



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

*CULTURA Y PERDÓN: RECUPERACIÓN DEL DEBATE FILOSÓFICO EN
TORNO A SU VINCULACIÓN*

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
CLAUDIA LARIOS PADILLA

TUTOR
DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN
FES-ACATLÁN, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DR. CARLOS OLIVA MENDOZA
FFYL, UNAM

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FFYL, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., SEPTIEMBRE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Cultura y perdón: recuperación del debate filosófico en torno a su vinculación

CLAUDIA LARIOS PADILLA

Agradecimientos

A mis padres por todo su amor, apoyo y confianza incondicionales.

A Mauricio por su amor, paciencia y apoyo para la realización de esta investigación.

A los Doctores Jorge Armando Reyes y Carlos Oliva por su trabajo de revisión y por sus valiosos comentarios para el mejoramiento de esta investigación.

Índice general

Introducción	v
1. Antecedentes del concepto de <i>perdón</i>	1
1.1. La Antigüedad clásica	2
1.1.1. Grecia	3
1.1.2. Estoicismo imperial	9
1.2. Judaísmo	13
1.2.1. Judaísmo bíblico	14
1.2.2. Judaísmo rabínico	20
1.2.3. Maimónides	24
2. Surgimiento del concepto de <i>perdón</i>	29
2.1. Cristianismo evangélico	30
2.1.1. Jesús y sus enseñanzas	32
2.1.2. Pablo y la fundación del cristianismo	35
2.2. Cristianismo medieval	40
2.3. Cristianismo reformado	48
3. El lugar del perdón en la configuración de los Estados modernos	57
3.1. El proceso de secularización: del pensamiento religioso al pensamiento político	62
3.1.1. Thomas Hobbes	63
3.1.2. Baruch Spinoza	70
3.1.3. John Locke	77
3.1.4. Jean-Jacques Rousseau	81
3.2. Kant y Hegel; la consolidación del Estado como administrador del perdón	87

3.2.1.	Immanuel Kant	88
3.2.2.	G. W. F. Hegel	94
4.	El derecho a no perdonar frente al totalitarismo de Estado	101
4.1.	Friedrich Nietzsche	103
4.2.	Sigmund Freud	113
4.3.	Walter Benjamin	125
5.	El <i>perdón</i> ante la barbarie: una aproximación entre la reflexión y el testimonio	135
5.1.	Karl Jaspers: el problema de la culpa	137
5.2.	Los sobrevivientes del <i>Lager</i> : Primo Levi y Jean Améry	144
5.3.	Hannah Arendt	153
6.	El perdón en el pensamiento francés después de Auschwitz	165
6.1.	Michel Foucault	167
6.2.	El perdón en el pensamiento judío francés contemporáneo . . .	180
6.2.1.	Emmanuel Levinas	182
6.2.2.	Vladimir Jankélévitch	188
6.2.3.	Jacques Derrida	201
6.3.	Justicia transicional: ajena al perdón	210
	Conclusiones	217
	Bibliografía	223

Introducción

El perdón tiene un aura religiosa
[...] su relación con el amor [lo] man-
tiene alejado de lo político.

P. Ricœur

El perdón es, en sus orígenes, un concepto religioso que está relacionado con la forma en la que los individuos resarcen las ofensas que han cometido y se reconcilian con la divinidad. Las dos tradiciones religiosas de las que abreva la cultura occidental - judaísmo y cristianismo - tienen reflexiones en torno a este término que buscan explicar cómo funcionan los procesos de reconciliación ya no sólo entre Dios y el hombre, sino también entre los hombres mismos. La pregunta sobre cómo reparar el mal cometido es central en pensamiento religioso y por ello el tema del perdón es uno de los pilares principales de las dos religiones sobre las que se forja el mundo occidental. A partir de la Ilustración el concepto de *perdón* - así como muchos otros provenientes de la tradición religiosa - pasó a ser también una cuestión muy importante para muchas otras áreas de la reflexión humana como la filosofía, la política y el psicoanálisis, por mencionar sólo algunas de ellas. Después de un siglo signado por el totalitarismo, tanto de izquierda como de derecha, en el cual, desafortunadamente, las prácticas genocidas acompañaron la consolidación del Estado Nación moderno, este tema ha sido abordado a partir de los debates sobre la justicia, los derechos humanos, las amnistías y las leyes de reconciliación.

Hoy en día, frente a un sinnúmero de discusiones en torno a la reconciliación, la pregunta por el derecho de las víctimas a no perdonar resulta filosóficamente relevante ya que aborda cuestiones no sólo filosóficas sino también políticas y jurídicas que tienen que ver con la valoración de las acciones humanas como buenas o malas, con la noción de justicia e injusticia y también con el desarrollo cultural que ha tenido todo el mundo occidental. Ya no basta con que se busque una respuesta a esta problemática tan sólo en el ámbito religioso debido a que «la segunda mitad del siglo XX, confrontada a la cuestión de lo imperdonable a través de la imprescriptibilidad de los crímenes contra la humanidad, parece devolver a la reflexión sobre el perdón un interés en la esfera laica, convocando así al cuestionamiento filosófico».¹ Este cuestionamiento filosófico en torno al tema del perdón ha interesado sobre todo a aquellos pensadores que buscaron plantear nuevas bases para abordar la filosofía una vez que los cimientos anteriores de la misma demostraron no ser suficientes para lograr que los hombres actuaran correctamente y que los derechos humanos fueran respetados.

Para poder hacer un buen estudio del concepto de *perdón* y su uso en la actualidad es necesario hacer un análisis genealógico que permita observar los cambios que este término ha sufrido a lo largo del desarrollo cultural del mundo occidental. Se expondrán en primer lugar las visiones del perdón de las tres fuentes de la cultura occidental: las tradiciones religiosas judía y cristiana y el pensamiento greco-latino. Por ser una categoría religiosa que proviene de la tradición judeo-cristiana el perdón no ocupa un lugar preponderante en el pensamiento de la Antigüedad clásica. Platón y Aristóteles lo mencionan vagamente al hablar de la justicia, lo mismo hacen Séneca y Cicerón; para estos pensadores el perdón es algo que está supeditado a la justicia y sólo puede tener lugar en el espacio regido por las leyes y una vez que la justicia ha sido servida. En el mundo religioso judeo-cristiano, por otro lado, el perdón

¹Jacques Ricot, «Le pardon, notion philosophique ou notion religieuse ?» en *Horizons philosophiques*, vol. 13, n° 2, 2003, p. 131. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

es una de las categorías más importantes. El judaísmo le dedica una de sus fiestas más sagradas - el *Yom Kippur* o Día de la Expiación - y consagra también muchas reflexiones en torno a la reconciliación tanto en la *Torá* - la Biblia hebrea - como en el *Talmud*. Una característica del perdón dentro del pensamiento judío que será rescatada aquí es la que comparte con la tradición greco-romana: éste no es incondicional sino que está ligado a la justicia y no puede ser otorgado sin que antes se haya pagado por las ofensas cometidas por lo que éstas nunca quedan impunes. El carácter incondicional del perdón que ha llegado hasta nuestros días le es dado por el cristianismo, tradición que lo desligó de la ley, es decir, lo introdujo en el ámbito extra-jurídico. En los Evangelios Jesús invita a perdonar todas las deudas u ofensas sin importar si éstas ya han sido saldadas y, además, se sacrifica él mismo para pagar por los pecados de toda la humanidad. La mera fe en Cristo como salvador da a los hombres la posibilidad de alcanzar la absolución sin necesidad de recibir un castigo por las malas acciones ni de haber restituido las ofensas. El análisis de estas tres formas de explicar el mundo nos permitirá observar que es el perdón del cristianismo - y no el de las culturas del Mundo Antiguo o del judaísmo - el que fue instaurado más tarde como uno de los cimientos de la cultura occidental y es el que está detrás de todos los discursos políticos actuales que pretenden lograr la reconciliación entre ofendidos y ofensores sin que éstos últimos tengan la obligación de pagar por sus actos.

