbitraria que cambió el rumbo de la historia y por cuya causa la eternidad dejó de ser tal para el ser humano. Pero no deja de destacar que ese acontecimiento procede

⁹⁴ *Ibid.*, 1109-1110.

⁹⁵ *Id.*, *La mauvaise conscience*, 151. La idea de curación asociada al proceso penitencial también está muy presente en el ámbito judío; y no sólo en la antigüedad sino que algunos autores modernos relevantes han hablado sobre ella en estos términos. Como señala Derrida, pensadores como Martin Buber, Hermann Cohen, Leo Baeck, e incluso Max Scheler (que a pesar de ser católico, era de origen judío) han visto la penitencia como proceso curativo. Cf. Jacques DERRIDA, *Confesar-Lo imposible. 'Retornos', arrepentimiento y reconciliación*, en: Reyes Mate (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 175.

⁹⁶ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mauvaise conscience*, 151.

⁹⁷ Como ya señalamos en los capítulos anteriores, Jankélévitch utiliza sin problemas el concepto de pecado a pesar de su moderado e indefinido agnosticismo. Por tanto, empleo el término precisamente por fidelidad a su pensamiento, no por pretender asimilarlo a la tradición judeocristiana.

⁹⁸ *Id.*, *Le pur et l'impur*, 31.

⁹⁹ Concepto que subraya cambios de rumbo arbitrarios en las trayectorias, y que procede de Lucrecio, como ya señalamos en el capítulo IV de la tesis.

del interior del hombre y que tiene un nombre concreto que se llama ‘falta’ (la *Faute*¹⁰⁰); porque resulta indispensable una iniciativa voluntaria para destruir la pureza.

Por eso, Jankélévitch insiste en que nadie puede afirmar de sí mismo que es puro (*purus sum*¹⁰¹), pues en el hombre las perfecciones se desvanecen al sólo roce o en el mismo instante en que aparecen. El adjetivo ‘puro’ jamás puede ser atributo de una afirmación categórica en la primera persona del singular del presente de indicativo. No es posible. Sólo Dios puede decir, como en la aparición de la zarza ardiente: “Yo soy el que soy” (ἐγώ εἰμί ο ὢν)¹⁰², eludiendo mediante esta tautología toda precisión respecto a su inefable naturaleza. Y por lo mismo, Jesús tiene razón al decir: “soy manso” (πραῦς εἰμί)¹⁰³, sin que esto le envanezca. Porque únicamente en la Divinidad, *el que es* y *el que dice* coinciden¹⁰⁴.

El segundo caso del pecado —el pecado posterior y reiterado—, lo llama Jankélévitch “la maldición de la segunda vez” (*la malédiction de la Deuxième fois*¹⁰⁵). Porque la primera vez no se quedó ahí, en aquel instante, sino que, como consecuencia, propició otras sucesivas. El pecado original inicia la serie ordinal de veces. Y esto lo explica nuestro autor a través de la idea de devenir pues, según él, el “ser-en-devenir” (*l’être-devenant*¹⁰⁶), al hacerse impuro una sola vez, ya lo es para siempre; y por lo mismo, en este flujo, quien alcanza una vez la pureza no puede mantenerse en ella. La temporalidad hace que cada acto sea “una primera vez continuada” (*une première fois continué*¹⁰⁷) y, al mismo tiempo, “un perpetuo comienzo” (*un perpétuel commencement*¹⁰⁸). “Dans l’immuable nouveauté de toutes choses l’être conserve la fraîcheur vernaledu premier jour”¹⁰⁹.

En los dos casos conjuntamente (pecado original y reiteración del pecado) la culpabilidad consiste, según Jankélévitch, en ‘volver a empezar’

¹⁰⁰ *Ibid.*, 30.

¹⁰¹ *Ibid.*, 5.

¹⁰² Ex 3, 14.

¹⁰³ Mt 11, 29.

¹⁰⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l’impur*, 5-7.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 32.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 33.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 32.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.* La cursiva es del autor.

(*recommencer*¹¹⁰) pues el pecado conduce a la muerte. Ese comenzar de nuevo revela la importancia de los dos tipos de responsabilidad: la “responsabilidad antecedente” (*responsabilité antécédente*¹¹¹) –previa a los actos– y la “responsabilidad consecuente” (*responsabilité conséquent*¹¹²) –que asume el resultado de las decisiones tomadas–. El remordimiento y el arrepentimiento son piezas fundamentales donde el hombre reafirma su libertad y muestra su compromiso con la verdad y con una forma de entender la existencia.

El remordimiento, al que Jankélévitch otorga un gran valor surge, en primer lugar en la persona del culpable a causa del pecado¹¹³ –tanto del de los comienzos (que genera la mala conciencia de haber nacido y de estar habitado permanentemente por el amor propio), como del que se comete cada día–. Existe, pues, un remordimiento sustancial que nace del saberse metafísicamente culpable antes de haber cometido falta alguna. Nuestro autor dice que se trata de la paradoja de la culpabilidad inocente¹¹⁴ –“le coupable-innocent est aussi un innocent-coupable”¹¹⁵–.

Lo nuclear en el remordimiento, siguiendo el pensamiento de Jankélévitch, es que se trata de un acontecimiento moral que implica la desesperación de “haber-hecho” (*d’avoir-fait*¹¹⁶) junto a la impotencia de no poder deshacer lo hecho¹¹⁷. El pesar que se experimenta brota, por tanto, de la conciencia de haber podido hacer o no hacer y de, una vez hecho, no poder borrar el ‘hecho-de-haber-hecho’. Lo trágico de todo ello reside en que es el sujeto quien ha fabricado con sus propias manos la imposibilidad¹¹⁸. La libertad y lo irreparable se erigen entonces en los dos polos del remordimiento¹¹⁹. “Quelque chose d’irréparable va exister par ma faute”¹²⁰.

¹¹⁰ *Ibid.*, 31.

¹¹¹ Vladimir JANKELEVITCH, *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 860.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, 930.

¹¹⁴ *Ibid.*, 860.

¹¹⁵ Cf. *Id.*, *Le pardon*, 1064. Resuenan los ecos de Pascal por su concepción del hombre como ser contradictorio, ‘mitad ángel, mitad bestia’ o ‘ni ángel ni bestia’. Cf. Capítulo II de la tesis, apartado VIII.

¹¹⁶ *Id.*, *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 921.

¹¹⁷ *Ibid.*, 915. 921.

¹¹⁸ *Id.*, *La mauvaise conscience*, 80-81.

¹¹⁹ *Ibid.*, 138-139.

¹²⁰ *Ibid.*, 117.

Es, por tanto, la falta cometida y su irreversibilidad la causante del remordimiento y de un sufrimiento perdurable e indisoluble, ya que aquella ofensa será parte constitutiva del sujeto para siempre¹²¹. La desesperación que brota de ahí es incondicional e imprescriptible porque afecta al ser (*mon Esse*¹²²) y no desemboca más que en sí mismo¹²³. Su objetivo no es ni el castigo, ni el pago de una deuda, ni un ajuste de cuentas, ni la perfección, y ni tan siquiera tiene una naturaleza pedagógica o jurídica. “En réalité la douleur du remords n’a d’autre but qu’elle-même”¹²⁴. Este sufrimiento es desinteresado, puro sufrimiento de la desesperación¹²⁵. Por eso Jankélévitch afirma que el remordimiento simplemente ‘se tiene’¹²⁶ y es un dolor pasivo. A veces su intensidad es tal que permanece a pesar de haber realizado gestos y acciones reparadoras (materiales o espirituales) del daño¹²⁷. No hay, por consiguiente una proporcionalidad entre el remordimiento y la falta, algo que a Kant le llamaba la atención pues consideraba un misterio la relación que se establece entre la ley y las sanciones afectivas¹²⁸. El mundo de los afectos siempre se escapa al rigor del derecho.

Jankélévitch continúa su análisis del remordimiento y afirma que, siendo verdad que éste no sirve para reparar el pecado¹²⁹ (el dolor moral no rescata sino que es simple testigo de que el pecado comienza a perder fuerza), sí que debe ser considerado un síntoma de curación y un preludio de la conversión que prepara la deseada remisión¹³⁰. Resulta paradójico que la pura desesperación, es decir, creerse realmente condenado a muerte, sea parte de nuestra salvación. “nous savons que le désespoir guérit le désespéré, que souffrir d’une faute irréparable, c’est déjà réparer, –mais cela, le désespéré, au moment où il souffre, n’en sait rien, ne doit pas le savoir”¹³¹.

¹²¹ *Ibid.*, 117. 191-192.

¹²² *Ibid.*, 126.

¹²³ *Ibid.*, 118.

¹²⁴ *Ibid.*, 127.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, 118.

¹²⁷ *Ibid.*, 127-128.

¹²⁸ Emmanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, t. IV, Berlín 1913, 320-321. Citado por el propio JANKELEVITCH en: *La mauvaise conscience*, 128.

¹²⁹ *Ibid.*, 153.

¹³⁰ *Ibid.*, 84. 158-159. 191-192.

¹³¹ *Ibid.*, 192.

Por todo ello, nuestro autor comprende que el cristiano vea en el remordimiento un dolor fecundo y el umbral de una vida nueva pues, además, en su caso, Dios está como garantía de que ningún sufrimiento será en vano¹³².

Pero a pesar de los aspectos positivos, el remordimiento presenta algún riesgo que conviene conocer. Uno de los más importantes está en su apego al pasado a través del recuerdo constante, sin escapatoria, de lo acontecido; algo que puede llegar a convertirse en asfixiante¹³³. Por eso Jankélévitch asegura que el remordimiento es el “pasado en nosotros” (*passé de nous*¹³⁴), y no porque vuelva a través de la memoria sino porque nunca ha dejado de estar presente del todo. Ni siquiera la huida es posible. Por mucho que Caín vaya al fin del mundo y se esconda en los lugares más recónditos seguirá enfrentado al obsesivo recuerdo de su culpa¹³⁵.

El remordimiento es, por tanto, más que un recuerdo. Es una presencia, obsesiva que acosa sin piedad, a pesar de los esfuerzos de la mala conciencia por librarse de ella. Esta cercanía entre recuerdo y remordimiento la reflejó de forma especialmente expresiva Aleksandr Pushkin –como menciona Jankélévitch¹³⁶– en su poema *Rememoración*¹³⁷ de 1828. No cabe duda de

¹³² *Ibid.*, 92.

¹³³ *Ibid.*, 85.

¹³⁴ *Ibid.*, 82.

¹³⁵ *Id.*, *La paradoxe de la morale*, 12. Conviene recordar que cuando Jankélévitch habla de ‘culpa’ se refiere fundamentalmente a lo que Karl Jaspers llamaba ‘culpa moral’, es decir, aquella que surge en el sujeto como responsable de las acciones que lleva a cabo. Toda acción se encuentra sometida al enjuiciamiento moral y, en ese caso, la *Instancia* es entonces la propia conciencia. Junto a esta ‘culpa moral’ señala otras tres: la ‘culpa criminal’ (acciones demostrables objetivamente que infringen leyes inequívocas y en las que la *Instancia* es el tribunal que juzga desde un punto de vista legal); ‘culpa política’ (se debe a las acciones de los estadistas y de la ciudadanía de un estado donde cada persona es corresponsable de cómo sea gobernada; aquí la *Instancia* es la fuerza y voluntad del vencedor); ‘culpa metafísica’ (solidaridad entre los hombres en las injusticias y agravios del mundo. En este caso la única *Instancia* es sólo Dios). Cf. Karl JASPERS, *El problema de la culpa*, Barcelona 1998, 53-54. 57 [la cursiva es del autor]. En la situación vivida en el nazismo se ponen en juego los cuatro tipos de culpa, pero tanto la culpa criminal como la política no contienen ni conducen necesariamente al remordimiento ni al arrepentimiento. Para que estos se den se requiere la conciencia de la ‘culpa moral’ y de la ‘culpa metafísica’. Así lo explica el profesor alemán: “hay culpa moral en todos aquellos que dejan espacio a la conciencia y el arrepentimiento. Son moralmente culpables las personas capaces de expiación, aquellos que supieron o pudieron saber y que, sin embargo, recorrieron caminos que ahora, en el autoexamen, estiman como un error culpable, tanto si se encubrieron cómodamente lo que sucedía o se adormecieron y se dejaron seducir o comprar para obtener ventajas personales cuanto si obedecieron por miedo”, Karl JASPERS, *El problema de la culpa*, 82.

¹³⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 81.

¹³⁷ “En la inactividad de la noche más quema el arrepentimiento / mordisco de sierpe en el corazón. / Los sueños hierven; en mi mente, sepultada por la pena, / cúmulos se espesan de

que, para tener remordimiento y mala conciencia hay que tener buena memoria. “Mais quel souvenir monstrueux et passioné et obsédant! Au lieu que nos souvenirs sont des images strictement localisées dans la conscience, le remords est une sorte de souvenir cancéreux, un souvenir qui accapare toute la place”¹³⁸.

Ahora bien, aunque el remordimiento necesite del recuerdo no queda reducido a él ya que, no se trata de una evocación cualquiera, es decir, de una mera imagen del pasado, sino que se detiene en tratar de hacer sobrevivir lo acontecido¹³⁹.

Esta fijación en el pasado conduce al sujeto a desarrollar –en paralelo a los tipos de responsabilidad mencionados– lo que Jankélévitch denomina una “conciencia consecuente” (*conscience rétrospective ou conséquent*¹⁴⁰), que vuelve la mirada constantemente hacia atrás, a la que se opondría una “conciencia moral antecedente” (*conscience morale antécédente*¹⁴¹), es decir, aquella que estaría vuelta hacia el futuro de los problemas.

En resumen: el remordimiento es la falta misma que se hace consciente y dolorosa; es asimismo desesperación sin perspectiva; postración total; dolor pasivo que aparece cuando ha dependido de mí hacer el bien o el mal; experiencia de un pecado incompensable e irreversible; identificación del sujeto con la ofensa; conciencia de que el pecado también está en la perseverancia de la falta; es un modo de ser, por lo que pone el acento en la persona. Por eso, más que recuerdo, es el pasado ‘textual’ o literal¹⁴².

La tradición judeocristiana no ha puesto tanto énfasis sobre el remordimiento como sobre el arrepentimiento, quizás por el miedo a aislarlo de todo el proceso de conversión con el consiguiente riesgo de caer en la desesperación¹⁴³. En el Antiguo Testamento aparece dentro del conjunto de los

amargos pensamientos; / el mudo recuerdo ante mí / su luengo pergamino desenrolla. / Leo entonces con repugnancia el libro de mi vida, / me estremezco y maldigo, / me lamento amargamente, amargamente lloro, / pero no puedo borrar sus líneas deplorables”; ver el poema completo en la edición de Víctor Gallego Ballesterio [trad. y notas]: Aleksandr S. PUSHKIN, *Poemas*, Madrid 2005, 59.

¹³⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 80-81.

¹³⁹ *Ibid.*, 81.

¹⁴⁰ *Id.*, *La paradoxe de la morale*, 13.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Id.*, *La mauvaise conscience*, 85.

¹⁴³ Es llamativa su ausencia, por ejemplo, en la Exhortación post-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia* de Juan Pablo II

sufrimientos morales que el hombre puede padecer (junto con la falta de descendencia, la muerte de los hijos, la soledad y el abandono, la infidelidad de los amigos, etc.)¹⁴⁴. Y en el Nuevo Testamento está ligado a la figura de Judas como desencadenante de su suicidio. Así lo recuerda Benedicto XVI: "Judas acosado por el remordimiento, devolvió las treinta monedas de plata a los sumos sacerdotes y a los ancianos, diciendo: 'Pequé entregando sangre inocente' (Mt 27, 3-4). Aunque luego se alejó para ahorcarse (cf. Mt 27, 5)"¹⁴⁵.

En su lugar, las tradiciones abrahámicas¹⁴⁶ han otorgado siempre una relevancia enorme al arrepentimiento como elemento clave del proceso de reconciliación¹⁴⁷. Pero la reflexión de nuestro autor sobre el remordimiento está en consonancia con el judaísmo y cristianismo, siempre y cuando se mantenga que la función principal de dicho remordimiento sea la de inaugurar el camino hacia la curación del pecador, algo que el mismo Jankélévitch apunta. Ninguna de las dos tradiciones admite que la pesadumbre del remordimiento tenga valor por sí misma. Y aunque nuestro autor pone el acento en su carácter curativo, lo cierto es que en ocasiones se percibe cierta ambigüedad en sus expresiones a pesar de sus continuas críticas al ascetismo o al dolorismo precisamente porque consideran el dolor como un fin en sí¹⁴⁸. Sin embargo, no hay duda de que la perspectiva que prima en nuestro autor es la del místico y predicador del

¹⁴⁴ JUAN PABLO II, *Salvifici Doloris*, n.6 (11-II-1984).

¹⁴⁵ BENEDICTO XVI, Audiencia general (18-octubre-2006).

¹⁴⁶ *El Corán* también dedica espacio al arrepentimiento vinculado al perdón. Su significado más profundo en el mundo musulmán es —en línea con la *teshuvah* del judaísmo—, la vuelta a Dios, que es conocido como *el Indulgente* o *el Misericordioso* porque acepta el regreso del hombre arrepentido. Ver: *Sura* 2,54.160; 4,17-18.64; 5,74; 7,153; 9,112; 11,52; 16,119; 19,60; 20,82, 25,70-71; 28,67; 40,7; 66,5.

¹⁴⁷ En *Los hermanos Karamazov*, Aliosha dedica un conmovedor discurso a una mujer arrepentida que se ha confesado con él y en el que también liga el arrepentimiento con el perdón de Dios: "No temas nada; no tengas miedo ni te aflijas. Con tal que el arrepentimiento subsista, Dios lo perdona todo. No hay pecado en la tierra que Dios no perdone al que se arrepiente de corazón. No existe pecado humano capaz de agotar el amor infinito de Dios. Porque ¿qué pecado puede superar en magnitud el amor de Dios? Piensa siempre en tu arrepentimiento y destierra todo temor. Tú no puedes imaginarte cómo te ama Dios, aunque tenga que amarte como pecadora. En el cielo habrá más alegría por un pecador que se arrepiente que por diez justos. No te aflijas por lo que puedan decir los demás y no te irrites por sus injurias. Perdona de todo corazón al difunto las ofensas que te infirió y reconcíliate con él de verdad. Si te arrepientes, es que amas. Y si amas, estás en Dios. El amor todo lo redime, todo lo salva. Si yo, pecador como tú, me he conmovido al oírte, con más razón tendrá el Señor piedad de ti. El amor es un tesoro tan inestimable, que, a cambio de él, puedes adquirir el mundo entero y redimir, no sólo tus pecados, sino los pecados de los demás. Vete y no temas nada", Fiodor DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, P. I, L. II, c. III.

¹⁴⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 148-149.

siglo XVII Luis Bourdaloue¹⁴⁹, quien veía en la ‘operación del remordimiento’ una especie de economía ingeniosa de Dios que utiliza nuestro propio pecado para convertirnos¹⁵⁰. En otros términos: el pecado, para curarse, engendra el dolor de la mala conciencia, transformando el sufrimiento, que es un mal, en un bien (“une convalescence de l’âme”¹⁵¹). Jankélévitch considera que esta metamorfosis súbita del fracaso en victoria o de lo negativo en positivo, es el milagro por excelencia de la vida¹⁵² (que es lo que ocurre en la resurrección).

A partir de la definición del remordimiento, por comparación, va a delimitar el arrepentimiento. Desde el comienzo deja clara una diferencia fundamental entre ambas realidades pues, así como la primera de ellas la entiende como ‘un modo de ser’, la segunda, en contraposición, la ve como cierto modo de actuar¹⁵³. O dicho de otro modo, para Jankélévitch, el remordimiento pone el acento en la persona, mientras que el arrepentimiento insiste más en las acciones¹⁵⁴. Este subrayado sobre la acción recuerda la pregunta que Francisco de Sales realiza a Teótimo (personaje ficticio del *Traité de l’Amour de Dieu*): “Mais, ce me direz-vous, quelle vertu ou propriété de l’amour peut avoir le repentance, si elle n’a pas l’action?”¹⁵⁵. El santo afirma que cualquier dolor, por muy perfecto que sea, no contiene en sí la acción propia del amor, sino sólo su eficacia. Sólo en el arrepentimiento auténtico puede decirse que hay ya un movimiento de amor (movimiento que para un cristiano estaría incitado por Dios) que le conduce a la acción.

¹⁴⁹ Cf. Luis BOURDALOUE, *Oeuvres complètes de Bourdaloue, de la Compagnie de Jésus*, Paris 1854.

¹⁵⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 150.

¹⁵¹ *Ibid.*, 149.

¹⁵² *Ibid.*, 151.

¹⁵³ *Ibid.*, 119-120.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 125-126. Jankélévitch ve una correspondencia entre el contraste del arrepentimiento y remordimiento, y dos grandes filosofías morales: una, que tiene sobre todo en consideración los pecados instantáneos; otra, que se interesa más por la “continuidad intensiva del espíritu” (*continuité intensive de l’esprit*) consciente de que el pecado también está en el perseverar en la falta. Sobre este contraste entre el pecado entendido únicamente como acciones aisladas, y la ‘continuidad del pecado’, ha reflexionado especialmente Kierkegaard, en quien Jankélévitch se inspira. El filósofo danés considera importantes las dos formas de pecado. La primera porque el creyente sabe que la menor inconsecuencia es una pérdida enorme, puesto que genera una ruptura en el encadenamiento del bien; la segunda porque es un indicador de que el pecado, al permanecer en él, está creciendo a cada instante. Cf. Søren KIERKEGAARD, *Tratado de la desesperación*, 131-135.

¹⁵⁵ San FRANCISCO DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, L.II, c.XX.

Precisamente por estar volcado en la acción, el arrepentimiento – “voluntad activa de redención” (*volonté active de rédemption*¹⁵⁶)– implica drama y vida moral; es decir, actos de contrición que se resumen principalmente en dos: el pesar vergonzoso y sincero; y el propósito de mejorar¹⁵⁷.

Respecto al primero –la pesadumbre y confusión por el mal cometido– Jankélévitch distingue a su vez dos movimientos inversos: el primero, el ‘momento del cinismo’ (*moment du cynisme*¹⁵⁸), que está caracterizado por la humildad y la franqueza propia de una conciencia que reconoce su responsabilidad, y consiste en la aceptación valerosa de la falta pero sin sentimiento de desesperación total (por eso lo llama cinismo, porque en realidad el arrepentido sabe que va a ser perdonado y liberado de su angustia y que vive, por tanto, una situación provisional); el segundo, se revela, sobre todo, en la confesión, gracias a la cual las faltas se vuelven cada vez más ajenas al sujeto iniciándose así el comienzo de la liberación, pues de este modo el agravio se integra en una totalidad (el individuo no se reduce ni se identifica únicamente con la ofensa)¹⁵⁹.

Respecto al segundo –la intención de elegir el buen camino–, el arrepentimiento pone de manifiesto su carácter finalista y optimista, porque su vocación no es la justificación, sino atestiguar que la persona ya está justificada gracias a la acción de Dios que concede al hombre la capacidad para detestar su falta¹⁶⁰.

Ahora bien, en el modo de vivir y plantear el arrepentimiento, se dan dos concepciones diferentes que en la tradición cristiana reciben el nombre de atrición y contrición. Jankélévitch, sin embargo, emplea otra nomenclatura que refleja en el fondo acentos distintos de los clásicos cristianos:

¹⁵⁶ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1032.

¹⁵⁷ De hecho estos dos elementos son los que la tradición católica siempre ha vinculado a la contrición: “La contrición, que ocupa el primer lugar entre los mencionados actos del penitente, es un dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante. Ahora bien, este movimiento de contrición fue en todo tiempo necesario para impetrar el perdón de los pecados, y en el hombre caído después del bautismo sólo prepara para la remisión de los pecados si va junto con la confianza en la divina misericordia y con el deseo de cumplir todo lo demás que se requiere para recibir debidamente este sacramento”, CONCILIO DE TRENTO, sesión XIV, *De sacramento Paenitentiae*, c. IV: *De Contritione, Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 705 (DS 1676-1677).

¹⁵⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 160.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 160-164.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 119.

- Por un lado, habla del “arrepentimiento expiatorio y literal” (*repentir expiatoire et littéral*¹⁶¹), que es el que trata a las culpas como algo periférico, que no afecta al ser de la persona y se conforma con una penitencia meramente compensatoria que nivele daños e intereses. En el fondo este arrepentimiento no produce en el individuo un compromiso profundo, y al no considerar la falta como algo esencial, no propicia que el sujeto entone el *mea culpa*. Esta visión del arrepentimiento no se corresponde del todo con la idea convencional acerca de la atrición o contrición imperfecta –aunque nuestro autor sí le da ese nombre¹⁶²–. En la tradición cristiana ésta se entiende como el pesar de haber ofendido a Dios por temor al castigo y a las consecuencias de los actos cometidos¹⁶³.
- Por otro lado menciona el “arrepentimiento creador” (*repentir créateur*¹⁶⁴), que se caracteriza porque tiene una clara conciencia de la necesidad de una purificación pneumática de la persona por su incapacidad para deshacer el ‘haber-hecho’. Se hace imprescindible la redención graciosa a través de un perdón milagroso y sobrenatural. Porque ningún proceso de purificación nos puede devolver lo que hemos perdido, ni posee la capacidad de remontar el curso de la duración, ni tampoco tiene poder para aniquilar el ‘haber-tenido-lugar’ de la falta. Por eso Jankélévitch distingue a su vez entre “arrepentimiento regresivo y depurativo” (*repentir régressif et dépuratif*¹⁶⁵), y “arrepentimiento purificador” (*repentir purifiant*¹⁶⁶). El primero apunta hacia el estatuto original, porque tiene la pretensión de destruir la misma concurrencia de la falta; mientras que el arrepentimiento purificador es el que integra y transfigura la impureza

¹⁶¹ Id., *Le pur et l’impur*, 97.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ “Aquella contrición imperfecta, que se llama atrición, porque comúnmente se concibe por la consideración de la fealdad del pecado y temor del infierno y sus penas, si excluye la voluntad de pecar y va junto con la esperanza del perdón, no sólo no hace al hombre hipócrita y más pecador, sino que es un don de Dios e impulso del Espíritu Santo, que todavía no inhabita, sino que mueve solamente, y con cuya ayuda se prepara el penitente el camino para la justicia”, CONCILIO DE TRENTO, sesión XIV, *De sacramento Paenitentiae*, c. IV: *De Contritione, Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 705 (DS 1676-1677).

¹⁶⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l’impur*, 97.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 98.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 99.

en una totalidad nueva. La parábola del hijo pródigo vuelto al redil es el relato que mejor lo ejemplifica: alguien que estaba perdido es reencontrado, estaba muerto y ha resucitado –νεκρῶς ἢ καὶ νεζησεν, ἢν ἢπολωλῶς καὶ ἐρῶθη¹⁶⁷–. Una vez en su casa puede actuar *como si* no hubiera pasado nada, hacer borrón y cuenta nueva del pasado, pasar página y volver a empezar, tener la pretensión de que en el intervalo de su marcha no hubiera habido temporalidad; pero nadie en el mundo puede hacer que no haya habido tiempo, ni que el devenir intermedio no haya sucedido. Porque, de hecho, ya no es la misma persona después de lo vivido y el encuentro con su hermano lo pone aún más en evidencia. El virtuoso y el pecador arrepentido se encuentran literalmente en el mismo entorno físico, pero no están en situaciones equivalentes. Si sólo tenemos en cuenta la apariencia, los hermanos son indiscernibles, pero para quien profundiza en la manera de ser de los hijos percibe enseguida que el tiempo transcurrido se ha convertido en el elemento diferencial y decisivo por antonomasia. Jankélévitch recuerda también que la Ítaca que se reencuentra cuando todo ha recobrado su orden no es la Ítaca perdida que Ulises había dejado al partir, pues entre ambas, entre este *terminus a quo* y este *terminus ad quem*¹⁶⁸ (que son, sin embargo, un solo y mismo islote en el espacio), han tenido lugar largos viajes y se interpone todo un mundo de tribulaciones¹⁶⁹. La Ítaca perdida (perdida para siempre) es nuestra vida anterior o ceterior, pero lo que el arrepentido reencontrará mediante su arrepentimiento pertenece a un orden enteramente diferente. La purificación hace posible una vida regenerada y el advenimiento de una nueva era marcada por el signo de la alegría¹⁷⁰ (alegría que Bergson relacionaba con la creación, el síntoma del *de-más* –περισσῶν– propio del perdón). Por ello,

¹⁶⁷ Lc 15, 24. 32. Cf. *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, 100.

¹⁶⁹ Veinte años estuvieron Penélope y su hijo Telémaco esperando a Ulises –rey de Ítaca– diez de los cuales gastó en la guerra de Troya, y otros diez tuvo que invertir en el regreso sufriendo multitud de contratiempos. Su esposa no le reconoció en un primer momento por todo lo que había cambiado. Ver: HOMERO, *La Odisea*, especialmente los cantos XIII-XXIII.

¹⁷⁰ ‘Χαρῶναι’: Lc 15,32.

el hijo que no ha sido pródigo y nunca ha desfallecido y no sabría siquiera de qué arrepentirse, protesta con indignación contra la fiesta desmesurada con la que se ha celebrado la vuelta del pródigo: virtuoso en el sentido gramatical, no comprende la justicia de esta injusticia. Por eso, dice Jankélévitch que el Eclesiastés se equivoca cuando afirma que nada hay nuevo debajo del sol¹⁷¹. Hay algo *de-más* que impide a la historia ahogarse en una especie de espiral: la absolución, la remisión y el perdón¹⁷². El arrepentimiento creador y, por tanto, purificador, es el que posibilita ese algo enteramente nuevo: la vuelta a casa y el reencuentro con lo que estaba perdido¹⁷³.

En resumen: el arrepentimiento es para Jankélévitch lo contrario del remordimiento porque ‘separa’ al sujeto de la falta; es un dolor ‘activo’ que inicia la transformación efectiva del corazón y de la voluntad; que designa porvenir; que atestigua que ya estamos justificados; es además un modo de actuar, penitencia naciente; y supone el retorno a la senda del bien.

Esta forma de entender el arrepentimiento como vuelta o regreso sigue muy de cerca la concepción bíblica respecto al proceso penitencial¹⁷⁴. La palabra hebrea que está en el origen de esta idea es ‘teshuvah’ que, como ya se ha dicho, significa precisamente retorno (no sólo al pasado –el personal o el de los ancestros– sino a Dios) y ocupa un lugar central en el judaísmo¹⁷⁵.

Rabbeinu Yonah (†1263) fue uno de los rabinos –admirador de Maimónides en la segunda etapa de su vida– que mejor estudió los principios de la *teshuvah* tal y como recoge en una de sus obras más importantes: *The gates of Repentance*¹⁷⁶. Un camino largo y laborioso que poco tiene que ver

¹⁷¹ Qo 1,9.

¹⁷² Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 96-101.

¹⁷³ *Ibid.*, 98.

¹⁷⁴ La idea de la vuelta o el regreso asociado al arrepentimiento no es la única imagen empleada en la Biblia para designar esta experiencia. Son numerosas las expresiones con las que se intenta dar cuenta de esta realidad; así, se habla de “inclinarse el corazón hacia Yahveh” (Jos 24,23), de “hacerse un corazón nuevo y un espíritu nuevo” (Ez 18,31), de “circuncidar el corazón” (Jr 4,4), “lavar el corazón” (Jr 4,14), “romper la tierra en barbecho” (Os 10,12), etc. Pero ciertamente todas estas expresiones que hacen referencia a la actividad penitencial están contenidas en el verbo que domina en la Biblia para aludir a esta realidad: ‘šhub’ (retorno).

¹⁷⁵ Adin STEINSALTZ, *Teshuvah. A guide for the newly observant Jew*, 3.

¹⁷⁶ Por su interés para el tema que nos ocupa, transcribo los principios de la *teshuva* que recogió Rabbeinu Yonah: “Herein begins the laying down and spelling out of the principles of teshuvah. They include:

-
1. Expressing remorse for having abandoned God and not having kept Him in mind, for having been callous to your body and soul, for having forsaken The World to Come, and for having degraded yourself.
 2. Ridding yourself of the sin by resolving never to commit it again. But there are actually two phases to that. If you tend to lapse by impulsively succumbing to temptation, begin teshuvah by expressing remorse and augmenting your commitment to God. But if you always want to satisfy your cravings, begin teshuvah by first ridding yourself of the sin and determining never to commit it again. Then regret what you did and return to God.
 3. Being sad and reiterating over and over again how wrong it was to have thwarted God. In fact, the more bitter-hearted and sad you are for having done that; the more you want to serve God; and the more you worry about your shortcomings in His service –the more effective will your teshuvah be.
 4. Manifesting anguish by sighing and expressing bitterness and contrition for the sins instigated by your heart, and by weeping for the sins instigated by your eyes.
 5. Worrying about sins, and fearing their consequences. And about being lackadaisical in teshuvah's requisite anguish, bitterness, fasting, weeping, as well as in your overall service to God. Worry, too, about being overtaken again by your yetzer harah, about the harm you did to others, and about profaning God's name.
 6. Feeling ashamed to sin in God's presence to the same degree you'd be to sin in the presence of others, by meditating upon God's greatness and recalling that He's always watching over you, examining your innermost being, and scrutinizing your thoughts.
 7. Surrendering wholeheartedly and being humble in order to express your awareness of God and your realization of how base anyone who sins against him actually is, in order to please Him, and to rid yourself of traits that lead to sin. By augmenting and in private, and by avoiding arrogance and anger.
 8. Manifesting surrender by responding gently, being indifferent to attractive clothing and ornaments, and lowering your eyes, all of which will remind you to be humble.
 9. Overcoming your physical cravings (even those for permitted things) by eating to stay healthy, and being intimate to procreate and fulfill your obligations to your spouse, which will prove how well-meaning your intent to do teshuvah really was, and how true a 'disciple of Abraham' you really are.
 10. Correcting your actions through the agent used to sin by using the very one used to sin to do *mitzvot*¹⁷⁶ with instead. By always keeping your eyes lowered if you're stared pruriently, for example; by studying Torah if you've slandered, etc.
 11. Scrutinizing your ways in order to remember what to confess to, to realize how many sins you committed and thus come to true humility, and in order to set up safeguards against 'relapse'.
 12. Examining, knowing and recognizing the seriousness of each sin, for by doing that you'll come to realize how serious each one is, and will thus be moved to tears, be humbled, and fear sinning.
 13. Taking your minor sins seriously and worrying about not fulfilling a mitzvah, in order to concentrate upon the greatness of Him who warned you not to sin because minor sins easily add up to the equivalent of serious ones, in order not to repeat them, and in order to conquer your *yetzer harah*.
 14. Confessing to and articulating your ancestors' sins, besides your own, since you'd be punished for those, too, if you followed in your ancestors' ways.
 15. Praying to God for mercy, for all your sins to be forgiven, for your good deeds to no longer be overlaid by sin, for Him to be as pleased with you now as He was before you sinned, and for help in teshuvah itself.
 16. Amending your misdeeds as much as possible before you confess to God, by returning what you stole from anyone, or asking one you oppressed, shamed, or slandered to forgive you, after which God will then forgive you.
 17. Expressing kindness and truth to avoid the tribulations that would come your way for having committed certain sins, and to undo your profanation of God's name. For while God won't be "bribed" by acts of kindness and the like, His anger will nonetheless be mollified by them.
 18. Keeping your sin before you all the time by remembering them to the day you die.
 19. Shunning a sin when faced with it and still fully craving it and fully capable of committing it again, out of the fear of God, is the highest form of teshuvah. But if you're never faced

con reparaciones rápidas y compensatorias basadas en el olvido o en la comodidad de acabar cuanto antes con una situación desagradable e incómoda. Y aunque en la tradición judeocristiana se trata de una experiencia ligada a Dios, ofrece algunas claves que pueden aplicarse a situaciones no específicamente religiosas y ayuda a comprender el rechazo a perdonar de los supervivientes judíos al no haber escuchado la petición de perdón por parte de los nazis (algo que, entendiendo la profundidad del significado de la *teshuvah*, es un *mínimum* respecto a lo que para ellos conlleva el arrepentimiento). Expresar remordimiento, apartarse del mal, decidirse a no volver a cometer el pecado, entristecerse y avergonzarse continuamente por la ofensa cometida, examinar y conocer la seriedad del pecado en todas sus formas (incluso en las faltas leves), confesar las faltas, contribuir activamente a que otros se alejen del mal..., son claves válidas en contextos no religiosos (por ello está surgiendo un nuevo tipo de *teshuvah* entre los judíos asimilados que no son creyentes ni conocen su tradición) pero siempre teniendo en cuenta que todas las formas de *teshuvah* tienen en común la confianza en que todos los seres humanos disponen de la capacidad de llevar a cabo un cambio interior¹⁷⁷.