Una vez establecida la diferencia entre el perdón de los judíos y de los antiguos griegos y romanos y el del cristianismo, la investigación aquí presentada transitará a la Edad Moderna, en donde la idea del perdón que se retomó fue justamente la del cristianismo. En la Modernidad el proceso de secularización pretendió alejar los preceptos religiosos de las instituciones civiles para restarle poder a la Iglesia y poder crear gobiernos que no dependiesen de ella. Es en este periodo cuando surgen las reflexiones de los pensadores contractualistas, quienes buscan darle a las leyes sobre las que se edificarán los Estados modernos bases civiles y ya no religiosas. En la cues-

tión de la justicia, sin embargo, el trasfondo religioso sigue presente ya que es también en esta época cuando los castigos que la ley establece comienzan a concentrarse en reparar las conductas de los ofensores, en hacerlos de nuevo buenos cristianos, y dejan de estar encaminados a pagar por las ofensas. El mismo Hobbes - uno de los cuatro filósofos contractualistas que serán analizados aquí - menciona en sus obras sobre la fundación de los Estados que sólo está permitido infligir castigos con la intención de corregir al ofensor y ésa es la directriz sobre la que se construye la justicia moderna; más tarde Kant y Hegel retoman también esta preocupación por la acción correctiva de la justicia y se olvidan de los ofendidos y de una justicia que les retribuya a ellos - y no al Estado - lo que el agravio sufrido les quitó. En el tema particular del perdón el hecho de que la regeneración interior de los infractores sea ahora el centro de atención de la justicia obliga a los agraviados a perdonarlos una vez que se han arrepentido so pena de ser ellos mismos considerados como malos ciudadanos si no lo hacen pues no hay que olvidar que la visión cristiana invita a perdonar todo a todos, incluso sin que se arrepientan, y esto es lo que los pensadores de la Modernidad no lograron erradicar en sus visiones del Estado civil.

El hecho de que el cristianismo continúe presente en muchas de las ideas fundantes de una cultura occidental que se considera secularizada es lo que lleva a los pensadores críticos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX a cuestionar justamente las bases de una cultura que ellos aprecian como promotora de la barbarie y la destrucción. Tres de los intelectuales más críticos de la civilización occidental y sus bases son Nietzsche Freud y Benjamin. Nietzsche es uno de los primeros filósofos que dedica buena parte de sus estudios a analizar críticamente los orígenes de la cultura y de los conceptos principales sobre los que está fundada. Su análisis de la transvaloración de los valores da luz a esta investigación particularmente porque él habla de la culpa y el resentimiento, dos términos que son muy importantes cuando se discute el tema del perdón; Freud también consagra muchas de sus investi-

gaciones a la culpa y su papel en la fundación de la cultura y devela que el sentimiento de culpa es uno de los pilares de la sociedad moderna. Benjamin, por otra parte, busca encontrar una nueva manera de entender la historia que no se base únicamente en los relatos de los victoriosos y, por lo tanto, que no deje fuera de ella a los ofendidos. Es a partir de las reflexiones de estos pensadores que se comienza a perfilar la recuperación del perdón como derecho de los ofendidos pues su visión crítica aboga justamente por un cuestionamiento de los cimientos de una cultura que bajo la bandera de la igualdad, la fraternidad y la libertad ha hecho de la violencia algo cotidiano.

La violencia como fundamento de la sociedad tiene su punto culminante a mediados del siglo pasado, época en la cual millones de personas perecieron a manos de gobiernos legítimos cuyas políticas demostraron no estar particularmente preocupadas por la vida de los individuos. Después de la Segunda Guerra Mundial los debates sobre la culpa, el perdón, la justicia y los derechos humanos se vuelven un tema central para intentar darle sentido al rumbo que la humanidad ha tomado. Pensadores como Arendt y Jaspers se preguntan cómo debe aplicarse la justicia para que los responsables realmente paguen por sus malas acciones y no sean absueltos apelando a la idea de que todo debe perdonarse en aras de alcanzar una reconciliación necesaria para la reconstrucción de los Estados y pese a la falta de arrepentimiento de los ofensores. Es en la segunda mitad del siglo XX en donde surge también una figura hasta ahora ausente en las discusiones sobre el perdón: los ofendidos, cuya postura con respecto a este tema varía de aquella defendida por las políticas que normalmente son aplicadas por los gobiernos.

A raíz de estos eventos y estas nuevas discusiones surgen también pensadores que debaten abiertamente sobre el tema del perdón e intentan rescatar el carácter extra-jurídico del mismo con el fin de alejar a la ética de la política. Filósofos como Levinas, Derrida y Jankélévich abogan por recuperar los orígenes religiosos del concepto de *perdón* y por no confundir el verdadero perdón - ése que sólo los ofendidos pueden otorgar pues es un acto que sólo

puede tener lugar entre dos personas: ofensor y ofendido - con aquél del que habla la justicia transicional, cuyo interés es meramente político y, por lo tanto, no está preocupada por reparar las relaciones entre los individuos. Las reflexiones de estos pensadores buscan rescatar un perdón que sea decisión tan sólo de aquéllos que han sido agraviados y que no implique que sus ofensores ya no deberán pagar por las malas acciones cometidas. La discusión iniciada por estos filósofos con respecto al tema continúa vigente ya que, como se mencionó anteriormente, se inserta en cuestiones que tienen que ver con la revaloración del perdón como concepto ya no sólo religioso sino también ético y jurídico; el debate filosófico en torno a este tema no ha perdido su actualidad pues está ligado «a las abominaciones de todos géneros que el siglo veinte conoció y que el nuevo siglo no parece evitar».² En sus análisis sobre el concepto de *perdón* Derrida menciona que la «universalización» del mismo ha hecho que la discusión en torno a él salga del ámbito religioso y además, sea aplicable a otros conflictos - fuera de los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial - en los cuales la pregunta por el perdón resulta también fundamental. Rescatar al perdón de las políticas actuales en las que se le utiliza como herramienta de pacificación y devolverlo al ámbito individual en donde cada cual decide si lo otorga o no es el objetivo que pretende alcanzarse con esta investigación.

Debido a que lo que aquí se analiza es un concepto y no un autor en particular, se remite a las obras de varios pensadores que han hablado del tema. Cuando ha sido posible, las obras citadas en esta investigación han sido consultadas en su idioma original - inglés, francés o alemán -; sin embargo, las citas han sido siempre traducidas y no puestas en el idioma original para darle uniformidad al texto y evitar los saltos entre diferentes idiomas; en casos en los que los conceptos tengan un significado particular en el idioma original que pierden al ser traducidos al español, se indica en las notas.

²Paul Valadier, «Le pardon en politique» en *Projet*, n° 281, 2004/4, p. 67. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

Capítulo 1

Antecedentes del concepto de *perdón*

¡Dichoso al que perdonan su culpa
y queda cubierto su pecado!

Salmo 32

Etimológicamente la palabra *perdón* proviene de las raíces latinas *per* y *donum*. La preposición latina *per* tiene el significado de «a través» o «por medio de»; cuando es utilizada en composición con adjetivos y adverbios esta preposición equivale al superlativo, mientras que cuando está en composición con algún verbo indica una acción llevada hasta el fin o que no tiene interrupción. Por otro lado, la palabra latina *donum* se traduce al español como «don», «regalo» o «donativo»; de ahí que la palabra *perdón*, meramente por sus orígenes etimológicos, remita a un regalo o don muy grande que se le hace a otra persona.¹ Este significado etimológico se mantiene en el idioma español, en el cual el término se define como la «remisión de la pena mereci-

¹Para las raíces de la palabra *perdón*: Cf. L. Cledat, *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris, Librairie Hachette, 1914, pp. 163-164, 429. Para el significado de las palabras latinas: Cf. *Diccionario ilustrado de latín*. Barcelona, SPES Editorial, 2003, pp. 150, 358.

da, de la ofensa recibida o de alguna deuda u obligación pendiente»:² perdón es lo que se otorga a aquéllos que merecen un castigo o una multa; condonar sus deudas es un gran regalo que se les hace.

Por su significado la palabra *perdón* parece aludir tan sólo a una especie de indulto de carácter jurídico; sin embargo, actualmente este término posee también una connotación ético-política que ha permeado nuestra cultura - y también la reflexión filosófica en torno al tema - y que, en apariencia, no proviene simplemente de sus orígenes etimológicos o lingüísticos. Debido a la riqueza de significado que no se encuentra presente en la mera definición de la palabra, para realizar una adecuada genealogía de este concepto resulta necesario remitirse no sólo a la cuna de la cultura y el pensamiento occidental - es decir, a la Antigüedad clásica - sino también a aquella tradición que ha hablado del perdón desde su surgimiento mismo: la tradición religiosa.

1.1. La Antigüedad clásica

La Antigüedad clásica se desarrolló y tuvo su auge en la cuenca del Mediterráneo y el Próximo Oriente entre los siglos V a.C. y II d.C. El mundo clásico dejó tras de sí un legado cultural muy importante sobre el que están basadas no sólo todas las culturas occidentales modernas sino también la filosofía occidental. La especulación filosófica tiene sus orígenes en el mundo grecorromano antiguo y, por lo tanto, para rastrear los usos del término *perdón* dentro del pensamiento filosófico, resulta importante analizar lo que los pensadores antiguos tienen que decir con respecto a él.

El concepto de *perdón* sí era conocido por los antiguos griegos y romanos: tanto en el griego antiguo como en el latín existen palabras que pueden y suelen traducirse con la palabra *perdón*. Sin embargo, es importante recalcar que para los pensadores del mundo clásico este término era utilizado casi

²Perdón. En *Diccionario de la lengua española* [en línea], 22.ª ed., RAE, 2001, [Fecha de consulta: 1 noviembre 2013]. Disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=perdón>.

únicamente en el ámbito jurídico y remitía principalmente a aspectos de excusa o condonación de las penas y deudas contraídas por las personas, aspectos que el concepto moderno de *perdón* sí engloba pero a los cuales no se encuentra limitado.

1.1.1. Grecia

La palabra que se emplea en griego antiguo para hablar de perdón es *sungnômê*,³ la cual alude a un sentimiento compartido que se tiene con otra persona cuando se comprende la naturaleza de sus actos. Este término hace referencia asimismo a la disposición de ser indulgente y de disculpar o perdonar a los ofensores.⁴ El diccionario menciona también que esta palabra puede traducirse como «confesión», «indulgencia», «excusa» o, efectivamente, «perdón». Pueden encontrarse ejemplos de los usos que los griegos le daban a la palabra *sungnômê* en muchas de las obras de esta cultura que han llegado hasta nuestros días; sin embargo, por tratarse de una investigación filosófica, aquí nos limitaremos a mencionar los usos que le dan a este término - y con él al concepto de *perdón* - Platón y Aristóteles.⁵

El término *perdón* se encuentra en muy pocas ocasiones en las obras de Platón y Aristóteles debido a que no era un concepto que tuviese mucha relevancia dentro del pensamiento filosófico. La escasa discusión acerca de este tema que puede encontrarse en sus obras es de carácter meramente jurídico y gira torno a la aplicación de la justicia y a la reconciliación entre los ciudadanos que ésta conlleva cuando se ha cometido algún acto injusto. El perdón es visto principalmente como una excusa o condonación de los

³La transliteración de todas las palabras en griego mencionadas en este capítulo ha sido tomada de: David Konstan, *Before forgiveness. The origins of a moral idea*. New York, Cambridge University Press, 2001.

⁴Cf. Henry G. Liddell y Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, completamente revisado y aumentado por Henry Stuart Jones. Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 1660.

⁵Para un análisis filológico detallado de los usos de la palabra *sungnômê* en obras no filosóficas de la cultura griega: Cf. D. Konstan, *op. cit.*, pp. 22-90.

castigos merecidos por las acciones cometidas y su significado ético o político dentro de la sociedad griega parece reducirse a su relación con las faltas y el castigo que por ellas se le otorga a los que las cometen.

Platón habla del perdón sobre todo en sus obras dedicadas a la justicia y a las leyes que deben aplicarse en una sociedad perfecta. Cuando define la justicia el filósofo menciona que el hombre justo es aquél que posee armonía interior entre su alma y demás características internas y que debido al adecuado balance que posee:

[...] no deja que ninguna de ellas haga lo que es propio de las demás ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos [...]; y después de enlazar todo esto y conseguir de esta variedad su propia unidad, entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus contratos privados, y en todo esto juzga y domina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado y prudencia al conocimiento que la presida.⁶

Así, este filósofo sostiene que un hombre verdaderamente justo - el ideal platónico presente en todos los *Diálogos* - es alguien que por su misma naturaleza equilibrada actúa siempre de manera recta y es incapaz de cometer actos malvados que lo hagan necesitar el perdón.

Por otro lado, pese a que el hombre ideal platónico no necesita nunca del perdón, el filósofo está consciente de que los hombres no siempre logran alcanzar ese estado de «hombres justos» que los hace actuar bien todo el tiempo. El mal es algo que está presente en la vida cotidiana y que debe tener una legislación que permita castigar a los que cometen malas acciones. Con respecto al mal y a las acciones que éste conlleva Platón expresa lo siguiente:

⁶Platón, *La república*, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, 443d-444a.

Cuando alguien cometa un acto injusto, grande o pequeño, la ley le enseñará y le forzará a no osar nunca jamás a hacer voluntariamente semejante cosa o a hacerla con mucha menor frecuencia: esto además del pago del daño. Así, si con hechos o palabras, con placeres o dolores, con honras o degradaciones, con multas o con dádivas o, en general, por cualquier otro medio, se consigue que odie la injusticia y que ame o, por lo menos, no odie la justicia en su esencia, tendremos en ello el efecto de las más hermosas leyes.⁷

Sin embargo, pese a que sí propone una legislación que castigue a los hombres injustos, Platón sostiene también que es conveniente recordar que «no hay nadie que al obrar mal lo haga voluntariamente, pues no puede haber tampoco nadie que en modo alguno caiga jamás voluntariamente en ninguno de los mayores males»⁸ y, por lo tanto, se debe ser indulgente con aquéllos que obran mal y perdonarlos, puesto que ellos están padeciendo también ese mal y, sobre todo, no lo están realizando de manera voluntaria. Además de la involuntariedad otra de las razones por las cuales las personas cometen actos malvados es la ignorancia. Cuando uno ignora que lo que hace es malo, dice el filósofo, no se le puede hacer responsable de sus actos y, por ende, no se le puede castigar muy duramente; el juez debe entonces ser indulgente y perdonar al culpable, particularmente si esa ignorancia es debida a la debilidad propia de la edad de niños o ancianos.⁹

Incluso en casos de crímenes tan graves como un asesinato Platón menciona que debe seguirse cierto ritual para purificarse y pagar por el crimen y después de que el culpable haya realizado todo esto le debe ser otorgado el perdón:

Al que se someta voluntariamente a esta ley [ley que menciona el ritual que debe seguirse], el más próximo pariente del finado, constituyéndose en observador de los hechos, otórguele el perdón, y quedará muy en

⁷Platón, *Las leyes*, introducción, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid, Alianza Editorial, 2002, 862d.