Ahora bien, la experiencia del Holocausto, al haber causado una fractura en la historia, ha provocado que algunos pensadores se planteen la pregunta acerca del sentido de la *teshuvah* después de la *Shoah*. Ha sido Emil L.

with such a situation head on, you'd have achieved full teshuvah, nonetheless, by having grown so much in the fear of God that He knows you would have resisted it.

20. Turning others away from sin as much as you can, that is, not only doing teshuvah, but bringing others to teshuvah by criticizing them when they sin.

The end of the gate addresses the twenty-four traits that may hinder teshuvah when carried out irresponsibly and stubbornly, but which nonetheless never preclude it", Rabbeinu YONAH, *The gates of Repentance*, Jerusalem 1999, 15-17.

¹⁷⁷ Adin STEINSALTZ, *Teshuvah. A guide for the newly observant Jew*, 3-4. Algunos pensadores judíos modernos que reflexionaron sobre el sentido de la *teshuvah* subrayaron algunos aspectos que dan una nueva dimensión a la idea de 'arrepentimiento'. Así por ejemplo, Abraham Isaac Kook (1864-1935), en su reflexión sobre la *teshuvah* desarrolla la idea de que el arrepentimiento posee dimensiones cósmicas y de que tiene la capacidad de restablecer la armonía perdida, e incluye en el proceso de vuelta a Dios, el regreso a Israel. Para Kook, la redención del pueblo judío se ha iniciado ya, y los sionistas, incluso los ateos, son portadores de partes de esta redención, a veces a su pesar. La reconstrucción de una vida judía autónoma en Palestina permite y anuncia el retorno de los judíos de su exilio, luego su vuelta a la práctica religiosa, y por último la llegada del Mesías. Franz Rosenzweig (1886-1929) aporta otros matices ya que identifica la *teshuva* con el regreso al judaísmo de tal modo que el arrepentimiento no debe quedarse en un diálogo con Dios sino que debe incluir el intento de cumplir la *mitzvot* (preceptos o mandamientos de la tradición rabínica que todo judío está obligado a cumplir) tanto como se pueda. Por último Martin Buber, influido por el pensamiento jasídico, entiende la *teshuvah* como retorno a Dios y a la relación con Él no merecida, pero rechaza el marco cristiano de una redención ya conseguida. Cf. Alan UNTERMAN, "Teshuvah": *Enciclopedia judaica*.

Fackenheim quien ha afrontado esta cuestión con especial radicalidad. Y recuerda que en el judaísmo la *teshuvah* asume la forma de un *tikkun* (reparar, perfeccionar) cuando la ruptura generada debe de ser reparada. El problema está en que, en el caso del nazismo la quiebra fue tan completa que cualquier *tikkun* será siempre fragmentario¹⁷⁸. Pero en cualquier caso, tanto para un judío como para un cristiano, todo intento de reparación auténtica debe nacer del arrepentimiento o contrición¹⁷⁹.

III. Reparación, penitencia

Si por un lado la magnitud de lo sucedido en Auschwitz evidencia la necesidad de que los culpables se responsabilicen de sus actos, se sometan a la justicia y reparen el daño infligido, por otro lado, esa enormidad de los crímenes es la que precisamente denuncia la imposibilidad de reparar el sufrimiento. Nadie tiene la capacidad de devolver la vida a los asesinados, ni de restaurar la dignidad aplastada en aquellos años, ni de compensar las humillaciones padecidas.

No se puede, por tanto, situar la penitencia o cualquier intento de reparación al mismo nivel de lo perdido, porque –como Jankélévitch recuerda– lo que ha desaparecido es único e insustituible en tres sentidos fundamentales: primero, porque la vivencia de los que padecieron la violencia en su persona tiene una parte privada que sólo le corresponde al sujeto (por mucho que nos

¹⁷⁸ Emil L. FACKENHEIM, *Reparar el mundo*, (traducción de Miguel García-Baró) Salamanca 2008, 370.

¹⁷⁹ “La contrición es el principio o el alma de la conversión, de la *metanoia* evangélica que devuelve el hombre a Dios, como el hijo pródigo que devuelve el hijo al padre, y que tiene en el sacramento de la penitencia su signo visible, perfeccionador de la misma atrición”, JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 31, III. En el ámbito judío: “Repentance is a prerequisite for divine forgiveness: God will not pardon man unconditionally but waits for him to repent”, Jacob MILGROM, “Repentance”: *Enciclopedia Judaica*. O también: “Teshuvah: the ever-present possibility of changing one's life and the very direction of one's life. According to the Talmudic sages, this possibility of altering reality after the fact, which is one of the mysteries of all being, was created before the world itself”, Adin STEINSALTZ, *Teshuvah. A guide for the newly observant Jew*, 4. En el Día de *Yom Kippur* se dice: “El sacrificio por el pecado (Lv 4,27-35) y el sacrificio incondicional por el delito (Lv 5,15;6,6) tienen fuerza expiatoria [Con tal que vayan acompañados del arrepentimiento]. La muerte y el día del perdón expían con el arrepentimiento. El arrepentimiento perdona los pecados leves, ya por omisión, ya por quebrantamiento. Los más graves los deja en suspenso hasta que llegue el Día del Perdón y sean expiados. Al que dice: ‘pecaré y me arrepentiré, paceré y me arrepentiré’, no se le dará la posibilidad de hacer penitencia. ‘Pecaré y el Día del Perdón lo perdonará’, el Día del Perdón no le perdonará”, *Yom VIII*, 8-9, en: Carlos DEL VALLE (ed.), *La Mišna*, Salamanca 2003², 353-354.

solidaricemos con él, su experiencia le pertenece¹⁸⁰); segundo, porque cada ser humano es único aunque aparentemente sea un hombre como los demás – “pour soi il est une destinée et une biographie uniques au monde, une existence absolument *semelfactive*”¹⁸¹–; tercero y último, porque la irreversibilidad del devenir nos incapacita para restaurar la realidad tal y como se dio en el pasado. Al perderse el valor de lo único en ningún caso el arrepentimiento, aunque fuera eterno, puede devolver ni disolver lo hecho¹⁸².

A pesar de todo, hay quienes siguen creyendo en la validez de una justicia conmutativa y vindicativa que pretende imponer penas iguales o equivalentes al delito. Pero Henri Bergson ha mostrado con claridad cómo la ‘justicia cerrada’ (*justice close*¹⁸³) tiene su origen en una versión mecánica y completamente mercantil del equilibrio¹⁸⁴: atenta sobre todo a la equidad abstracta y jurídica, se asemeja a un intercambio de ‘malos procedimientos’ y se ocupa en restaurar, en resarcir, en nivelar.

De forma paralela, hay en este sentido y derivada de lo anterior, una ‘penitencia cerrada’ (*pénitence close*¹⁸⁵) cuya meta es sobre todo restaurar el *status quo* y neutralizar la duración en el interior del individuo. Su objetivo es hacer como si nada hubiera ocurrido, de tal suerte que el ‘yo’ de hoy se vuelve indiscernible del ‘yo’ de ayer. El pecado se ha convertido en un elemento exterior que se puede expulsar sin problemas ni costes para el sujeto. La penitencia cerrada es, pues, la redención de las faltas periféricas, quedando los pecados centrales e irremisibles en el fondo de la persona. De este modo, la remisión se convierte en una mercancía con la que se trafica o se vende porque, desde este punto de vista, es posible abastecerse de penitencias. Todo

¹⁸⁰ Blaise PASCAL, *Pensamientos*, B-12. Realmente la muerte es el máximo exponente de esta verdad: “La mort met à un le régime contradictoire de l’Absolu-au-pluriel: d’une part des tragédies innombrables, et aussi hyperboliques en elles-mêmes qu’indéoendantes les unes des autres, portent à son comble le sporadisme de l’Absolue plural; et d’autre part ce déchirement ne contredit pas la similitude du destin qui unit tous les hommes (...). La tragédie du Je éveille un écho dans le Nous, mais le Nous renvoie sans cesse à l’expérience solitaire du Je. L’événement oecuménique de la mort, oecuménique parce qu’il arrive en tous lieux et à tout le monde, garde mystérieusement pour chacun un caractère intime et personnel, un caractère découse et qui ne concerne que l’intéressé; ce destin oecuménique reste inexplicablement un malheur privé”, Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mort*, 27-28.

¹⁸¹ *Ibid.*, 13.

¹⁸² *Id.*, *La mauvaise conscience*, 95.

¹⁸³ *Ibid.*, 123.

¹⁸⁴ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, (*Œuvres*, textes annotées par André Robinet, notas; Henri Gouhier introduction) Paris 1970. André Robinet 67-70.

¹⁸⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 123.

el que almacene un número suficiente de méritos podrá canjearlos después en forma de pecado –“un stock suffisant de mérites pourra le dépenser plus tard sous forme de péché”¹⁸⁶–. Una tarifa especial fija el poder de rescate de las obras y hasta las disposiciones meritorias en el registro del débito y del haber moral; negociamos el arrepentimiento, compramos y trocamos perdones. Bajo apariencias ascéticas se adivina una justicia de nivelación¹⁸⁷.

La realidad, no obstante, se encarga enseguida de desmentir estas pretensiones niveladoras con aspiraciones comerciales. Así pues, ante este abismo de la imposibilidad compensatoria hay quienes remiten al Más Allá como lugar donde se realizará la justicia definitiva. Jankélévitch recuerda la tercera bienaventuranza: “dichosos los que están afligidos porque ellos serán consolados –Μακάριοι οί πενθοῦντες ὅτι αὐτοί παρακληθήσονται..., *quoniam ipsi consolabuntur*–”¹⁸⁸; en este futuro mesiánico la muerte ya no existirá y no habrá sufrimiento ni quejas. Y aun cuando en ocasiones la justicia repara el desorden en el acto, la esperanza religiosa avisa de que el resarcimiento total nunca es inmediato. Hay que esperar pacientemente. El Tiempo no actúa aquí por una desafección progresiva (desgaste u olvido), sino por el misterio de la muerte que remite la compensación a un porvenir escatológico.

Sin embargo, ni siquiera en el cristianismo (a quien muchos judíos acusan de una mirada excesivamente escatológica de la esperanza¹⁸⁹) se deja la totalidad de la rehabilitación al final de los tiempos. “El cumplimiento de las

¹⁸⁶ *Ibid.* Cf. Edward WESTERMACK, *L'Origine et le Développement des idées morales*, t. II, Paris 1928, 345.

¹⁸⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 123. En la historia del Sacramento de la Reconciliación es significativo el paso, en torno a los siglos VI-VII, hacia una nueva forma de vivir y realizar el sacramento que tenía entre sus rasgos más significativos la reiterabilidad, su carácter más privado, y un sistema de tarifas o aranceles según el tipo de pecado. El origen está en la progresiva toma de conciencia de que debe haber una cierta correspondencia y proporcionalidad entre el pecado cometido y la penitencia impuesta. A partir de aquí comenzaron a surgir los libros penitenciales que recogían las tarifas por cada pecado. Los aranceles varían según dichos libros. Pero las penas impuestas que correspondían a cada pecado se iban sumando y de esta forma se podían contar penitencias que superaban la duración de la vida entera. Ciertamente lo que comenzó respondiendo a una buena intuición y una necesidad pastoral fue derivando hacia prácticas poco evangélicas. Así, se llegó a hacer una conmutación de la pena que consistía en que otra persona cumpliera la penitencia después de haberla compensado económicamente por ello. Esta costumbre favoreció que los pobres y los monjes hicieran penitencia en lugar de los ricos. Cf. José RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, 206-236.

¹⁸⁸ Mt 5,5. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 107.

¹⁸⁹ Cf. Id., “L'espérance et la fin des temps”, en: *Sources*, 64. “Es el Más Allá lo que los judíos han rechazado en el mensaje cristiano”, André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, 192.

condiciones de la justicia es indispensable, sobre todo, a fin de que el amor pueda revelar el propio rostro”¹⁹⁰.

De hecho, la penitencia (que por incluir un componente restaurador supone un acto de justicia) ha gozado en la Iglesia de gran estima¹⁹¹ y su centralidad en el proceso de reconciliación ha dado lugar a uno de los nombres por los que se conoce al sacramento¹⁹². Ya desde los orígenes del cristianismo hubo una clara conciencia de la necesidad de reparar el daño causado para no quedarse en buenas intenciones espirituales. Así, Gregorio Nazianceno exhorta a los que han pecado a reparar en la medida de lo posible las heridas causadas: “Baña tu imagen y no sólo tu cuerpo. Que junto a la absolución de los pecados quieras también adoptar la reforma de tu vida. Que no sólo se limpie el fango que te cubre, sino que además quede purificada la fuente de que brota. No se grave en tu alma solamente el deseo de cobrar algo de honra, sino también el de perder con honra algo o, lo que es más fácil, el de desprenderte de lo injustamente adquirido. ¿Qué provecho lograrías si se te perdonase el pecado, mas no quedara reparado el daño que causaste a quien padeció tu injusticia? ¿No son acaso dos tus faltas, adquirir injustamente y conservar lo adquirido? Has sido absuelto de lo primero pero sigues siendo injusto por lo que hace a lo segundo. Dado que aún sigues en posesión de lo ajeno, tu pecado no ha sido destruido, sino sólo temporalmente suspendido. (...) Se requiere que la purificación no sea una argucia tramada astutamente, sino un sello. Debes brillar de verdad, no sólo en apariencia. No te ha de servir

¹⁹⁰ JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, VII, 14.

¹⁹¹ “Toda la obra y predicación del Precursor es una llamada enérgica y ardiente a la penitencia y a la conversión”, JUAN PABLO II, *Misericordia Dei*, n.1.

¹⁹² “Se denomina *sacramento de la Penitencia* porque consagra un proceso personal y eclesial de conversión, de arrepentimiento y de reparación por parte del cristiano pecador”, CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA n. 1423. Fernando Millán señala que ‘Penitencia’ es el término más empleado hoy en día para referirse al sacramento probablemente por tratarse de un término que tiene una larga tradición bíblica, patrística, magisterial y teológica. Como afirma Millán, su etimología es bastante compleja (lo que explicaría la doble forma *poenitentia/paenitentia* con que se presenta el término latino). Para algunos deriva del latín *poenam tenere* (sufrir un castigo); otros apuntan que proviene de *penitus* (profundamente, íntimamente); también se dice que deriva del verbo *paeniteo* (sentir disgusto o deplorar). En cualquier caso parece que el término *poenitentia* hereda una vieja tradición escriturística con dos vertientes que confluyen: la raíz hebrea *shub* (retornar, volver) que hace referencia a un cambio de conducta, y la raíz *niham* que hace referencia a las actitudes interiores y a deplorar el comportamiento anterior. ‘Penitencia’, por tanto, es un término polisémico que asume las dos dimensiones de una verdadera conversión: dimensión externa (comportamientos, obras, cambios de conducta) y dimensión interna (lo profundo del corazón, actitudes, opciones fundamentales). Cf. Fernando MILLÁN ROMERAL, *La penitencia hoy. Claves para una renovación*, 107-114.

la gracia como un velo de tus pecados, sino para liberarte de ellos”¹⁹³; porque, como dice san Ambrosio, “la gracia es el regalo del donante y la penitencia el regalo del penitente”¹⁹⁴.

El recelo ante la posibilidad de reducir el deseo de reparación a meros sentimientos y buenos propósitos lo manifiestan en repetidas ocasiones los supervivientes de la *Shoah*. Por eso, Emmanuel Levinas es partidario de no rechazar las compensaciones económicas pues considera que desprenderse de dinero siempre cuesta y hace efectiva la penitencia: “Que se cuente en metálico la amplitud del compromiso, que, en cierto sentido, el sacrificio de dinero es el que más cuesta, es una constante en el *Talmud*. Lejos de expresar este no sé qué sórdido materialismo, denuncia la hipocresía que está oculta en el etéreo espiritualismo de los que poseen. El ‘insistir ante el deudor’ y el ‘importunar al prójimo’ de que habla el libro de los Proverbios¹⁹⁵ son necesarios para la reparación del daño causado al acreedor, si es que esta reparación no ha de quedarse en cosa gratuita o espiritual¹⁹⁶. No exige menos la ofensa verbal: sin la dura labor de la conciliación de muchas voluntades, sin el sacrificio material, la petición de perdón y hasta la humillación moral que comporta se avienen con la abulia y la pereza. Son fáciles los deseos piadosos. El esfuerzo del acto comienza cuando uno se despoja de sus bienes y cuando se movilizan voluntades”¹⁹⁷.

Este componente de esfuerzo que señala Levinas, va inevitablemente unido a la penitencia pues toda ascesis es una tarea laboriosa¹⁹⁸ y la gracia no

¹⁹³ San GREGORIO NAZIANCENO, *Homilía* 40,32.

¹⁹⁴ San AMBROSIO DE MILÁN, *La Penitencia*, L.II, VI, 44 (Manuel Garrido Bonaño, introducción, traducción y notas, Madrid 1993).

¹⁹⁵ Se refiere a Prov 6,1-3.

¹⁹⁶ Juan Pablo II también insiste mucho en esta necesidad de concretar el arrepentimiento para evitar que el penitente se quede en el orden de las meras buenas intenciones: “Reconciliarse con Dios presupone e incluye desasirse con lucidez y determinación del pecado en el que se ha caído. Presupone e incluye, por consiguiente, *hacer penitencia* en el sentido más completo del término: arrepentirse, mostrar arrepentimiento, tomar la actitud concreta de arrepentimiento, que es la de quien se pone en el camino del retorno al Padre. Esta es una ley general que cada cual ha de seguir en la situación particular en que se halla. En efecto, no puede tratarse sobre el pecado y la conversión solamente en términos abstractos”, JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 13 [la cursiva es del autor].

¹⁹⁷ Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 40-41.

¹⁹⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 76. En esta línea, Juan Pablo II: “Un tercer valor contenido en la penitencia es el movimiento por el que las actitudes precedentes de conversión y arrepentimiento se manifiestan al exterior: es el *hacer penitencia*. Este significado es bien perceptible en el término *metánoia*, como lo usa el Precursor, según el texto de los sinópticos (Mt 3,2 ; Mc1,2-6 ; Lc 3,1-6). Hacer penitencia quiere decir, sobre todo, restablecer el equilibrio y la armonía rotos por el pecado, cambiar la dirección incluso a costa de sacrificio”, JUAN PABLO

llegará a quienes la aguardan pasivamente sin trabajar, aun cuando nunca tendremos derecho a ella como si fuera el salario obtenido por nuestra dedicación y empeño¹⁹⁹. Y a pesar de la mala acogida que tiene la penitencia en la actualidad hay quienes piensan que los culpables realmente arrepentidos son los primeros que desean expiar sus culpas. Así, en su análisis de los personajes de Dostoievski –cuyas obras influyeron tanto en nuestro autor–, José Luis López Aranguren señala que “el castigo criminal es, para el delincuente, mucho menos duro de lo que suele pensarse, y muchísimo menos que la absolución sin más ni más; el criminal pecador necesita de la expiación y lo peor que puede pasarle es que se le declare irresponsable de su delito; que, en nombre de la ciencia, se le escamotee su propio crimen”²⁰⁰.

Uno de los autores que más inspiraron a Jankélévitch, Francisco de Sales, decía que la penitencia es un pesar mediante el que se detesta y rechaza el pecado cometido con el propósito de reparar, en la medida en que sea posible, el daño causado al ofendido. Esta intención de restaurar la considera fundamental pues entiende que el solo arrepentimiento no va tan claramente dirigido a apartar o arrinconar la ofensa. Cuando el ofensor, pudiendo de algún modo reparar, no lo hace, está contribuyendo a la permanencia de la injuria²⁰¹.

Nuestro autor, a su vez, define la penitencia como el conjunto de los remedios alópatas o terapéuticos –*médicamentation spirituelle*²⁰²– que tienen

II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 26 [la cursiva es del autor]. Una idea, por cierto, de hondas raíces bíblicas, pues ya en el Levítico se hablaba del ‘sacrificio de reparación’, que se incluía dentro del grupo de los ‘sacrificios de expiación’ cuya finalidad era la transformación de una situación negativa, es decir, se buscaba dar remedio para el mal; de ahí que la expiación no sea vivida como un castigo, sino como un camino de curación (Lv 14,13). “El fin del sacrificio de reparación es restablecer la situación de comunicación rota por el pecado, liberarse de la impureza que comporta y recuperar la amistad con Dios”, Nurya MARTÍNEZ-GAYOL, “Variaciones alrededor de un concepto”, en: Nurya Martínez-Gayol (dir.) *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, 69-70. En esta obra se encontrará un amplio estudio sobre la evolución del término ‘reparación’ desde la Biblia hasta la modernidad.

¹⁹⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 159.

²⁰⁰ José Luis L. ARANGUREN, *El cristianismo de Dostoievski*, Barcelona 1970, 32-33.

²⁰¹ San FRANCISCO DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, L. II, c.18.

²⁰² Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 141. Vuelve a emplearse la imagen de la enfermedad asociada al pecado así como la curación a la tríada arrepentimiento-penitencia-perdón. Esta forma de hablar de la penitencia aparece especialmente, dentro de la tradición cristiana, en los Padres de la Iglesia. Cf. San AMBROSIO DE MILAN, *la Penitencia*, L. I, VI, 29; VII, 31-32. El clásico catecismo del Padre Ripalda (1535-1618) respondía así ante la pregunta sobre el significado de la penitencia: “La penitencia es una espiritual medicina contra los pecados...”, y ante la cuestión de qué efectos causa, dice: “borra los pecados pasados y nos preserva contra los ‘posibles’ futuros”, Jerónimo DE RIPALDA, *Catecismo de la doctrina cristiana del P. Ripalda. Catecismo de la doctrina cristiana del P. Astete*, Madrid 1997.

por objeto anular por su opuesto los efectos del daño objetivo, y realizar en sentido inverso el trayecto recorrido por la desdichada conciencia²⁰³. Es decir que tiene algo del retorno o vuelta propio de la *teshuvah*.

Ciertamente, en la medida en que el ‘arrepentimiento purificador’ –tal y como vimos en el apartado anterior– está volcado en la acción y busca cambiar la dirección de los actos, contiene en sí mismo un carácter penitencial. Por eso, en las dos tradiciones se considera que el arrepentimiento es la llave que posibilita el perdón. Y de hecho, las quejas de los supervivientes de la *Shoah*, no van dirigidas tanto a la obtención de beneficios o recompensas, cuanto a la exigencia de un arrepentimiento que incluiría el reconocimiento de la responsabilidad sobre el mal cometido así como la petición de perdón a las víctimas. En Jankélévitch este clamor es constante²⁰⁴.

Ahora bien, junto a la confesión y petición de perdón, debe haber un deseo de contribuir de alguna manera a mejorar la realidad herida (*tikkūn olam*)²⁰⁵. Y si bien es imposible devolverla a su estado original, existe la posibilidad de construir algo nuevo. Por eso, una de las razones de ser de la penitencia es buscar formas que permitan al ofensor frenar la dinámica del mal que ha desencadenado y propiciar un bien mayor. Esta ‘finalidad’ de la penitencia es compartida por judíos y cristianos. Así, san Anselmo decía que “no satisfaces entonces si no devuelves algo mayor que aquello por lo cual no

²⁰³ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 141.

²⁰⁴ Cf. Id., *L’Imprescriptible*, 47-63.

²⁰⁵ En la patrística –especialmente en Ireneo de Lyon– también se encuentra esta idea de la reparación como ‘movimiento de perfeccionamiento’. Porque, ante lo que ha quedado roto o deformado por el pecado, queda la posibilidad no sólo de restaurarlo, sino también de renovarlo (□νσνε□ω). Existe, por tanto, en la reparación un plus de novedad que va más allá de la restauración de la situación primera. Cf. Nurya MARTÍNEZ-GAYOL, “Variaciones alrededor de un concepto”, en: Nurya Martínez-Gayol (dir.) *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, 96-98. El término *tikkūn*, que aparece en algunos autores judíos, como E. Fackenheim, expresa precisamente el sentido de la reparación como mejora o perfeccionamiento. Se trata de un sustantivo hebreo, de origen rabínico, que hace referencia a la conducta moral y al lugar que ocupa alguien. Tiene que ver con el hecho de ‘ser recto’, de ‘enderezar’, o ‘dirigir’. Ver: Ernst JENNI-Claus WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II*, Madrid 1978. La expresión *tikkūn olam* (“reparar el mundo” o “perfeccionar el mundo”) es la que ha inspirado justamente el título y el contenido de una de las obras más importantes de Emil L. Fackenheim, *Reparar el mundo*. En ella, Fackenheim señala que *tikkūn* implica tanto un reconocimiento como una reparación de la fractura y que, tras el Holocausto “debemos aceptar desde el inicio que, a lo más, sólo es posible un *tikkūn* fragmentario”, Emil L. FACKENHEIM, *Reparar el mundo*, 302. De hecho, Levinas afirma que el perdón no es, precisamente, separable de la contrición ni de la penitencia, de la abstinencia y de los ayunos, “de los compromisos con lo Mejor”, tal y como se porpone y vivencia en el día de *Yom Kippur*; cf. Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 32-33.

debías haber pecado”²⁰⁶, y explica esta idea poniendo como ejemplo un robo: “mientras no devuelve [el ladrón] lo que ha quitado, permanece en la culpa, ni basta que pague sólo lo que ha quitado, sino que, a causa de la injuria inferida, debe devolver más de lo que quitó. Pues así como el que perjudica a la salud de otro no satisface si no da algo supererogatorio por la injuria hecha, aunque el otro recobre la salud, así el que deshonra a alguien no satisface con devolverle el honor, sino que debe compensar la molestia que le causó con algo que le agrade. Esto hay que tenerlo también presente, y es que cuando alguien devuelve algo que quitó injustamente, debe dar algo que el otro no podría exigir si no hubiera existido el robo. Así pues, todo el que peca debe devolver a Dios el honor que le ha quitado, y ésa es la satisfacción que todo pecador debe dar a Dios”²⁰⁷.

Miguel García-Baró retoma esta visión que está en línea con la tradición judeocristiana y asegura que “reparar el mundo no consistirá, ciertamente, en dejarlo como se encontraba antes del horror, porque tal cosa no sólo es imposible, sino que es indeseable, en la medida en que un tiempo va ya de alguna manera cargado con las primicias de los que le seguirán. El pensamiento midrásico sugiere con una aguda paradoja esta verdad: Job no recibe como compensación por el horror unos hijos nuevos, sino precisamente los mismos que tuvo y se le murieron. Sólo estos hijos de antes, al serle devueltos, cierran efectivamente el paso a que se retroceda a la misma situación, sencillamente, de antes de la catástrofe. La imposible recuperación es justamente lo que sella la mentira que pronunciará cualquiera que diga que, terminado el episodio del sufrimiento, a Job no le ha ocurrido, en definitiva, nada y las cosas han vuelto a su cauce”²⁰⁸.

Precisamente el sentido de la ‘penitencia reparadora’ es, según Jankélévitch, buscar una vía entre dos posibilidades indeseables: el olvido inmoral y el imposible regreso al *statu quo*. Y así como la elección de dar un giro a la existencia sucede en un instante, llevar a cabo esa decisión lleva

²⁰⁶ San ANSELMO, *Cur Deus homo*, L. I, c. XXII.

²⁰⁷ *Ibid.*, L. I, c. XI.

²⁰⁸ Miguel GARCÍA-BARÓ, “Hacia la interpretación filosófica del horror”, en: Reyes MATE (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, 136.

tiempo y, por lo tanto, se puede ver, describir y narrar²⁰⁹. Es, por tanto, algo concreto.

A pesar del consenso general que existe para aceptar la penitencia como camino canalizador de la necesaria reparación, es importante distinguir entre la penitencia que se realiza en el ámbito religioso y la que se presenta en el entorno civil. San Francisco de Sales –recordando a Aristóteles, que consideraba incurable a aquel que no hacía penitencia²¹⁰, a Séneca²¹¹, o a Epicteto²¹²– diferenciaba, por un lado, la penitencia puramente ética y humana (como la de Alejandro Magno, quien, habiendo matado a su querido Clito, trató de morir de hambre²¹³; o la de Alcibíades que, convencido por Sócrates de no ser un hombre sabio, comenzó a llorar amargamente, lamentándose y doliéndose de que no era lo que debía, según escribe san Agustín²¹⁴); y por otro, la penitencia moral, religiosa y hasta cierto punto divina que, según dice el santo, “qu’elle procede de la connaissance naturelle que l’on a d’avoir offensé Dieu en péchant”²¹⁵. Esta última es la que obra dos efectos diferentes: en virtud de su dolor eficaz nos separa del pecado, y al mismo tiempo, nos reconcilia y une con Dios, de tal manera que “à même qu’elle nous retire du péché en qualité de repentance, el nous rejoint à Dieu en qualité d’amour”²¹⁶. Evidentemente en el caso de Jankélévitch y de muchos supervivientes, la exigencia de arrepentimiento o de reconocimiento de responsabilidad por parte de los culpables, se produce en un entorno civil, aunque nunca despojado del todo de los valores religiosos. La demanda se hace apelando a la moral y a la idea filosófica del Hombre en general.

Y es que, en cualquiera de los dos espacios (religioso y civil), está aceptada la idea de que, quien piense que puede reparar el mal que ha causado sin hacer penitencia, es un necio²¹⁷; aunque es comprensible el

²⁰⁹ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 159.

²¹⁰ “El incapaz de arrepentimiento es incurable”, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. VII, c. VII, n. 1150^a.

²¹¹ SÉNECA, *De la cólera*, L. III, c. XXXVI, carta XCVII (Enrique Otón Sobrino, introducción, traducción y notas, Madrid 1986).

²¹² EPICTETO, *Máximas de Epicteto*, L. IV, c. XI.

²¹³ CICERÓN, *Tusculanas*, L. IV, c. XXXVII (Alberto Medina González, introducción, traducción y notas, Madrid 2005).

²¹⁴ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, L. XIV, c. VIII.

²¹⁵ SAN FRANCISCO DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, L. II, c.18.

²¹⁶ *Ibid.*, L. II, c. 20.

²¹⁷ *Ibid.*, L. II, c.18.

rechazo que produce, ya que todo castigo –el voluntario, y aún más el involuntario– conlleva dosis de sacrificio y dolor. Ahora bien, “el sufrimiento puede ser necesario en la línea de una necesidad superior que le hace a uno asumirlo libremente. El sufrimiento voluntario por excelencia es, por ejemplo, el martirio. El masoquista sufre presuntuosamente, caprichosamente; el mártir padece libremente. El martirio no tiene nada que ver con el masoquismo. Tampoco se puede comparar al penitente con el masoquista. La diferencia entre el mártir y el penitente consiste en que el primero acepta el sufrimiento, mientras que el segundo se entrega a él. Los dos comparten, sin embargo, el aspecto de voluntariedad. La penitencia del penitente es una expiación voluntaria, contrariamente al castigo o expiación involuntaria. La diferencia entre el masoquista y el penitente consiste en que el sufrimiento del segundo es de carácter intencional. Y la intención, el móvil de toda penitencia, es el arrepentimiento. Sólo el hombre arrepentido está interesado en castigarse voluntariamente. ¿Por qué no se limita a arrepentirse, sino que se castiga a sí mismo? Si me limito a arrepentirme, corro el riesgo de reincidir con facilidad. Sólo acompañando ese arrepentimiento con la penalización voluntaria, con la expiación, con el sufrimiento asumido libremente, con un displacer, queda conjurado el peligro hasta cierto punto. El arrepentimiento asociado al displacer tiene más peso desde la perspectiva de una ‘economía del placer’ (Freud). De lo contrario, si el arrepentimiento no estuviera cargado de displacer, sería demasiado ‘fácil’. La penitencia está destinada a evitar el peligro de la reincidencia”²¹⁸.

Y justamente si algo preocupa a los supervivientes es que la *Shoah* vuelva a repetirse en la historia; algo que consideran una posibilidad bastante real pues entienden que pocos de los que han participado en las conmemoraciones que se están realizando en recuerdo de la liberación de Auschwitz²¹⁹ van más allá de la memoria. Algunos denuncian esta sobreexposición al considerar que provoca el efecto contrario del que se pretende: “Cincuenta años después de Auschwitz, tal vez estemos entrando en la era del genocidio banalizado. (...) Mostrarlo todo, exhibirlo todo, exponerlo

²¹⁸ Víctor E. FRANKL, “Homo patiens”, en: *El hombre doliente*, 263.

²¹⁹ Conmemoraciones que nuestro autor no ha presenciado ya que su muerte se produjo en el año 1985.

todo: no hay mejor manera de inmunizarnos contra las calamidades que nos informan los medios de comunicación”²²⁰. Y en una línea similar Imre Kertész denuncia: “No existe ningún orden moral abstracto que, susurrándonos en el subconsciente, nos obligue a penitencia eterna por culpa de Auschwitz. Al contrario, según nuestra experiencia, los oficios fúnebres formales, las ceremonias de la memoria pública que se repiten maquinalmente más parecen servir al olvido institucionalizado que al recuerdo catártico”²²¹.

Quizás por ello fueron importantes los gestos de acercamiento que Juan Pablo II tuvo hacia el mundo judío a lo largo de su pontificado. Probablemente la Iglesia sea una de las instituciones que más ha meditado sobre lo ocurrido en los campos de exterminio y que más ha asumido Auschwitz como un símbolo de la maldad sobre el que resulta imprescindible reflexionar.

Cuando se conmemoraron sesenta años de la liberación de los campos de concentración, la Conferencia Episcopal alemana reconoció públicamente que aún quedaba por delante un largo camino de purificación y, recordando a las víctimas, alertó sobre la aparición de nuevas tendencias antisemitas. Los prelados alemanes hicieron memoria del 27 de enero de 1945, cuando las tropas soviéticas liberaron los campos de concentración de Auschwitz y Auschwitz-Birkenau. Para ellos, ese lugar se ha convertido en el símbolo de la aniquilación del judaísmo europeo. Y no evitaron reconocer que todo el pueblo alemán es en parte responsable de lo sucedido (aunque subrayaron que no es admisible la idea de una culpa colectiva). Pero señalaron que es “igualmente verdad que el número de alemanes personalmente culpables es superior al de las personas dispuestas a confesar su corresponsabilidad”. Y es que “la culpa no es sólo de los protagonistas en los lugares y de los jefes políticos. A distintos niveles son responsables también los simpatizantes y todos aquellos que fingieron no ver”. Además advirtieron que la Iglesia católica se debe plantear un interrogante sobre su presunta corresponsabilidad en los sucesos

²²⁰ Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, 241. Emil L. Fackenheim aporta otra razón preocupante por la que no es imposible que algo similar a Auschwitz vuelva a ocurrir, y es el hecho de que ya haya sucedido una primera vez. Ciertamente el problema de traspasar límites y barreras es que resulta más fácil hacerlo de nuevo: “A uno le gustaría creer que el espanto de Auschwitz ha hecho imposible un nuevo Holocausto en cualquier lugar. ¿No es la verdad lisa y llana más bien esta: que un nuevo Holocausto se ha vuelto más probable, no menos, por el hecho de haberse dado el primero?”, Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, 102.

²²¹ Imre KERTÉSZ, “Ensayo de Hamburgo” [en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 48.

acontecidos: “Nosotros tenemos que dar cuenta de una larga tradición de antijudaísmo entre los cristianos y en nuestra Iglesia”²²².