⁸*Ibid.*, 731c.

⁹*Cf. Ibid.*, 863c-d.

su lugar haciendo las paces con él. Pero si alguno desobedece y, primeramente, se atreve estando sin purificar, a ir a los templos y hacer sacrificios, y sí, además, no quiere cumplir en la emigración los plazos fijados, persiga al matador por homicidio el pariente más cercano del muerto, e impóngase doble castigo al que sea hallado culpable.¹⁰

Con este ejemplo podemos ver claramente cómo para Platón el término *sungnômê* remite siempre a un ámbito jurídico y exterior en el cual para obtener el perdón es necesario primero «saldar la deuda», es decir, haber recibido el castigo merecido o haber efectuado el pago por la injusticia cometida. El uso que se le da a esta palabra en el pasaje citado no está ligado al arrepentimiento o a algún otro sentimiento interior del que comete la mala acción, sino más bien a la forma en la que exteriormente paga por lo que hizo. Cuando este filósofo habla de perdonar a alguien, lo hace siempre tomando en cuenta que el que perdona es el legislador - aquél que aplica las leyes - puesto que él es el único que puede otorgar el indulto o la condonación del castigo legal o jurídico merecido.

Aristóteles sigue los pasos de Platón y para hablar del perdón comienza primero definiendo la justicia. Este filósofo menciona que la justicia «supone personas cuyas relaciones estén reguladas por una ley, y la ley se aplica en situaciones en las que es posible la injusticia, pues la justicia es el discernimiento entre lo justo y lo injusto»,¹¹ de ahí que Aristóteles la defina de la siguiente manera:

[...] un término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos. Y la justicia es una virtud por la cual se dice que el justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más

¹⁰ *Ibid.*, 865d-866a.

¹¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid, Editorial Gredos, 2000, 1134a.

de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo e, igualmente, si la distribución es entre otros dos.¹²

El hombre justo es entonces aquél que utiliza esta virtud no sólo para consigo mismo sino sobre todo para con los otros. Para cuestiones de aplicación Aristóteles distingue dos tipos de justicia: la distributiva y la correctiva. La distributiva es toda aquélla que tenga como fin dividir los bienes de manera equitativa dentro de la sociedad,¹³ mientras que la correctiva es la que tiene que ver con las acciones injustas que se cometen,¹⁴ es decir, es el tipo de justicia que da cabida al perdón en el pensamiento aristotélico. Dentro de las acciones que son regidas por la justicia correctiva el filósofo estagirita distingue entre aquéllas que son voluntarias, no voluntarias o involuntarias y con base en esta distinción establece cuáles son las acciones injustas y también cuándo debe ser otorgado el perdón.

Aristóteles sostiene que la injusticia se deriva de «padecer actos injustos de parte de quien tiene voluntad de hacerlos»,¹⁵ puesto que sólo las acciones voluntarias pueden ser objeto de alabanza o de reproche y son las únicas que conllevan una responsabilidad por parte de quien las realiza:

[...] cuando se hacen involuntariamente [las acciones] no se actúa ni justa ni injustamente excepto por accidente, pues entonces se hace algo que resulta accidentalmente justo o injusto. Pero el acto justo y el injusto se distinguen por su carácter voluntario o involuntario. Cuando el acto injusto es voluntario, uno es censurado y es en estas condiciones una acción injusta; de suerte que la cosa injusta no llegará a ser acción injusta, si no se le añade lo voluntario.¹⁶

¹² *Ibid.*, 1133b.

¹³ *Cf. Ibid.*, 1131a-1131b.

¹⁴ *Cf. Ibid.*, 1131b-1132a.

¹⁵ Aristóteles, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid, Editorial Gredos, 1990, 1373b.

¹⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1135a.

Después de dar algunos ejemplos de los actos malvados que se realizan de manera involuntaria¹⁷ el filósofo concluye que sólo las malas acciones voluntarias pueden ser procesadas y debe aplicarse un castigo que corrija la desigualdad que produjeron para que así regrese el equilibrio. Las acciones que se cometen de manera involuntaria, por otro lado, deben ser siempre objeto de indulgencia o perdón,¹⁸ es decir, no deben ser razón de ningún castigo legal o jurídico.

Siguiendo con la reflexión en torno a los actos involuntarios y el porqué deben ser objeto de indulgencia Aristóteles sostiene lo siguiente:

Todo lo que se hace por ignorancia no es voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario. En efecto, el que por ignorancia hace algo, cualquier cosa que ello sea, sin sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar.¹⁹

Es ese pesar y sufrimiento propio de las acciones involuntarias que causan dolor a otros lo que debe motivar al juez o legislador a perdonar a aquél que ha cometido el acto injusto de manera no sólo no voluntaria sino, en los términos del mismo Aristóteles, involuntariamente. Sin embargo, pese a la inclinación del filósofo estagirita a perdonar las acciones involuntarias, también menciona que no todas éstas son perdonables: sólo pueden perdonarse los actos cometidos por y con ignorancia; aquellos actos involuntarios que son motivados por pasiones no naturales ni humanas no deben perdonarse²⁰ y deben ser procesados como si fuesen acciones voluntarias.

El término *perdón* - *sungnômê* - es así en el pensamiento aristotélico - al igual que en el platónico - uno que remite sobre todo a cuestiones de legislación y de administración de castigos cuando se han cometido acciones

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Cf. Ibid.*, 1109b.

¹⁹ *Ibid.*, 1110b.

²⁰ *Cf. Ibid.*, 1135a.

que van en contra de la ley o que resultan nocivas para los que las padecen. Este concepto y aquello a lo que hace referencia en el pensamiento griego no tienen nada que ver con un comportamiento ético que involucre arrepentimiento o algún otro sentimiento interior de la parte del que ha cometido las malas acciones y, debido a ello, no tiene un lugar preponderante dentro del pensamiento de los dos filósofos más destacados de la cultura griega de la Antigüedad, pensadores cuya ética iba dirigida a hombres virtuosos y perfectos y que, como ya se ha mencionado, no tenían ninguna necesidad ni del arrepentimiento ni mucho menos del perdón.

1.1.2. Estoicismo imperial

El mundo romano - heredero directo de la cultura griega - mantuvo el mismo significado del término *perdón* que era utilizado en el mundo griego. La palabra latina para hablar de perdón en la época de la Antigua Roma es *ignosco*, la cual se traduce como «perdonar» o como «excusar».²¹ Al igual que la palabra griega *sungnômê*, el término *ignosco* expresa una acción diferente a lo que se entiende hoy en día con el término *perdón*: por su formación, *ignosco* remite a la comprensión de los actos que se presencian y también puede significar «permitir» o «excusar».²² Además de la palabra *ignosco*, otra palabra latina que es utilizada por los pensadores romanos cuando hablan del perdón es *venia*. El término *venia* hace referencia a un favor o una deferencia que se tiene con alguien; se traduce generalmente como «indulgencia», «excusa», «justificación» y también como «perdón».²³ Ambas palabras eran usadas en

²¹ Cf. P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*. New York, Oxford University Press, 1997, p. 824.