La visita de Juan Pablo II al memorial de *Yad Vashem*, donde se detuvo largo tiempo, y admitió la culpa de la Iglesia católica ante todo el mundo el 12 de marzo de 2000, se convirtió en uno de los gestos más emblemáticos de su pontificado, no sólo por lo que significaba en sí mismo, sino porque no tenía ningún precedente equiparable. Inauguraba así la nueva actitud de la Iglesia ante el judaísmo y ante la *Shoah*, tanto para el presente como para el futuro. Prueba de ello es el viaje que Benedicto XVI realizó en 2006 a Auschwitz en clara confirmación y continuidad con lo realizado por su predecesor. Allí, Benedicto XVI reconoció la singularidad de lo sucedido en aquellos campos, así como el deber de reconocer la verdad (más aún en su caso como alemán): “Tomar la palabra en este lugar de horror, de acumulación de crímenes contra Dios y contra el hombre que no tiene parangón en la historia, es casi imposible; y es particularmente difícil y deprimente para un cristiano, para un Papa que proviene de Alemania (...) Con esta actitud de silencio nos inclinamos profundamente en nuestro interior ante las innumerables personas que aquí sufrieron y murieron. Sin embargo, este silencio se transforma en petición de perdón y reconciliación, hecha en voz alta, un grito al Dios vivo para que no vuelva a permitir jamás algo semejante (...) El Papa Juan Pablo II estaba aquí como hijo del pueblo polaco. Yo estoy hoy aquí como hijo del pueblo alemán, y precisamente por esto debo y puedo decir como él: No podía por menos de venir aquí. Debía venir. Era y es un deber ante la verdad y ante el derecho de todos los que han sufrido. (...) Esta es también la finalidad por la que me encuentro hoy aquí: para implorar la gracia de la reconciliación. (...) El lugar en donde nos encontramos es un lugar de la memoria, el lugar de la *Shoah*. El pasado no es sólo pasado. Nos atañe también a nosotros y nos señala qué caminos no debemos tomar y qué caminos debemos tomar”²²³.

Además, el papa recordó algunas de las iniciativas surgidas a raíz de la contemplación del horror; “iniciativas que quieren poner un límite al mal y dar

²²² CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, Declaración en el 60º aniversario de la liberación de Auschwitz (27-I-2005).

²²³ BENEDICTO XVI, Discurso en su visita al campo de concentración de Auschwitz-Birkenau (28-V-2006).

fuerza al bien”²²⁴: el monasterio de las religiosas carmelitas en las cercanías del campo como un modo de estar particularmente unidas al misterio del descenso a los infiernos y de la cruz, el Centro Maximiliano Kolbe en Oswiecim, el Centro Internacional de Formación sobre Auschwitz y el Holocausto, así como la Casa Internacional para los Encuentros de la Juventud, el Centro Judío en una de las antiguas casas de oración, y la Academia para los Derechos Humanos. Formas que encarnan el espíritu de la *teshuvah* y del camino penitencial, en las que se autentifica la petición de perdón que por primera vez pronunció Juan Pablo II.

Lo llamativo de la declaración de Benedicto XVI es que contiene todos los elementos que, según hemos ido viendo, los judíos –Jankélévitch entre ellos– reclaman a los culpables para poder conceder el perdón: el silencio y lo indecible como respuesta primera ante el horror –“en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor”–; el reconocimiento de las víctimas –“nos inclinamos profundamente en nuestro interior ante las innumerables personas que aquí sufrieron y murieron”–; la petición de perdón pública –“este silencio se transforma en petición de perdón y reconciliación, hecha en voz alta”–; la identificación propia como alemán y pontífice –“hijo del pueblo sobre el cual un grupo de criminales alcanzó el poder mediante promesas mentirosas, en nombre de perspectivas de grandeza, de recuperación del honor de la nación y de su importancia, con previsiones de bienestar, y también con la fuerza del terror y de la intimidación; así, usaron y abusaron de nuestro pueblo como instrumento de su frenesí de destrucción y dominio”–; afectado hondamente por lo acontecido –“el 7 de junio de 1979 yo me encontraba aquí, como arzobispo de Munich-Freising, entre los numerosos obispos que acompañaban al Papa, que lo escuchaban y oraban juntamente con él. En 1980 volví una vez más a este lugar de horror con una delegación de obispos alemanes, turbado a causa del mal”–; dejándose interpelar en la fe –“¿Dónde estaba Dios en esos días? ¿Por qué permaneció callado? ¿Cómo pudo tolerar este exceso de destrucción, este triunfo del mal?”–; la declaración de la *Shoah* como lugar de referencia –“con la purificación de la memoria, a la que nos impulsa este lugar de horror...”–; aceptación de la responsabilidad –“particularmente difícil y deprimente para un cristiano”–; manifestación del valor especial del pueblo

²²⁴ *Ibid.* Iniciativas, por tanto, con un claro sentido reparador y penitencial.

judío para los cristianos y para toda la humanidad –“este pueblo, simplemente con su existencia, constituye un testimonio de ese Dios que ha hablado al hombre y cuida de él, (...). Con la destrucción de Israel, con la *Shoah*, querían en último término arrancar también la raíz en la que se basa la fe cristiana”–; agradecimiento por las personas que dieron su vida por acompañar a los deportados –“los alemanes que entonces fueron traídos a Auschwitz-Birkenau y que murieron aquí eran considerados *abaschaum der nation*, la basura de la nación. Sin embargo, ahora nosotros los reconocemos con gratitud como testigos de la verdad y del bien, que en nuestro pueblo tampoco habían desaparecido”²²⁵–; la confianza en la potencialidad de la memoria para generar un futuro mejor y más justo –“detrás de estas lápidas se oculta el destino de innumerables seres humanos. Sacuden nuestra memoria, sacuden nuestro corazón. No quieren provocar en nosotros el odio; más bien, nos demuestran cuán terrible es la obra del odio. Quieren hacer que la razón reconozca el mal como mal y lo rechace; quieren suscitar en nosotros la valentía del bien”²²⁶–; y

²²⁵ El papa hizo una mención especial a Edith Stein, “Teresa Benedicta de la Cruz, judía y alemana, que juntamente con su hermana murió en el horror de la noche del campo de concentración nazi alemán; como cristiana y judía, aceptó morir junto con su pueblo y por él”, *Ibid*. Estas personas que defendieron a los judíos en aquellos tiempos son los “Justos entre las naciones” (*Hasidei Ummot Ha-Olam*), es decir, aquellos que para el judaísmo merecen una mención especial por su conducta moral. Emil L. Fackenheim recuerda especialmente las figuras de Kurt Huber (profesor de la universidad de Munich que alentó a un grupo de estudiantes a condenar el nazismo, por lo que fueron asesinados) y al beato Bernhard Lichtenberg, sacerdote católico que murió cuando era conducido a un campo de concentración por haber orado públicamente todos los días por los judíos desde el 10 de noviembre de 1938 (día de la *Kristallnacht*, o Noche de los cristales rotos) hasta el 23 de octubre de 1941 que finalmente fue arrestado. Fackenheim cree que sólo gracias a estos hombres (y otros como ellos) la Idea del Hombre puede ser reparada pues lo que hicieron es en sí mismo un *tikkun*. Cf. Emil L. FACKENHEIM, *Reparar el mundo*, 309-366. En una línea similar Carlos Díaz, afirma: “La respuesta a la banalidad con la gracia del padre Kolbe y no pocos otros sólo puede entenderse desde la antítesis de la banalidad; es la inocencia. Frente al mal más y más adulterado de los adultos, la gratuidad de una santa infancia, capaz de vencer al mal a fuerza de bien y mantener la esperanza para las generaciones futuras, como lo muestra la resistencia espiritual ante Auschwitz de Dietrich Bonhoeffer. Sólo desde ahí cabe entender por qué el misterio de iniquidad queda destruido por las fuerza divina y radiante de la redención”, Carlos DÍAZ, *Auschwitz o la banalidad del mal*: Acontecimiento, n. 90, 2009/1, XXV, 33-35.

²²⁶ Esta última la volvió a subrayar en su despedida de Israel al recordar su visita a *Yad Vashem*: “mi visita al Memorial del Holocausto en *Yad Vashem* para rendir homenaje a las víctimas de la *Shoah*. Allí también pude encontrar a algunos de los supervivientes. Esos encuentros, profundamente conmovedores, me recordaron mi visita de hace tres años al campo de la muerte de Auschwitz, donde muchos judíos –madres, padres, maridos, esposas, hijos e hijas, hermanos y hermanas, amigos– fueron brutalmente exterminados bajo un régimen sin Dios que propagaba una ideología de antisemitismo y odio. Este espantoso capítulo de la historia nunca debe ser olvidado o negado. Por el contrario, aquellos oscuros recuerdos deberían reforzar nuestra determinación para acercarnos aún más los unos a los otros, como ramas del mismo olivo, alimentados por las mismas raíces y unidos por el amor fraterno”, BENEDICTO XVI, Discurso de despedida en Israel (15-V-2009).

el apoyo a iniciativas que demuestran un compromiso concreto con todo lo que Auschwitz representa –“podemos esperar que del lugar del horror surja y crezca una reflexión constructiva, y que recordar ayude a resistir al mal y a hacer que triunfe el amor”–²²⁷.

Así pues, si Jankélévitch define la penitencia como una experiencia que nace del arrepentimiento, que incluye acciones concretas destinadas a la curación de las heridas²²⁸, que trata de desandar lo andado, es decir, de hacer el sentido inverso del trayecto recorrido (volver y regresar), que reconoce las consecuencias materiales de sus faltas, y que reaviva de algún modo la falta para no olvidarla y configurar su existencia a partir de ahí, entonces parece que los pasos dados por Juan Pablo II y Benedicto XVI, por algunos testigos de la fe que murieron en los campos de exterminio, y por algunas iniciativas comunitarias destinadas a recordar y reflexionar activamente sobre lo sucedido, van en la dirección adecuada²²⁹.

IV. Absolución

El camino hacia la reconciliación necesita del concurso de dos interlocutores (ya sean de carácter individual o grupal): el ofensor, a quien le corresponde el arrepentimiento, la confesión y al menos el propósito de reparar el daño causado; y el ofendido, de quien depende el perdón. Esta relación hace que el perdón sea tal, porque puede ser libremente rehusado o graciosamente concedido antes de tiempo y sin detenerse en plazos legales²³⁰. Y aunque hemos tratado con cierto detenimiento ambas partes implicadas, merece la

²²⁷ BENEDICTO XVI, Discurso en su visita al campo de concentración de Auschwitz-Birkenau (28-V-2006).

²²⁸ “La penitencia de este tiempo es dolor medicinal”, San AGUSTÍN, *Comentario a los Salmos: increpación contra los jueces injustos*, 57, 20, v. 10.

²²⁹ El presidente del Comité Judío Estadounidense Harold Tanner reconoció públicamente, en la audiencia que el pontífice concedió a esta institución, la decisiva contribución de Juan Pablo II al diálogo judeocatólico a lo largo de su pontificado. Entre los pasos más decisivos mencionó: la visita a la sinagoga de Roma en 1986 (la primera de un Papa tras el apóstol Pedro), así como su viaje a Israel en el año 2000, tras el establecimiento de plenas relaciones entre la Santa Sede y el Estado judío. E insistió en que aquel acontecimiento, fue el testimonio más poderoso de la transformación de las relaciones de la Iglesia con el pueblo judío (5-II-2004).

²³⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1029.

pena recordar algunos aspectos importantes respecto a la absolución como punto de inflexión en la conversión o en el itinerario de vuelta del culpable.

El primero de ellos tiene que ver con la absoluta gratuidad del gesto del perdón. Una gratuidad que, según lo señalado en los capítulos anteriores de la tesis, no es incompatible con el hecho de que el culpable se responsabilice de sus actos, experimente remordimiento por ellos y tome iniciativas con las que trate de restituir de un modo u otro a la víctima. Pues Jankélévitch afirma no sólo que el perdón tiene como destinatario a un culpable, es decir, a alguien que ha cometido una falta (y a la falta misma)²³¹, sino que éste debe estar apesadumbrado por lo que ha hecho; es decir, que el sujeto del perdón no es cualquier individuo sino el hombre que, además de haber cometido un pecado, se siente arrepentido²³². Y es este sujeto, y no otro, con quien el perdón realiza un acto gratuito de absolución. Porque aplicar el perdón a un individuo con otro perfil sería un absurdo, una burla de la justicia²³³ y, por tanto, en el fondo, un *similiperdón*.

El segundo aspecto interesante de la absolución, que también vimos con anterioridad²³⁴, es que sucede en ‘el instante’, momento o ‘lugar’ donde el hombre se manifiesta como “ser decisivo”, en cuanto que no sólo ‘decide’ sino que ‘se decide a sí mismo’. “Toda decisión es autodecisión, y la autodecisión es autoconfiguración. Mientras configuro el destino, configuro la persona que

²³¹ *Ibid.*, 1131. Este tema lo hemos tratado con más detenimiento en el capítulo IV de la tesis, en el apartado sobre la relación perdón/pecado.

²³² “L’*épuration* physique n’aurait pas par elle-même autant d’importance si la volonté de purification était plus grande: alors l’impunité des traîtres cesserait de peser comme une obsession sur notre après-guerre, et les controverses pénibles, ridicules, démoralisantes qui renaissent autour de chaque cas individuel seraient sans objet; alors peut-être, alors surtout le pardon deviendrait un jour possible, qui n’a pas de sens aujourd’hui”, *Id.*, *L’Imprescriptible*, 102-103 [la cursiva es del autor]. Son numerosos los testimonios de la tradición judeocristiana que podrían traerse para apoyar esta idea. Basten estas palabras de Pascal a modo de ejemplo y por tratarse de uno de los autores que más influyeron en el pensamiento de nuestro autor: “no es la absolución sola lo que remite los pecados en el sacramento de la penitencia, sino la contrición”, Blaise PASCAL, *Pensamientos* XIII, 923 (B. 923). Afirmación que, por otro lado, las dos tradiciones –judía y cristiana– comparten (no en cuanto a la realidad del sacramento, evidentemente, pero sí respecto al papel de la contrición en el perdón), como ya hemos visto.

²³³ “L’Allemagne a prorogé de cinq ans la prescription comme elle a accordé des réparations à Israël ou offert des indemnités aux spoliés, — parce que c’était son intérêt du moment, parce qu’elle cherche à ‘se dédouaner’: sous la pression de l’opinion démocratique européenne et de la Résistance unie, elle a offert en effet cette rallonge dérisoire du délai prescriptif, mais après combien d’atermoiements et de lamentables marchandages! Les bien-pensants que notre refus de passer l’éponge agaçaient saisiront sans doute l’occasion de cette prorogation misérable pour penser enfin à autre chose...”, Vladimir JANKELEVITCH, *L’Imprescriptible*, 49-50.

²³⁴ Ver el capítulo IV de esta tesis, apartado I, 2.

soy, el carácter que tengo, y 'se' configura la personalidad que llego a ser"²³⁵. Esto quiere decir que la absolución 'afecta' a la existencia entera (la condiciona totalmente) y a la persona que la concede; por supuesto, también a quien la recibe.

Kierkegaard dice del instante que es breve y temporal, pasajero y decisivo²³⁶, en torno al cual gira todo, y que está "lleno de eternidad"²³⁷, por eso lo describe como "plenitud en el tiempo"²³⁸. Desde esta perspectiva que Jankélévitch asume, la absolución alcanza una significación muy profunda pues la vincula a las experiencias radicales, que 'rozan' el Misterio y lo Inefable, condensan el tiempo en un punto, y tienen carácter sobrenatural. Así, nuestro autor recuerda el sacrificio de Cristo por tratarse precisamente de este tipo de decisiones que se toman de una vez por todas y que cambian la historia; en su caso, una decisión redentora que extirpa de raíz el rencor²³⁹.

El tercer aspecto a resaltar en la absolución es la 'vida nueva' que inaugura, puesto que el fruto del reconocimiento de la verdad y de la culpa por parte del ofensor no sólo es la remisión de los pecados sino una "resurrección espiritual" y la "restitución de la dignidad"²⁴⁰. Esto sucede porque el instante de la absolución es un "instante creador" (*l'instant créateur*²⁴¹). Y todo acto creador es una renovación completa (ni parcial ni superficial, sino total). Así lo manifiesta el Creador que, como Jankélévitch reconoce, es Dios: "Dieu n'est pas un entrepreneur occupé à rafistoler, repeindre, remettre à neuf les façades (...) C'est un créateur qui pose l'être, l'être tout court, dans le non-être de toute préexistence"²⁴².

El perdón supone el término de un camino y el comienzo de otro –"le pardon est à la fois l'oméga et l'alpha"²⁴³–. Por eso dice Jankélévitch que "hace época" (*fait époque*²⁴⁴). Porque al mismo tiempo que suspende el orden

²³⁵ Víctor E. FRANKL, "Homo patiens", en: *El hombre doliente*, 250-251.

²³⁶ Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 35.

²³⁷ "Eternización de lo histórico e historización de lo eterno", Rafael LARRAÑETA, Introducción a la edición de *Migajas filosóficas*, 15-16.

²³⁸ Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 34. Recuerda el texto de Gal 4,4 donde se habla de la venida del Hijo como de la "plenitud de los tiempos".

²³⁹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1029.

²⁴⁰ JUAN PABLO II, Curso sobre el 'Fuero interno' en el Tribunal de la penitenciaría Apostólica (22 al 27-III-2004).

²⁴¹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pur et l'impur*, 30.

²⁴² *Ibid.*, 28.

²⁴³ *Id.*, *Le pardon*, 1134.

²⁴⁴ *Ibid.*, 1135.

antiguo, promueve uno nuevo. Quien mejor ejemplifica para nuestro autor este paso de una situación de muerte a un contexto de vida es el hijo pródigo²⁴⁵ tal y como el mismo texto evangélico lo presenta: “este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado” –Ο υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ νῦν ζῶσεν, ἅνθρωπος ἄλλοτῃς²⁴⁶–. Esta parábola revela que el perdón anuncia un nuevo nacimiento. Después del regreso (*teshuvah*) el hijo ‘perdido’ no volverá a ser el mismo. Habrá siempre un elemento diferencial, la experiencia de un *de-más* (περισσὸν) que tiene un no-sé-qué (le *je-ne-sais-quoi*), un algo de milagro: la remisión del pecado. “Le pardon inaugure une *vita nuova*: il marque l’accession du vieil homme à une existence ressuscitée, et il est lui-même la célébration de cette seconde naissance”²⁴⁷.

Por último, el cuarto aspecto a destacar en la absolución, es la alegría que provoca tanto en el perdonador (al contemplar la vuelta del culpable) –“le monde lui-même chante et sourit avec le joyeux”²⁴⁸–, como en el perdonado – ‘la vie est belle pour les ressuscités.’²⁴⁹–. Una alegría que brota ante la existencia de lo inconsolable, a semejanza del perdón, que nace precisamente ante la presencia de lo inexpiable²⁵⁰. Pero Jankélévitch diferencia entre “alegría” (*laetitia*) y “contento” (*gaudium*). La primera (*laetitia*) aparece como desenlace del remordimiento, es fulgurante e instantánea, y tiene que ver con el júbilo al experimentar la liberación de una carga –la culpa– insuperable para el pecador. La segunda (*gaudium*) surge por la satisfacción del deber cumplido, se mueve en el orden de los sentidos, y es el límite al que llega el *eudemonismo*. Evidentemente en el caso de un culpable perdonado, lo que experimenta es la alegría (*laetitia*) desbordante ante el perdón después de haber sufrido la ruptura²⁵¹. En este sentido la alegría es un don, una gracia, una sorpresa independiente de los sistemas que se fabrican para hacerla crecer²⁵².

²⁴⁵ *Ibid.*, 1087.

²⁴⁶ Lc 15,24. Cf. 15,22. Ver: *Ibid.*, 1135.

²⁴⁷ *Ibid.*, 1087.

²⁴⁸ *Id.*, *La mauvaise conscience*, 202.

²⁴⁹ *Ibid.*, 201-202. La frase es una cita de una obra de teatro de Andreev. Ver: Leonid Nicolaevich ANDREEV, *Obras completas*, t. II, Madrid 1969.

²⁵⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 201-202.

²⁵¹ *Id.*, *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 951.

²⁵² Jankélévitch señala así cuatro sistemas que intentan generar satisfacción y placer, pero que en el fondo no son verdadera alegría. Así, habla del fariseísmo (la buena conciencia del buen movimiento), el maquiavelismo (la buena conciencia del mal movimiento), el purismo (la mala conciencia del buen movimiento), y la purificación (la mala conciencia del mal movimiento). Cf. *Id.*, *La mauvaise conscience*, 195.

Se trata, por tanto, de un sentimiento que invade al hombre cuando, tras el remordimiento, aparece la justificación y la conciencia queda rescatada. Surge sin avisar, cuando el alma desolada vuelve a encontrar un futuro, como le ocurrió al paralítico de Cafarnaúm al que Jesús le dice: “Levántate y anda” –έγειρε καί περιάτει²⁵³–. Supone, por tanto, un renacimiento (“la joie violente de renaître”²⁵⁴); por eso Jankélévitch dice que la alegría nunca está en la conservación sino en la creación: “La joie est symptôme de création”²⁵⁵.

Llama la atención que Jankélévitch recurra a ejemplos del evangelio para explicar el significado profundo del perdón, especialmente en lo que se refiere a la vida nueva que inaugura y la alegría indecible que provoca. Verdaderamente el tratarse de un ‘amor límite’, además de la dimensión sobrenatural que lo acompaña, así como su carácter milagroso, lo convierten en una realidad, en cierto modo, divina, con vocación de infinitud. Jankélévitch no tiene duda: “Le pardon, en un premier sens, va à l’infini”²⁵⁶. No en vano, para la tradición judía, el perdón pertenece sólo a Dios, y para la cristiana, Jesucristo es su portador (una acción, la de perdonar, con la que respalda la procedencia de su autoridad y la veracidad de su identidad divina).

Y puesto que la figura de Jesús es lo que diferencia a ambas tradiciones, y lo que ‘separa’ a nuestro autor del cristianismo, sería importante determinar en qué medida la presencia de Jesucristo aporta algo nuevo al significado del perdón. Así pues, el capítulo siguiente lo dedicaremos a analizar de qué manera Jesús de Nazaret transmite algo cualitativamente distinto acerca del perdón de Dios hasta entonces conocido; a dilucidar si el hecho de la Encarnación junto con la Pasión proporciona una dimensión nueva a dicho perdón; y a confirmar si justamente gracias a su vida y su persona el perdón –tal y como lo define Jankélévitch– ha acontecido plenamente, al menos una vez, en la historia.

²⁵³ Mc 2,1-11. Ver: Vladimir JANKÉLEVITCH, *La mauvaise conscience*, 197. El predicador del papa subraya que el milagro del perdón es mayor que la curación del paralítico: “En cada absolución sucede un milagro mayor que decir a un paralítico: ‘Levántate y anda’ (Cf. Mc 2, 9), pues sólo la omnipotencia divina puede crear de la nada lo que no es, y reducir a la nada lo que es, y esto es lo que ocurre en la remisión de los pecados”, Raniero CANTALAMESSA, *Meditación de Cuaresma dirigida al Papa (2-IV-2004)*.

²⁵⁴ Vladimir JANKÉLEVITCH, *La mauvaise conscience*, 201.

²⁵⁵ Id., *Le pardon*, 1110.

²⁵⁶ *Ibid.*, 1141.

CAPÍTULO VII

El *de-más* (περισσ□v) cristiano

Una vez situado Jankélévitch en el contexto de los pensadores judíos más significativos después de Auschwitz, y presentadas las influencias y fuentes en las que se ha inspirado su pensamiento (parte I), y después de profundizar en su análisis sobre la naturaleza del perdón y sus límites (parte II), era importante mostrar las coincidencias entre su visión del perdón (junto con los elementos asociados a él), y las dos tradiciones –la judía y la cristiana– de las que es deudor, para, desde ahí, pasar a señalar algunas diferencias fundamentales (parte III). Y es en este último capítulo de la tesis en el que vamos a abordar los aspectos del cristianismo que Jankélévitch no incorpora a su reflexión a pesar de sus continuas citas bíblicas y del valor que otorga a la figura de Jesús.

El que nuestro autor, a pesar de ver en Jesús de Nazaret un hombre relevante, modélico y ejemplar (también en el tema del perdón), no lo considere Hijo de Dios (al menos en cuanto proclamación de fe), está, lógicamente, en la raíz de que no asuma (o no contemple) las aportaciones cristianas derivadas de esta verdad. En algunos ejemplos que maneja lo tiene en cuenta, pero como explicación y apoyo a sus argumentaciones, de modo análogo a su forma de emplear las referencias a los clásicos y los mitos de la antigüedad griega; es decir, que lo que le mueve a utilizarlos es la capacidad que tienen estos relatos de transmitir una verdad honda.

Sin embargo, algunas de las intuiciones que Jankélévitch maneja respecto del perdón lo acercan sobremanera al cristianismo. De hecho, entre su reflexión y la cristiana no se detectan incompatibilidades importantes¹; más bien al contrario, sus afirmaciones aportan una base filosófica (que se sostiene a su vez en una experiencia histórica radical) que va a permitir comprender

¹ Evidentemente hay quienes piensan que la distancia entre judaísmo y cristianismo respecto a la forma de entender el perdón es prácticamente insalvable. Pero, en mi opinión, ello responde a un desconocimiento mutuo y a experiencias concretas desafortunadas. El escritor judío Dennis Prager afirma que, aparte de la divinidad de Jesús, la mayor (y quizás más importante) diferencia entre el judaísmo y el cristianismo, o quizás sólo entre la mayoría de los cristianos y de los judíos, es su diferente apreciación del concepto del perdón y, en última instancia, de cómo reaccionar ante el mal; en: Simon WIESENTHAL, *The Sunflower. On the possibilities and limits of forgiveness*, 225-230.

mejor el misterio del Dios de Jesucristo, así como también el misterio de Dios va a arrojar luz sobre el sentido profundo del perdón ante el mal extremo que le tocó vivir². Rasgos que atribuye al perdón³ como el hecho de ser un acontecimiento único (*hápax*)⁴, la imposibilidad de delimitarlo en conceptos y de tratarse de un ‘caso límite’⁵, la gratuidad absoluta en quien lo concede⁶, el tratarse de una decisión⁷, la relación que establece con el pecado y el pecador⁸, la remisión ilimitada que ofrece⁹, las dosis de sacrificio que conlleva¹⁰, la dimensión sobrenatural¹¹, el carácter ‘milagroso’¹², la inauguración de un orden diferente¹³, etc., constituyen un magnífico puente hacia el perdón de Jesús, ya que en Él, como intentaremos mostrar a lo largo de este capítulo, se realizan y encarnan en plenitud estos atributos, al mismo tiempo que les da una significación nueva. Pues evidentemente, el hecho de que la persona que concede el auténtico perdón sea reconocida como el Hijo de Dios, otorga a este gesto un alcance singular y una trascendencia absoluta; ya que para los cristianos eso significa que siempre deberán mirar a su Señor tanto para recibir su perdón (y con él, parte de la salvación), como para reproducirlo con otros, tal y como Él lo hace con cada uno de nosotros¹⁴. Salvaguardar el perdón de Jesucristo para transmitirlo y conservar su valor es tarea de todo cristiano. Juan Pablo II así lo señala: “la Iglesia considera justamente como propio deber, como finalidad de la propia misión, custodiar la autenticidad del perdón”¹⁵. Porque ella misma está fundada en él.

Esta centralidad del perdón en el ser de la Iglesia y en su misión también la reconoce Benedicto XVI quien, comentando el texto en el que el Señor anuncia a Pedro que le serán entregadas las llaves del Reino y el poder de atar

² “Dios es conocido a partir del mundo, y a pesar de ello, también a partir de Dios puede decirse lo que es el mundo”, Karl RAHNER, “Problemas actuales de cristología”, en: *Escritos de Teología*, I, Madrid 2000⁵, 173.

³ Todos ellos ya señalados en el capítulo IV de la tesis.

⁴ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le je-ne-sais-quoi et le Presque rien I. La manière et l’occasion*, 126.

⁵ Id., *Le pardon*, 997.

⁶ *Ibid.*, 110.

⁷ *Ibid.*, 1075.

⁸ *Ibid.*, 1137.

⁹ *Ibid.*, 1138.

¹⁰ *Ibid.*, 1034.

¹¹ *Ibid.*, 1095.

¹² Id., *La mauvaise conscience*, 144.

¹³ Id., *L’Aventure, l’Ennui, le Sérieux*, 868.

¹⁴ “Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera Él el primogénito entre muchos hermanos”, Rm 8, 29.

¹⁵ JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, VII, 14.

y desatar¹⁶ apunta que “en el centro mismo del nuevo ministerio que priva de energías a las fuerzas de la destrucción, está la gracia del perdón. Ella es la que constituye a la Iglesia. La Iglesia está fundada en el perdón. Pedro mismo representa en su persona este hecho: el que ha caído en la tentación, ha confesado y recibido el perdón puede ser depositario de las llaves. La Iglesia en su esencia íntima es el lugar del perdón, en el que queda desterrado el caos. Ella se mantiene unida por el perdón, de lo que Pedro es una perenne demostración; ella no es la comunidad de los perfectos, sino la comunidad de los pecadores, que tienen necesidad del perdón y lo buscan. (...) Las llaves del reino de los cielos son las palabras del perdón, que únicamente lo garantiza el poder de Dios. Ahora podemos comprender por qué a esta perícopa le sigue inmediatamente un anuncio de la pasión: con su muerte, Jesús le ha cerrado la puerta a la muerte, el poder de los infiernos, le ha hecho enmudecer, expiando así todas las culpas, para que de esta muerte brote ininterrumpidamente fuerza de perdón”¹⁷.

La presencia del “perdón de los pecados” en las formas más antiguas del Símbolo Apostólico¹⁸, no hace sino confirmar este carácter central en la experiencia de la fe, que Juan Pablo II y Benedicto XVI resaltan.

¹⁶ “Atar” y “desatar” (Mt 16,18-19; 18,15-18) son dos términos que proceden del ámbito rabínico y se aplicaban al campo disciplinar, especialmente para referirse a la excomunión; es decir, para determinar si alguien quedaba expulsado de la comunidad (atar), o absuelto y, por lo tanto, admitido (desatar). Pedro, como responsable de las llaves de la casa de Dios (cf. Is 22,22) podrá admitir o excluir a quien considere. En el evangelio de Juan se habla de perdonar o retener los pecados (cf. Jn 20,22-23). Estos textos (especialmente los de Mateo) son los que están en la base de la práctica penitencial en la Iglesia desde los orígenes, tal y como aparece en la obra *De Poenitentiae* de Tertuliano. En la actualidad existen tres interpretaciones para explicar el binomio atar/desatar: En primer lugar, la ‘explicación jurídica’, en línea con la tradición rabinica, que defiende que el significado de los dos verbos es declarar con autoridad que algo está permitido o prohibido, o en el caso de un pecador, que está anatematizado o absuelto (en la literatura targúmica palestinese, el vocablo desatar es sinónimo de perdonar). Lagrange, Schnackenburg, Cullmann o Jeremías son de esta opinión. En segundo lugar, la explicación eclesiológica, que hace hincapié tanto en las consecuencias eclesiológicas del pecado, como en la forma de comportarse la Iglesia con los pecadores, pues ésta es la que admite o excluye al pecador en la comunidad una vez cumplidas las condiciones pertinentes. Esta interpretación es la más común entre los Padres de la Iglesia y, recientemente, la defienden K. Rahner, M. Schmaus, E. Schillebeeckx, Y. Congar o J. Ratzinger. Y en tercer lugar, la ‘interpretación demonológica’ (presentada por Herbert Vorgrimler como resultado de su tesis doctoral dirigida por Rahner y publicada en 1962), que subraya el carácter salvífico del atar/desatar mediante el proceso de someter al pecador al poder de Satanás para posteriormente liberarlo una vez arrepentido. Cf. José RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la Penitencia*, 151-167.

¹⁷ Joseph RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 2005, 59-60.

¹⁸ Cf. Dz, 1-9.

Pero no se trata aquí de desarrollar el tema del perdón de los pecados en la historia de la Iglesia o de analizar en profundidad el sentido pleno de dicho perdón en Jesús (pues desbordaría con creces los límites de esta tesis y constituye en sí mismo un material de estudio propio) sino de ir viendo, al hilo del análisis de la naturaleza del perdón de Jankélévitch, lo que Jesucristo aporta por ser quien es a los aspectos positivos de dicha realidad. Así pues, iremos desgranando cuatro dimensiones cristológicas del perdón: sobrenatural, soteriológica, vicaria y escatológica. En ellas podremos ir descubriendo las tres características del perdón auténtico que destaca Jankélévitch –acontecimiento, relación, remisión ilimitada–, desde una perspectiva teológica.

I. Dimensión sobrenatural

Cuando Jankélévitch define el perdón como ‘acontecimiento’¹⁹, está subrayando el carácter irreplicable, único e irremplazable de dicho acto, así como su potencial para incidir decisivamente en la historia. Por eso lo llama *kairos*, una palabra que ha sido empleada con frecuencia para designar los momentos clave de la historia de la salvación que están referidos a la acción de Cristo²⁰.

Pero no todos los acontecimientos son iguales. Para los cristianos hay uno que destaca entre todos: Jesucristo²¹, “el acontecimiento más decisivo para todo el futuro”²², “punto culminante y centro de toda la revelación”²³, y que está, por tanto, en la raíz de todos los demás –también del perdón– así como en el carácter singular que contienen²⁴.

¹⁹ Como ya vimos en el Capítulo IV de la tesis, apartado I.

²⁰ Cf. Oscar CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 35. 143.

²¹ “El acontecimiento que se sitúa en el año 1 constituye el sentido último y el criterio fundamental de toda la historia anterior y posterior a esa fecha; y *en ambas direcciones*, descendente y ascendente”, *Ibid.*, 34 [la cursiva es del autor]. Sobre la calificación de Jesucristo como “acontecimiento” ver el capítulo IV de la tesis, apartado I.

²² Karl RAHNER, *Escritos de Teología*, I, Madrid 2000⁵, 203.

²³ Oscar CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 39.

²⁴ “Aunque algunos hechos esenciales de la historia bíblica puedan ser objeto de investigación histórica, su conjunto, su interpretación y su vinculación con la realidad histórica de Jesús de Nazaret sólo cobra sentido si se reconoce que Jesús, como realidad central de la historia, es la manifestación personal de la absoluta revelación de Dios a los hombres. Sin esa profesión de fe, no sólo no se puede atribuir a la historia bíblica una validez normativa, sino que necesariamente se presentará como una aberración. Por el contrario, si existe esa fe, no podrá haber ninguna otra norma, fuera de la historia bíblica, que desde ese momento deba concebirse como revelación e historia de la salvación”, *Ibid.*, 37.

Evidentemente la centralidad de Cristo está ligada a su persona, es decir, a su identidad (el Verbo encarnado); un hecho decisivo que otorga un significado particular a todas sus acciones. Hay un 'exceso' (περισσῶν) de realidad y de sentido en la persona de Cristo sobre lo que significa como Salvador (y, por tanto, como perdonador, ya que el perdón de los pecados, así como la liberación del mal, la redención de la pena y la renovación del Espíritu Santo, forman parte del conjunto de sus acciones salvíficas) pues existe antes de serlo y no se agota en serlo²⁵.

Así pues, que el perdón fuera uno de los gestos más emblemáticos de Jesús, siendo el Hijo de Dios, no sólo no resta densidad a dicho acto sino que es la razón fundamental que lo convierte en un 'acontecimiento' aún mayor²⁶. Porque si el *Logos* ha entrado en la historia, una sola vez y de manera absoluta²⁷, y en su venida ha mostrado su disposición a perdonar y, de hecho, ha perdonado, quiere decir que se trata de un acto querido por Dios, realizado por el Hijo, e incluso hecho carne en su persona de forma definitiva²⁸. No parece, por tanto, que exista contradicción entre la forma de entender Jankélévitch el acontecimiento, y la del cristianismo. Porque la diferencia radica, no en una oposición de significado, sino en la persona de Jesús que en el cristianismo es comprendida como acontecimiento central que unifica y redimensiona los demás.

Por eso es tan importante la presencia del perdón en la vida de Jesús y ocupa un lugar tan central a lo largo de su vida pública. De hecho, "el tema del

²⁵ Cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2005, 496.

²⁶ "En las formulaciones más primitivas, los elementos mencionados en el tercer artículo del Credo, sobre todo, el perdón de los pecados, están unidos al acontecimiento Cristo con una vinculación más estrecha que lo que deja entrever el posterior Credo tripartito", Oscar CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 142.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 39.

²⁸ Juan Pablo II decía que "en Cristo y por Cristo se hace particularmente visible Dios en su misericordia, esto es, se pone de relieve el atributo de la divinidad, que ya el Antiguo Testamento, sirviéndose de diversos conceptos y términos, definió 'misericordia'. Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición veterotestamentaria de la misericordia divina. No sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas, sino que además, y ante todo, él mismo encarna y personifica. Él mismo es, en cierto sentido, la misericordia", JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, c. I, 2. Y como el perdón es uno de los componentes de la misericordia eso quiere decir que el perdón se encarna y personifica en Él. Puesto que en el Antiguo Testamento el término que expresa misericordia es *esed* y que indica precisamente el amor fiel, más fuerte que el pecado, con el que ama Dios al pueblo de Israel. Y los frutos de ese amor son: el perdón, la restauración de la gracia y el restablecimiento de la alianza interior. Cf. *Ibid.* c. III, 4.

perdón aparece continuamente en todo el Evangelio²⁹. Lo encontramos al comienzo del Sermón de la Montaña, en la nueva interpretación del quinto mandamiento, cuando el Señor nos dice: ‘Si cuando vas a poner tu ofrenda sobre el altar te acuerdas allí mismo de que tu hermano tiene quejas contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano, y entonces vuelve a presentar tu ofrenda’ (Mt 5, 23ss). No se puede presentar ante Dios quien no se ha reconciliado con el hermano; adelantarse con un gesto de reconciliación, salir a su encuentro, es una condición previa para dar culto a Dios correctamente. A este respecto podemos pensar que Dios mismo, sabiendo que los hombres estábamos enfrentados con Él como rebeldes, se ha puesto en camino desde su divinidad para venir a nuestro encuentro, para reconciliarnos. Recordaremos que, antes del don de la Eucaristía, se arrodilló ante sus discípulos y les lavó los pies sucios, los purificó con su amor humilde. A mitad del Evangelio de Mateo (c. 18,23-35) se encuentra la parábola del siervo despiadado: a él, que era un alto mandatario del rey, le había sido perdonada la increíble deuda, ridícula en comparación, de cien denarios que le debían: cualquier cosa que debamos perdonarnos mutuamente es siempre bien poco comparado con la bondad de Dios que perdona a todos. Y finalmente escuchamos la petición de Jesús desde la cruz: ‘Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen’ (Lc 23,34)”³⁰.

En este texto, Benedicto XVI apunta las dos dimensiones del perdón que Jesús unifica en su propia persona: el perdón al prójimo, y el perdón de Dios. La primera de ellas queda recogida en la recomendación del Señor a reconciliarse con el hermano antes de continuar con el culto y en el vínculo que el mismo Jesús establece entre ambos perdones: “Que 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); la segunda aparece especialmente en el Lavatorio (Jn 13), en la parábola del siervo sin entrañas, y sobre todo, en las palabras de Jesús en la cruz que narra Lucas (Lc 23,34). La relación entre

²⁹ Algunos de los textos más representativos: Mt 9,1-8 (=Mc 2,1-12, =Lc 5,17,26); Lc 7,36-50; Mt 26,28; Mc 10,45; Lc 22,20; Lc 24,47; Jn 20,23; Mt 16,19; 18,18; Mt 5,23s.43-48; 6,12-15 (=Mc 11,25, =Lc 11,4); 18,21-35. Cf. Xavier LEÓN-DUFOUR, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Bilbao 2002.

³⁰ BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Madrid 2007, 193-194.

ambas dimensiones es fundamental para entender la hondura del perdón cristiano así como para abrir una vía de diálogo con Jankélévitch pues, en esa relación que vincula el perdón del hombre con el de Dios se percibe con mayor claridad ese carácter sobrenatural de la absolución que nuestro autor sugiere.

No es fácil establecer la relación entre el perdón humano y el divino; entender por qué se ofende a Dios cuando se humilla a una persona, señalar a Dios como víctima –directa o indirecta– de la violencia padecida por un ser humano. Así, Alan L. Berger, en su reflexión sobre el relato de *The Sunflower*³¹, señala que en el judaísmo se distinguen dos tipos de pecado: los cometidos contra Dios (*beyn adam lemakon*) y los que cometen los hombres contra otros hombres (*beyn adam le-adam*); y entiende que un individuo sólo puede perdonar los pecados dirigidos contra él, pero en ningún caso los padecidos por otra persona. En la misma línea, el rabino Joseph Telushkin recuerda un texto del Talmud en el que se explica cómo en el Día de la Expiación o *Yom Kippur* sólo son perdonados los pecados cometidos contra Dios pero no contra los demás³². Para estos últimos sólo se puede conseguir la expiación apaciguando a la parte agraviada³³. Este planteamiento lo ratifica Abraham Joshua Heschel, quien defiende que nadie puede perdonar los crímenes que han cometido contra otras personas y, por lo tanto, es impensable que cualquier sujeto pueda absolver a alguien que haya asesinado a millones de judíos. “According to Jewish tradition, even God Himself can only forgive sins committed against Himself, not against man”³⁴.

Sin embargo, Emmanuel Levinas, aunque también recoge la distinción entre las ofensas a Dios y al prójimo, considera que están plenamente interrelacionadas: “Cuando la Mišna nos enseña que las faltas del hombre para con Dios se borran por el Día del Perdón³⁵, quiere decir que la celebración del *Yom Kippur* y el estado anímico que ella determina o expresa, nos llevan al estado de seres perdonados. Pero este método sólo vale respecto de las faltas

³¹ Alan L. BERGER, director del *Judiac Studies* en la universidad Atlantic de Florida, realiza en su comentario un duro análisis de la situación del joven Karl de quien afirma que “su único deseo era limpiar su alma a expensas de un judío”, en: Simon WIESENTHAL, *The Sunflower. On the possibilities and limits of forgiveness*, 118-120.

³² *Tratado Yoma VIII, 9*. Ver: Carlos DEL VALLE (ed.), *La Mišna*, 354.

³³ Joseph TELUSHKIN, en: Simon WIESENTHAL, *The Sunflower. On the possibilities and limits of forgiveness*, 262-264.

³⁴ Abraham Joshua HESCHEL, en: *Ibid.*, 171.

³⁵ *Tratado Yoma VIII, 9*.

cometidas para con el Eterno. Evaluemos la enormidad de lo que acabamos de aprender. ¡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 de perdón está en mis manos. En cambio el prójimo, mi hermano, el hombre, infinitamente menos otro que lo absolutamente otro, es en cierto sentido, más otro que Dios: para obtener su perdón el Día del *Kippur*, debo antes obtener su aplacamiento. ¿Y si se niega? Desde que hay dos, todo peligra. El otro puede negarme su perdón y dejarme no perdonado para siempre. ¡He aquí algo bajo lo cual han de ocultarse interesantes enseñanzas a propósito de la esencia de lo divino! ¿Cómo se distinguen las faltas para con Dios de las faltas para con el hombre? En principio nada más sencillo que esta distinción: todo lo que perjudica materialmente o moralmente al prójimo, y también toda ofensa verbal que se le hace, constituyen una falta para con el hombre; las transgresiones de las prohibiciones y de los mandamientos rituales, la idolatría y la desesperación pertenecen a las faltas cometidas para con el Eterno. No respetar el sábado y las leyes sobre la alimentación, no creer en el triunfo del bien y no poner nada por encima del dinero o hasta el arte, constituirían ofensas a Dios. Estas, pues, son las faltas que borra el Día del Perdón por efecto de una sencilla contrición y de ritos penitenciales. Se sobrentiende que las faltas para con el prójimo son *ipso facto* ofensas a Dios”³⁶.

Efectivamente, en el Antiguo Testamento el comportamiento del hombre para con los demás, tiene repercusiones directas en la relación con Dios. Ya desde los comienzos se muestra esta verdad, como pone de manifiesto el relato del asesinato de Abel. Caín con su acción fratricida cambia radicalmente el orden establecido y Yahveh lo maldice, aunque también se compromete a protegerlo “para que nadie que le encontrase lo atacara” (Gn 3,14). El Señor se ve “afectado” por los actos que cada uno realiza hacia los otros, y no le dejan indiferente sino que le mueven a actuar de una determinada manera. Pero tiene claro Levinas que, a pesar de ser ofendido Dios, el sujeto concreto debe

³⁶ Emmanuel LEVINAS, “Para con el otro”, en: *Cuatro lecturas talmúdicas*, 32-33.

ser consolado individualmente. “El perdón de Dios –o el perdón de la historia– no puede ser acordado sin que se respete al individuo”³⁷.

Sin embargo, resulta llamativo que en el Antiguo Testamento las confesiones de culpas vayan dirigidas fundamentalmente a Dios y apenas existen testimonios de confesiones que aludan a pecados dirigidos contra otros seres humanos (sólo en Nm 27,7). La Comisión Teológica Internacional explica este hecho aludiendo al teocentrismo de la Biblia que da prioridad al reconocimiento tanto individual como colectivo de las culpas cometidas contra Dios³⁸.

El cristianismo lleva a sus últimas consecuencias la conexión entre las ofensas a Dios y al prójimo que se apunta en el Antiguo Testamento (cualquier atentado a la Creación, obra suya, es una afrenta contra el Creador); en parte porque, como recuerda Benedicto XVI, “toda ofensa entre los hombres encierra de algún modo una vulneración de la verdad y del amor y así se opone a Dios, que es la Verdad y el Amor”³⁹. Pero en parte también por la radicalidad de la Encarnación y la filiación:

- La Encarnación, porque significa que el Hijo viene a nuestro mundo y se hace semejante al hombre en todo, menos en el pecado (Hb 4,15). Y por lo tanto, todas las ofensas dirigidas a Él, ‘tocan’ la totalidad de su persona – Hombre y Dios⁴⁰–. “Cristo es el único que puede sentir y sufrir lo que es el pecado como negación, injusticia y ofensa a Dios, a la vez que sus consecuencias destructoras sobre el hombre”⁴¹. En Jesucristo confluyen las ofensas al hombre y a Dios. Los agravios que padece ‘alcanzan’ tanto a su humanidad como a su divinidad⁴², aunque de diferente manera en cada una; pues

³⁷ *Ibid.*, 38-39.

³⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*, c. II.

³⁹ BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 193.

⁴⁰ Santo Tomás formuló claramente que Cristo es ‘un solo ser’: “no es posible decir que Cristo es su naturaleza humana (...) se dice que *Cristo es hombre*, lo mismo que *Cristo es Dios*”, Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, p.III, c.17, a.1 [la cursiva es del autor].

⁴¹ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 529.

⁴² “Si alguno dijere que en la Pasión, Dios sentía el dolor de la cruz y no lo sentía la carne junto con el alma, de que se había vestido Cristo el Hijo de Dios, la forma de siervo que para sí había tomado, como dice la Escritura (Flp 2,7), no siente rectamente”, CONCILIO ROMANO, año 382; en: Dz, 72. O también: “los judíos no crucificaron a un puro hombre, sino que dirigieron su orgullo contra Dios. Supón que un príncipe habla mediante su palabra, y que tal palabra es

evidentemente los golpes que recibió en la Pasión, los sufrió en la carne –como bien recuerda san Ambrosio⁴³–, pero eso no quiere decir que permaneciera impasible como Dios (una de sus características más reconocidas es la compasión, rasgo que aparece constantemente ya en el Antiguo Testamento)⁴⁴. Al incorporar la humanidad en su seno, Dios no queda indiferente al maltrato que ésta soporta (el texto del Juicio Final en el evangelio de Mateo resume claramente esta idea⁴⁵); y de modo similar cualquier ofensa a Dios, supone un daño para el ser humano⁴⁶. De hecho la implicación

puesta por escrito en un pergamino y enviada a las ciudades; y que alguien, faltando a la obediencia, rasga dicho pergamino. Sería condenado a pena de muerte no por rasgar dicho pergamino, sino por destruir un edicto imperial. Por consiguiente no se crea seguro el juicio como si crucificase a un puro hombre. Lo que él veía era como un pergamino, pero lo que en él estaba oculto era el Verbo imperial, nacido de la naturaleza, no proferido por la lengua”, Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, p.III, c.46, a.12.

⁴³ Cf. San AMBROSIO, *El misterio de la Encarnación del Señor*, V, 44, Madrid 2005.

⁴⁴ La importancia de diferenciar las dos naturalezas en la pasión radica en el hecho de salvaguardar la divinidad de la mutabilidad pues según la perspectiva filosófica griega Dios es inmutable. Este tema de la mutabilidad-inmutabilidad en Dios generó numerosas polémicas al comienzo del cristianismo. Así, la herejía arriana tenía como uno de los puntos de discusión precisamente este tema ya que Arrio defendía que Jesús no era Dios porque en su existencia muestra conmoción, pasión, sufrimiento, y alegría. Cf. San AMBROSIO, *El misterio de la Encarnación del Señor*, V, 45 (Carlos García Granados-V. Soldevilla Manrique, introducción, traducción y notas, Madrid 2005). Pero en el Concilio de Éfeso ya se afirmaba que la muerte de Cristo se convirtió en muerte de Dios ya que quien padecía era Dios y hombre; pero al mismo tiempo se aclara que la naturaleza de Dios no recibió daño, ni experimentó los sufrimientos mediante algún cambio propio. Cf. Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, p.III, c.46, a.12.

⁴⁵ Mt 25, 31-46.

⁴⁶ La interrelación entre la ofensa a Dios y al prójimo o el perdón de Dios y del prójimo, tiene la misma raíz que el amor a Dios y a los demás. Recojo unas palabras de Rahner respecto a la unión entre ambos ‘amores’ que ayudan a comprender dicha vinculación relativa a las ofensas y al perdón (no debemos olvidar que, como acertadamente dice Jankélévitch, perdón y amor no son sinónimos, pero tienen la misma dinámica, y el perdón es una manifestación del amor): “El amor a Dios tiene relación con el amor al prójimo, no sólo porque este último ha sido preceptuado por aquél y, en cierto modo, hace las veces de ensayo práctico del mismo. La relación es mucho más estrecha: el amor a Dios y el amor al prójimo se condicionan mutuamente; el amor al prójimo no es sólo una obra exigida por el amor a Dios y subsiguientemente a ese amor, sino que, en cierto sentido, es una condición que lo precede. Esta relación de condicionamiento mutuo, de inclusión recíproca, no debe entenderse, claro está, en el sentido de humanismo secularizado, como si el amor a Dios fuera un término pasado de moda, una expresión mitológica que sirviera para designar el amor al prójimo: una expresión de la que podría hoy prescindirse cuando se quiere hablar de un amor riguroso y desinteresado al hombre. Dios es más que un hombre, infinitamente más. Es el Dios que se halla por encima de toda realidad humana y que ha de ser amado en adoración. Y, no obstante, se da una relación mutua entre el amor a Dios y el amor al prójimo, por cuanto que ambos se condicionan de veras mutuamente. No hay amor a Dios que no sea ya en sí mismo amor al prójimo y que, sin la práctica de este último, pueda llegar a serlo realmente. Sólo quien ama al prójimo puede saber quién es realmente Dios. Y, a fin de cuentas, sólo quien ama a Dios podrá darse incondicionalmente a la otra persona y no convertirla en medio para la afirmación de sí mismo. Que lo haga de manera refleja o no, es ya otra cuestión. Si, por consiguiente, en el amor incondicional al prójimo se da ya conjuntamente el amor a Dios, ello no significa, ni mucho menos una mengua o falsificación del verdadero amor al prójimo. Dios

de Dios con los hombres quedó en evidencia precisamente en su venida al mundo por medio de la Encarnación del Hijo⁴⁷. Pero evidentemente el hecho de que pueda ser ofendido no es debido al poder del hombre sino a la decisión libre de Dios de hacerse vulnerable a través del Hijo⁴⁸.

- La filiación, porque implica hacernos hijos adoptivos del mismo Padre que el Hijo. Y consecuentemente, las humillaciones sufridas por cualquier ser humano son vividas en primera persona por el Padre. No cabe duda de que un progenitor sufre más por los ultrajes a los hijos que por los dirigidos directamente contra él y se le hace más daño hiriendo a la prole que de cualquier otra manera. Así pues, allí donde exista un ofendido a causa de una acción injusta se encuentra también el mismo Dios como víctima (Mt 25,31-46).
- La divinización del hombre (consecuencia de la Encarnación y de la filiación⁴⁹), porque supone que, a través del bautismo –“el primero y principal sacramento del perdón de los pecados”⁵⁰–, llegamos a ser miembros de Cristo y participamos, por tanto, de su muerte y resurrección. Esta participación en el ser de Cristo que se inicia en el bautismo y culmina en la Eucaristía conlleva la incorporación del

no hace la competencia al hombre, sino que Dios es quien hace que se pueda comprender al hombre, quien le da su suprema significación y dignidad radical, estando al mismo tiempo de manera muy íntima dentro del hombre y descollando infinitamente dentro de él. La existencia hacia Dios es la interioridad más íntima del hombre. Cuando el hombre es amado con una orientación hacia Dios, es amado en su supremo ser y esencia; y cuando el hombre se abre realmente en el amor al prójimo, se da para él la posibilidad de salir de sí mismo con verdadero amor, para amar a Dios”, Karl RAHNER, *Amar a Jesús, amar al hermano*, Santander 1983, 94-96.

⁴⁷ Pero, es importante recordar que “Dios sufre, no en su ser, inalcanzable para el hombre, sino en su persona y corazón de amigo”, Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 518.

⁴⁸ “Dios, en y a pesar de su inmutabilidad, puede en verdad llegar a ser algo: él mismo, él en el tiempo. Y esta posibilidad no ha de pensarse como signo de su indigencia, sino como cumbre de su perfección, que sería menor si él no pudiera llegar a ser menos de lo que es permanentemente. (...) Lo absoluto, más exactamente, el absoluto, en la libertad pura de su infinita carencia de relación, que él conserva siempre, tiene la libertad de devenir lo otro, lo finito mismo; alienándose, entregándose, tiene la posibilidad de poner lo otro como su propia realidad. (...) En cuanto Dios se aliena a sí mismo en medio de su permanente plenitud infinita, surge lo otro como su propia realidad divina. Ya en Agustín aparece la expresión según la cual Dios *asumit creando* y *assumendo creat*: en cuanto él se aliena a sí mismo y permanece él mismo en la alienación, crea. Crea la realidad humana en cuanto asume esta misma realidad como la suya”, Karl RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 263-264.

⁴⁹ “Él se hizo hombre para que nosotros fuéramos divinizados”, San ATANASIO, *La Encarnación del Verbo*, 54, 3 (F. Guerrero Martínez, introducción; J. F. Sahelices, traducción, Madrid 1997).

⁵⁰ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 977.

hombre a la vida de Dios (*divinización*⁵¹); por lo que lo vivido y sufrido por cada ser humano afecta directamente al Otro y a los que forman parte de su ser. Por eso no sólo termina siendo una ofensa a Dios sino a toda la Iglesia.

Justificar la vinculación entre la ofensa a Dios y al prójimo, así como la relación entre el perdón de uno y otro es fundamental tanto para defender la dimensión sobrenatural del mismo como para mantener el diálogo judeocristiano, ya que ese vínculo permite sostener el carácter divino, en último término, de todo perdón; también del que se produce entre los hombres. Y no sólo porque “el hombre tiene una esencia realmente diferente a todo lo demás”⁵², “es el ser de la trascendencia”⁵³ y “en cuanto totalidad, es resultado de una intervención originante de Dios”⁵⁴, sino porque, a partir de la Encarnación, “si al hombre le está prohibido rebajarse cuando piensa de sí mismo, porque en ese caso rebajaría a Dios, y si este Dios sigue siendo un misterio irresoluble, entonces el hombre es para siempre el misterio manifestado de Dios; entonces el hombre participa eternamente del misterio de su fundamento, que incluso allí donde va pasando todo lo que es pasajero debe ser acogido como misterio insondable en el amor bienaventurado”⁵⁵. Como decía san Ambrosio, “Él asumió las cosas que eran nuestras, y revistió con sus propiedades las cosas humanas”⁵⁶. Por ello, en cierta manera, todo perdón humano, a pesar de su limitación, tiene algo de divino.

Tanto los judíos como los cristianos afirman que el perdón procede de Dios, puesto que es el único que tiene tal poder (por eso los fariseos consideraban una blasfemia que Jesús absolviera a los pecadores que habían ofendido a Yahveh⁵⁷) y para ambos es inadmisibles despojar al perdón de su raíz divina. “Dios es siempre el protagonista del perdón, excluyendo a todo

⁵¹ La divinización es “la participación a la comunión eterna del Hijo con el Padre”, Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 530.

⁵² Karl RAHNER, *Escritos de Teología*, I, 292.

⁵³ *Ibid.*, I, 319.

⁵⁴ *Ibid.*, I, 293.

⁵⁵ *Ibid.*, IV, 150-151.

⁵⁶ San AMBROSIO DE MILÁN, *El Misterio de la Encarnación del Señor*, V, 44.

⁵⁷ Mt 9, 2-7. No hay que olvidar que algunas enfermedades eran consideradas un castigo divino por las culpas cometidas contra Dios (incluidas las de los padres).

intermediario⁵⁸, que sólo son mensajeros que anuncian el perdón ofrecido y dado por Él. Un ángel sólo puede proclamar el perdón divino; igualmente un rito perdona porque ha sido instituido y mandado por Dios, no por su propio poder⁵⁹. Pero es cierto que, de alguna manera, está condicionado por el perdón al hermano⁶⁰. Así, en *Yom Kippur* Dios sólo perdona los pecados cometidos de un hombre contra su prójimo si previamente ha habido petición de perdón y reconciliación entre ellos. Pues, como ya hemos visto, el judaísmo defiende que sólo puede perdonar el ofendido, y ni siquiera Dios posee el derecho de sustituirle⁶¹. Sin embargo, únicamente Él aporta una dimensión regeneradora: “Si en la creación Dios ha entregado al hombre el jardín del Edén para que lo cultive, con el perdón se lo vuelve a crear y a entregar, después de que el hombre lo ha desfigurado y ha sido expulsado de él. El perdón es la fuerza creadora de Dios que no se resigna al fracaso de la historia humana”⁶². Y es que la reconciliación realizada por el ser humano no tiene por sí misma capacidad renovadora; a lo sumo, puede mejorar una situación conflictiva, pero si no estuviera anclada en Dios no sería posible la creación de un orden nuevo; porque, como dice Kierkegaard, “entre hombre y hombre, ser ayudador es lo supremo, pero engendrar está reservado a Dios, cuyo amor es engendrador”⁶³.

Que el Señor esté en la raíz de la absolución pone de relieve que “Dios es siempre el principal ofendido por el pecado –*tibi soli peccavi*– y sólo Dios puede perdonar”⁶⁴. Esto conlleva un movimiento en cada uno de los dos

⁵⁸ Evidentemente esta será una de las dificultades en el diálogo judeocristiano sobre el perdón pues el judaísmo no acepta el poder perdonar en nombre de otros. Este punto lo desarrollaremos más adelante.

⁵⁹ Antonio RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y Teología*, 605-606.

⁶⁰ “Perdona a tu prójimo el agravio, y, en cuanto lo pidas, te serán perdonados tus pecados” (Si 28,2); “no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados” (Lc 6,37).

⁶¹ Smail BALIĆ, profesor de Teología Islámica en la Universidad de Sarajevo, piensa de forma similar: “every person is responsible for his or her actions, and no one is able to absolve the guilt that one person bears toward others”, en: Simon WIESENTHAL, *The Sunflower. On the possibilities and limits of Forgiveness*, 110. Asimismo el rabino Arthur Hertzberg señala sobre los crímenes nazis: “they are beyond forgiveness by man, and even by God, for God Himself is among the accused”, en: *ibid*, 167. Con igual radicalidad se expresa Dennis Prager: “The relevant Jewish view of forgiveness is that a person who hurts another person must ask forgiveness from his victim and that only the victim can forgive him. God Himself does not forgive a person who has sinned against a human being unless that human being has been forgiven by his victim. Therefore, people can never forgive murder, since the one person who can forgive is gone, forever”, en: *Ibid.*, 226.

⁶² Antonio RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y Teología*, 689.

⁶³ Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 45.

⁶⁴ JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentiae*, n. 31, III.

interlocutores: el primero le corresponde a Dios que es quien inicialmente se acerca hasta el hombre para ofrecer la absolución; el segundo, al sujeto arrepentido que ha decidido rechazar el mal y cambiar de rumbo para tomar la dirección adecuada. Así pues, “el perdón se presenta como el retorno (*teshuvah*) de Dios que sale al encuentro del retorno (*teshuvah*) del hombre”⁶⁵. En Dios, por tanto, se cumplen así dos de las características principales del acontecimiento que Jankélévitch señala: el advenimiento y la gratuidad⁶⁶. Pues Dios “es el amor libre, quiere comunicarse ‘hacia afuera’, a lo no divino. Y porque quiere comunicarse de esta manera, Él ha creado el mundo como destinatario de la donación de sí mismo”⁶⁷.

La persona de Jesús es, para los cristianos, la prueba hecha carne de ese origen divino del perdón que los judíos defienden, y de su venida hacia nosotros (el perdón *ad-viene con y en* el Señor). Pues en su caso, el hecho de que perdonara a los pecadores no sólo es un acto de reconciliación con los otros, sino que se trata de un signo con el que muestra que actúa en nombre del Padre (como aparece en el episodio de la curación del paralítico: “para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados...”, Mc 2,9-10), poniéndose así a la misma altura que Dios. Manifestaba con ello, por tanto, su procedencia divina. Pero al mismo tiempo, la radicalidad de la Encarnación revela que “Dios ha descendido personalmente y para siempre al mundo con su Palabra eterna, aunque es el Dios de la luz inaccesible... porque Dios, en su descenso personal, con su realidad propia y como ágape, se ha perdido en su creación para nunca ya retirarse de ella, por eso podemos encontrarle de hecho”⁶⁸. De este modo, a través de Jesús, el perdón de Dios se ha hecho plenamente histórico.

Jesucristo es, pues, un acontecimiento que, a su vez, conlleva un advenimiento —“un événement fait pour advenir”⁶⁹—. Eso significa, entre otras cosas, que, con Él, Dios irrumpe en la historia, que esto sucede en una fecha del calendario que se puede señalar, y que abre la mirada a un futuro nuevo

⁶⁵ Antonio RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y Teología*, 606.

⁶⁶ Capítulo IV de la tesis, apartado I, § 1.

⁶⁷ Karl RAHNER, *Sacramentum Mundi*, II, Barcelona 1972, 550-551.

⁶⁸ Karl RAHNER, *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*, Barcelona 1974, 269.

⁶⁹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1075.

(rasgos todos ellos que Jankélévitch destaca en el perdón⁷⁰). Se trata, por tanto, de algo (en este caso, de Alguien) que sobreviene y que el sujeto no puede controlar⁷¹, porque no depende de su iniciativa, sino de la del otro ya que la venida del Hijo es un gesto de Gracia pura (no hay nadie en quien la gratuidad se dé de forma absoluta como en Dios pues no existe ninguna causa anterior a Él que lo condicione en su actuar). La Primera Carta de Juan lo deja claro: “en esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de Él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados”⁷².

Esta gratuidad de Dios relacionada con el perdón se revela de forma especial en cuatro pasos fundamentales que se encuentran en su venida hacia el ser humano: la decisión libre de “poner su morada entre nosotros” (Jn 1,14); el ofrecimiento de un perdón radical e histórico (que también alcanza al pecado original extirpándolo de raíz)⁷³; la creación de un orden nuevo en cuyo nacimiento la absolución resulta determinante (“el amor de Dios no debe ser meramente ayudador, sino engendrador, porque hace nacer al discípulo o, como nosotros lo hemos llamado, al re-nacido, indicando con esta palabra el paso del no-ser al ser”⁷⁴); y por último, la aceptación de la posibilidad real del rechazo y de la falta de correspondencia hacia su oferta. “El proyecto de Dios está condicionado y modelado por la reacción de los hombres”⁷⁵.

Nadie tiene poder para obligar al otro a amarle, ni siquiera Dios, en cuanto que ha decidido crear al hombre libre y con capacidad para amar y decidir, semejante a Él. “El amor no se puede mandar; a fin de cuentas es un sentimiento que puede tenerse o no, pero que no puede ser creado por la

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 1101.

⁷¹ Vladimir JANKELEVITCH, *L'ironie*, 103.

⁷² 1Jn 4, 9-10.

⁷³ “Yo no busco la redención de las consecuencias de mi pecado. Yo quiero ser redimido del pecado en sí, o mejor dicho, incluso del pensamiento mismo del pecado. Hasta que alcance ese fin, me sentiré satisfecho de sentirme angustiado”, Mahatma GANDHI, *Autobiografía. Historia de mis experimentos con la Verdad*, 132.

⁷⁴ Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 45. Jankélévitch reconocía la dimensión sobrenatural en la capacidad de la absolución de generar un horizonte completamente nuevo (ya que posee esa cualidad de lo irracional capaz de trascender la realidad). Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1095.

⁷⁵ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 517.

voluntad”⁷⁶. Se trata de un acto de libertad y, como tal, de gratuidad. “Todo queda pendiente del hombre: *si quiere*. Dios va hasta el límite por el hombre, pero no salta sobre su libertad”⁷⁷. Una idea importante para poder mantener la responsabilidad del ser humano sobre sus decisiones y sus actos; algo que Jankélévitch subrayaba insistentemente, como ya señalamos con anterioridad⁷⁸.

Así pues, se reconozca de forma explícita o no, en Dios descansa el fundamento de la cualidad sobrenatural del perdón, cualidad que ratifica otorgándole concreción histórica. Por eso, no podemos decir con Jankélévitch que el perdón auténtico no haya tenido lugar jamás en nuestro mundo⁷⁹, pues en Jesucristo se desmiente categóricamente dicha afirmación (si bien es inalcanzable para el hombre por sí mismo).

Jesús, el Cristo, es el responsable último del carácter milagroso de la absolución no sólo porque posibilite e inspire el perdón humano, ni porque se solidarice con el hombre en un gesto de suprema compasión, sino porque siempre está referido a Dios: en su ser y en su acción⁸⁰. Por eso el pecado, como ofensa a Él (y ruptura de una alianza mutua⁸¹), es de una gravedad extrema. Jankélévitch así lo percibe. Entiende que, si realmente los enemigos de Jesús están en el fondo atacando a Dios, sólo un perdón sobrenatural logrará el milagro de la absolución –“Un abaissement infini appelle en compensation un mouvement surnaturel, seul capable d’intervertir l’interversion”⁸²–. No cabe duda de que nuestro autor asumiría sin problemas la afirmación de González de Cardedal cuando dice que “la seriedad del pecado

⁷⁶ BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, n. 16. Cf. Vladimir JANKÉLEVITCH, *L’ironie*, 103. Precisamente por eso Jankélévitch –como ya señalamos en el c. IV, apartado I, § 3– valora especialmente el amor a los enemigos que el Evangelio propone, pues de ese modo el desinterés y la gratuidad tendrán más posibilidades de ser auténticos. Cf. Id., *Le pardon*, 1127.

⁷⁷ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 528 [La cursiva es del autor].

⁷⁸ Ver: Capítulo V de la tesis, apartado I. Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, 1146.

⁷⁹ *Ibid.*, 997.

⁸⁰ Cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 512.

⁸¹ Ciertamente la categoría ‘pecado’ es teológica. Como ya hemos apuntado en otras ocasiones, Jankélévitch, a pesar de su indefinición respecto a la creencia en Dios, habla abiertamente de pecado para referirse a la voluntad del hombre de buscar el mal a pesar de haber conocido previamente el bien.

⁸² Vladimir JANKÉLEVITCH, *L’ironie*, 70. En este planteamiento resuena el eco de la forma de entender san Anselmo la redención: una ofensa hecha a Dios adquiere unas dimensiones tan grandes e infinitas que únicamente un ser infinito puede pagar la deuda contraída y, por lo tanto, puede otorgar un perdón que realmente absuelva a un culpable radicalmente inexcusable. Cf. San ANSELMO, *Cur Deus homo*, L.II, c.6.

del hombre es infinita por recaer sobre el Dios infinito⁸³. Y por eso, también el perdón, como respuesta de ese Dios al mal recibido, tiene un valor ilimitado.

II. Dimensión soteriológica

El ser humano ha quedado enredado en el mal. Auschwitz sería un exponente claro que confirma esta aserción. “Se analice como se analice, el humo del holocausto proyectó una sombra oscura sobre Europa mientras que sus llamas dibujaron una señal imborrable en la bóveda celestial”⁸⁴. De hecho esta es una de las razones que le hacían preguntarse a Jankélévitch sobre la posibilidad de lo imperdonable⁸⁵. Porque, incluso dejando a un lado la muerte de Cristo en la cruz donde fue torturado y ‘envilecido’ el Hijo de Dios, las ofensas del hombre contra el hombre y sus consecuencias son suficientemente terribles y causan un daño, en ocasiones, irreversible. Así, el asesinato de millones de seres humanos en los campos de exterminio se ha convertido en un auténtico símbolo de la absoluta incapacidad del hombre para devolver la vida a los muertos, curar definitivamente las heridas causadas, reparar lo irreparable, restablecer el orden perdido o inaugurar una existencia que, respetando el pasado, sea radicalmente nueva.

Cuando el mal adquiere la categoría de perversión absoluta –tal y como sucedió en el nazismo– sus consecuencias alcanzan a toda la humanidad (son los ‘crímenes contra la humanidad’, como ya vimos en un capítulo anterior⁸⁶) y sus vestigios son indelebles pues, como decía nuestro autor, el crimen de una sola persona hace que la vida pierda valor⁸⁷.

Jankélévitch no elabora una teoría sobre el mal sino que da por supuesto que existe, y no tiene dificultad en asumir el concepto de pecado

⁸³ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 518.

⁸⁴ Imre KERTÉSZ, “La vigencia de los campos” (Conferencia pronunciada el 22 de febrero de 1990 en el Thalia Studio. Texto publicado en *Századveg*, 1993, en el volumen titulado *A holocaust mint cultura*, junto con *Hosszú, sötét árnyék* y el ensayo que dio título al volumen), en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 1.

⁸⁵ Cf. Capítulo V de la tesis.

⁸⁶ Capítulo V de la tesis, apartado I, 3.

⁸⁷ Cf. *Ibid.* Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, 117. Ciertamente todo mal, por pequeño que sea, repercute negativamente sobre uno mismo, sobre los demás, y sobre todo lo creado, y, por tanto, ofende a Dios, pero no todos los actos poseen la misma gravedad ni causan el mismo daño; por eso la Iglesia mantiene la distinción entre pecados veniales y mortales. Ver : JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 17.

original⁸⁸ como una idea útil que ayuda a explicar la inclinación del ser humano hacia la maldad, pues defiende con rotundidad que la voluntad malevolente existe y fue la causante de la muerte de Jesucristo así como la que se reveló de forma radical en Auschwitz, acontecimiento que “resucitó el eterno Misterio de la Pasión que trata el sufrimiento humano”⁸⁹.

La gravedad de estos hechos y sus consecuencias, no hacen más que certificar que el hombre no tiene capacidad para extirpar el pecado⁹⁰ pues la envergadura de lo sucedido supera con creces los recursos humanos tanto a nivel personal como colectivo. La imposibilidad de regreso al *statu quo* o de resarcimiento por el daño causado es incontestable. Nada puede compensar mínimamente la muerte en masa de millones de niños, ni a todo un pueblo que quedó diezmado al borde de la extinción, y mucho menos a una familia a la que han exterminado la mayor parte de sus miembros, e incluso a todos. En estos casos, no parece desacertada la sentencia de san Anselmo: “Y nadie puede dar esa satisfacción más que Dios” –*non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus*–⁹¹.

El punto de partida de esta expresión en san Anselmo no es la necesidad que Dios tiene de que el hombre satisfaga su deuda para con Él, sino la del hombre para recuperar su estado perdido o su relación rota con Dios. Sin embargo, al ser humano no le es posible vencer el pecado, borrar las ofensas a Dios y conseguir por sí mismo la salvación. En el fondo, el planteamiento anselmiano es una llamada de atención sobre la responsabilidad humana en la magnitud del pecado y sobre su incapacidad para remediar el daño causado⁹².

⁸⁸ Cf. Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, 32-33.

⁸⁹ Imre KERTÉSZ, “La vigencia de los campos”, en: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, 1.

⁹⁰ Cf. Vladimir Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, 136-137.

⁹¹ San ANSELMO, *Cur Deus homo*, L. II, c. VII. Lo reseñable en el pensamiento de san Anselmo es la intuición de que sólo un amor y una entrega con valor infinito –como la de Dios– puede devolver al ser humano la posibilidad de la salvación.