²² Cf. D. Konstan, *op. cit.*, pp. 55-56.

²³ Cf. P. G. W. Glare, *op. cit.*, pp. 2028-2029. Es importante resaltar que la palabra *venia* también se traduce como «gracia», el cual es un concepto muy importante dentro del pensamiento religioso cristiano. Por tratarse aquí de analizar el uso que se le daba en la Roma pagana a las palabras que se traducen como «perdón» no hablaremos de su significado como «gracia».

el mundo romano sobre todo en cuestiones jurídicas en las cuales se buscaba excusar o dispensar de algún castigo a aquéllos que habían cometido acciones malvadas.

Séneca habla del perdón en su obra *Sobre la clemencia*,²⁴ discurso dedicado al emperador Nerón y en el que pretende instruirlo y mostrarle cuándo debe ser clemente. Este filósofo establece una diferencia entre la virtud de la clemencia y el perdón, el cual considera como algo nocivo y que los sabios no deben otorgar nunca. Al definir el perdón Séneca menciona que éste es «la absolución de un castigo merecido»;²⁵ se perdona a quien se debe castigar y ésa es la razón de que los sabios no perdonen nunca: «el sabio no hace nada que no deba hacer, no pasa por alto nada que deba hacer».²⁶ Sin embargo, pese a que este pensador no defiende al perdón - sino que hace más bien todo lo contrario -, considera que hay una forma de alcanzar lo que se busca con él sin necesidad de condonar los castigos que se deben exigir. Esa forma es la clemencia.

La clemencia es, según Séneca, «la moderación interior aplicada a la capacidad de aplicar un castigo, o la comprensión de un superior frente a un inferior al decir una pena»²⁷ y es la que permite que los legisladores sean respetados y seguidos por el pueblo. La clemencia es una virtud que no todos pueden poseer, ésta - y también el perdón - es propia del ámbito jurídico y está reservada para aquéllos que tienen el poder de castigar a los otros. Un juez clemente, en opinión de este filósofo, será aquél que aplique las penas y los castigos de manera menos cruel o que incluso llegue a condonar algunos de ellos siempre y cuando no lo haga por compasión²⁸ sino siguiendo a la razón y distinguiendo a aquéllos que pueden aprender de sus errores y con

²⁴Lucio Anneo Séneca, *Sobre la clemencia*, estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Cordoñer. Madrid, Editorial Tecnos, 1998.

²⁵*Ibid.*, p. 54.

²⁶*Idem.*

²⁷*Ibid.*, p. 50.

²⁸Séneca menciona brevemente las diferencias entre clemencia y compasión: *Cf. Ibid.*, p. 51.

los cuales es conveniente ser clemente cuando cometen alguna mala acción.²⁹

El hecho de que un emperador - o cualquier otro legislador - sea clemente es algo que es valorado por la sociedad:

[...] tal como la medicina se ocupa de los enfermos y también los sanos la respetan, así, aunque recurran a la clemencia los que merecen castigo, también los inocentes la veneran. Después, ésta también tiene sentido en la persona de los inocentes, porque de vez en cuando la suerte se interpreta como culpa, y la clemencia no sólo acude en ayuda de la inocencia, sino a menudo de la virtud; pues es cierto que en determinadas circunstancias suceden ciertas cosas que, aunque objeto de elogios, pueden recibir castigo.³⁰

Estos beneficios que el legislador obtiene cuando tiene clemencia no los adquiere de igual manera si otorga el perdón ya que éste sí es fruto de la compasión, algo que es considerado por Séneca - y por todos los estoicos en general - como una enfermedad del espíritu que no puede recaer sobre los hombres sabios.³¹

Otro de los filósofos estoicos que dedica uno de sus discursos a hablar del perdón es Cicerón. En su *Discurso en defensa de Q. Ligario*³² este pensador no establece diferencia alguna entre la clemencia y el perdón; sin embargo, cuando se leen sus argumentos a favor del perdón no queda duda de que habla acerca de lo que Séneca define como clemencia. Cuando Cicerón pide al César que otorgue el perdón a Q. Ligario lo que busca no es que le condone su castigo y que lo deje ir sin pagar por lo que ha hecho, sino que espera que la pena que ya ha recibido - y que ya está pagando - le sea reducida en un acto de clemencia del emperador. La actitud clemente del juez es lo que puede llevarlo a perdonar a alguien a quien la ley ya ha hecho pagar por su falta.

²⁹ *Ibid.*, p. 20.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Cf. Ibid.*, p. 52.

³² Marco Tullio Cicerón, «Discurso en defensa de Q. Ligario» en *Obras completas. Tomo XVI. Vida y discursos*. Madrid, Librería de Perlado, Páez y C., 1919.

Cicerón menciona las mismas razones que Séneca en defensa de la clemencia que los legisladores - en particular el emperador - deben tener: ser clemente y perdonar a los infractores de la ley los hará más queridos por el pueblo. El filósofo romano aconseja al César:

Si el día del perdón de Marcelo ha sido gloriosísimo para ti y agradabilísimo para el pueblo romano, procura, C. César, que días semejantes se repitan con frecuencia para alabanza y gloria tuya. Nada hay más popular que la bondad. Ninguna de tus muchas virtudes es más digna de admiración y gratitud que tu misericordia. Como más se acercan los hombres a los dioses es librando la vida a sus semejantes. Lo más grande en tu fortuna es poder salvar a tantos, y lo mejor de tu carácter querer conservarlos a la patria.³³

La virtud de la clemencia es entonces una de las más recomendables para los jueces si desean conservar el apoyo de su pueblo y también para no perder la credibilidad como hombres justos.

Las ideas acerca del perdón defendidas por Séneca y por Cicerón permiten observar que aquello que los pensadores latinos designaban con el término *ignosco* tampoco era una virtud y no era algo a lo que dedicaban mucha reflexión fuera del ámbito jurídico. El concepto de *perdón* es para los romanos - al igual que para los griegos - algo que no forma parte de los términos importantes ni para la formación de su cultura ni para el pensamiento filosófico. La cultura grecolatina es una que basa su pensamiento ético en la idea de que los hombres son perfectos - para los griegos, el ideal es el hombre justo; para los romanos, el sabio - y, por lo tanto, no tienen necesidad de darle un papel preponderante al perdón dentro de la ética. Las menciones a este concepto que encontramos en los escritos de los pensadores de estas dos culturas siempre son de carácter jurídico y remiten principalmente a lo que denominamos como «excusa», «condonación», o «dispensa», mas nunca a lo que entendemos hoy en día con la palabra *perdón*.

³³*Ibid.*, p. 393.

1.2. Judaísmo

Además de las culturas clásicas la otra gran fuente de la cual se nutre la cultura occidental actual es la tradición judeocristiana. Contrario a lo que sucede con los pensadores griegos y romanos, para el pensamiento religioso monoteísta el concepto de *perdón* sí es muy importante y se encuentra presente desde sus orígenes. El perdón de los pecados es un tema del que se habla constantemente tanto en la Biblia hebrea como en la cristiana y es objeto de reflexión para las dos religiones no sólo en la época bíblica sino también posteriormente.