⁹² *Ibid.*, L. I, c. XX-XXI. Esta incapacidad se multiplica por el hecho de que, cuando se comete un pecado y se ofende a alguien (al prójimo y a Dios), el ofensor arrepentido no debería limitarse a restaurar cierto equilibrio perdido sino que tendría que esforzarse en devolver algo mayor que aquello por lo que ha pecado (una idea que ya vimos cuando mencionamos que dentro del judaísmo se advierte que uno de los síntomas del verdadero arrepentimiento es el deseo de mejorar la realidad: *tikkun olam*. Ver: Capítulo VI, apartado III). Esta búsqueda de mejora debe tener en cuenta la dignidad y grandeza de la persona ofendida que, en el caso de Dios, al tratarse de una grandeza infinita evidencia aún más la incapacidad humana para aportar algo con lo que compense el mal ya que el hombre, simplemente por el hecho de ser

Las marcas que deja el mal son demasiado hondas como para que el ser humano pueda eliminarlas⁹³. Por eso el cristianismo defiende que “la naturaleza humana no puede lavarse la suciedad si el cordero que quita el pecado del mundo (Jn 1,29) no ha destruido todo el mal”⁹⁴.

También Jankélévitch apunta en una dirección parecida, aun cuando no lo concreta en la figura de Jesús, pero sí entiende que la liberación del pecado debe venir desde fuera pues el ser humano, al estar ya entrampado en la pecaminosidad, no puede vencerlo por sus propios medios. Por eso reconoce que una de las respuestas ante el mal es el perdón sobrenatural que, por definición, es para nuestro autor un acontecimiento que adviene, es decir, externo al culpable⁹⁵, que nace con el fin de absolver al ofensor y frenar la ofensa ofreciendo una salida hasta entonces inviable. Si no hubiera pecado o maldad, no existiría el perdón (por eso Jankélévitch dice de él que tiene carácter secundario⁹⁶). Su objetivo es neutralizar y detener el poder del mal. Pero señala que existe una dificultad importante para que tenga lugar el rescate total de la persona: encontrar en el pecador el acceso que permita realizar la curación de un mal instalado desde siempre. Y para ello la simple absolución del prójimo no es suficiente. Los remedios extrínsecos habituales (como el perdón del prójimo) sólo mitigan pero no actúan sobre el punto ‘débil’ y estratégico que conduce a la curación contra el mal de malevolencia. Porque, para curar la degeneración de un hombre intoxicado por el pecado original hace falta una terapéutica susceptible, por un lado, de superar el *a priori* del mal hereditario, y por otro, de medirse directamente con ese mal. La conclusión

creado, le debe todo a Dios por principio y el pecado sólo le conduce, por tanto, a abrir un abismo entre él y Dios.

⁹³ Ahí radica el drama de la existencia humana (el mal que el hombre provoca genera una cadena de heridas que desbordan la intención), pero también su grandeza (pues el bien crece igualmente independizándose de la persona que lo ha puesto en marcha).

⁹⁴ San GREGORIO DE NISA, *Homilía VII*, 12.

⁹⁵ Desde esta perspectiva no sería admisible el perdón a uno mismo que tanta difusión ha tenido en las últimas décadas, probablemente por influencia de otras disciplinas como la psicología en el ámbito estadounidense, especialmente a partir del giro que supone la psicología positiva respecto del psicoanálisis y el conductismo. Martin E.P. Seligman, director del *Positive Psychology Center* (University of Pennsylvania), junto a Mihaly Csikszentmihalyi, director del *Quality of Life Research Center* (Claremont Graduate University, California), han sido quienes han dado el impulso definitivo a esta nueva corriente que también trabaja el tema de la ‘resiliencia’, es decir, del estudio de las pautas que permiten a las personas sobreponerse a las situaciones adversas y sacar provecho de ellas. Este nuevo giro en la psicología está inspirado en el pensamiento de Victor Frankl, así como en el humanismo de Carl Ransom Rogers y Abraham Maslow.

⁹⁶ Capítulo IV de la tesis, apartado II, 2. Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1017.

a la que llega es que esto sólo es posible a través de la gracia o, dicho de otro modo, de una cura milagrosa, la única capaz de transfigurar, a la manera del perdón, el estado de desgracia en el que ha caído el hombre.

Sin embargo, Jankélévitch no da el paso de la fe, y por ello no confía en que de hecho, esta gracia sea real y actúe en la historia (a pesar de que desde la razón es la única vía que encuentra). Por eso insiste en que, la ausencia de este salvamento, inesperado e improbable, provocará la permanencia de la humanidad en el círculo diabólico de la confusión (*le cercle diabolique de la confusion*⁹⁷).

Evidentemente, si a la incapacidad que tiene el hombre de eliminar el pecado le sumamos la ofensa hecha a Dios en la muerte del Hijo, entonces el ser humano queda condenado a estar sometido a las consecuencias del mal invariablemente. Necesita, por tanto, de Alguien superior a él que perdone de forma absoluta y que consiga extirpar el pecado de raíz para, de esa manera, rescatar a la humanidad de una situación sin salida. No es extraño que, quien realice esta acción, sea considerado un Salvador.

A diferencia de Jankélévitch, la respuesta creyente asume esta dificultad, pero afirma que esa gracia, necesaria para la salvación, ha acontecido en este mundo a través de Jesucristo.

Evidentemente la dimensión soteriológica de Cristo no se agota ni se reduce al perdón de los pecados ni a la reparación del daño que la maldad provoca, pero sí es uno de los elementos fundamentales de ella⁹⁸. De hecho, si decimos que Jesucristo es Salvador (*sôter*)⁹⁹ es porque hace presente la palabra, el amor y el perdón de Dios a los hombres¹⁰⁰. “La *sôtería* es un hecho

⁹⁷ Id., *Le pur et l'impur*, 152.

⁹⁸ Ángel Cordovilla afirma que existen diferentes términos para hablar de la salvación, y que cada uno de ellos guarda una especial relación con alguno de los cinco momentos constitutivos de la historia de la salvación. Estos cinco momentos con sus respectivas categorías que comunican el sentido de la salvación serían los siguientes: 1) Creación (*paideia*); 2) Encarnación (divinización, iluminación, conocimiento, justicia); 3) Muerte de cruz (admirable intercambio, sacrificio, satisfacción, reparación); 4) Resurrección (victoria y rescate); 5) Consumación (recapitulación). Cf. Ángel CORDOVILLA, “El camino de la salvación”, en: Nurya MARTÍNEZ-GAYOL (dir.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, 31-64.

⁹⁹ Término bíblico que se aplica a Jesús (aunque Él nunca lo emplea para hablar de sí mismo) y que aparece tanto en los sinópticos (Lc 2,11; Mt 1,21), como en Juan (Jn 4,42), y asimismo en las cartas paulinas (Flp 3,20; Ef 5,23), en Hechos (Hch 5,31; 13,23), y en las cartas pastorales y católicas (2Tim 1,10; Tito 1,4; 2,13; 3,6; 2Pe 1,1; 1,11; 2,20; 3,2.18; 1Jn 4,14). Cf. Xavier LEÓN-DUFOUR, *Diccionario del Nuevo Testamento*.

¹⁰⁰ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 500.

acontecido en Cristo que implica la liberación de los poderes del mal, el perdón del pecado, la redención de la pena y la renovación por el Espíritu Santo. Su contenido positivo es la reconciliación con Dios, la participación en la filialidad de Jesús, la gracia, el perdón, la reconciliación realizada por Dios. Jesús como Salvador suma con un nuevo sentido lo que implicaba el término griego εὐεργετητής (benefactor) y el hebreo *mashiah* (redentor, liberador)¹⁰¹.

El 'exceso' (περισσόν) de Jesucristo se manifiesta, por tanto, en un poder ilimitado que vence al mal, en un perdón absoluto como nunca antes se había dado en la historia, y sobre todo, en un amor radical que le ha conducido a ponerse en nuestro lugar para ayudarnos a librar una batalla que no le pertenecía. Ha salido en nuestra defensa aún a costa de su vida. En Cristo, se ha ratificado que, por el bien de la humanidad, realmente Dios hace posible lo que para el hombre es imposible (Cf. Mt 19,26).

1. Sustitución

De lo visto hasta ahora parece lógico admitir la necesidad de un perdón divino que pueda superar la cadena del mal así como vencer realidades infranqueables para el hombre como la muerte, especialmente la de los inocentes. Por eso Jankélévitch, a pesar de su cercanía al agnosticismo, llega a la conclusión de que sólo el perdón de Dios tiene suficiente poder para afrontar con éxito tales hechos y ofrecer un futuro real y duradero, ya que sólo en Él se realiza plenamente el perdón. En la acalorada discusión en la que Iván Karamazov reprocha a Dios las torturas que sufren los niños e increpa a quien se atreva a perdonar esos crímenes, su hermano Aliosha responde: "Has preguntado hace un momento: ¿existe en todo el mundo algún ser que pueda perdonar y tenga derecho a hacerlo? Pues bien, ese ser existe, y puede perdonarlo todo, puede perdonarlo todo a todos y por todo, porque Él mismo ha dado su sangre inocente por todos y por todo. Tú te has olvidado de Él, y es en Él, precisamente, en quien se sostiene el edificio, y Él es quien exclamará: 'Tienes razón, Señor, pues se han abierto tus caminos'"¹⁰².

¹⁰¹ *Ibid.*, 502.

¹⁰² Fiodor M. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, P II, L.V, c. IV. Este reconocimiento de la limitación del hombre junto a la exaltación de la grandeza del Señor es lo que le lleva a Pascal a afirmar que "la conversión verdadera consiste en aniquilarse ante este Ser universal al que

Que una ofensa tenga consecuencias inabarcables para el hombre y reclame un perdón infinito parece incuestionable; que Dios Padre sea reconocido como víctima en las humillaciones que se cometen contra otros seres humanos resulta razonable por su paternidad, por la filiación y por haber hecho suya nuestra causa; pero que el perdón de Dios pueda ser considerado suficiente para absolver al culpable y que así éste pueda esquivar a la víctima que ha sufrido su agresión plantea interrogantes difíciles de resolver. De hecho para algunos sectores del judaísmo, como ya hemos visto en el apartado anterior, sería inadmisibles, aunque para el cristianismo también (o por lo menos sólo asumible con matices).

Perdonar *en nombre de otros*, ‘sustituirles’ en su libre elección, entra en colisión con la máxima incuestionable de la libertad y responsabilidad de las personas, al mismo tiempo que plantea la necesidad de reflexionar acerca del alcance del perdón tanto de Dios como del hombre, algo importante para delimitar, por ejemplo, el valor del Sacramento de la Reconciliación. En él el ministro pronuncia la absolución en nombre de Dios y de la Iglesia, y en ese momento, como recuerda Juan Pablo II, “la fe puede asegurar que todo pecado es perdonado y borrado por la misteriosa intervención del Salvador”¹⁰³.

En la actualidad, sin embargo, el individualismo heredado de la Ilustración, ofrece una fuerte resistencia ante todo lo que signifique representatividad, personalidad corporativa y personalidad mediadora, términos que cuentan no obstante con una gran aceptación en el ámbito judío pues forman parte de una larga tradición que se remonta al Antiguo Testamento. Abraham puso su persona y su propia amistad ante Dios como elemento disuasorio para evitar la destrucción de Sodoma (Gn 18,20ss); Moisés murió fuera de la Tierra Prometida herido sustitivamente por la ‘ira de Dios’¹⁰⁴ como proscrito a favor de Israel (Dt 3,23-28; 4,21ss); y el Siervo de Yahveh, figura del

tantas veces se ha irritado y que legítimamente puede perderos en todo instante; en reconocer que no se puede nada sin Él y que no se ha merecido de Él sino la desgracia. Consiste en conocer que hay una invencible oposición entre Dios y nosotros, y que sin un mediador no puede haber comercio con él”, Blaise PASCAL, *Pensamientos* VI, 470 (B. 470).

¹⁰² JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 31, III.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ “La ira o cólera de Dios es una manera de designar el amor ofendido, el sufrimiento por el amor perdido. Perdido en el doble sentido: cuando un hombre peca, objetivamente se aleja, rompe con Dios y se pierde a sí mismo. Dios se queda sin su amigo. Por el pecado, a quien el hombre ofende, hiere y degrada, en última instancia, es a sí mismo”, Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 518.

profeta doliente (Is 53), muestra cómo del sufrimiento y el amor de un hombre proviene la salvación, y aporta la comprensión de la sustitución en clave comunitaria pues Israel reconoce en la misión del Siervo su propia misión como 'pueblo para los demás'¹⁰⁵.

Todo lo que se realiza en estas figuras alcanza su verdadera plenitud en Jesucristo, de tal modo que Ratzinger llega a decir que "la teología del Nuevo Testamento es ante todo una teología de la sustitución"¹⁰⁶. El momento clave en el que se trasluce este carácter vicario de Jesús respecto a la relación del hombre con el pecado, y que culmina en la cruz, fue el bautismo. Porque "si acude a bautizarse, no lo hace por sí mismo, sino por los demás. Se incorpora a la suerte de los demás, realizando así, simbólicamente lo que ha de ser en adelante el contenido de toda su vida; la comunidad de destino con los pecadores, el ponerse en su lugar. Con el bautismo ha entrado Jesús en la misión del Siervo de Yahveh, toda su vida se ha convertido en un ser para los demás que sólo podrá llevar a término con el bautismo de la muerte (Mc 10,38; Lc 12,50), en el que se consuma la unidad de destino con el hombre condenado a muerte"¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Ya vimos cómo, tras la superación en el judaísmo de la espera en un Mesías personal, se extendió la idea de un mesianismo comunitario donde se reconoce dicha misión en el pueblo de Israel, llamado a conducir a la humanidad hacia la creación de un orden y un sistema de valores nuevos. Cf. Capítulo I, apartado II, 1, de la tesis. La conciencia de pueblo entre los judíos es uno de los rasgos más fuertes de su experiencia religiosa. Olvidarlo equivaldría a no entender la vivencia que hay detrás de estos acontecimientos que marcaron la historia en general y la suya, como comunidad, en particular. Ya destacamos anteriormente que uno de los conceptos más importantes del judaísmo es la noción de *Knesset Israel* ('comunidad de Israel', que ha dado nombre en la actualidad al parlamento israelí). Según esta categoría la comunidad de Israel no sería un sistema formado por la suma de los individuos que lo componen sino que se trataría de una realidad ontológica totalmente nueva con entidad propia. Esta vivencia es tan fuerte que se considera que un judío no tiene existencia propia individual sino como miembro de *Knesset Israel*. Este sentido tan sólido de pertenencia no queda limitado al presente sino que se extiende a todas las generaciones del pasado. La razón de fondo se asienta en dos pilares de la fe: la santidad de los Patriarcas que va pasando de generación en generación, como herencia, desde Abraham hasta el día de hoy, y las dos Alianzas entre Dios y el pueblo (la del Horeb donde se produjo la entrega de la Torá y la de Moab a quienes entraron en la Tierra Prometida). Por tanto una agresión hacia un judío se convierte automáticamente en una agresión al pueblo entero. Cf. Pinchas H. PELI, *On repentance. The thought and oral discourses of rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, New Jersey 2000, 42-43. Vladimir Jankélévitch, a pesar de ser un judío asimilado y de no conocer a fondo la tradición religiosa del judaísmo, se sintió ofendido por lo que los nazis hicieron con él y con todos los judíos, y por eso se considera sujeto legítimo al que deberían pedir perdón. Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, 47.

¹⁰⁶ Joseph RATZINGER, "Sustitución/Representación", en: Heinrich FRIES (dir.), *Conceptos fundamentales de la teología*, t. IV, Madrid 1967, 295.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 296.

Para hablar de este trueque entre el puesto de Jesús y el de los pecadores se ha utilizado en la tradición la expresión *admirabili commercium* ('admirable intercambio'), expresión que nace en el contexto de la liturgia en torno al siglo V. Con esta imagen se transmite "con toda claridad el doble movimiento descendente y ascendente que se da en el acontecimiento de la salvación. Cristo es ante los hombres el representante del Padre, que muestra hasta dónde llega su amor y su solidaridad por nosotros; y ante Dios es el representante de la humanidad pecadora, cargando sobre sí el pecado y la maldición del mundo, para transformarlos en su cuerpo en bendición y gracia para nosotros"¹⁰⁸. Ahora bien, es importante destacar que este 'intercambio' es desequilibrado por principio, no es equitativo. Cristo como Segunda Persona de la Trinidad ofrece al hombre la vida eterna, la comunión con Dios y con los demás; la humanidad, sin embargo, supone para él ciertamente un 'incremento de realidad'¹⁰⁹, pero a costa de tener que 'abajarse' hasta el extremo de sufrir directamente las consecuencias del pecado. Él nos aporta vida; nosotros le conducimos a la muerte.

Este rasgo de Jesús se prolonga, tras su marcha, en el grupo de sus seguidores. A partir de la Última Cena, la comunidad queda insertada en el misterio de la sustitución, "ya que ella vive enteramente del servicio de sustitución del Señor"¹¹⁰ (por eso san Agustín afirmaba que el verdadero ministro de los sacramentos es la *communio sanctorum* pues defiende que el ministerio mediador de Cristo se realiza a través del *Christus totus et membra*¹¹¹). Desde la Ascensión, la comunidad creyente hace presente (representa) al Señor en este mundo. En su despedida lo dijo de forma explícita (así lo ha recogido la comunidad primitiva): "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas *en el nombre del Padre*, y del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt 18,19). Juan Pablo II ejerció esa potestad cuando, en un gesto sin precedentes, pidió perdón por las culpas del pasado en nombre de la Iglesia¹¹².

¹⁰⁸ Ángel CORDOVILLA, "El camino de la salvación", en: Nurya MARTÍNEZ-GAYOL (dir.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, 50.

¹⁰⁹ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 546.

¹¹⁰ Joseph RATZINGER, "Sustitución/Representación", en: Heinrich FRIES (dir.), *Conceptos fundamentales de la teología*, t. IV, 296.

¹¹¹ *Ibid.*, 300.

¹¹² "He pedido que en este año de misericordia, la Iglesia fortalecida por la santidad que recibe de su Señor, se ponga de rodillas delante de Dios e implore el perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos", JUAN PABLO II, *Incarnationis mysterium*, n. 11.

Y esto puede hacerse porque “la Iglesia se presenta como un sujeto absolutamente único en el acontecimiento humano, hasta el punto de poder hacerse cargo de los dones, de los méritos y de las culpas de sus hijos de hoy y de los de ayer”¹¹³.

Desde el momento en que se produjo la Encarnación, la ‘representación’ forma parte de la vida de la Iglesia, pero es importante situarla bien para no caer en la suplantación, es decir, en la identificación o equivalencia plena de personas. Bernard Sesboüé recuerda que decir que Jesús se pone “en nuestro lugar” no significa que prive al hombre de su libertad y lo excluya, sino que actúa “a favor nuestro” y “por causa de nosotros”¹¹⁴, porque “se hace cargo” de nuestros pecados. Asimismo la representación también indica –como hemos visto en el texto de Mateo– actuar “en nombre de” otro.

Viendo el conjunto de la vida de Jesús, parece innegable que la sustitución va asimismo asociada con el hecho de ponerse “al servicio de todos nosotros”. Pues realmente la vida de Cristo es entrega servicial. Él ha realizado ante Dios lo que le correspondía al ser humano para recuperar su alma atrapada en el mal. “Jesús está *al servicio de* la superación del mal y del pecado de los hombres”¹¹⁵. Porque quiere. En este servicio tiene un papel relevante el perdón, y al ser ofrecido por Alguien que se ha puesto voluntariamente en el lugar del hombre, la pregunta que surge es si además de conceder Jesús el perdón en el nombre de la Trinidad, lo hace también en el de los humillados y ofendidos de la humanidad. Trataremos de formular algunos puntos que resumen y se inspiran en lo apuntado hasta ahora para aportar algo de luz a esta cuestión:

- Uno de los elementos importantes en la función representativa es que sólo puede ejercerse plenamente cuando la persona representada concede ese poder a otra que, a su vez, acepta el encargo y se compromete a realizarlo en fidelidad (pero manteniendo siempre la libertad). El hombre no podría nunca hablar, actuar o

¹¹³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado*, c. III, § a.

¹¹⁴ Bernard SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Salamanca 1990, 384-404.

¹¹⁵ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 548 [la cursiva es mía].

perdonar en nombre de Dios, si antes el Señor no le hubiera dado esa potestad –“A quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos”, (Jn 20,23)–. Tampoco podría perdonar en nombre de otra persona o de una comunidad entera si ambos sujetos no le hubieran confiado esa tarea (de ahí la importancia del ministerio sacerdotal)¹¹⁶. En el relato de *The Sunflower*, uno de los compañeros de Wiesenthal, le manifestó su inquietud cuando este contó su encuentro con un nazi moribundo que le pedía perdón: “When you were telling us about your meeting with the SS man, I feared at first, that you had really forgiven him. You would have had no right to do this in the name of people who had not authorized you to do so. What people have done to you yourself, you can, if you like, forgive and forget. That is your own affair. But it would have been a terrible sin to burden your conscience with other people’s sufferings (...) You have suffering nothing because of him, and it follows that what he has done to other people you are in no position to forgive”¹¹⁷. Ciertamente en el ámbito judío el tema de la ‘representación’ no es aceptado fácilmente. “El pensamiento judío prefiere no entretenerse con el tema del vicariato. Más bien, define la lucha entre Dios y el sufrimiento del hombre inocente como una lucha desigual, en la que sólo Dios adopta una máscara, mientras que el hombre se entrega al combate con la visera abierta”¹¹⁸.

En ese sentido, la aceptación de Jesús por parte del hombre es decisiva para que pueda realizar enteramente su labor mediadora como representante del hombre ante Dios y ante los otros hombres –“todo el que cree en él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados” (Hch 10,43)–. Y, aun cuando es cierto que por haber asumido la humanidad adquiere de forma ‘natural’ esa cualidad

¹¹⁶ Sin esta dimensión comunitaria el papa Juan Pablo II no habría podido pedir perdón en nombre de la Iglesia y, además, por los pecados cometidos por otros miembros de la comunidad en el pasado.

¹¹⁷ Simon WIESENTHAL, *The Sunflower. On the possibilities and limits of Forgiveness*, 65.

¹¹⁸ André NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, 199.

representativa¹¹⁹ (de modo similar a como un patriarca o una matriarca representan toda una saga o clan familiar), el potencial que conlleva esa misión queda frenado (o truncado) por el rechazo o la indiferencia.

- Jesús nunca aparece perdonando a alguien en lugar de la persona ofendida, sólo lo hace en nombre del Padre (víctima también en las ofensas al prójimo), que es de quien ha recibido la misión –“Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar” (Jn 17,4)–.
- En la tradición bíblica que Jesús asume, el perdón de Dios está siempre en relación con el perdón al prójimo –“perdónanos nuestras deudas, así como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores” (Mt 6,12)–. No sólo no sustituye el perdón del hombre sino que está condicionado por éste. Solicitar su perdón cuando la persona que se lo pide no perdona a quienes se lo imploran a ella es realmente una contradicción, un abuso y un absurdo, y denota ausencia de arrepentimiento. Jesús lo explicó con claridad en la parábola del siervo sin entrañas: “yo te perdoné 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 18,32-33).
- Una situación más compleja es la que ocurre cuando un sujeto pide perdón a Dios, y también al prójimo que ha ofendido, pero sólo recibe la absolución por parte de Dios. Nadie puede obligar a otro a que conceda el perdón (ni siquiera Dios) pues, como ya hemos señalado en repetidas ocasiones, se trata de un gesto sustentado en la gratuidad. Ahora bien, el valor infinito y absoluto del perdón de Dios alcanza la raíz de todo pecado por lo que “el pecador, en la conciencia de que sus pecados hieren al mismo tiempo su relación con Dios y con el prójimo (cf. Lc 15,21), puede esperar el perdón únicamente de Dios, ya que sólo Dios es siempre misericordioso y

¹¹⁹ Comentando el texto de Ef 1,3-14, Olegario González de Cardedal afirma que “Cristo es ópticamente nuestra cabeza y por ello puede ‘recapitular-reencabezar’ la historia (*anakephalaíôsis*)”, Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 511.

está dispuesto en todo momento a cancelar los pecados. Este es también el significado del sacrificio de Cristo, que de una vez para siempre nos ha purificado de nuestros pecados (cf. Hb 9,22; 10,18). Así el ofensor y el ofendido son reconciliados por Dios en la misericordia suya, que a todos acoge y perdona¹²⁰. Además, en última instancia todo perdón (como todo amor) procede de Dios (también el que concede el hombre). Por tanto, no se trata de que sustituya el nuestro, sino que en origen es suyo (igual que el amor con que amamos): “el perdón se halla junto a Ti...” (Sal 130,4).

- El hombre sólo puede solventar su incapacidad para perdonar al culpable arrepentido participando del perdón de Jesucristo. “De la acogida del perdón divino surge el esfuerzo para el perdón de los hermanos y para la reconciliación recíproca”¹²¹. Es verdad que por el hecho de ser criatura, el hombre lleva inscrita la llamada a la misericordia genuina de su Creador. Pero la plenitud del mismo sólo le pertenece a Él. Únicamente participando de su ser podrá hacer suyo el perdón del Señor (porque el perdón de Dios es el que posibilitará el nuestro). Para ello, lo que la persona debe poner de su parte es la fe en el valor infinito del perdón divino (“Si tenéis fe, nada os será imposible”, Mt 17,20), la voluntad de que Dios perdone en su nombre, y el deseo de perdonar (aunque experimente la incapacidad para llevarlo a cabo).
- Cuando un sujeto no quiere perdonar, la reconciliación no puede realizarse plenamente. Y el perdón queda ‘incompleto’ o en *impasse* (pues el de Dios siempre está ofrecido para quien se arrepiente y lo pide). El hombre está llamado a completar la obra salvadora del Señor¹²² que incluye la lucha contra el mal mediante el perdón. La decisión del hombre de no perdonar forma parte de su responsabilidad para consigo mismo (pues no hay nadie que esté libre de pecado y que no necesite ser perdonado, también el que no perdona) y con los otros (a quienes les deniega la reconciliación).

¹²⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado*, c. II, § b.

¹²¹ JUAN PABLO II, *Jornada del perdón*, n. 4 (12-III-2000).

¹²² Cf. Col 1,24.

Esta posibilidad real que sucede frecuentemente recuerda que, aún cuando la salvación está dada, la victoria final no ha llegado¹²³.

‘Sustitución’, por tanto, no es sinónimo de ‘suplantación’; ‘representación’ no es sinónimo de ‘presencia plena’. Las acciones realizadas por Cristo en las que representa a la humanidad (Rm 3,21-25) no las hace para eliminar lo que el hombre tiene que aportar para la plena reconciliación con Dios y con los demás, sino para ofrecernos una alternativa a la condenación, que supone la invitación a incorporarnos a su ser y desde ahí, a su perdón. Pablo lo dice claramente en la Segunda Carta a los Corintios: “Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra reconciliación” (2Co 5,19). Por eso Hans Urs von Balthasar, uno de los teólogos modernos que más ha trabajado esta categoría, habla de que la representación no es sustitutiva, sino inclusiva, pues capacita al hombre para que, desde la libertad, responda a la oferta de Dios¹²⁴.

Esta oferta es un exceso (περισσ□v) de amor divino que incluye: la ruptura de nuestra incapacidad al permitirnos hacer nuestra su forma de amar y perdonar; el perdón total de nuestros pecados personales y los de toda la humanidad en todo tiempo y lugar; y la esperanza de atisbar los beneficios del futuro anticipados en Él (entre ellos, la reconciliación plena de todos en Dios)¹²⁵. “De él os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de origen divino, justicia, santificación y redención, a fin de que, como dice la Escritura: El que se gloríe, gloríese en el Señor” (1Co 1,30).

¹²³ Oscar Cullmann explicaba esta paradoja de la salvación, ya realizada una sola vez y de forma definitiva en Cristo pero no acabada, a través de la imagen del campo de la guerra: “En una guerra, la batalla decisiva puede producirse en una fase relativamente temprana de la confrontación, aunque la lucha se prolongue aún por algún tiempo. Puede ser que no todos reconozcan la importancia decisiva de esa batalla, pero esta significa ya la victoria. Con todo, la guerra deberá seguir por un tiempo indeterminado, hasta que se pueda celebrar el ‘día de la victoria’. (...) El acontecimiento de la cruz, seguido de la resurrección, fue la batalla decisiva que ganó la guerra. Y con esta convicción de fe, que tiene como consecuencia el disfrute de la victoria, el creyente participa en la soberanía de Dios sobre el tiempo”, Oscar CULLMANN, *Cristo y el Tiempo*, 108-109.

¹²⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Teodramática IV. La acción*, Madrid 1995.

¹²⁵ Cf. Oscar CULLMANN, *Cristo y el Tiempo*, 97-99.

2. Restauración, renovación

La idea de reparación aparece inevitablemente ligada al perdón por la dificultad que entraña compaginar la gratuidad de la absolución con la necesidad de justicia y de restauración, en la medida de lo posible, del daño causado por el perdonado. Porque no cabe duda de que la primera constatación después de una ofensa es el dolor con el que la víctima tendrá que convivir (pues formará siempre parte de su vida dada la interrelación presente-pasado-futuro). Y existe un peligro real: la concesión irresponsable de un perdón que pase por alto tanto el sufrimiento del ofendido como la conversión del culpable, algo impensable, por ejemplo, en la tradición bíblica –“Está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día y se predicara en su nombre la *conversión para perdón de los pecados* a todas las naciones”, Lc 24,47–. Una absolución imprudente es tan perversa que termina siendo más condescendiente con el ofensor que con los agraviados.

Ciertamente, y como ya vimos en el capítulo anterior¹²⁶, Jankélévitch afirma que el destinatario del perdón no es un hombre cualquiera sino un culpable arrepentido¹²⁷. Y es a este individuo a quien se le otorga el perdón de forma gratuita. Aplicar el perdón a un individuo con otro perfil sería una burla de la justicia¹²⁸ pero, ante todo, de las víctimas, y en el fondo se trataría de un *similiperdón*.

En el Evangelio es innegable la cercanía de Jesús hacia los pecadores, pero no trataba a todos por igual. Podrían establecerse tres grupos diferentes: los culpables que se creen inocentes, los arrepentidos, y los enfermos. En el primer caso estarían los escribas y fariseos, a quienes Jesús dedica sus palabras más duras –“¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, pues sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera parecen bonitos, pero por dentro están llenos de huesos muertos y de toda inmundicia! Así también vosotros, por fuera parecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía e iniquidad”, Mt 23,27-29–; en el segundo caso se encuentran personajes como la pecadora pública de Betania que le unge los

¹²⁶ Capítulo VI de la tesis, apartado IV.

¹²⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1131; Id., *L'Imprescriptible*, 102-103. Cf. Capítulo IV de la tesis, apartado II, 2.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, 49-50.

pies con sus lágrimas –“quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor”, Lc 7,47–, o el hijo pródigo –“se echó a su cuello y le besó efusivamente”, Lc 15,20–, con quienes tiene palabras de especial misericordia porque han vuelto su rostro hacia Dios (*teshuvah*) –“Si tu hermano peca, repréndele; y si se arrepiente, perdónale. Y si peca contra ti siete veces al día, y siete veces se vuelve a ti, diciendo: "Me arrepiento", le perdonarás”, Lc 17,3-4–; y por último, los enfermos que suplican la curación, pues su mal era interpretado como consecuencia del pecado de los padres y, por tanto, no había salida para ellos (ni siquiera a través del arrepentimiento, ya que la causa de su situación no estaba en ellos sino en el pecado de otros); Jesús les concede el perdón y la salud como manifestación de su poder divino que arranca el pecado de raíz y libera a quienes no tienen posibilidad de futuro: “Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: ‘Hijo, tus pecados te son perdonados’. Estaban allí sentados algunos escribas que pensaban en sus corazones: ‘¿Por qué éste habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?’” (Mc 2,5-7).

Además, otro dato interesante respecto a los relatos evangélicos sobre el perdón es la aparición de la alegría de Dios por el reencuentro. El motivo de la fiesta, tal y como aparece en la narración del hijo pródigo, no es la liberación que experimenta el perdonado sino la que siente el perdonador al contemplar la conversión del pecador¹²⁹: “Habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión” (Lc 15,7). Dios no se complace en su perdón, sino en el regreso (*teshuvah*) de sus hijos. Evidentemente su perdón es decisivo, pero no menos que el arrepentimiento del pecador. De hecho, ahí está la clave que desencadena la posibilidad de la absolución.

Justamente el clamor de la mayoría de los intelectuales judíos que vivieron la *Shoah* tiene que ver, como ya hemos indicado en otros momentos, con la ausencia de arrepentimiento por parte de los nazis¹³⁰. En ningún caso ponen el énfasis en las indemnizaciones o en las medidas penales establecidas por la justicia legal internacional (que evidentemente no rechazan, pues son

¹²⁹ Jankélévitch también señala la presencia de la alegría como consecuencia de la experiencia del perdón. Pero en su caso no lo vincula tanto al perdonador como al perdonado. Cf. Capítulo VI de la tesis, apartado IV.

¹³⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *L'Imprescriptible*, 50. Cf. Capítulo VI de la tesis, apartado II.

imprescindibles –“La limosna perdona los pecados”, Si 3,30–, pero no las consideran centrales), sino en la actitud moral y espiritual que transmiten los culpables. Para muchos de los supervivientes la clave no está en grandes gestos reparadores, sino en la petición de perdón –“on invoque le devoir de charité pour prêcher aux victimes un pardon que les bourreaux eux-mêmes ne leur ont jamais demandé. Ménager ces victimes, tenir compte de leurs blessures, n'est-ce pas aussi un devoir de charité? Quant aux millions d'exterminés, quant aux enfants suppliciés, ils sont aussi dignes que les Allemands et autres Sudètes d'émouvoir les professeurs de pardon”¹³¹–. La petición de perdón es un gesto enormemente significativo porque implica el reconocimiento de la culpa, la proclamación de la condición de víctima del ofendido, el coraje de afrontar la verdad, y la disposición a ponerse en manos de la decisión soberana del otro (que puede absolverme o no, y que puede asimismo imponerme un castigo o reclamar alguna acción correctora específica).

La irreversibilidad de nuestras acciones nos recuerda que no hay marcha atrás y que, por tanto, las violaciones a la dignidad humana son irreparables¹³². Sólo la petición de perdón, y el consiguiente abandono del mal, junto con la absolución gratuita, pueden ofrecer la esperanza de un horizonte nuevo. Ciertamente es deseable y exigible que el culpable arrepentido realice gestos concretos a favor de las víctimas que confirmen su conversión y contribuyan a paliar las heridas, pero no siempre es posible (insolvencia, enfermedad, encarcelamiento, etc.). La petición de perdón, sin embargo, es una fórmula de confesión de culpabilidad –sencilla en su forma, pero potente en el fondo– ‘fácilmente’ realizable, que denota arrepentimiento; se trata *per se* de un gesto reparador.

En el caso de los ‘Crímenes contra la Humanidad’ como los ocurridos en la *Shoah*, muchas víctimas no están presentes por haber sido asesinadas, por lo que la petición de perdón tiene cuatro posibles interlocutores que, aun no siendo los directamente masacrados, sí están afectados por el vínculo que mantenían con los desaparecidos y se da en ellos cierto carácter de representatividad: los familiares o amigos cercanos, la sociedad o el pueblo al

¹³¹ *Ibid.*, 54.

¹³² Capítulo V de la tesis, apartado II.

que pertenecían, la humanidad entera representada en un tribunal internacional y, sobre todo, Dios, ya que Jesucristo en la Encarnación asumió la humanidad entera¹³³.

“No hay que olvidar que el mundo es una unidad donde todo dice en relación a todo, y que por ello, el que convierte en historia suya un fragmento de él, toma sobre sí la totalidad del mundo como su propio mundo en torno (*Umwelt*)”¹³⁴. Esta comunión acontece de forma aún más intensa entre los miembros de la Iglesia ya que “por aquel vínculo que, en el Cuerpo místico, nos une los unos a los otros, todos llevamos el peso de los errores y las culpas de quienes nos han precedido”¹³⁵. Eso no quiere decir que las culpas de otros nos sean imputadas como propias¹³⁶, sino que, como Cristo ha asumido sobre sí de una vez para siempre los pecados del mundo, ella puede hacerlo en cuanto miembro de su Cuerpo prolongado en la historia. Este sentido de solidaridad tanto en el pecado como en la gracia, pertenece a la tradición bíblica. Así cobra sentido la petición de perdón de la Iglesia por las culpas del pasado, petición que se dirige, fundamentalmente a Dios, en cuya memoria permanecen las víctimas de toda la humanidad y de cuya vida divina participan en la eternidad.