Tanto el judaísmo como el cristianismo comparten la idea de que el perdón sólo puede ser otorgado por Dios mismo; no obstante, el camino que debe seguirse para alcanzar el perdón divino es muy diferente en cada una de estas tradiciones. Para la religión judía el perdón es visto como algo que debe basarse sobre todo en la justicia y en el pago por las afrentas; es algo que tiene que ver más con cuestiones jurídicas y de reparación y expiación que con asuntos de interioridad o arrepentimiento. Para la religión cristiana, por otra parte, el perdón es una especie de regalo que debe ofrecérsele a los otros por amor - amor a ellos y a Cristo - aun cuando no hayan pagado lo que deben.³⁴ Estas disimilitudes resultarán de fundamental importancia para el resto de la investigación ya que son diferencias que se mantendrán a lo largo de la historia del pensamiento religioso y se harán también notorias en el desarrollo del pensamiento filosófico acerca del tema debido a la enorme influencia de la tradición cristiana no sólo sobre la filosofía sino también sobre

³⁴En su obra *Moral judía y moral cristiana* el pensador italiano Élie Benamozegh menciona que la religión judía basa su ética en la justicia y el hombre es ante todo un ciudadano con deberes externos para con los otros y con la sociedad. La religión cristiana, por otro lado, está basada en la interioridad del hombre - en su fe - y pierde totalmente la noción de ciudadano, la cual es substituida por la de la mera consciencia individual que no debe hacer nada externo para mantener la armonía sino que tan sólo debe conservar la fe, ignorando por completo la idea de justicia. (Cf. Élie Benamozegh, *Moral judía y moral cristiana. Examen comparativo*, traducción y notas de Alberto Sucasas. Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2006, pp. 26-27.).

toda la cultura occidental.

1.2.1. Judaísmo bíblico

Históricamente el periodo denominado como «judaísmo bíblico» se desarrolló en la zona del Oriente Próximo y abarca desde la creación del mundo narrada en el libro del Génesis - siglo XX a.C aproximadamente - hasta las narraciones del último profeta - Malaquías, alrededor el siglo IV a.C. -. El documento que ha llegado a la época actual de estos primeros momentos del pensamiento monoteísta es la Biblia hebrea, la cual se divide en tres partes: la *Torá*, los libros de los Profetas y los libros de los Escritos. En la *Torá* se encuentra enunciada la «ley», «enseñanza» o «instrucción» que debe regir la vida de los fieles judíos. Es en esta ley o enseñanza en donde pueden encontrarse las primeras reflexiones que el pensamiento religioso desarrollado por el monoteísmo hace acerca de la idea de *perdón*.

En el pensamiento judío bíblico la noción de *perdón* aparece desde los inicios. Cuando Moisés invoca a Dios en el momento en el que le son entregadas las tablas de la Ley dice lo siguiente:

Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones y *perdona* la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación. [...] Señor mío, si he obtenido tu favor, ¡dígnese mi Señor ir en medio de nosotros!, aunque éste sea un pueblo obstinado; *perdona* nuestra iniquidad y nuestro pecado, y haznos tu heredad.³⁵

En esta alabanza se menciona que el Dios adorado por Moisés - y con él por todo el pueblo israelita - es uno que posee la facultad de perdonar y

³⁵Ex 34, 6-9. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Editorial Desclée De Brouwer, 2009. [El subrayado es nuestro.]

castigar los pecados de los hombres. Las palabras hebreas utilizadas en este pasaje bíblico para referirse al hecho de perdonar son *nasá*³⁶ y *salaj*. Estos dos términos aparecen siempre en la Biblia hebrea con Dios como único sujeto,³⁷ lo que denota que en el pensamiento judío otorgar el perdón no es algo propio de los hombres sino que es una acción reservada únicamente para la divinidad.

Además de las palabras para referirse al acto de perdonar mencionadas en el pasaje anteriormente citado también es importante rescatar de ahí la idea de que pese a que Dios perdona, nunca deja impunes los pecados y tampoco se olvida de ellos. La palabra hebrea que se traduce como «deja impunes» es *naká*, la cual quiere decir «estar libre o exento de castigo» o «estar limpio o ser libre de culpa».³⁸ La idea de que Dios perdona pero con ello no exime de la culpa es una característica importante de la idea de perdón defendida por el judaísmo: los pecados cometidos deben pagarse y el hecho de que sean perdonados no le quita la responsabilidad al culpable ni lo libera de su obligación de pagar por ellos.³⁹

A pesar de que las palabras hebreas para hablar del perdón muestran claramente que éste es una facultad divina es importante recalcar que la Biblia hebrea también reflexiona en torno a ofensas que requieren el perdón humano: los agravios cometidos entre los mismos hombres. El judaísmo distingue entre dos clases de pecados que pueden cometerse: los pecados en contra de la divinidad y los pecados en contra de otros hombres. Esta distinción es importante para comprender por qué el perdón de Dios no libera a los ofensores de la culpa y también para entender por qué la divinidad no tiene la facultad de otorgar el perdón por actos malvados cometidos contra

³⁶[La transliteración de todas las palabras hebreas es nuestra responsabilidad.]

³⁷Cf. Francis Brown, ed., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, Oxford University Press, 1936, pp. 669-672, 699.

³⁸Cf. *Ibid.*, p. 667.

³⁹Benamozegh ofrece una clara explicación de la distinción establecida en el pensamiento judío bíblico entre la justicia y la ética, la cual resulta muy útil para clarificar por qué el perdón otorgado por Dios no exime del castigo. (Cf. É. Benamozegh, *op. cit.*, pp. 13-28.).

el prójimo si el culpable no logra primero la reconciliación con aquéllos a quienes ha ofendido.

La forma en la que se paga por los pecados cometidos en contra de la divinidad y se logra la purificación según el judaísmo está descrita en el libro del Levítico, en el capítulo dedicado al Día de la Expiación:

El mes séptimo, el día décimo del mes, ayunaréis y no haréis trabajo alguno [...] Porque ese día se hará expiación por vosotros para purificaros. De todos vuestros pecados quedaréis limpios delante de Yahvé. Será para vosotros día de descanso completo, en el que habéis de ayunar: es decreto perpetuo [...] hacer la expiación por los israelitas, por todos sus pecados, una vez al año.⁴⁰

Este ritual para expiar - *kapar* - los pecados que debe realizarse anualmente tiene como fin *purificar* - *tíher*- a los pecadores de sus faltas para que éstos vuelvan a ser puros ante Dios.⁴¹ La realización del rito expiatorio - ayuno y demás ceremonias que éste conlleva - es la forma en la que los pecadores muestran su arrepentimiento por las malas acciones cometidas, arrepentimiento que también es necesario para lograr alcanzar el perdón de Dios.⁴²

El rito de expiación no significa el perdón mismo sino que es la forma en la que se cumple la condición para alcanzar éste último: a través de él - del rito expiatorio - se alcanza la reconciliación con Dios. El filósofo alemán Hermann Cohen recalca la diferencia entre las palabras por las cuales se le atribuye el perdón a Dios - *slijá vemejilá* - y el término hebreo para referirse a la ceremonia de expiación - *kapará* -, el cual:

⁴⁰Lv 16, 29-34.

⁴¹Para la utilización de las palabras hebreas en la Biblia: Cf. Heinrich Fries, coord., *Conceptos fundamentales de la Teología. Volumen III*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1967, p. 357. Para el significado de las palabras hebreas: Cf. F. Brown, *op. cit.*, pp. 372, 497-498.

⁴²En el salmo 32 puede observarse la relación que el arrepentimiento tiene con el perdón. (Cf. Sal 32.).

[...] significa en su origen el encubrimiento, en cierto modo la cicatrización de la herida que hace el pecado en el organismo humano; o también el acto de llenar la hendidura provocada por el pecado en la correlación requerida con Dios; o también el encubrimiento de la vergüenza a la que el hombre queda expuesto cuando peca. El sacerdote se encarga de este encubrimiento. Y todo el ritual del sacrificio se encuentra al servicio de esta especie de reconciliación del hombre con el Dios ofendido.⁴³

Una vez que se ha logrado esta reconciliación con la divinidad es posible para el hombre acceder al perdón.