Ahora bien, la concesión del perdón no está determinada única y exclusivamente por la petición de perdón, pues no es la única forma de expresar el arrepentimiento. Jesús en el Evangelio invita a sus discípulos a perdonar “hasta setenta veces siete” a quien ofende, sin poner condiciones (Mt 18,21-22). E incluso, en algunos ejemplos, Jesús invita a la persona ofendida a dar el primer paso cancelando la ofensa mediante el perdón ofrecido de corazón (Mt 18,35; Mc 11,25)¹³⁷. Parece que siempre permanecerá irresoluble una parte de la relación entre la gratuidad absoluta del perdón y la necesidad de la contrición. Porque así como el perdonador debe ser absolutamente libre en su decisión de conceder el perdón o no, de modo similar el culpable lo es

¹³³ Como ya hemos visto, en algunos sectores del judaísmo no sería aceptable que alguien pidiera perdón a quien no es víctima directa, y mucho menos admisible sería que los interlocutores concedieran el perdón en nombre de las víctimas reales. Sin embargo, el reconocimiento de cierta representatividad aparece también en la sensibilidad hebrea, como prueba el hecho de que el lema del *Yad Vashem* para los “Justos entre las Naciones” se basa en la convicción de que quien salva a un ser humano salva a la humanidad entera.

¹³⁴ Karl RAHNER, *Escritos de Teología*, I, 172.

¹³⁵ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado*, Introducción.

¹³⁶ *Ibid.*, c. I, § c.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, c. II, § b.

para iniciar un proceso de conversión. Pero, “en ningún caso del mensaje evangélico el perdón, y ni siquiera la misericordia como su fuente, significan indulgencia para con el mal, para con el escándalo, la injuria, el ultraje cometido. En todo caso, la reparación del mal o del escándalo, el resarcimiento por la injuria, la satisfacción del ultraje son condición del perdón”¹³⁸. Aunque la ‘lógica’ de la razón apunte a que la penitencia brota necesariamente de la experiencia del amor incondicional, cuando media la libertad, todo es posible y no siempre sucede así.

Jankélévitch, sin embargo, insiste una y otra vez, como ya hemos señalado, en la imposibilidad real para el hombre de reparar el daño causado¹³⁹, y por tanto, en el sinsentido de las penitencias con carácter compensatorio o con significado de permutación¹⁴⁰. Aún así, es importante que el ofensor arrepentido y perdonado muestre su disposición a abandonar el mal y a realizar activamente gestos que contribuyan al bien común y, por tanto, a mejorar la realidad, pues “el hombre es cuerpo que vive en el tiempo y una conversión sincera tiene que tomar también cuerpo en el tiempo y negar el pecado por todos los medios posibles”¹⁴¹. Pero es preciso que siempre permanezca la conciencia de que esas acciones no significan pagar una deuda ni tienen el poder de curar heridas insalvables. Sería necesaria una ‘re-creación’ para que el daño perdiera su poder y para que renaciera una realidad que incluyera la restauración de lo antiguo y el ofrecimiento de un futuro completamente nuevo. Sólo Dios tiene ese poder.

La reparación del mundo y la forma de llevarla a cabo constituyen una prueba más (no la única) del exceso (περισσῶν) del amor de Dios hacia el hombre¹⁴². En primer lugar, porque Él no es el responsable de los destrozos

¹³⁸ JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, c. III, 1.4. Hermann Cohen llega a decir que ni siquiera Dios estaría en condiciones de salvar a la persona culpable si no llevase a cabo ese trabajo ético que es el arrepentimiento. Cf. Hermann COHEN, *L'éthique du judaïsme*, Paris 1994, 136-149.

¹³⁹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mort*, 13; Id., *La mauvaise conscience*, 95. 123.

¹⁴⁰ Cf. Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 67-70; cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mauvaise conscience*, 123. Cf. Capítulo VI de la tesis, apartado III. En esta línea Bernard Sesboüé manifiesta su desagrado también hacia la comprensión de la muerte de Cristo bajo el esquema de la compensación relacionado con el de la pena vindicativa y, para apoyar su crítica, cita a Jankélévitch. Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, 70-72.

¹⁴¹ *Ibid.*, 71.

¹⁴² Evidentemente eso no quiere decir que no hubiera habido Encarnación si el hombre no hubiera pecado (pues la filiación y la divinización no están sujetas al combate contra el mal),

ocasionados por el pecado; y en segundo lugar, por haberla realizado *desde dentro y por dentro* de la humanidad, implicándose en la causa hasta las últimas consecuencias. Las distintas etapas de la vida terrena de Jesucristo –Encarnación-inauguración del Reino de Dios-Muerte-Resurrección– visibilizan y realizan el deseo de Dios de restaurar y *re-crear* la vida del hombre¹⁴³: La Encarnación, por tratarse de un acto de solidaridad ‘bidireccional’ (se acerca a nosotros compartiendo el destino y el sufrimiento del hombre provocado por el pecado, y a su vez, nos acerca a Él haciéndonos partícipes de su destino divino); la Vida Pública, por ser la etapa en la que Jesús se dedica a curar a los enfermos, perdonar a los pecadores, crear comunión, denunciar la injusticia, liberar a los pobres. etc.; la Muerte en cruz, porque en ella respondió con el perdón a la fuerza del pecado que experimentó en su persona en toda su crudeza¹⁴⁴; y la Resurrección, porque supone la victoria sobre el mal y la muerte, y como consecuencia, la restauración de la humanidad y la ratificación de la vida entera de Jesús (su perdón incluido) y de la eternidad.

Por lo tanto, es Dios el único capacitado para reparar el corazón de la humanidad y quien, a pesar de no ser culpable de lo sucedido, da el primer paso gratuitamente¹⁴⁵.

De este modo, Jesucristo ha puesto de manifiesto la ‘lógica’ del *de-más* (περισσόν) característica de la caridad que no se conforma con dar lo justo, lo

pero el hecho de que se dé, engrandece aún más su amor hacia nosotros, pues precisamente por el pecado sufrirá una muerte de cruz y no otra.

¹⁴³ Aunque ya desde el Antiguo Testamento la manera en la que Dios afronta el pecado muestra ese *de-más* (περισσόν) propio de su amor. Un *de-más* que culmina en la obra llevada a cabo en Jesús. Cf. Nurya MARTÍNEZ-GAYOL, “Variaciones alrededor de un concepto”, en: Nurya MARTÍNEZ-GAYOL (dir.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, 67-84.

¹⁴⁴ “Cristo se ha hecho pecado y maldición en nuestro lugar y ha cargado sobre sí la maldición que pesaba sobre nosotros (2Co 5,21; Gal 3,13). Él carga sobre sí toda la historia de desgracia y culpa; padece voluntariamente el círculo de muerte del infierno y abre el círculo de vida del reino de Dios. Su muerte es la victoria del amor sobre el odio y la violencia, de la obediencia sobre el poder del pecado. Con ello, la situación del mundo es transformada de raíz”, Walter KASPER, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*, Santander 2005, 112. El mismo Kasper señala que este es el sentido como hay que entender la teología de la satisfacción de Anselmo de Canterbury. La satisfacción no busca apaciguar la ira de Dios y satisfacer sus sentimientos de venganza, sino, más bien, restablecer el orden perturbado y fundar un nuevo orden de paz y reconciliación.

¹⁴⁵ “Él no tuvo nada que reparar en la cruz, puesto que subió a ella sin pecado alguno. Reparémos nosotros en su cruz, clavando en ella el mal que hemos contraído, para poder ser justificados por su resurrección. Debéis distinguir las dos cosas: ‘fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación’. No dijo: ‘fue entregado para nuestra justificación y resucitó por nuestros delitos’. Su entrega suena a pecado, y su resurrección a justicia. Muera, pues, el pecado y resucite la justicia”, San AGUSTÍN, *Sermón* 236,1.

adecuado o lo razonable, sino que lo suyo es la sobreabundancia, el exceso, la locura, la desproporción. Porque no sólo actúa a nuestro favor sin estar obligado, sino que ofrece mucho más de lo necesario. El sentido común nos dice que el penitente queda reconciliado cuando ha hecho bastante, pero “Cristo ha satisfecho por nosotros al Padre, haciendo infinitamente ‘demasiado’. Esta es la lógica del amor”¹⁴⁶. Puesto que, en su caso, no sólo ha perdonado (que ya es en sí mismo un acto excesivo de gratuidad) sino que además ha contribuido a la reparación (que es lo propio del culpable arrepentido) no ya en una parte, sino en lo esencial aún a costa de su vida.

A Jankélévitch la razón le lleva a reconocer este *de-más* (περισσόν) propio del perdón, puesto que es verificable que conduce a algo nuevo que impide a la historia ahogarse en la espiral que genera el pecado¹⁴⁷. La parábola del hijo pródigo es paradigmática en este sentido y la emplea a menudo como ejemplo, como ya hemos recogido en otras ocasiones. Pues ya resulta llamativo que el padre salga corriendo a recibir al hijo en su regreso y lo abraze, pero es del todo sorprendente y desmesurado que organice una fiesta en su honor¹⁴⁸. Sin embargo, por mucho que un culpable arrepentido actúe en beneficio de los otros e incluso que lo haga por amor, se terminará encontrando invariablemente con el muro infranqueable de la finitud. Su ‘exceso’ siempre será limitado. Jankélévitch lo explica a través del versículo del Cantar de los Cantares donde se dice que “el amor es fuerte como la muerte” (Ct 8,6), es decir, tanto como ella, pero no más¹⁴⁹. El amor humano se rebela constantemente contra el escándalo de la muerte y contra la amenaza que la muerte hace pesar sobre el ser amado; pero el impulso amoroso, sin embargo,

¹⁴⁶ Bernard SESBOÛE, *Jesucristo, el único Mediador*, 381.

¹⁴⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pur et l'impur*, 96-101. Cf. Capítulo VI de la tesis, apartado II.

¹⁴⁸ Id., *Le pardon*, 1087. 1135. Cf. Capítulo VI de la tesis, apartado IV.

¹⁴⁹ “Celui qui aime sans partage, qui aime intensément, durablement, infatigablement, celui-là aime peut-être à la folie, mais non pas à l'infini: car il n'est qu'un homme! (...) Celui qui aime à l'infini rencontre la mort sur sa route. L'amour est fort comme la mort: c'est-à-dire qu'il est à la fois plus fort et plus faible –surtout plus faible... puisque, en définitive, l'amant ne survivra pas. L'ambiguïté penche du côté de la misère...– Et enfin: comment un être fini peut-il se donner infiniment? Dieu, oui. Il le peut. C'est en quelque sorte sa définition selon Plotin: l'Un, c'est-à-dire l'Absolu, donne sans compter: ce qu'il a donné, il l'a encore –et, c'est un miracle. Sa générosité est inépuisable. Comme Jean-Louis Chrétien l'a subtilement montré, cette paradoxologie n'a pas le même sens dans les *Ennéades* et dans le christianisme. Quoi qu'il en soit, l'homme n'est pas Dieu: ce qu'il a donné, il ne l'a plus; ce qu'il a donné est en moins: ses imprudentes prodigalités doivent être prélevées ou retenus sur son avoir, soustraites de son crédit, déduites de ses richesses”, Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 51. Cf. Jean-Louis CHRÉTIEN, *La Bien donne ce qu'il n'a pas*: Archives de Philosophie, t. 43, 1980, 263-277. Cf. Capítulo VI de la tesis, apartado I [nota 41].

no es tan enérgico como para superar la muerte¹⁵⁰. Por eso el texto bíblico no dice que el amor sea más fuerte que la muerte; si así fuera, ello implicaría que el amor tiene el poder de hacernos inmortales; y evidentemente no es así, aunque en el sentir colectivo permanece la idea del poder ilimitado del amor. Jankélévitch interpreta que el amor es más fuerte que la muerte, en espíritu y en sentido figurado, como un modo de hablar, pero realmente la muerte es literal y físicamente más fuerte que el amor, como la existencia demuestra continuamente¹⁵¹.

Tampoco el perdón del hombre es capaz de ir más allá de la muerte, pues una víctima asesinada ya no tiene la oportunidad de la palabra para perdonar. Sin embargo, aunque no sea tan fuerte como la muerte, sí tiene poder suficiente para enfrentarse al mal pues su presencia “atestigua que en el mundo está presente *el amor más fuerte que el pecado*. El perdón es además la condición fundamental para la reconciliación, no sólo en la relación de Dios con el hombre, sino también en las recíprocas relaciones entre los hombres”¹⁵².

Dios, sin embargo, sí puede vencer a la muerte y su carácter irreparable, y puede superar definitivamente el pecado y sus consecuencias irrefrenables, a través de la fuerza de su amor y de su perdón manifestado en Jesucristo. Lo que está, entonces, en las manos de la persona (como perdonadora y como penitente), es la posibilidad de volver a Él y participar (porque Él le ha hecho partícipe de su ser) de su labor reparadora de renovación de la realidad. Esto significa que el hombre recibe una llamada a seguir el ejemplo del Señor, a quien pertenece, y consiguientemente, una invitación a amar *de-más* (περισσόν), en dos direcciones: una que pone su mirada en la humanidad necesitada de redención (respondiendo con amor y perdón a las agresiones recibidas personalmente y haciéndose cargo de las causadas por los otros); otra que busca adherirse al corazón de Cristo (retornando a Dios¹⁵³ todo el amor recibido, multiplicado, para ser consuelo de las heridas provocadas por

¹⁵⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 61.

¹⁵¹ *Ibid.*, 74-75.

¹⁵² JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, c. III, 1.4 [La cursiva es del autor].

¹⁵³ La idea de la ‘vuelta’ a Dios (*teshuvah*, en hebreo) como ‘retorno de amor’ (*redamatio*, en latín), es decir, como respuesta de amor que se desborda ante una situación de desamor, es el *de-más* o el *exceso* característico del amor reparador. Esta concepción de la reparación hunde sus raíces en la tradición bíblica, y es lugar de encuentro de las dos tradiciones –judía y cristiana–. Cf. Nurya MARTÍNEZ-GAYOL, “Variaciones alrededor de un concepto”, en: Nurya MARTÍNEZ GAYOL (ed.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, 43.

nuestra ingratitud y nuestros desprecios)¹⁵⁴. La reparación, vivida en profundidad, contiene una dimensión mística que no se queda en el hecho de ser una experiencia inefable que roza la infinitud –como Jankélévitch entiende la cercanía al Misterio–, sino que supone la compenetración con Dios a través de la unión de corazones y de la misión compartida, que revierte siempre en beneficio de toda la humanidad.

3. *Lo imperdonable y la condenación*

Después de hablar sobre el *de-más* o ‘exceso’ (περισσ□v) del perdón y del amor de Dios, así como de su poder para vencer a la muerte y al pecado, plantear la existencia de lo imperdonable puede resultar aún más difícil de entender, pero ya apuntamos que esta cuestión no sólo surge entre los supervivientes judíos en el contexto de la *Shoah*, sino que incluso en los evangelios encontramos una mención acerca de esta posibilidad cuando Jesús asegura que la blasfemia contra el Espíritu Santo no será perdonada ni en este mundo ni en el otro¹⁵⁵.

Lo que causa rechazo respecto a este tema es el hecho de que alguien identifique lo imperdonable con algún episodio histórico en el que están implicadas personas concretas, pues aunque se admita la posibilidad de que se pueda dar (inevitable al defender la existencia de la libertad), la opción habitual es dejar el juicio a Dios. Pero la realidad es que la pregunta es insoslayable. Porque incluso para quienes no aceptan el carácter único de Auschwitz que algunos defienden por la maldad en estado puro que allí se rebeló, existe un consenso generalizado de que lo sucedido en aquellos campos alcanza unas cotas de horror desconocidas hasta entonces, lo que avivó la pregunta acerca del sentido de la absolución y, a su vez, de la condenación.

Recordando lo apuntado en capítulos precedentes¹⁵⁶, Jankélévitch piensa en lo imperdonable al encontrarse con la presencia histórica de un mal radical, calificado como diabólico¹⁵⁷, así como al experimentar la ausencia de petición de perdón (o de algún gesto equivalente) por parte de los nazis. En

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 66.

¹⁵⁵ Mt 12,30-32; Mc 3,29; Lc 12,10; 1Jn 5,16.

¹⁵⁶ Especialmente el Capítulo V.

¹⁵⁷ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, 25. 29. 57. 77. 90; Id., *Le pardon*, 1058. 1090.

este caso nuestro autor no establece diferencia alguna entre el pecado y el pecador (ya que el pecado surge de una mala voluntad de la que el sujeto es responsable)¹⁵⁸, a pesar de que algunas de las víctimas de los campos de exterminio lograron hacer esa distinción para poder perdonar. Así lo recoge, por ejemplo, Víctor Frankl recordando a compañeros fallecidos en circunstancias dramáticas: “otros [muertos] fueron un joven cirujano, el doctor Paul Fürst, y otro médico, el doctor Erns Rosenberg. Pude hablar con los dos en el campo de concentración poco antes de que fallecieran. Y en sus últimas palabras no hubo el menor asomo de odio; sólo nostalgia y perdón, pues lo que ellos odiaban y lo que nosotros odiamos no son los hombres; a los hombres hay que perdonarlos; lo que ellos odiaban era el sistema que a uno hacía culpable y a otro condenaba a muerte”¹⁵⁹. Pero no es tan fácil realmente separar el mal, por un lado, del sujeto que lo provoca, por otro, pues la unión entre ellos es lo que hace necesario que el ofensor esté necesitado de perdón, precisamente porque es culpable. Ahora bien, como el propio Jankélévitch reconoce, esa distinción es posible en cuanto que los efectos o las consecuencias de nuestras acciones se independizan de nosotros, y al mismo tiempo porque la persona es más que sus actos concretos (reducirla al pecado que comete no respondería por completo a su identidad)¹⁶⁰.

Ciertamente las dos situaciones que plantea Jankélévitch, susceptibles de condenación, no suponen falta de gratitud en el ofendido, sino ausencia de disposición en el ofensor (por tanto la ‘imperdonabilidad’ descansa en el culpable, no en el potencial perdonador). La imagen del retorno (*teshuvah*) tal y como se narra en la parábola del hijo pródigo, ayuda a comprender esta realidad: el padre ya estaba aguardando a su hijo antes de que éste iniciara el regreso, por eso, en cuanto lo vislumbró de lejos, salió corriendo a su encuentro. Pero podía haber sucedido que el hijo no volviera a casa, y sin embargo, esa decisión no habría impedido al padre haber estado esperando.

¹⁵⁸ Cf. Capítulo V de la tesis, apartado IV.

¹⁵⁹ Víctor E. FRANKL, *Homo patiens*, en *El hombre doliente*, 267.

¹⁶⁰ Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mauvaise conscience*, 136-137. Cf. Capítulo IV de la tesis, apartado II, § 2.

Se puede estar siempre dispuesto a acoger al otro, pero es imprescindible que el culpable quiera ser acogido¹⁶¹. Y no es fácil. La imagen de Jesús con los brazos extendidos en la cruz se ha convertido para los cristianos en el símbolo por excelencia de este abrazo nacido del amor y del perdón continuamente ofrecido por el Señor a toda la humanidad. Pero hay que volver el rostro hacia Él, aunque sólo sea para contemplarlo. La Iglesia es responsable de hacer visible en el mundo este perdón divino nacido del costado de Jesucristo traspasado por el pecado.

La reflexión de lo imperdonable no es, por tanto, incompatible con el pensamiento judeocristiano, que siempre ha mantenido la posibilidad de la condenación eterna¹⁶²; pero la Iglesia nunca ha explicitado si ha habido alguien susceptible de ser condenado ya que siempre ha optado, con buen criterio, por ‘suspender el juicio’ y dejarlo a la misericordia de Dios. Sin embargo, es comprensible que la contemplación del empecinamiento que mostraron muchos nazis en sus ideas perversas, a pesar de enfrentarse a la pena capital, interpele una y otra vez a las víctimas¹⁶³.

Ahora bien, existe una diferencia sutil, pero importante, respecto al planteamiento de lo imperdonable en Jankélévitch y lo que marca la tradición cristiana. Pues Jesús vincula lo imperdonable a la ofensa hecha al Espíritu y no a la realizada a otros hombres ni al hijo del Hombre, es decir, la dirigida contra su persona. Y esto lo afirma en un contexto de curación en donde sana a una persona poseída por demonios que la habitan. Conviene recordar que en otros relatos de expulsión de espíritus inmundos, estos se caracterizan por reconocer la identidad de Jesús –“¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres tú: el Santo de Dios”, (Mc 1,24)–. El diálogo entre los demonios y Jesús se mueve, casi siempre, en el marco del

¹⁶¹ A este respecto es significativo el título de la Instrucción pastoral sobre el Sacramento de la Penitencia de la CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (tomado del texto paulino 2Co 5,20): *Dejaos reconciliar con Dios* (15-IV-1989).

¹⁶² “No hay sutílización que valga: la idea de una condenación eterna, que se formó visiblemente en el judaísmo de los dos últimos siglos antes del cristianismo, está firmemente arraigada tanto en la doctrina de Jesús (Mt 25,41; 5,29 par; 13,42.50; 22,13; 18,8 par; 5,22; 18,9; 8,12; 24,51; 25,30; Lc 13,28), como en los escritos apostólicos (2Ts 1,9; 2Ts 2,10; 1Ts 5,3; Rm 9,22; Flp 3,19; 1Cor 1,18; 2Cor 2,15; 4,3; 1Tim 6,9; Ap 14,10; 19,20; 20,10-15; 21,8). En este sentido el dogma está sobre terreno firme cuando se habla de la existencia del infierno (DH 72, 76, 858, 1351) y de la eternidad de sus penas (DH 411)”, Joseph RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 2007², 232.

¹⁶³ Cf. Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A report of the Banality of Evil*.

conocimiento de la verdad (cualidad propia del Espíritu). Los espíritus le reconocen, saben quién es, precisamente porque actúa en nombre del Espíritu. Y ahí se halla el origen de la perdición: “si voluntariamente pecamos después de haber recibido el pleno conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados” (Hb 10,26). La clave, por consiguiente, está en el rechazo de la misericordia de Dios con conciencia plena de lo que significa y de las consecuencias que conlleva¹⁶⁴. Porque cuando nos movemos en el ámbito del Espíritu (que siempre va unido a la verdad¹⁶⁵), éste actúa en el hombre, respecto al tema que nos ocupa, marcándole dos direcciones: una, que le conduce al conocimiento de Jesús como Hijo de Dios (Jn 15,26); y otra, que le convence, a él y al mundo, en lo referente al pecado (Jn 16,8), es decir, que le ayuda a descubrir su pecaminosidad. Por eso, atentar contra el Espíritu, calumniándolo, es negar y rechazar, a sabiendas, la verdad de lo que somos nosotros y de quién es Dios.

Esto no quiere decir que Jesús dé menos importancia a las ofensas al prójimo que a la ofensa a Dios pues tampoco es ésta la que considera por sí misma imperdonable. Pero la blasfemia contra el Espíritu supone un salto cualitativo respecto a las anteriores porque implica mentir abiertamente sobre Jesucristo y, consecuentemente, sobre el ser humano. Las ofensas realizadas entre los hombres o dirigidas a Dios, serán imperdonables cuando contengan en el fondo esa negación al Espíritu que nos conduce a la verdad que el sujeto se niega a aceptar.

Aún así, el pecado o el mal, por muy grave que sea, no tiene poder sobre Dios. Por eso, aunque invada al hombre y se apodere de él, Jesús lo expulsa liberando a la persona¹⁶⁶. Lo único que puede frenar su acción sanadora es la negativa del hombre a la conversión.

¹⁶⁴ Aunque, como ya vimos [cf. Capítulo V de la tesis], en el Catecismo este aspecto no queda recogido con claridad, sino que pone el énfasis en la voluntariedad e intencionalidad. Cf. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1864. En la misma línea: JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 46; Id., *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 17. Ver también: JOSÉ RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, 164-167; DIONISIO BOROBIO, *El Sacramento de la Reconciliación Penitencial*, Salamanca 2006, 89.

¹⁶⁵ Jn 4,24-25.

¹⁶⁶ Mt 9,33; 12,22; Mc 1,26; 5,8; 7,29; 9,25; Lc 4,35; 8,29; 9,42.

Por eso, la ausencia de arrepentimiento es, indudablemente, un síntoma negativo¹⁶⁷ que puede contener una ofensa contra el Espíritu (por lo que tiene sentido plantear la posibilidad de lo imperdonable en esos casos). Pero no siempre es una relación de causa-efecto, puesto que en ocasiones no se da la contrición porque ni siquiera hay conciencia de culpabilidad plena (como ocurre en el ‘pecado por ignorancia’ que, aunque parezca un contrasentido puesto que el pecado requiere de intencionalidad, indica que pese a existir conocimiento, éste no es suficiente como para que sea condenatorio¹⁶⁸). Pero si se diera la blasfemia contra el Espíritu¹⁶⁹, es indudable que no habría contrición en el culpable por la propia naturaleza del pecado: la no aceptación de la salvación con conciencia plena.

Así pues, lo imperdonable no existe para Dios en cuanto que no forma parte de su querer, ni de su deseo, ni de su decisión¹⁷⁰. No es, por tanto, expresión de una limitación en su ser o de un poder insuficiente. Por el contrario, es motivo para percibir mejor el *de-más* (περισσόν) de su amor y de su perdón que llega al límite en la entrega del Hijo. Porque lo sorprendente en su modo de actuar es que nunca deja de perdonar todo el daño que los hombres le han causado en cada una de las Personas Divinas (especialmente, y de manera extrema, en la cruz del Hijo), sino que el único ‘límite’ de su perdón ilimitado, no está en Él, sino en la posibilidad de ser rechazado en la persona del Espíritu, por una decisión libre y soberana del hombre.

III. Dimensión escatológica

Uno de los rasgos más sorprendentes que Jankélévitch atribuye al perdón es la remisión ilimitada, es decir, la exención total y definitiva de la pena¹⁷¹ en todo (όλον) tiempo y lugar¹⁷². Esto se debe, según su explicación, a que la

¹⁶⁷ “Es necesario que el pecador se arrepienta, decida volver toda su persona a Dios, corregirse, no sólo en tal o cual punto concreto, sino cuestionarse a sí mismo en la totalidad del propio ser y disponerse para el cambio sin reservas”, CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Dejaos reconciliar con Dios*, n. 41.

¹⁶⁸ Cf. Capítulo III de la tesis, apartado II, 1.

¹⁶⁹ Oponerse y agredir al Espíritu es además atacar el corazón de la Trinidad y, por tanto, ir en contra, activa y conscientemente, de la salvación.

¹⁷⁰ Dionisio BOROBIO, *El Sacramento de la Reconciliación Penitencial*, Salamanca 2006, 89.

¹⁷¹ Cf. Capítulo IV de la tesis, apartado III.

¹⁷² Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *La paradoxe de la morale*, 104.

absolución, al tratarse de una decisión gratuita que sucede en un instante, 'rompe' la barrera de la temporalidad y entra en el ámbito de lo infinito. En ese intervalo en el que se concentran los tres tiempos del Tiempo (presente-pasado-futuro) la absolución alcanza a la totalidad de la persona, en toda su historia. Por ello, el perdón no solamente perdona más culpas de las que el culpable ha cometido, sino que perdona por todas las culpas que ese culpable podría cometer o cometerá aún; así pues, desborda cualquier culpabilidad actual o venidera¹⁷³. De este modo se pone en evidencia la dimensión escatológica del perdón pues, como decía Cullmann, "la escatología no se puede separar de esa línea salvífica que no sólo se proyecta hacia el futuro, sino que implica también el pasado e incluso el presente"¹⁷⁴.

Este carácter único del perdón que perdona de forma radical y para siempre al pecador recuerda la concepción de la penitencia en el cristianismo primitivo. Hasta el siglo VI en el que comienza la práctica de la penitencia arancelaria, prevalecía la idea de la no 'reiterabilidad' pues se entendía que así como el bautismo se celebra una sola vez, de la misma manera se comprendía la penitencia canónica (también llamada 'segunda metanoia', 'segundo bautismo' o 'bautismo laborioso') a través de la cual el pecador obtenía la remisión de los pecados por segunda y última vez. Así queda recogido en los escritos de los Padres Apostólicos, concretamente en el Pastor de Hermas¹⁷⁵, lo que respalda la antigüedad de su praxis. Subyace en el fondo de esta concepción la idea de la seriedad tanto del pecado, como de la conversión y del perdón; por eso lo consideraban una experiencia excepcional¹⁷⁶ –algo que Jankélévitch apoyaría–. Y por supuesto, en ningún caso se aplicaría para pecados leves sino para aquellos que conllevan una gravedad extrema y notoria.

Karl Rahner, gran estudioso de la penitencia, explicaba la irreiterabilidad de la penitencia canónica señalando que "incluso en este principio de Hermas sobre la unicidad de la penitencia hay un núcleo imperecedero, que muchas

¹⁷³ *Ibid.*, *Le pardon*, 1140.

¹⁷⁴ Oscar CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 45.

¹⁷⁵ EL PASTOR DE HERMAS, *Mandamiento Cuarto*, II, 2 - III, 7 (*Padres Apostólicos*, Madrid 1950)

¹⁷⁶ También se le daba un carácter de seriedad y laboriosidad al primer proceso catecumenal que contenía además una dimensión penitencial. De ahí que en las primeras comunidades fuera raro que alguien pecara gravemente tras el bautismo, pero más infrecuente aún que lo hiciera después de un segundo proceso penitencial.

veces no tenemos en cuenta: lo mismo que no se puede amar sinceramente sin excluir de este acto de amor la idea de su revocabilidad y de su término, tampoco se puede uno arrepentir de su culpa delante de Dios, el Incondicionado, sin que este dolor lleve consigo una íntima irrevocabilidad y unicidad. En sí mismo siempre será único; solo desde fuera y para el que no está interesado en él puede decirse que es capaz de repetirse varias veces”¹⁷⁷.

La experiencia y el paso de los años, sin embargo, impuso la necesidad de reiterar la penitencia al comprobar cómo los bautizados volvían a caer nuevamente en el pecado. Así, ya en el siglo VII se encuentran textos que prescriben cierta periodicidad¹⁷⁸. Esto no quiere decir que la concepción anterior quedara anulada. Al contrario, ya que probablemente resulte más acorde con la realidad rescatar el valor de las dos opciones que, en el fondo, son complementarias. Si la primera de ellas respeta y resalta más el carácter único e irrevocable del instante de la absolución, la segunda insiste con mayor fuerza en la temporalidad y, por tanto, en la necesidad continua de conversión. Es indudable que en la vida de las personas surgen momentos clave en los que la existencia está sujeta a una decisión (que marca un antes y un después) que, sin embargo, está llamada a desarrollarse. Esto sucede, por ejemplo, en el instante en que los esposos proclaman públicamente las promesas del matrimonio. En ese momento la donación entre ambos es total y abarca a la persona entera en su pasado, presente y futuro; pero no menos cierto es que esa entrega se autentifica y realiza en la historia. Con el perdón sucede algo similar. Pues si por una parte, el momento de la absolución significa la remisión total de los pecados; por otra parte, la concesión del perdón a lo largo de momentos puntuales de la vida ratifica la existencia de ese perdón absoluto y de su ofrecimiento continuo.

Para los cristianos, el instante en que se produjo la absolución total de los pecados de la humanidad entera fue la cruz de Cristo, donde el Señor sufrió los efectos del pecado y respondió a ellos con un perdón que la resurrección convirtió en eterno y definitivo. Porque “si Jesús no hubiera sido fiel al Padre, si

¹⁷⁷ Karl RAHNER, *La penitencia della Chiesa: saggi, teologici e storici*, Roma 1964, 361 [citado por José RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, 189-190].

¹⁷⁸ Cf. José RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, 208-209.

Jesús no hubiera correspondido al amor de Dios, entonces la creación entera seguiría estando frustrada, no se habría realizado. Con otras palabras: seguiría aún bajo el poder del pecado. Ahí están las formulaciones de san Pablo, en la Carta a los Romanos, en el sentido de que el pecado ha sido vencido, de que el pecado ha perdido su poder y su fuerza. No tiene discusión el hecho de que el pecado sigue existiendo en el mundo. Es verdad que sigue habiendo pecados, pero el conjunto de la creación ya ha correspondido a Dios. (...) El mundo entero y nosotros con él estamos ya reconciliados con el Padre y estamos ya perdonados. (...) El perdón de Dios está siempre ofrecido, porque el amor de Dios es amor incondicionado. Fijémonos que en la Carta a los Efesios (2,6) se dice que estamos sentados a la derecha del Padre. Ya hemos sido reconciliados, ya hemos sido perdonados. Por eso nosotros, a partir de Jesús, podemos vivir como quien no está en el pecado. Y es que no lo estamos en verdad, porque en Jesús la creación entera y nosotros en ella hemos sido transformados”¹⁷⁹.

Jankélévitch admite la posibilidad de que en un instante el hombre pueda tener experiencias de carácter absoluto en las que se roce el Misterio (y de alguna forma lo infinito)¹⁸⁰, algo que para él sucede, por ejemplo, en la absolución¹⁸¹. Para nuestro autor, si existe el perdón puro es porque éste, por su carácter efímero, abre una grieta en el devenir que le permite unirse a lo Inefable (que es la fuente de la pureza¹⁸²). Esta experiencia es un *no-sé-qué* (*je-ne-sais-quo*)¹⁸³ inexplicable donde se produce la paradójica coexistencia entre eternidad y devenir. Para los cristianos, ese encuentro entre el tiempo y la eternidad alcanzó su máxima expresión en la Encarnación, cuando el Hijo vino al mundo y empapó de divinidad a la humanidad. Por eso, el perdón de Jesús tiene un valor infinito que abarca toda la historia e incluye la eternidad.

Evidentemente no resulta fácil de sostener la existencia de este perdón de Dios absoluto y total, mientras en el mundo aparecen continuamente manifestaciones del mal radical (como quedó en evidencia en Auschwitz)

¹⁷⁹ José Ramón BUSTO SAIZ, *Cristología para empezar*, Santander 1992², 141-144.

¹⁸⁰ Algo que heredó del pensamiento de Kierkegaard, como ya vimos. Cf. Capítulo I de la tesis, apartado 9.

¹⁸¹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1104-1015. Cf. Capítulo IV, apartado I, 2, de la tesis.

¹⁸² Recordemos la influencia de Plotino para quien Dios es el Sumo Bien, el Absoluto, el Puro, el Simple, el Solitario. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V 5, 13, 6. Cf. Capítulo II, apartado I, 2, de la tesis.

¹⁸³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 1104-1015.

donde es difícil admitir que ya han quedado perdonadas. Pero la clave sigue estando, no en la gravedad del pecado (por muy extrema que sea), ni en lo escandalosa que pueda parecer esa oferta incondicional de Dios, sino en que ésta no puede realizarse sin la vuelta y el consentimiento del culpable (y eso sólo puede juzgarlo Dios).

La vocación de futuro del perdón de Jesucristo (y su carácter definitivo) debe estar presente, a pesar de todo, también en el perdón que se da entre los hombres. Y esto por dos razones fundamentales: la primera, porque como ya hemos señalado al comienzo del capítulo, todo perdón, en última instancia, procede de Dios (quien lo ha dado en Jesús para siempre); y la segunda, porque existe una estrecha relación entre lo que sucede en la tierra y sus repercusiones en el cielo. Algunos episodios del evangelio muestran que se da una ‘relación vinculante’ entre los dos mundos. Así aparece, por ejemplo, en el relato del Juicio Final –“cuanto dejasteis de hacer con uno de estos pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo; e irán estos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna”, Mt 25,45-46–; o en el momento en que Jesús otorga el poder de perdonar a los discípulos –“Yo os aseguro: todo lo que atéis en la tierra, quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra, quedará desatado en el cielo”, Mt 18,18–; asimismo cuando Jesús da instrucciones a sus discípulos acerca de la misión –“todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos”, Mt 10,32-33–. Ciertamente no se trata aquí de hacer un análisis exegético de estos textos sino de reconocer que en ellos se apunta una estrecha relación entre el cielo y la tierra.

En el Sacramento de la Reconciliación se vislumbra este nexo que une los dos mundos a través de Jesucristo. De hecho, el ministro del Sacramento – que “no es el dueño, sino el servidor del perdón”¹⁸⁴— actúa en su nombre (*in persona Christi*)¹⁸⁵ y, consiguientemente, en el de la comunidad (*in persona ecclesiae*). Porque es importante recordar que en el Señor está presente no

¹⁸⁴ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1466.

¹⁸⁵ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Dejaos Reconciliar por Dios*, n. 59.

sólo la Trinidad, sino la totalidad de la Iglesia –su Cuerpo–¹⁸⁶, tanto la celeste como la terrestre¹⁸⁷. En la liturgia (también en la penitencial), por tanto, se rompen las barreras espacio temporales pues nos introduce en el tiempo del Resucitado donde no solo presente, pasado y futuro se contienen mutuamente¹⁸⁸ sino donde la comunión de todos en Dios se hace más plena. Todo ello convierte a la absolución –momento central de la celebración– en una anticipación del juicio al que será sometido el penitente al fin de esta vida terrena¹⁸⁹. De tal modo que ya en esta vida puede entrar en un Reino que no tendrá fin, donde se ha inaugurado la salvación definitiva que nos espera.

Decía Jankélévitch que la creencia en Dios no es verdaderamente una creencia completa si no implica un conjunto de representaciones relativas a lo que viene después de la vida; en consecuencia, a algo sobrenatural, a una escatología. Y es por ello por lo que una religión que no anunciara nada a los hombres en lo concerniente a una vida ulterior no sería una verdadera religión¹⁹⁰.

En una descripción sobre el Más Allá desde el punto de vista cristiano, nunca faltaría el perdón; pero no como elemento constitutivo, pues ya no haría falta en una realidad sin pecado, sino como precursor de la reconciliación final (algo que el sacramento apunta). Puede decirse que, en cierta manera, el perdón tiene carácter pascual pues abre el camino hacia una realidad nueva, reconciliada, donde Dios será todo para todos¹⁹¹. Jesús pronunció palabras de absolución en la cruz. En el corazón de su *paso* de la muerte a la Vida aparece el perdón. Solo el perdón de Dios tiene poder para conducir a toda la humanidad a una creación nueva. Y solo en Él, el ‘exceso’ (περισσ□ν) de gracia que Jankélévitch intuye en el perdón se convierte de hecho en una historia real de salvación plena.

¹⁸⁶ “Jesús ha sido el primero en querer abrirse todo Él, nos ha acogido a todos dentro de Él y se ha dado totalmente a nosotros. Comunión significa, pues, fusión de las existencias”, Joseph RATZINGER, *La Iglesia*, Madrid 2005, 33.

¹⁸⁷ “La Iglesia de la tierra y la Iglesia llena de los bienes del cielo, no son dos realidades distintas. Forman más bien una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano”, CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium* n. 8.

¹⁸⁸ Cf. Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid 2001, 82.

¹⁸⁹ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1470.

¹⁹⁰ Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Penser la mort?*, c. II, 45.

¹⁹¹ Cf. Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid 2001, 81.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

A la luz de la investigación realizada en torno a la figura y el pensamiento de Jankélévitch bajo el prisma tanto de las corrientes que influyeron en su obra como del entorno judeocristiano en que se movió, y en función de los tres objetivos básicos fijados al inicio del trabajo –demostrar cómo cristianismo y judaísmo marcan decisivamente su reflexión sobre el perdón; analizar su pensamiento en torno a la naturaleza del perdón; y establecer las diferencias con la concepción cristiana para descubrir elementos propios del perdón en Jesús que el autor no asume–, podemos resumir las conclusiones de la tesis en los siguientes puntos:

1. El estudio del pensamiento de Jankélévitch sobre el perdón revela su vinculación a la tradición cristiana desde un punto de vista intelectual, y su apego a la tradición judía a la que pertenece por origen y de la que toma conciencia por la persecución del nazismo. Esta doble herencia conlleva una doble fidelidad:
 - 1.1 A una tradición dentro del cristianismo que se corresponde, esencialmente, con la línea neoplatónica, mística y existencial; por lo que su idea del perdón, por tanto, está integrada en todo un sistema de pensamiento del que se nutre y en el que se sostiene, y que le aporta una radical coherencia interna. La originalidad de Jankélévitch reside en haber aplicado al perdón las líneas fundamentales de esta tradición.
 - 1.2 A las víctimas de la *Shoah* y como consecuencia a la tradición judía, que le obliga a repensar, adaptar y ‘estirar’, junto con otros supervivientes, el concepto recibido del perdón para poder aplicarlo a la realidad concreta. Hacer memoria de Auschwitz implica revisar el perdón desde la mirada de los masacrados de la historia. Así, mientras que en la tradición

cristiana cuando se habla de perdón ha predominado la perspectiva del pecador perdonado, Jankélévitch llama la atención sobre la necesidad de que prevalezca la perspectiva de las víctimas (puesto que son protagonistas-oferentes-‘ejecutores’ de dicho perdón) tal y como reclama la tradición judía. Una llamada que los cristianos no deberíamos desoír.

2. El doble acercamiento que Jankélévitch hace al tema del perdón (filosófico-moral, por un lado, e histórico-jurídico, por otro, y sin desatender los enunciados de la religión), a pesar de que le conduce a conclusiones incluso divergentes, revela la necesidad de analizar dicho concepto desde diversos paradigmas (máxime teniendo en cuenta el ineludible binomio perdón-justicia). Esto nos lleva a pensar que, para descubrir el significado del perdón, también la teología debería contar con las conclusiones de otras disciplinas y de las experiencias radicales si de verdad quiere ser auténticamente ‘teológica’. Puede que así –como decía Rahner– “el inevitable conflicto de las ciencias entre sí y con la teología se vea envuelto por aquella paz que puede reinar entre todos aquellos que, cada uno a su manera, presienten y experimentan el misterio que denominamos Dios”¹.
3. La banalización del perdón que Jankélévitch denuncia tiene su origen en una previa banalización del pecado, así como en la negación de la mala voluntad. No es posible percatarse del profundo valor del perdón –y en nuestro caso, de la salvación– sin tomarse en serio la libertad, la responsabilidad y las dimensiones del mal. Por ello, junto al examen del perdón, sería urgente realizar una revisión y actualización del concepto del pecado (su lugar en la vida del hombre y sus consecuencias) similar a la que Jankélévitch acomete del perdón.
4. El mal radical, alimentado por la mentira, la violencia y la mala voluntad es imperdonable por principio, según Jankélévitch. Pero, puesto que, al

¹ Karl RAHNER, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo*, Barcelona 2005, 42-46.

mismo tiempo afirma que es fundamental no reducir a la persona a su falta –la diferencia clásica entre pecado y pecador–, existe para el culpable una posibilidad de acceso a la salvación: el arrepentimiento.

4.1 Solo el hombre arrepentido, es decir, el que ha denunciado el pecado y ha renunciado a él, es el sujeto del perdón.

4.2 Solo Dios puede perdonarlo todo –incluso el mal radical– porque el perdón es un atributo divino. Pero su ofrecimiento puede ser aceptado o rechazado.

4.3 La ‘imperdonabilidad’, por tanto, no reside en Dios, sino en la libertad del hombre. En el fondo, plantear la posibilidad de lo imperdonable es una llamada de atención sobre la seriedad de la conversión.

5. Existe sin embargo un conflicto irresoluble –que Jankélévitch subraya– entre la necesaria y radical gratuidad del perdón (hecho, por definición, para perdonar lo inexcusable), y las disposiciones necesarias en el culpable para que aquel se realice. La ausencia o manipulación de uno de los polos y de la inevitable tensión que debe darse entre ellos es la que provoca la aparición tanto de los *similiperdones* como de lo imperdonable. Una tensión que tiende al infinito de manera asintótica y que no es posible eliminar.

6. Los rasgos que Jankélévitch destaca del perdón, desde un punto de vista filosófico y humano, así como los gestos que considera necesarios en el culpable para que le pueda ser concedida la absolución, confirman el valor de los actos del penitente –arrepentimiento, confesión, penitencia o reparación– que la tradición cristiana defiende. Auschwitz apela a una renovación en la forma de entenderlos, pero en ningún caso a su supresión (sino más bien todo lo contrario).

7. La extrema radicalidad y el indecible dolor de Auschwitz ayuda a detectar las adherencias sufridas en ‘conceptos-límite’ como el perdón. Dejarse interpelar por acontecimientos de esta envergadura implica

revisar estas palabras fundamentales para la vida del hombre desde la luz que paradójicamente arroja la tiniebla del sufrimiento. Se ha hablado de la purificación de la memoria; y para Jankélévitch, el ejercicio de la memoria conduce a la purificación del perdón. El respeto hacia el sufrimiento de las víctimas es precisamente lo que le lleva a rechazar un mal uso del perdón que conduce a ideas falsas del mismo: sustentar la absolución en la acción del tiempo, en la intelección, o en el sentimiento de superioridad del ofendido, devalúa una acción definida por ser acontecimiento, relación y remisión ilimitada.

8. Jankélévitch rescata atinadamente de los Padres de la Iglesia la idea de que el mayor enemigo del hombre y del amor puro es el amor propio (*filautía*). Pero la excesiva influencia de la 'teoría del amor puro' de Fénelon le conduce a negar la existencia del perdón puro ya que nadie es capaz de perdonar con absoluta gratuidad y sin condiciones. Y si bien concluye con acierto que solo en Dios la gratuidad es perfecta, no tiene suficientemente en cuenta que en el amor auténtico conviven los dos movimientos (oblativo y de posesión, *ágape* y *eros*), tal y como señala Benedicto XVI en su primera encíclica.
9. El perdón no debe absolutizarse prescindiendo del resto de las virtudes pues en cada una están contenidas todas las demás. Así, un perdón injusto no sería un auténtico perdón aun cuando mantuviera todas sus cualidades intactas. Únicamente en Dios se dan de modo absoluto y sin contradicción todas las virtudes.
10. El perdón es un atributo divino (como ambas tradiciones afirman y Jankélévitch sugiere). Dios es *el Perdonador*. Todo perdón auténtico, por tanto, procede de Él. Pero el cristianismo además anuncia que, gracias a la Encarnación, no sólo el perdón de Dios se ha hecho histórico posibilitando que el hombre participe de él sino que Él se ha puesto en el lugar de las víctimas, no para sustituirlas en su sufrimiento ni en su capacidad de perdonar sino para solidarizarse con ellas. Por ello, es importante revisar el carácter vicario de Jesucristo en la redención (especialmente respecto al perdón) así como su dimensión escatológica

ya que, aunque estemos perdonados en Cristo, Auschwitz demuestra que el presente todavía está muy necesitado de perdón y reconciliación.

11. La seriedad e importancia que Jankélévitch otorga al perdón le llevan a defender su excepcionalidad. En la Iglesia existen diversas opciones para acceder a la absolución de los pecados que permitirían reservar el Sacramento de la Penitencia para momentos especialmente graves y significativos (no con el fin de volver al rigorismo o la 'irreiterabilidad' de los comienzos del cristianismo, sino para diferenciar la diversidad de los actos y sus consecuencias). Porque el Sacramento contiene todos los rasgos que Jankélévitch atribuye a la naturaleza auténtica del perdón y el *de-más* (περισσόν) cristiano.

12. El análisis de Jankélévitch, por estar empapado de las dos tradiciones (judía y cristiana), no sólo no es incompatible con el cristianismo sino que ayuda a redescubrir el patrimonio común, así como a reafirmar, a partir de sus aseveraciones, la novedad cristiana gracias al exceso (περισσόν) de Jesucristo. Todos los rasgos que Jankélévitch atribuye a la naturaleza del perdón –acontecimiento, relación, remisión ilimitada– no sólo se cumplen y realizan plenamente en Él sino que los desborda con creces.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía está dividida en tres grandes apartados:

El primero recoge la obra de Jankélévitch y está formado, a su vez, por tres partes en las que se pueden encontrar: los libros publicados en vida; los artículos en revistas especializadas; y por último, las obras póstumas. Todas ellas aparecen siguiendo el orden cronológico de publicación, destacando al principio de la cita el año en que fueron escritas para facilitar una visión del conjunto de su actividad filosófica a lo largo de su vida. He incluido los artículos sobre musicología porque, aun cuando no afectan directamente a la tesis existe en Jankélévitch una vinculación entre filosofía y música, y puede resultar relevante para tener una visión suficientemente completa de su producción (dado que en España no se conoce). Considero que este modo de estructurarlas ayuda especialmente a situar y destacar las obras en el contexto vital del autor.

El segundo apartado contiene los estudios realizados por diversos autores sobre Vladimir Jankélévitch.

El tercero, consta de una bibliografía de carácter general en donde no están incluidos todos los libros consultados sino los que tienen una relación más directa con nuestro autor y con el tema del perdón tal y como lo hemos ido desarrollando a lo largo de la tesis. La mayoría de estas obras se corresponden con las tres grandes líneas de trabajo apuntadas en la introducción: por un lado, libros que forman parte de las fuentes manejadas por nuestro autor, por otra, las obras de algunos de los supervivientes de los campos de concentración (muchas de ellas, con un marcado acento literario y que cuentan con un indudable reconocimiento), y por último, obras teológicas sobre el perdón y la penitencia en el ámbito cristiano (especialmente católico) que aportan claves interesantes para establecer un diálogo con el pensador francés.

En el segundo y tercer apartado, el modo de clasificar las obras ha sido siguiendo el orden alfabético por autores.

I – Bibliografía de Vladimir Jankélévitch

1) Libros publicados en vida:

- 1931 - *Henri Bergson*, Alcan, Paris.
- 1933 - *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris (Tesis doctoral).
- 1933 – *Valeur et signification de la Mauvaise conscience*, Alcan, Paris (obra corregida y ampliada en una edición posterior de 1966 bajo el título: *La mauvaise conscience*)
- 1936 - *L'Ironie*, Alcan, Paris (obra corregida y aumentada en las ediciones de 1950 y 1964).
- 1938 - *L'Alternative*, Alcan, Paris. C.2 en: *L'Aventure, l'Ennui, l'Sérieux*, Paris 1963; C.8 en: *Premières et Dernières Pages*, Paris 1994.
- *Gabriel Fauré et ses mélodies*, Plon, Paris.
- 1939 - *Maurice Ravel*, Rieder, Paris.
- 1942 - *Du mesonge*, Confluences, Lyon.
- *Le Nocturne*, Marius Audin, Lyon.
- 1947 - *Le Mal, Cahiers du Collège philosophique*, Arthaud, Paris.
- 1949 - *Traité des vertus*, Bordas, Paris.
- *Debussy et le mystère*, La Baconnière, Neuchâtel.
- 1954 - *Philosophie première, introduction à une philosophie du presque*, PUF, Paris.
- 1955 - *La Rhapsodie, verve et improvisation musicale*, Flammarion, Paris.
- 1956 - *L'Austérité et la vie morale*, Flammarion, Paris.
- 1957 - *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Flammarion, Paris. 1980²:
Tomo I: *La Manière et l'Occasion*; tomo II: *La Méconnaissance. Le Malentendu*; tomo III: *La Volonté de vouloir*.
- 1960 - *Le Pur et l'Impur*, Flammarion, Paris.
- 1961 - *La musique et l'Ineffable*, Armand Colin, Paris.
- 1963 - *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, Aubier-Montaigne, Paris.

- 1966 - *La Mort*, Flammarion, Paris.
- 1966 – *La mauvaise conscience*, Editions Montaigne, Paris.
- 1967 - *Le Pardon*, Aubier-Montaigne, Paris.
- 1968 - *Traité des vertus* (versión corregida y ampliada), tomo I: *Le Sérieux de l'intention*, Bordas, Paris.
- *La Vie et la Mort dans la musique de Debussy*, La Baconnière, Neuchâtel.
- 1970 - *Traité des vertus* (versión corregida y ampliada), tomo II: *Les Vertus et l'Amour*, Bordas, Paris.
- 1971 - *Pardoner?*, Le Pavillon, Paris, (Roger Maria éd.); 1986, en: *L'Imprescriptible*, Seuil, Paris.
- 1972 - *Traité des vertus* (versión completada y ampliada), tomo III: *L'Innocence et la Méchanceté*, Bordas, Paris.
- 1974 - *L'Irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris.
- *De la musique au silence. Fauré et l'Inexprimable*, tomo I, Plon, Paris.
- 1976 - *De la musique au silence. Debussy et le mystère de l'instant*, tomo II, Plon, Paris.
- 1978 - *Quelque part dans l'Inachevé* (en colaboración con B. Berlowitz), Gallimard, Paris.
- 1979 - *De la musique au silence. Liszt et la Rhapsodie: essai sur la virtuosité*, tomo III, Plon, Paris.
- 1980 - *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (nueva versión corregida y ampliada), tomos I, II, III, Seuil, Paris.
- 1981 - *La Paradoxe de la morale*, Seuil, Paris.
- 1983 - *La Présence lointaine. Albéniz, Séverac, Mompou*, Seuil, Paris.
- 1984 - *Sources* (F. Schwab ed.): 1. Lectures: "Tolstoi, Rachmaninov", 2. "Ressembler, dissembler", 3. Hommages: X. León, J. Wahl, L. Burnschvicg", Seuil, Paris.

2) Artículos:

- 1924 – *Deux philosophes de la vie: Bergson et Guyau*: Revue

- Philosophique de la France et L'étranger, 49, 2, 402-449. 1944, en: *Premières et Dernières Pages*, c.1.
- 1925 – *Les thèmes mystiques de la pensée russe contemporaine*: Mélanges publiés en l'honneur de Paul Boyer (Travaux publiés par L'Institut d'études slaves), 331-361. 1994, en: *Premières et Dernières Pages*, c.7.
 - *Georg Simmel: philosophie de la vie*: Revue de métaphysique et de morale, n° 32, 213-257; n° 3, 373-386. 1988: Georg Simmel, *La Tragédie de la culture et autres essais* (V. Jankélévitch, introduction), Paris, 13-87.
 - 1928 – *Signification Spirituelle du principe d'économie*: Revue Philosophique de la France et de l'étranger, 1, 88-126. 1938 en: *L'Alternative*, c.2, Paris. 1994, *Premières et Dernières Pages*, c.8, Paris.
 - *Prolégomènes au bergsonisme*: Revue de métaphysique et de morale, 4, 437-490. 1959, en: *Henri Bergson*, c. I, II, III, V, Paris.
 - 1929 - *Bergsonisme et biologie*: Revue de métaphysique et de morale, 34, 1, 253-265.
 - *Franz Listz et les étapes de la musique moderne*: Musique, 701-706, 898-907.
 - 1933 - *Les deux sources de la morale et de la religion d'après Henri Bergson*: Revue de métaphysique et de morale, 38, 1, 101-107. 1959, en: *Henri Bergson*, c.5, Paris.
 - 1936 – *Le symbolisme et la musique: Satie le simulateur*. Europe 162, 249-256. 1957, en: *Le Nocturne*, c. I, Paris. 1988, en: *La Musique et les Heures*, Paris, 226-270.
 - 1937 – *Le nocturne*: Cahiers du Sud, n° spécial, 73-78. en: *La Musique et les Heures*, Paris, 226.
 - 1939 - *De L'ipséité*: Revue internationale de philosophie, 2, 5, 21-42.
 - *La méchanceté*: Annales de l'École des Hautes Études de Gand, 3, 131-135. 1947: *Le Mal*, Paris, 99-61.
 - 1940 - *Le mensonge*: Revue de métaphysique et de morale, 45, 1, 37 61. 1942 en: *Du mensonge*, Paris. 1970 en: *Traité des vertus*, t. II, c. XI, Paris, 452ss.

- 1943 - *De la simplicité*: Cahiers du Rhône. 1959 en: Henri Bergson, c.VII, Paris.
- 1945 – *Pelléas et Pénélope*: Revue historique et littéraire du Languedoc, 123-130. 1994, en: *Premières et Dernières Pages*, c. 17, Paris.
- 1946 - *Le masculin et le féminin*: Deucalion, 1, 171-184.
 - *En blanc et noir*. I et II: Contrepoint, 97-99.
 - *Béla Bartók*: Europe, 1, 111-119. 1994, en: *Premières et Dernières Pages*, c. 18.
- 1947 - *La déception*: Revue de métaphysique et de morale, 52, 1, 26-40. 1968-1972 en: *Traité des vertus*, t. II, c. XIV, Paris, 1293ss.
 - *Quelques camarades...*: Bulletin du service central des déportés israélites, 12, 6.
 - *Manuel de Falla*: Europe, 16, 8-19. 1994, en: *Premières et Dernières Pages*, c. 19.
- 1948 - *Dans l'honneur et la dignité*: Les Temps modernes, 33, 22-49. 1986, en: *L'imprescriptible*, Paris, 81-104.
 - *François Listz et la muse de la rhapsodie*: Europe, 26, 195-218. 1955, en: *La Rhapsodie, verve et improvisation musicales*, c1, Paris.
 - *Marguerite Hasselmans et Gabriel Fauré*: Europe, 29, 138-139.
- 1949 – "Du sérieux": Actes du X Congrès International de Philosophie (E. W. Beth - H. J. Pos - J. H. A. Hollak, eds.), 515-519, Amsterdam. 1963 en: *L'Aventure, L'Ennui, l'Sérieux*, Paris.
 - "In memoriam Paul Desjardins (1859-1940)": Bulletin de l'Union pour la vérité. Cashiers de Pontigny, Paris.
 - *Les philosophes et la angoisse*: Revue de synthèse, 66, 67-98. 1963 en: *L'Aventure, L'Ennui, l'Sérieux*, c. II, Paris.
 - "La liberté et l'ambigüité": Actes du IV Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, 29, 200-208, Neuchâtel. 1957 en: *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*, c.III, Paris.
 - *Goebbels avait raison...*: Europe (23/29-IV-1940).
 - *Justice est logos*: Évidences, Revue mensuelle publiée par l'American Jewish Committee, New York (mai, 1948).

- *Chopin et la mort. Variations sur une pièce brève*: Peuples amis. Revue de l'amitié franco-polonaise, 48-54. 1957, en: *Le Nocturne*, c. II. 1988, en: *La Musique et les Heures*, c. IV, Paris.
- *Joaquin Nin*: manuscrit dactylographié.
- 1950 - *La Décadence*: Revue de métaphysique et de morale, 4, 337-369. 1956 en: *L'Austerité et la vie morale*, c.1, Paris.
 - *La consolation et l'inconsolable*: Synthèses, (déc.) 13-23. 1966 en: *La mauvaise conscience*, c. II, Paris, 72-92.
 - *Le rôle actif du témoin*: Évidences. Revue mensuelle publiée par l'American Jewish Committee, 22-23, New York (juin).
- 1951 - *Machiavélisme et modernité*: Umanesimo e Scienza politica, 229-237, Milan.
 - *Henri Bergson*: Revue de métaphysique et de morale, 56, 1, 1-3. 1994 en: *Premières et Dernières Pages*, c. III, Paris.
 - *L'optimisme bergsonien*: Évidences, Revue mensuelle publiée par l'American Jewish Committee, 1-4 (juin.). 1959 en: *Henri Bergson*, c. VII, Paris.
 - "Apparence et manière", en: Homenaje a Gracián, Zaragoza, 119-129.
- 1952 - *De la rhapsodie*: Mélanges d'esthétique et de sciences de l'art offerts à E. Souriau, Paris.
- 1953 - *Mystique et dialectique chez Jean Wahl*: Revue de métaphysique et de morale, 58, 4, 423-431. 1984, en: *Sources*, Paris, 142-154.
 - *La philosophie du 'presque' et l'intuition du 'presque-rien'*: Revue de métaphysique et de morale, 108-113. 1953, en: *Philosophie Première*, Paris, 71-76.
 - *De l'improvisation*: Archivio di filosofia, 1, 47-76. 1955, en: *La Rhapsodie, verve et l'improvisation musicales*, Paris, 204-212.
 - *Joie et tristesse dans la musique russe d'aujourd'hui*: L'Âge nouveau, 82, 39-46. 1988, en: *La Musique et les heures*, Paris 210-221.
- 1954 - *Le presque-rien*: Bulletin de la Société française de philosophie, 3, 65-95. 1994, en: *Premières et Dernières Pages*, c.10, Paris.

- *Le bon combat, Ne réarmez pas l'Allemagne*: Droit et Liberté, (15 janv. et 17 juin).
- *Le seule façon d'être fidèles*: Droit et Liberté (5 sept).
- *Conséquences d'une abominable entreprise*: Bulletin du service central des déportés israéliens, 134 (mai.).
- *Le lointain dans l'œuvre de Déodat Séverac*: Les Dialogues. Revue des problèmes culturels de l'enseignement dans le monde, 85-91. 1983, en: *La Présence lointaine*, Paris, 77- 123.
- *La rhapsodie et l'état de verve*: Revue philosophique de la France et de l'étranger, 79, 97-107. 1955, en: *La Rhapsodie, verve et improvisation musicales*, Paris, 212-222.
- 1955 - *La volonté de vouloir*. Archivio di filosofia. Studi di filosofia delle religioni, 2, 39-57, Rome. 1957, en: *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*, c. III, Paris, 6-11.
 - *Le Senne, moraliste*: Études philosophiques, 3, 387.
 - *Philippe Fauré-Fremiet (1889-1954)*: Revue Philosophique de la France et de l'étranger, 80, 251-252.
- 1956 - *Ce que l'imagination se prête à concevoir*. Amitiés France-Israel, 14 (dec.).
 - *Bergson et le judaïsme*: Mélanges de philosophie et de littérature juives, 64-94.
 - Gaston Grua, *La Justice humaine selon Leibniz* (V. Jankélévitch, préface), Paris.
- 1957 - *La responsabilité en son for intérieur*. Revue Internationale de philosophie, 39, 69-74. 1957, en *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*, c. III, 5, Paris, 54-62.
 - "Le judaïsme, problème intérieur", Allocution prononcée au 1 Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française, en *La Conscience juive. Données et débats*, 54-62, Paris. 1984, en: *Sources*, Paris, 39-50.
 - "La première et la dernière fois" (Conférence prononcée au Collège philosophique): *Combat* (3 avril).

- “La conscience juive et la contradiction”, Allocution prononcée à la VIII assemblée générale du FSJU, en *L’Arche* (mai.). 1984, en: *Sources*, 51-61, Paris.
- “Philosophie et musique”: *Encyclopédie française*, 19-28-8 à 19-30. 1961, en: *La Musique et l’Ineffable*, Paris, 5.
- 1958 - *La purification et le temps*: Archivio di filosofia. Istituto di Studi Filosofici, 1, Rome.
- 1959 - “Avec l’âme tout entière”, en: Actes du X Congrès des Sociétés de philosophie et de langue française. Bergson et nous, vol. 1, Paris.
 - *N’écoutez pas ce qu’ils disent, regardez ce qu’ils font*: Revue de métaphysique et de morale, 64, 2, 161-162.
 - *L’éternité et la première impureté*: Archivio di filosofia. Istituto di Studi Filosofici, 25-33. 1960 en: *Le pur et l’impur*, Paris.
 - *Violencia y pureza*: Epistémé. Anuario de filosofía, 3, 65-82 Caracas.
 - *L’aventure* (Conférence prononcée au Collège philosophique): *Combat* (16-V).
 - *Quelle est la valeur de la pensée bergsonniene?*: Arts-Spectacles (27 mai). 1994, en: *Premières et Dernières Pages*, c.5, Paris.
- 1960 - *Tolstoï et l’immédiat*: *Vozrojdenie*, 4, 19-26. 1984, en: *Sources*, Paris, 11-22.
 - *Xavier León*: Revue de métaphysique et de morale, 3, 241-246. 1984 en: *Sources*, Paris, 125-132.
- 1961 - *La pensée de la mort et la mort de l’être pensant*. Archivio di filosofia, 3, 231-243. 1966, en: *La Mort*, c. III, Paris, 3-7.
 - “Philosophie de la tolérance”, en: *Les Droits de l’homme et l’éducation*. Actes du Congrès du centenaire de l’Alliance israélite universelle, 145-156, Paris. 1968-1972, en: *Traité des vertus*, c. XI, 8, t.II, Paris, 752-755.
- 1962 - *La mort*. The new morality, 29-35, Rome. 1966, en: *La Mort*, c. III, Paris, 74-80.

- *L'Intention pure*: Archivio di filosofia, Istituto di studi filosofici, 9-24, Roma. 1960, en: *Le pur et l'impur*, 241-260, Paris.
- 1963 - *Hommage à Edmond Fleg* (Allocution prononcée à la Maison de la chimie), en: *La Vie juive*, 67.
 - *La Méconnaissance*: Revue de métaphysique et de morale, 68, 4, 389-406. 1980, en: *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*, t. II, Paris, 13-22.
 - *Les missions chrétiennes de l'État juif*: La Terre retrouvée (12-XI).
 - *La laïcisation de la théocratie israélienne est une nécessité inéluctable*: Amitiés France-Israël (14-XI).
- 1964 - *La mort et la profondeur*: L'Aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré, II, 282-294, Paris. 1966, en: *La mort*, c 1-2, Paris.
 - *Hommage à Edmond Fleg. Une musique invisible*: Combat, (15-X).
- 1965 - "Un État comme les autres" (Allocution prononcée au VII Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française), en: *Israël et la vie juive*, 24 oct, en *Sources*, 103-115.
 - *L'Imprescriptible*: Le Monde (3-I). 1971, en: *Pardoner?*, Paris. 1986, en: *L'imprescriptible*, c.13, Paris.
 - *Le diurne et le nocturne chez Jean Cassou*: Cahiers du Sud, 382, 240-249.
 - "L'espérance et la fin des temps", et "Discours de clôture", en: *Le messianisme juif et les fins de l'histoire* (IV^e Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française), Paris, 7-21 et 145-149, Paris.
 - "Introduction au thème du pardon", en: en: *La conscience juive face à l'histoire: Le pardon* (V^e Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française), Paris, 247-261. 1967, en: *Le pardon*, Paris.
 - *Explorer toutes les possibilités d'accord*: Amitiés France-Israël (10-V).
 - *Le temps et la vie morale*: Cahiers de philosophie, 2-3. 1981, en: *La paradoxe de la morale*, Paris.

- *Faut-il dire la vérité au malade?* (table ronde): Médecine de France, 177, 3-16.
- 1966 - *Un grave manque d'humor*. L'Arc, 114-115.
- 1967 – L'irrévocable. A propos d'un livre: *La Mort* (propos recueillis par D. Dine): Harangues, 79-87.
- 1970 - *Réflexions sur la mort* (propos recueillis par Van Hout): La Pensée et les Hommes. Revue de philosophie et morale laïques, 201 (déc.).
- 1971 - *L'humour est la revanche de l'homme faible*: Les nouvelles littéraires (25 déc). 1994, en: *Penser la mort ?*, 47-59, Paris.
 - "Ressembler ou dissembler" (VI^e Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française), en: *Tentations et Actions de la conscience juive*, Paris.
 - *Louis Aubert*: Scherzo (oct.). 1994, en: *Premières et Dernières Pages*, Paris, c. 20.
 - Jarocinski, *Debussy, impressionnisme et symbolisme* (V. Jankélévitch, préface), Paris.
- 1972 - *La mort à la troisième, à la deuxième et à la première personne* (en serbo-croata): Delo, Yougoslavie. 1966, en: *La Mort*, c. 18, Paris.
 - *Non, nous ne jetterons pas le voile...*: Journal de l'Association des familles de fusillés et massacrés de la Résistance (oct-nov).
 - W. Evrard, *Scriabine* (V. Jankélévitch, préface), Paris.
- 1973 - "Prochaine et lointaine, la femme..." (Colloque des intellectuels juifs de langue française), en: *L'autre dans la conscience juive*, 159-163, Paris.
 - "A propos de l'euthanasie" (entretien avec Pascal Dupont), manuscrit.
 - *Le livre de la fidélité 1948-1973*: Amitiés France-Israël, message.
- 1974 - "De l'Amour" (V. Jankélévitch, préface), L. Sala-Molins, Louis, *La Philosophie de l'amour dans l'œuvre de Raymon Lulle*, La Haya-Paris. 1994, en: *Premières et Dernières Pages*, c. 13, Paris.
- 1975 - *Mystique et dialectique chez Jean Wahl*: Études philosophiques, 1, 89-98. 1984, en: *Sources*, Paris, 142-154.

- *Philosophes et bovidés*: Le Nouvel Observateur (17 mars).
- *Corps, violence et mort*, (entretien): Quel corps?, 37-55, Paris. 1994, en: *Penser la mort?*, Paris.
- *L'occasion et l'aphoristique*: Bulletin de la Société de philosophie de Bordeaux, 99.
- 1976 - *Après la mort d'Heidegger. Il faut des philosophes* (entretien avec J. Houbart): Paradoxes, 88-94.
- 1977 - *Une monstrueuse apothéose*: Quel corps?, 6, Paris.
 - *Difficultés du pardon* (entretien): La Vie Spirituelle, n° 619, (mars.).
 - *La Musique et le corps*: Quel corps?, 3, Paris.
- 1978 - *Nous avons beau savoir...: Le Nouvel Observateur* (22 mai).
 - *La Méconnaissance*: Art-Press International (sept). 1980, en: *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, t. II, 11.
 - "Réveille-toi, impalpable" (V. Jankélévitch, préface), M. Clerbout, *Poèmes. Pour un nuage violet*, Paris.
- 1979 - *La haine devant le miroir*: Le Nouvel Observateur (propos recueillis par J.-P. Enthoven).
 - *Ce qui est humaine, ce n'est pas l'oubli mais la mémoire, la vigilance et la fidélité*: La Presse Nouvelle (15 juin.)
- 1980 - *L'ambigüeté morale en son for intérieur*. *Philosopher* (C. Delacampagne et R. Maggiori éd.), 35, Paris. 1981, en: *la paradoxe de la morale*, Paris, 35-39.
 - *Temporalité et méconnaissance*: Archivio di filosofia. Studi di filosofia delle religioni, Roma.
 - "L'incertaine certitude des évidences morales" (conférence à l'École polytechnique), 31 janv.
 - *Qui a peur de la philosophie?* (table ronde): *Esprit* (fév., 67).
- 1981 - *Tolstoï et la mort*: Cahiers Renaud-Barrault, 77-92.
- 1982 - *La vérité est sanglante* (propos recueillis par H. Raczymov et A. Wievorka): *Traces*, 5, 26-30, Paris.
- 1983 - *Le philosophe et l'histoire* (entretien): *Revue de l'Association des professeurs d'histoire et de géographie de l'enseignement public*.

- *L'art d'être philosophe. Libre parcours* (propos recueillis par M. Guillot): Magazine de l'éducation, 8-12 (23 fév.).
- *Contre l'oubli*, manuscrit dactylographié et corrigé à la plume.
- *La germanophilie et le goût du néant*, manuscrit dactylographié et corrigé à la plume.

3) Publicaciones póstumas:

- 1986 - *L'Imprescriptible (Pardoner. Dans l'honneur et la dignité)*, Paris.
- 1988 - *La Musique et les heures, Satie et le matin, Rimsky-Korsakov et le plein midi, Joie et tristesse dans la musique russe d'aujourd'hui. Chopin et la nuit, Le Nocturne* (F. Schwab, ed.), Paris.
- 1994 - *Premières et Dernières Pages* (F. Schwab, ed.), Paris.
- 1994 - *Penser la mort?* (F. Schwab, ed.), Paris.
- 1995 - *Une vie en toutes lettres. Correspondance* (F. Schwab, ed.), Paris.
- 1998 - *Plotin, Ennéades I. 3. Sur la dialectique* (F. Schwab - J. Lagrée, ed.), Paris.

II – Estudios sobre V. Jankélévitch

- AA. VV., *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Flammarion, Paris 1978.
- BALLANTI, G., *Un filosofo dei nostri tempi: Vladimir Jankélévitch: Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milano, 44 (1952).
- BARTHELEMY-MADAULE, M., *Autour du Bergson de V. Jankélévitch: Revue de métaphysique et de morale*, 65 (1960).
- _____, *Le Traité des vertus de V. Jankélévitch: Revue de métaphysique et de morale*, 56 (1951).
- BAUMANN, L., *V. Jankélévitch Entwurf einer Resten Philosophie: Prima Philosophia*, Mainz 1988.
- BERLOWITZ, B., *Vladimir Jankélévitch et la mort: Critique*, 1970.