En el caso de las ofensas que se cometen en contra de las demás personas el ritual expiatorio también es necesario para alcanzar la purificación - debido a que las ofensas contra el prójimo representan también ofensas contra Dios - pero no es suficiente para limpiar el pecado ni para lograr la plena reconciliación con la divinidad. Para que el ofensor pueda purificarse en el Día de la Expiación y vuelva a estar limpio de culpas y pecados ante Dios es necesario que antes del ritual - es decir, antes de reconciliarse con Dios y obtener su perdón - haya saldado cuentas con la persona a la que ofendió y haya sido disculpado por ella; es necesario primero obtener la reconciliación con el prójimo. En caso de que el ofensor no sea disculpado por las víctimas de su ofensa y no logre reconciliarse con ellas no podrá aspirar tampoco a la reconciliación con Dios y el perdón divino no le podrá ser concedido.⁴⁴

Para lograr la reconciliación entre los hombres es necesario superar el resentimiento y el deseo de venganza que éste conlleva. En el libro del Levítico se menciona la siguiente instrucción divina: «no odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo, para que no te cargues con un pecado por su causa. No te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo».⁴⁵ Pese

⁴³Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción del alemán de José Andrés Ancona Quiroz. Barcelona, Anthropos Editorial, 2004, pp. 164-165.

⁴⁴En el segundo libro de Samuel se menciona un ejemplo de esta condición para el perdón: la descendencia de Saúl es castigada por un pecado cometido por él porque nunca saldó cuentas con los ofendidos ni obtuvo su perdón. (Cf. 2 Sam 21, 1ss.).

⁴⁵Lv 19, 17s. En la Biblia hebrea hay varios pasajes en los que se menciona que la

a que la venganza como tal parece estar prohibida, la misma Ley hebrea la permite como una forma de justicia que tiene como fin restablecer el equilibrio perdido después de la comisión de la ofensa.⁴⁶ Esta venganza permitida es la forma de corregir al prójimo, una forma de justicia que ayuda a enmendar a los que cometen malas acciones y, sobre todo, permite que los errores u ofensas sobre los otros sean castigados justamente y no sean simplemente disculpados o desestimados en aras de la reconciliación.

La forma de castigo o pago por las malas acciones cometidas es también descrita en el Levítico, en la célebre ley del talión:

El que hiera mortalmente a cualquier otro hombre, morirá. El que hiera de muerte a un animal lo indemnizará: animal por animal. Si alguno causa una lesión a su prójimo, se le hará lo mismo que hizo él: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; se le hará la misma lesión que él haya causado a otro. El que mate a un animal, indemnizará por él; más el que mate a un hombre, morirá.⁴⁷

De primera impresión esta ley parece llamar a la mera venganza violenta y contradecir la prohibición anteriormente citada y todos los demás pasajes bíblicos en los cuales ésta es condenada junto con el resentimiento; sin embargo, es importante recordar que la ley de talión no es un llamado a la violencia sino a la justicia, a esa venganza permitida mencionada anteriormente que representa una forma de justicia y que implica no dejar impunes las afrentas cometidas, que busca más bien otorgarles un castigo y no simplemente ceder a los sentimientos violentos que éstas puedan provocar.

El filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas explica claramente que esta ley busca la justicia y no pretende hacer pagar a la violencia mediante más venganza está prohibida. (Cf. Pr 20, 22; 24, 29; Eclo 28, 1-7.).

⁴⁶En su ensayo «Amar la Torá más que a Dios» Emmanuel Levinas menciona que el Dios de los judíos - contrario al Dios de los cristianos - es «el Dios de la venganza», quien no deja pasar los pecados sino que los castiga con una sanción de la misma índole que la ofensa cometida. (Cf. Emmanuel Levinas, «Aimer la Thora plus que Dieu» en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel, 1976, pp. 204-205.).

⁴⁷Lv 24, 17-21.

violencia:

Diente por diente, ojo por ojo - no es el principio de un método de terror; no es un frío realismo que piensa en la acción eficaz y desdeña las efusiones sentimentales reservando la moral para la juventud; aún más, esto no es la exaltación de una vida sobrehumana y heroica, de la cual deban desterrarse el corazón y la piedad, no es una forma de deleitarse en la venganza y la crueldad en la cual una existencia viril se encuentra inmersa.⁴⁸

La justicia y no el resentimiento o la simple venganza violenta y desmedida es el objetivo de la ley de talión debido a que «se inserta en un orden en el cual ninguna satisfacción, por ligera que sea, puede infligirse fuera de una sentencia jurídica [...] ojo por ojo significa una multa»,⁴⁹ la cual debe pagarse - sin violencia - antes de poder aspirar a la reconciliación con el prójimo, con Dios y finalmente al perdón divino.

Después de analizar lo que el judaísmo bíblico tiene que decir sobre el perdón pueden concluirse dos cosas importantes: en primer lugar, el perdón es visto como una herramienta para alcanzar la reconciliación, ya sea con Dios o con los demás hombres; no es visto nunca como una virtud o como una prueba de la benevolencia de los que lo otorgan. Por otro lado, esta reconciliación se basa - al igual que en el pensamiento grecorromano antiguo - en la justicia y en el restablecimiento del equilibrio perdido después de haber cometido o sufrido alguna ofensa. El perdón que la Biblia hebrea describe no es uno que se otorgue a la ligera o que sea concedido tan sólo por motivos emocionales, sino que posee sobre todo un carácter jurídico por lo que para obtenerlo aquél que ha ofendido al prójimo debe demostrar que merece ser perdonado puesto que ya ha pagado su deuda.

⁴⁸Emmanuel Levinas, «La loi du talion» en *op. cit.*, p. 208. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

⁴⁹*Idem.*

1.2.2. Judaísmo rabínico

El inicio del judaísmo rabínico se ubica históricamente después de la destrucción de Jerusalén y del Templo acontecida en el año 70 d.C. A partir de estos sucesos los judíos se vieron obligados a refugiarse en la fe, la tradición y las prácticas para mantener a flote sus creencias religiosas y para lograr la unidad de todos los fieles. La *Torá* y las enseñanzas que se encontraban en ella se convirtieron en el eje en torno al cual gravitaba toda la vida religiosa por lo que los rabinos - es decir, aquéllos que tenían la facultad de interpretar esa enseñanza divina - se erigieron como la autoridad a seguir dentro de las comunidades judías. Alrededor del año 200 d.C. el rabino Judá «el Príncipe» recopiló las *mishnot* - las «repeticiones» - de los rabinos que le habían precedido y tres siglos después fueron también recopiladas las interpretaciones de los rabinos que le sucedieron, las cuales formaron la *gemará* - la «culminación» -. El conjunto de estas interpretaciones rabínicas es conocido como el *Talmud*.⁵⁰ Existen dos versiones del *Talmud*: el de Jerusalén y el de Babilonia. Ambas versiones contienen las mismas *mishnot*, sin embargo, la discusión en torno a ellas es lo que varía de una versión a otra. El *Talmud* de Babilonia es el que se considera la versión autorizada y es el que será utilizado aquí para hablar de las ideas acerca del perdón expresadas en esta obra.