- CANILLI, A., *L'ironia nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*: Il Pensiero, Milano, 9 (1964).
- DELOOZ, T., *L'irréversible, l'irréparable et la futurition*: Bulletin de Littérature Ecclésiastique, BLE CVII/2, (avril-juin 2006) 243-246.
- FACCO, L., *Vladimir Jankélévitch e la metafísica*, Universidad de Genova, Genova 1985.
- _____, *Le paradoxe de la morale di Vladimir Jankélévitch*: Filosofia oggi, Bologna 6 (1983).
- _____, *Il Traité des vertus di Vladimir Jankélévitch*: Giornale di metafisica, Genova-Bologna 30 (1975).
- FAYE, J.P., *Philosophie comme ironie*: L'Arc. Revue trimestrielle, 75 (1979) 59-61.
- FAZIO-ALLMAYER, B., *L'Uomo nella storia in Vladimir Jankélévitch*, CELUP, Palermo 1974.
- FERNANDEZ, A.-E., "V. Jankélévitch": *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris 1984.
- GEORGE, F., "Jankélévitch, un rêve de monde", en: *Sillages*, Hachette, Paris 1986.
- GIUDICI, N., *Philosophie et virtuosité*: Critique, 32, (1979).
- GUEROULT, M., *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling d'après V. Jankélévitch*: Revue de métaphysique et de morale, 42 (1935).
- HUBERT, B., *Le paradoxe de la morale: vertus et/ou innocence*: Bulletin de Littérature Ecclésiastique, BLE CVII/2, (avril-juin 2006) 143-152.
- JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, Seguers, Paris 1969.
- _____, *Le thème de l'ipseitas moritura dans l'oeuvre de V. Jankélévitch*: Revue philosophique de la France et de l'étranger, 160 (1970).
- LACROIX, J., "Jankélévitch, psychologue et moraliste", en: AA.VV., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, Paris 1968.
- LE DOEUFF, M., *Jankélévitch: sous le souffle du signe*: Critique, 36 (1980).

- LE GUYADER, A., *L'imprescriptible! Pardonner? (Penser les crimes contre l'humanité avec Jankélévitch)*: Lignes, 28 (mai 1996) 33-52.
- LUBRINA, J. J., *Vladimir Jankélévitch*, Editions Josette Lyon, Paris 1999.
- MONTMOLLIN, I. de, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch*, PUF, Paris 2000.
- PERIGORD, M., V. *Jankélévitch ou improvisation et 'Kairos'*: Revue de métaphysique et de morale, 79 (1974).
- PINGAUD, B., *Irréversible, Irrévocable, le récit*. L'Arc. Revue trimestrielle, 75 (1979) 42-49.
- PITTAU, F., *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972.
- POLITIS, H., V. *Jankélévitch: Mais d'où vient le vent dans la plaine?*: Critique, 32 (1979).
- _____, *Jankélévitch kierkegaardien*: L'Arc. Revue trimestrielle, 75 (1979) 76-79.
- RIVERSO, E., V. *Jankélévitch o alle soglie dell'Ineffabile*: Giornale di Metafisica, Genova-Torino 1959.
- SMITH, C., "The contingency of value. V. Jankélévitch", en: AA. VV., *Contemporary French Philosophy, a study in norms and values*, Barnes & Noble, London 1964.
- _____, *The philosophy of V. Jankélévitch*: Philosophy, 32 (1957).
- SOMME, L., *L'amour pur dans la philosophie de Jankélévitch*: Bulletin de Littérature Ecclésiastique, BLE CVII/2, (avril-juin 2006) 125-142.
- SUARES, G., *Vladimir Jankélévitch*, La Manufacture, Lyon 1986.
- SYSSOEV, P., *Intuition de l'unité: l'influence des penseurs russes sur Jankélévitch*: Bulletin de Littérature Ecclésiastique, BLE CVII/2, (avril-juin 2006) 207-212.
- VAX, L., *Du bergsonisme à la philosophie première*: Critique, 92 (1995).
- _____, *L'esthétique négative de V. Jankélévitch*: Revue philosophique de la France et de l'étranger, 154 (1964).
- VERDEAU, P., *Jankélévitch et Bergson*: Bulletin de Littérature Ecclésiastique, BLE CVII/2, (avril-juin 2006) 193-206.
- VERONDINI, E., *L'Odissea morale nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*: Giornale di metafisica, Genova-Torino 16 (1961).

- WAHL, J., *La philosophie première de V. Jankélévitch: Revue de Métaphysique et de morale*, 60 (1955).

III – Bibliografía general

- AA. VV., *El perdón en la Vida Pública*, Universidad de Deusto, Bilbao 1999.
- AA. VV., *Iglesia, Sociedad y Reconciliación*, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral-DDB, Bilbao 1993.
- AA. VV., *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, vol.III, t. I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971.
- ABEL, O. (ed.), *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, Cátedra, Madrid 1992.
- ABU-NIMER, M., *Reconciliation, Justice, and Coexistence. Theory and practice*, Lexington Books, Maryland 2001.
- ADNES, P., *La Penitencia*, BAC, Madrid 1980.
- ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975.
- AGUILERA DE PAZ, E., *Comentarios a la Ley de Enjuiciamiento Criminal*, vol. V, Hijos de Reus, Madrid 1924.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la mentira (Obras completas de san Agustín*, vol. XII, BAC, Madrid 1954).
- _____, *La ciudad de Dios (Obras completas de san Agustín*, vol. XVI, BAC, Madrid 1964²).
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. - ANDRÉ, J. M. (coords.), *Coincidencia de opuestos y Concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 2002.
- AMBROSIO DE MILÁN, *La Penitencia* (Manuel Garrido Bonaño, introducción, traducción y notas), Ciudad Nueva, Madrid 1993.
- _____, *El misterio de la Encarnación del Señor* (C. García Granados - V. Soldevilla Manrique, introducción, traducción y notas), Ciudad Nueva, Madrid 2005.
- AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia 2001.

- ANTELME, R., *La especie humana*, Arena Libros, Madrid 2001.
- ANSELMO DE CANTERBURY, *Obras Completas*, vol. I y II, BAC, Madrid 1952 y 1953.
- ARANGUREN, J. L., *El cristianismo de Dostoievski*, Taurus, Madrid 1970.
- ARENDT, H., *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of Evil*, Penguin Books, New York 1963.
- _____, *The human condition*, The University Press, Chicago-London 1998².
- _____, *El concepto de amor en san Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- ARENDT, H. - JASPERS K., *Correspondance 1926-1969*, Harcourt Brace & Company, New York-London 1993.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (E. Lledó Íñigo, introducción; J. Pallí Bonet, traducción y notas), Gredos, Madrid 1985.
- _____, *Metafísica*, (T. Calvo Martínez, introducción, traducción y notas) Gredos, Madrid 1994.
- ARMENDÁRIZ, L. M^a, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2001.
- ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vida de san Antonio, padre de los monjes*, Apostolado Mariano, Sevilla 1991.
- _____, *La Encarnación del Verbo* (F. Guerrero Martínez, introducción; J. F. Sahelices, traducción), Ciudad Nueva, Madrid 1997.
- BARTH, K., *Esbozo de Dogmática*, Sal Terrae, Santander 2000.
- BALTHASAR, H. U. von, *El cristiano y la angustia*, Caparrós, Madrid 1998.
- BARTOLOMÉ, J. J., *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000.
- BARYLKA, R. Y., *Perdón, contrición y arrepentimiento en la tradición judía: El Olivo XXIX*, 61-62 (2005), 19-40.
- BENEDICTO XVI, Discurso a los rabinos jefes de Israel (15-IX-2005).
- _____, *Deus Caritas est*, Carta encíclica (25-XII-2005).
- _____, Discurso en su visita al campo de concentración de Auschwitz-Birkenau (28-V-2006).
- _____, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007.
- _____, Discurso de despedida en Israel (15-V-2009).

- BERGAMO, M., *La anatomía del alma. Desde Francisco de Sales a Fénélon*, Trotta, Madrid 1998.
- BERGER, D. - KASPER, W., *The Church and the Jews: America*, (17-IX-2001) 6-12.
- BERGSON, H., *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid 1973.
- _____, *Memoria y vida*, Alianza, Madrid 1977.
- _____, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999.
- _____, *Oeuvres* (A. Robinet, notas; H. Gouhier, introducción), PUF, Paris 1970.
- BERNANOS, G., *Diario de un cura rural*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998.
- BERNSTEIN, R. J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Lilmod, Buenos Aires 2002.
- BIGGAR, N. (ed.), *Burying the past. Making peace and doing justice after civil conflict*, Georgetown University Press, Washington DC 2001.
- BONHOEFFER, D., *El precio de la gracia. El seguimiento*, Sígueme, Salamanca 1986³.
- BOURDALOUE, L., *Oeuvres complètes de Bourdaloue, de la Compagnie de Jesús*, Paris 1854.
- BOROBIO, D., *Reconciliación penitencial. Tratado actual del Sacramento de la Penitencia*, DDB, Bilbao 1990.
- _____, *Para comprender, celebrar y vivir la reconciliación y el perdón*, PPC, Madrid 2001.
- _____, *El Sacramento de la Reconciliación penitencial*, Sígueme, Salamanca 2006.
- _____, *El perdón sacramental de los pecados: Concilium*, 204 (1986) 279-298.
- BRUCKNER, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 2002⁴.
- BURGALETA, J., *La celebración del perdón: vicisitudes históricas*, Madrid 1986.
- BURGUEÑO, J. M., *Los renglones torcidos del periodismo. Mentiras, errores, y engaños en el oficio de informar*, UOC, Barcelona 2009.

- BUSTO SAIZ, J. R., *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander 1992².
- CABADA, M., *La vigencia del amor: afectividad, hominización y religiosidad*, San Pablo, Madrid 1994.
- CASTILLA DEL PINO, C. (coord.), *El discurso de la mentira*, Alianza, Madrid 1998.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Madrid 1992.
- CASARES, J., *Diccionario ideológico de la lengua castellana*, Madrid 1942.
- CASSOU, J., *Le Janus ou de la Création*, Paris 1957.
- CHRÉTIEN, J. L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca 2002.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III* (Marcelo Merino Rodríguez, introducción, traducción y notas), Ciudad Nueva, Madrid 1998.
- COHEN, H., *El prójimo*, Anthropos, Barcelona 2004.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado (7-III-2002)*.
- CONCILIO DE TRENTO, sesión XIV, *De sacramento Paenitentiae*, c. IV.
- CONCILIO VATICANO II (Conferencia Episcopal Española, ed.), Madrid 1993².
- CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, Declaración en el 60º aniversario de la liberación de Auschwitz (27-I-2005).
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Dejaos reconciliar por Dios. Instrucción pastoral sobre el sacramento de la Penitencia*, 1989.
- CONTRERAS, F., *Un Padre tenía dos hijos*, Estella (Navarra) 1999.
- CRESPO, M., *El perdón*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004.
- CULLMANN, O., *Cristo y el Tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008.
- CHACÓN, P., *Bergson*, Cincel, Madrid 1988.
- DANIELOU, J., *Théologie mystique*, Aubier-Montaigne, Paris 1944.
- DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1995.
- DERRIDA, J., *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Herne, Paris 2005.
- DÍAZ, C., *Auschwitz o la banalidad del mal: Acontecimiento*, n. 90, 2009/1, XXV, 33-35.

- DIONISIO EL CARTUJANO, *Tractatus II de donis Spiritus Sancti, Opera*, vol. 35, Montreuil 1908.
- DOSTOIEVSKI, F., *Crimen y Castigo* (V. León, introducción y notas), Fraile, Madrid 1981.
- _____, *Los hermanos Karamazov* (N. Ujánova, ed.), Cátedra, Madrid 1996.
- _____, *Memorias del subsuelo* (B. Martinova, ed.), Cátedra, Madrid 2003.
- _____, *Diario de un escritor*, Alba, Barcelona 2007.
- DUQUOC, Ch., *El perdón de Dios: Concilium*, 204 (1986) 207-217.
- DURANDIN, G., *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*, Paidós, Barcelona 1982.
- ELÍADE, M., *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Trotta, Madrid 2000.
- ELIZONDO, V., *Perdono pero no olvido: Concilium*, 204 (1986) 249-261.
- ELTON BULNES, M., *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*, Universidad de Navarra, Pamplona (Navarra) 1989.
- ENRIGHT, R. - NORTH, J. (ed.), *Exploring Forgiveness*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin 1998.
- ENRIGHT, R., *Forgiveness is a choice. A step-by-step process for resolving anger and restoring hope*, APA (American Psychological Association) Washington DC 2001.
- EPICTETO, *Máximas de Epícteto* (A. Zozaya, ed.), Madrid 1928.
- _____, *Enquiridión* (J. M. García de la Mora, ed.), Anthropos, Barcelona 1991.
- EZQUIZA, J. (dir.), *Para celebrar el sacramento de la Penitencia. El perdón divino y la reconciliación eclesial hoy*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000.
- EVDOKIMOV, P., *La mujer y la salvación del mundo. Estudio de antropología cristiana sobre los carismas de la mujer*, Ariel, Barcelona 1970.
- FACKENHEIM, E. L., *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002.

- _____, *Reparar el mundo*, Sígueme, Salamanca 2008.
- FEIJOO, B. J., *Teatro crítico universal VI* (G. Stiffoni, ed.), Castalia, Madrid 1986.
- FENELON, F. de S., *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, Paris 1697.
- _____, *Œuvres de Fénelon*, vol. I, Versailles-Paris 1820-1830.
- FERNÁNDEZ, P., *El sacramento de la Penitencia. Teología del pecado y del perdón*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 2000.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, vol.II, Alianza, Madrid 1980².
- FLEG, E., *Le sens de l'histoire juive*, en: *La Conscience Juive. Données et débats*, I^{er} CIJLF, PUF, Paris 1963.
- FLEIDERMAN, S., *Significado de la Shoah en el mundo cambiante y globalizado*: El Olivo, XXV, 54 (2001) 45-55.
- FLÓREZ, G., *Penitencia y Unción de enfermos*, BAC, Madrid 2001.
- FRAIJÓ, M., *Dios y el mal*, Trotta, Madrid 2004.
- FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid 1985³.
- FRANCISCO DE SALES, *Œuvres* (A. Ravier préface et chronologie; textes présentés et annotés par André Ravier avec la collaboration de Roger Devos), Gallimard, Paris 1969.
- FRANKL, V. E., *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 1987.
- _____, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2001²¹.
- GANDHI, M., *Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad*, Ediciones Aura, Barcelona 1991.
- GARCÍA-BARÓ, M., *El Holocausto y la Teología: Vida Nueva* (3-XI-2001) 24-30.
- _____, *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca 2007.
- _____, *El Bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, Sígueme, Salamanca 2008.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Historia de la literatura española*, Vicens-Vives, Barcelona 1969¹⁴.
- GUARESCHI, G., *My Secret Diary, 1943-1945*, Farrar, Straus and Cudahy, New York 1958.

- GLATZER, N., *Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten*, Schocken Verlag, Berlin 1933.
- _____, *Franz Rosenzweig. His life and Thought*, Schocken Books, New York 1953.
- GOLDHAGEN, D. J., *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Taurus, Madrid 1997.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2005².
- GOODMAN, P., *The yom kippur anthology*, The Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem 1992.
- GRACIÁN, B., *Obras Completas*, vol. II, Turner, Madrid 1991.
- GRADOWSKI, Z., *En el corazón del infierno. Documento escrito por un sonderkommando de Auschwitz, 1944*, Anthropos, Barcelona 2008.
- GRANDE, M., *Justicia y Ley natural en Baltasar Gracián. Una indagación sobre la fuente iusnaturalista del humanismo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2001.
- _____, *Gracián, barroco y modernidad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004.
- GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la Navidad*, Ciudad Nueva, Madrid 1986.
- GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, Ciudad Nueva, Madrid 1993.
- _____, *La gran catequesis*, Ciudad Nueva, Madrid 1994.
- _____, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, Ciudad Nueva, Madrid 1995.
- _____, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid 2001.
- GROSS, J. T., *Fear. Anti-semitism in Poland after Auschwitz. An essay in historical interpretation*, Princeton University Press, New York 2006.
- HAAG, H., *El Diablo. Su existencia como problema*, Herder, Barcelona 1978.
- HALBWACHS, M., *Las Cadres Sociaux de la Mémoire*, Librairie Félix Alcan, Paris 1935.
- HELMICK S. J., R. - PETERSEN, R. (ed.), *Forgiveness and Reconciliation*, Templeton Foundation Press, Pennsylvania 2001.

- HILDEBRAND, D. von, *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona (Navarra) 1998.
- HIMMLER, H., *Discours secrets* (B. F. Smith – A. F. Peterson, eds.), Gallimard, Paris 1978.
- HITLER, A., *Mi lucha*, Librería El Galeón, Madrid 2002.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas* (J. J. Ayán Calvo, ed. bilingüe), Ciudad Nueva, Madrid 1999.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* (C. de Dalmases sj, introducción, texto, notas y vocabulario), Sal Terrae, Santander 1985.
- IRENEO DE LYON, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis* (C. I. González, traducción, introducción, notas e índices), Conferencia del Episcopado Mexicano, México 2000.
- JASPERS, K., *El problema de la culpa*, Paidós, Barcelona 1998.
- JENNI, E. - WESTERMANN, C., *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, 2 vols., Ediciones Cristiandad, Madrid 1978 y 1985.
- JERÓNIMO, *Vida de san Pablo, primer ermitaño*, Apostolado Mariano, Sevilla 1991.
- JUAN CRISOSTOMO, *La verdadera Conversión*, Ciudad Nueva, Madrid 1997.
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas* (J.V. Rodríguez-F. Ruiz, eds.), BAC, Madrid 1988³.
- JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, Carta Encíclica (30-XI-1980).
- _____, *Salvífici Doloris*, Carta Apostólica (11-II-1984).
- _____, *Reconciliatio et Paenitentia*, Exhortación Apostólica (2-XII-1984).
- _____, *Incarnationis mysterium*, Bula de convocatoria del Año Santo del 2000, (29-XI-1998).
- Audiencia General (28-IV-1999).
- _____, *Jornada del Perdón. Homilía y meditación mariana del ángelus* (12-III-2000).
- _____, *Novo Millenio Ineunte*, Carta Apostólica (6-I-2001).
- _____, *No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón*, Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz (1-I-2002).
- _____, *Misericordia Dei*, Carta Apostólica (7-IV-2002).

- _____, Mensaje enviado a través del cardenal Jean-Marie Lustiger para la celebración del 60º aniversario de la liberación de Auschwitz-Birkenau (15-I-2005).
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1991³.
- _____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid 1994¹⁰.
- _____, *Crítica de la razón pura I y II*, Clásicos Bergua, Madrid 1970.
- _____, *Crítica de la razón práctica*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (México) 2001.
- KASPER, W., *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2005.
- KERTÉSZ, I., *Sin destino*, El Acantilado, Barcelona 2001.
- _____, *Kaddish por el hijo no nacido*, El Acantilado, Barcelona 2001.
- _____, *Yo, otro*, El Acantilado, Barcelona 2002.
- _____, *Un instante de silencio en el paredón*, El Acantilado, Barcelona 2002.
- KIERKEGAARD, S., *Tratado de la desesperación*, Santiago Rueda, Buenos Aires 1987.
- _____, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid 2004⁴.
- _____, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, vol 2/1, Trotta, Madrid 2006.
- KOLITZ, Z., *Yósel Rákover apela a Dios*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2001.
- KUNZLER, M., *La liturgia de la Iglesia*, vol. X, Edicep, Valencia 1999.
- LADARIA, L. F., *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2007.
- LAFFITTE, J., *El perdón transfigurado*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 1999.
- LAJEUNIE O.P., E. J., *San Francisco de Sales. El hombre, el pensamiento, la acción*, vol. I y II, Gráf. Cervantes, Salamanca 2001.

- LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, San Esteban, Salamanca 1990.
- LATAGLIATA, A. R., *Circunstancias discrecionales y prescripción del delito*, I. E. F., Madrid 1973.
- LE BRUN, J., *El amor puro. De Platón a Lacan*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires 2004.
- LEFF, L., *Buried by the Times: The Holocaust and America's most important newspaper*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- LEÓN-DUFOUR, X., *Diccionario del Nuevo Testamento*, DDB, Bilbao 2002.
- LEÓN MAGNO, *Carta Magna Indignatione*, A los obispos de Campania (6-III-459).
- LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona 1987.
- _____, *La tregua*, Muchnik, Barcelona 1988.
- _____, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona 1989.
- LEVINAS, E., *Tentations et actions de la conscience juive*, en: VI^e et VIII^e CIJLF, Paris 1964.
- _____, *Humanismo de otro hombre*, Caparrós, Madrid 1993.
- _____, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona 1996.
- _____, *Ética e infinito*, Caparrós, Madrid 2008³.
- LEWIS, C. S., *El perdón y otros ensayos cristianos*, Andrés Bello, Chile 1999.
- LUBAC, H. de, *Memoria en torno a mis escritos*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000.
- LUCRECIO, *De rerum natura*, (A. García-Calvo, edición crítica bilingüe latín/español) Lucina, Zamora 1997.
- LURKER, M., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994.
- LUSTIGER, J.-M., *La elección de Dios* (Entrevistas realizadas por J.-L. Missika y D. Wolton), Planeta, Barcelona 1989.
- MARCEL, G., *El misterio del ser*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1964.
- MARDONES, J. y MATE, R. (eds.), *Ética ante las víctimas*, Anthropos, Barcelona 2003.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N. (dir.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, Sígueme, Salamanca 2008.

- MATE, R., *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona 1991.
- _____, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid 2003.
- MATE, R. (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Riopiedras, Barcelona 2002.
- MAY, L., *Crimes against humanity. A normative account*, Cambridge University Press, New York 2005.
- MAZZA, E., *El remedio de la Penitencia. La celebración de la Penitencia en la liturgia bizantina y en Occidente. Dos concepciones comparadas*, Cuadernos Phase, Barcelona 2002.
- MEDINA CEPERO, J. R., *El tratamiento procesal penal de la prescripción de delito*, Dykinson, Madrid 2001.
- MIHALOVICI, I., *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*, Riopiedras, Barcelona 2000.
- MIER VÉLEZ, A. de, *La buena fe en la prescripción y la costumbre hasta el siglo XV*, Universidad de Navarra, Navarra 1966
- MILLAN ROMERAL, F., *La Penitencia hoy. Claves para una renovación*, Universidad Pontificia Comillas-DDB, Madrid-Bilbao 2001.
- _____, *Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la tesis de M. Xiberta (1897-1967) en la teología penitencial del siglo XX*, Edizioni Carmelitane, Roma 1997.
- MINGO KAMINOUCI, A. de, *Símbolos de Salvación. Redención, Victoria, Sacrificio*, Sígueme, Salamanca 2007.
- MINOW, M. (ed.), *Breaking the cycles of hatred. Memory, Law and Repair*, Princeton University Press, New Jersey 2002.
- MONTAIGNE, M. de, *Ensayos*, (D. Picazo - A. Montojo, eds.) Cátedra, Madrid 1994.
- MORILLAS CUEVA, L., *Acercas de la prescripción de los delitos y las penas*, Universidad de Granada, Granada 1980.
- MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid 1986².
- MUÑOZ-ALONSO, G., *Bergson (1959-1941)*, Ediciones del Orto, Madrid 1996.

- NEHER, A., *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Riopiedras, Barcelona 1997.
- _____, “Les ‘Mitzvot’ sujet tabou?”, en: *Tentations et actions de la conscience juive*, VI^e et VIII^e CIJLF, Paris 1964.
- NICOLÁS DE CUSA, *De Dios escondido, De la búsqueda de Dios* (F. de P. Samaranch, traducción del latín, prólogo y notas), Aguilar, Buenos Aires 1977.
- _____, *La visión de Dios* (Á. L. González, ed.), Eunsa, Pamplona 1993.
- _____, *Acerca de la Docta Ignorancia*, L. I. *Lo máximo absoluto* (J. M. Macheta – C. D'Amico, eds.), Biblos, Buenos Aires 2003.
- _____, *Acerca de la Docta Ignorancia*, L. II, *Lo máximo contracto o universo* (J. M. Macheta – C. D'Amico, eds.), Biblos, Buenos Aires 2004.
- _____, *La paz de la fe. Carta a Juan Segovia* (V. Sanz Santacruz, introducción, traducción y notas), Tecnos, Madrid 1999.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1995²⁰.
- ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares* (M. Simonetti, introducción y notas; A. Velasco Delgado, traducción), Ciudad Nueva, Madrid 1994².
- PABLO MAROTO, D. de, *El pecado y el perdón en la Iglesia primitiva: Revista de Espiritualidad*, 32 (1973) 135-161.
- PADRES APOSTÓLICOS (D. Ruiz Bueno, introducción y notas), BAC, Madrid 1950.
- PASCAL, B., *Pensamientos* (Prólogo de X. Zubiri; L. Brunschvicg, ed.), Espasa-Calpe, Madrid 1995¹⁰.
- _____, *Cartas provinciales* (F. Cardona, introducción), Mateu, Barcelona 1970.
- _____, *Conversación con el Sr. de Saci* (A. Villar Ezcurra, ed.), Sígueme, Salamanca 2006.
- PATTERSON, D.-ROTH, J. K. (eds.), *After-Words. Post-Holocaust Struggles with Forgiveness, reconciliation, Justice*, University of Washington Press, Seattle-London 2004.

- PELI, P. H., *On repentance. The thought and oral discourses of rabi Joseph Dov Soloveitchik*, Jason Aronson, New Jersey 2000.
- PETERS, J., *Función del perdón en las relaciones sociales: Concilium*, 204 (1986) 169-178.
- PICK, H., *Simon Wiesenthal. A life in search of justice*, Northeastern University Press, Boston 1996.
- PLATÓN, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, (J. Calonge Ruiz - E. Acosta Méndez - F. J. Olivieri - J. L. Calvo, traducciones, introducciones y notas) Gredos, Madrid 1983.
- _____, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, (C. García Gual - M. Martínez Hernández - E. Lledó Íñigo, traducciones, introducciones y notas) Gredos, Madrid 1986.
- _____, *Diálogos IV. República* (C. Eggers Ian, introducción, traducción y notas), Gredos, Madrid 1986.
- PLOTINO, *Enéadas I-II* (J. Igal, introducción, traducción y notas), Gredos, Madrid 1982.
- _____, *Enéadas III-IV* (J. Igal, introducción, traducción y notas), Gredos, Madrid 1985.
- _____, *Enéadas V-VI* (J. Igal, introducción, traducción y notas), Gredos, Madrid 1998.
- POLIAKOV, L., *Bréviaire de la haine (Le III Reich et les juifs)*, Calmann-Lévy, Paris 1951.
- PORFIRIO, *Vida de Plotino* (J. Igal, ed.), Gredos, Madrid 1982.
- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas* (T. H. Martín, ed.), BAC, Madrid 2002.
- PUIG I TARRECH, A. (ed.), *Perdó i reconciliació en la tradició jueva*, Publicacions de l'Abadía de Monserrat, Tarragona 2002.
- PUSHKIN, A., *Poemas*, Gredos, Madrid 2005.
- RAHNER, K., "Problemas actuales de cristología", en: *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid 1967³, 167-221.
- _____, "Consideraciones teológicas sobre el monogenismo", en *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid 1967³, 253-326.
- _____, "Verdades olvidadas sobre el Sacramento de la Penitencia", en: *Escritos de Teología II*, Taurus, Madrid 1967³, 147-188.

- _____, “Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre teología y psicoterapia”, en: *Escritos de Teología* II, Taurus, Madrid 1967³, 285-303.
- _____, “Sobre el sentido de la confesión frecuente por devoción”, en: *Escritos de Teología* III, Taurus, Madrid 1968³, 205-218.
- _____, “Problemas de la confesión”, en: *Escritos de Teología* III, Taurus, Madrid 1968³, 219-236.
- _____, “Para la teología de la Encarnación”, en: *Escritos de Teología* IV, Taurus, Madrid 1964, 139-157.
- _____, “Culpa-Responsabilidad-Castigo en la visión de la teología católica”, en: *Escritos de Teología* VI, Taurus, Madrid 1969, 233-255.
- _____, “Elogio de la misericordia”, en: *Escritos de Teología* VII, Taurus, Madrid 1969, 283-288.
- _____, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979.
- _____, *Amar a Jesús, amar al hermano*, Sal Terrae, Santander 1983.
- _____, *De la necesidad y don de la oración*, Mensajero, Bilbao 2004³.
- RAISSINIER, P., *Le mensonge d’Ulysse*, Éditions Bressanes, Bourg-en-Bresse 1950.
- RAMELLA, P. A., *Crímenes contra la Humanidad*, Depalma, Buenos Aires 1986.
- RAMOS-REGIDOR, J., *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la Historia y la Pastoral*, Sígueme, Salamanca 1997⁶.
- RATZINGER, J., *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2001.
- _____, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, San Pablo, Madrid 2005.
- _____, *Escatología*, Herder, Barcelona 2007².
- REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona 1991².
- _____, *Historia del pensamiento filosófico y científico II. Del humanismo a Kant*, Herder, Barcelona 1992².

- _____, *Historia del pensamiento filosófico y científico III. Del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona 2002³.
- RICOEUR, P., *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Trotta, Madrid 2003.
- RIPALDA, J. de, *Catecismo de la doctrina cristiana del P. Ripalda. Catecismo de la doctrina cristiana del P. Astete*, Maeva, Madrid 1997.
- ROBERTSON, G., *Crimes against humanity: the struggle of global justice*, Penguin Books, London 1999.
- RODRIGUEZ CARMONA, A., *La religión judía. Historia y Teología*, BAC, Madrid 2001.
- ROSENBERG, Š., *El Bien y el Mal en el pensamiento judío*, Riopiedras, Barcelona, 1996.
- ROUILLARD, P., *Historia de la Penitencia. Desde los orígenes hasta nuestros días*, Mensajero, Bilbao 1999.
- ROUSSET, D., *El universo concentracionario*, Anthropos, Barcelona 2004.
- RUBIO, M., *La virtud cristiana del perdón: Concilium*, 204 (1986) 265-278.
- SÁDABA, J., *El perdón. La soberanía del yo*, Paidós, Barcelona 1995.
- SCHELER, M., *Le sens de la souffrance*, Aubier-Montaigne, Paris 1953.
- _____, *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid 1993.
- _____, *Muerte y supervivencia y Ordo amoris* (X. Zubiri, traducción): *Revista de Occidente*, Madrid 1934.
- SCHREITER, R. J., *Violencia y Reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Sal Terrae, Santander 1998.
- _____, *El ministerio de la Reconciliación*, Sal Terrae, Santander 2000.
- SCHOLAR, R., *The je-ne-sais-quoi in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- SEMPRÚN, J., *La escritura o la vida*, Tusquets, Barcelona 1995².
- SERRANO GÓMEZ, A., *La prescripción del delito (Tres cuestiones)*, Dykinson, Madrid 2003.
- SESBOÜÉ, B., *Jesucristo el único Mediador. Ensayo sobre la redención y salvación*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1990.
- SIMON-NAHUM, P., "Penser le judaïsme". *Retour sur les Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française* (1957-2000): *Archives Juives*, 38/1 (2005).

- SOARES-PRABHU, G., *Así como nosotros perdonamos. El perdón entre los hombres en la doctrina de Jesús*: Concilium, 204 (1986) 235-247.
- SPAEMANN, R., *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990.
- ŠPIDLIK, T., *L'Idée russe. Une autre vision de l'Homme*, Éditions Fates, Troyes 1994.
- SPINOZA, B., *Tratado Político* (A. Domínguez, traducción y notas), Alianza, Madrid 1986.
- _____, *Ética* (V. Peña, ed.), Alianza, Madrid 1987.
- SOLZHENITSYN, A., *Archipiélago Gulag 1918-1956*, 2 vols., Tusquets, Barcelona 1974 y 1976.
- SOLOVEITCHIK, J. B., *Out of the Whirlwind. Essays of mourning, suffering and the human condition*, Toras HoRav Foundation, New York 2003.
- STEINER, G., *Tolstói o Dostoievski*, Siruela, Madrid 2002.
- STEINSALTZ, A., *Teshuvah. A Guide for the Newly Observant Jew*, Jason Aronson, New Jersey 1996.
- STUDZINSKI, R., *Recordar y perdonar. Dimensiones psicológicas del perdón*: Concilium, 204 (1986) 179-191.
- SZMAGLEWSKA, S., *Una mujer en Birkenau*, Alba, Barcelona 2006.
- TILLICH, P., *Teología Sistemática, vol. II. La existencia y Cristo*, Sígueme, Salamanca 1981.
- _____, *Against the Third Reich. Paul Tillich's Wartime Radio Broadcasts into Nazi Germany* (R. H. Stone – M. L. Weaver, eds.), Westminster John Knox Press, Kentucky 1998.
- TOLSTOI, L., *El reino de Dios está en vosotros*, Oviedo 1982.
- _____, *Anna Karenina*, vol. I y II (J. López-Morillas, introducción y traducción), Alianza, Madrid 1990.
- _____, *La muerte de Iván Ilich*, en: *Obras completas*, vol. IV, Aguilar, Madrid 2003.
- _____, *El pecador arrepentido*, en: *Obras completas*, vol. IV, Aguilar, Madrid 2003.
- TOJEIRA, J., *Los Derechos Humanos, camino hacia la paz*, Seminario de investigación, Centro Pignatelli, Zaragoza 1997.

- TOKUDOME, K. (ed.), *Courage to remember. Interviews on the Holocaust*, Paragon House, Minnesota 1999.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. I, *Introducción y parte I*; Madrid 2006².
- _____, *Suma de Teología*, vol. II, *Parte I-II*, BAC, Madrid 2006⁴.
- _____, *Suma de Teología*, vol. III, *Parte II-II (a)*, BAC, Madrid 2005.
- _____, *Suma de Teología*, vol. IV, *Parte II-II (b)*, BAC, Madrid 2005.
- _____, *Suma de Teología*, vol. V, *Parte III-Índices*, BAC, Madrid 2005.
- TORRES QUEIRUGA, A., *¿Qué queremos decir cuando decimos 'Infierno'?*, Sal Terrae, Santander 1995.
- TRAVERSO, E., *La historia desgarrada*, Herder, Barcelona 2001.
- TRIAS, E., *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Anagrama, Barcelona 1981.
- TUTU, D., *No future without forgiveness*, Doubleday, New York 1999.
- UNAMUNO, M. de, *Diario íntimo*, Alianza, Madrid 1986.
- VACEK, E., *Do good people need confession? Self-deception and the Sacrament of Honesty: America (25-II-2002)*, 11-16.
- VALLE, C. del, *La Mišna*, Sígueme, Salamanca 2003².
- VIDAL-NAQUET, P., *Les Assassins de la memoire*, Seuil, Paris 1987.
- VILLAR EZCURRA, A., *Pascal: ciencia y creencia* (prólogo de S. Rábade Romeo), Cincel, Madrid 1987.
- VOGEL, C., *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1968.
- VRIES, S. Ph. de, *Ritos y símbolos judíos*, Caparrós, Madrid 2000.
- WATSON, A., *Jesús and the Law*, University of Georgia Press, Georgia 1996, 26-44.
- WEINNINGER, O., *Sexo y carácter*, Losada, Buenos Aires 2004.
- WELLERS, G., *La Solution Finale et la mythomanie néo-nazi* B. Klarsfeld and S. Klarsfeld, Paris 1979.
- WIESEL, E., *La noche*, El Aleph, Barcelona 1975.
- _____, *El alba*, Muchnik, Barcelona 1986.

- WIESENTHAL, S., *The murderers amongst us*, McGraw-Hill, New York 1967.
- _____, *Every day, Remembrance Day*, Henry Holt and Company, New York 1986.
- _____, *Justice not vengeance*, Weidenfeld & Nicolson, London 1989.
- _____, *The Sunflower. On the possibilities and limits of forgiveness*, Schocken Books, New York 1998.
- WORTHINGTON JR., E. (ed.), *Dimensions of forgiveness. Psychological research and theological perspectives*, Templeton Foundation Press, Pennsylvania 1998.
- WORMSER-MIGOT, O., *Le Système concentrationnaire nazi: 1933-1945*, PUF, Paris 1968.
- YONNAH, R., *The Gates of Repentance*, Janson Aronson, New Jersey 1999.
- ZAMORA, J. A. (coord.), *Medios de comunicación. Información, espectáculo, manipulación*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004.
- ZWEIG, S., *Dostoievski*, Juventud, Barcelona 1982.