El tratado talmúdico en el cual se habla extensamente del perdón es el *Yomá*. En él se describen sobre todo reglas y asuntos técnicos relacionados con el ritual del Día de la Expiación, pero también se habla brevemente sobre la forma de alcanzar el perdón del prójimo. En lo que respecta al ritual expiatorio el Talmud describe detalladamente lo que debe o no debe hacerse en el día dedicado a expiar los pecados cometidos en contra de la divinidad.⁵¹ Al hablar del Día de la Expiación y el ritual que lo caracteriza en su obra

⁵⁰ Cf. S. G. F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas. Volumen II*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, pp. 870-871.

⁵¹ Cf. *New Edition of the Babylonian Talmud. Volume VI*, texto original editado, corregido, formulado y traducido al inglés por Michael L. Rodkinson. New York, New Talmud Publishing Company, 1899, pp. 1-111.

La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo Cohen menciona que los rabinos - es decir, los redactores del Talmud - hacen especial hincapié en el hecho de que los sacrificios realizados en los ritos de expiación sólo sirven para lograr el perdón de los pecados cometidos contra los mandamientos de Dios ya que los que son cometidos contra otros seres humanos poseen una moralidad única que no se puede reflejar en el ritual.⁵²

El perdón de los pecados contra la divinidad se alcanza en el Día de la Expiación a través del arrepentimiento, el cual «es grandioso: cuando un individuo se arrepiente, el mundo entero es perdonado».⁵³ La forma de mostrar remordimiento por los pecados cometidos es confesándolos - en el ritual de la expiación - y no cometiéndolos de nuevo. La *mishná* talmúdica a este respecto menciona lo siguiente: «a aquél que dice: “pecaré, me arrepentiré, pecaré de nuevo, y me arrepentiré de nuevo”, no le es dada la oportunidad de arrepentirse. Para aquél que piensa, “pecaré; el Día de la Expiación expiará mis pecados, el día de la expiación no expía”». ⁵⁴ Así, puede verse que para el pensamiento talmúdico el arrepentimiento - *teshuvá* - que lleva al perdón divino es uno que previene a los hombres de pecar nuevamente; no es sólo una confesión que se hace en el día indicado para ello sino es más bien el resultado de la conversión que se logra a través del remordimiento y que se refleja en el hecho de evitar el pecado y mantenerse en el camino de la virtud.

En la cuestión de los pecados cometidos en contra de otros hombres el Talmud expone una idea que refuerza lo que se sostiene en la Biblia hebrea. La *mishná* talmúdica que habla de las ofensas a los demás dice lo siguiente: «las faltas del hombre para con Dios son perdonadas por el Día de la Expiación; las faltas del hombre para con el otro no le son perdonadas por el Día de la Expiación, a menos que, previamente, no haya aplacado al otro».⁵⁵

⁵²H. Cohen, *op. cit.*, p. 169.

⁵³*New Edition of the Babylonian Talmud. Volume VI*, p. 136. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

⁵⁴*Ibid.*, p. 132.

⁵⁵Salvo el cambio de «Día del Perdón» por «Día de la Expiación», hemos tomado la

Con esta *mishná*, el Talmud explicita aquello que la Biblia hebrea tan sólo deja entrever: el perdón de Dios - y la reconciliación subsecuente - no es un regalo que simplemente se les da a los hombres porque han realizado el ritual expiatorio sino que es la consecuencia de una conversión interior que ya han hecho previamente y de una reparación que ya han otorgado a aquéllos a quienes han injuriado, reparación que consiste en pagar - si se tiene dinero - a quienes se ha ofendido para restituirles lo que perdieron con la ofensa.⁵⁶

En su lectura talmúdica en la que analiza un pasaje del tratado de *Yomá* Levinas explica de manera clara la relación que tiene el perdón divino con el perdón entre los hombres y por qué aquello que éstos no perdonan Dios no puede perdonarlo tampoco. El filósofo lituano-francés menciona que en el Talmud prevalece la idea de la individualidad de los ofendidos por encima de la del orden universal. Para lograr el perdón y la reconciliación «el individuo ofendido debe siempre ser aplacado, abordado y consolado individualmente. El perdón de Dios - o el perdón de la historia - no puede ser acordado sin que se respete al individuo».⁵⁷ En la misma lectura Levinas hace también hincapié en la superioridad de la justicia en el texto talmúdico y cita un pasaje bíblico en el cual David entrega a los gabaonitas a los descendientes de Saúl para que sean castigados por las afrentas cometidas por Saúl contra el pueblo gabaonita.⁵⁸ Después de citar este pasaje el filósofo concluye lo siguiente:

Su tema es claro: se trata de una exigencia del talión, que trae consigo la efusión de sangre, se quiera o no. Y 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 a la víctima a la que corresponde

traducción española de: Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, traducción de Miguel García-Baró. Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1996, p. 27.

⁵⁶ Cf. *New Edition of the Babylonian Talmud. Volume VI*, p. 139.

⁵⁷ E. Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, pp. 38-39.

⁵⁸ Cf. 2 Sam 21, 1ss.

el derecho de perdonar.⁵⁹

Este derecho a perdonar mencionado por Levinas es el que el Talmud defiende al no permitir que el perdón divino - y la reconciliación del ofensor con Dios - sea obtenido sin primero aplacar a los que se ha agraviado.

La justicia que caracteriza al pensamiento judío puede verse también en otro de los tratados talmúdicos, el *Babá Qammá*. Este tratado forma parte de la sección de jurisprudencia - contrario al tratado *Yomá*, que forma parte de la sección de festividades - y en él se describen las formas de restitución cuando se ha causado una injuria a otra persona. Una de las *mishnot* que se mencionan en este texto sostiene lo siguiente: «todo lo que se dice con respecto al pago por la desgracia es sólo para la satisfacción de daños materiales, pero los sentimientos heridos del ofendido no son perdonados, a menos que se ore y se asegure el perdón del demandante [...]».⁶⁰ La *mishná* continúa y expresa también que el ofendido será tachado como cruel si no otorga su perdón al ofensor; sin embargo, es importante recordar que en esta aparente obligación de perdonar subyace la justicia y no la mera compasión. La crueldad que se le atribuye al ofendido si no perdona a su ofensor surge del hecho de que éste último ya ha pagado previamente su falta - es decir, la ofensa que cometió no ha quedado impune - y por eso ya puede aspirar a la reconciliación pues se ha ganado el perdón por las injurias cometidas.

En las *mishnot* de los tratados talmúdicos aquí citados puede verse claramente cómo el hecho de obtener el perdón del prójimo continúa siendo algo muy importante en el pensamiento judío rabínico. La justicia aún es el eje sobre el que gravita el perdón de las ofensas. En el Talmud puede observarse también de manera más clara que el perdón entre los hombres no sólo es la antesala del perdón divino, sino que es asimismo un elemento primordial

⁵⁹E. Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 49.

⁶⁰*New Edition of the Babylonian Talmud. Volume II (X)*, texto original editado, corregido, formulado y traducido al inglés por Michael L. Rodkinson. New York, New Talmud Publishing Company, 1899, p. 205. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

para las relaciones entre los hombres y es algo que resulta fundamental para la aplicación de la justicia tan cara para el judaísmo. Pese a que en el pensamiento judío - ya sea bíblico o rabínico - el perdón de los pecados - es decir, el que purifica - siempre es una facultad únicamente divina, el texto talmúdico muestra que en las relaciones entre ofensor y ofendido el perdón humano puede llegar a tener más valor - porque el perdón divino está supeditado a él - siempre y cuando se base en la justicia y en la expiación y reparación que ésta conlleva.

1.2.3. Maimónides

Otra fuente importante para estudiar lo que la tradición judía tiene que decir sobre el perdón son los escritos de Maimónides, quien es considerado como uno de los representantes más notables del pensamiento judío tanto teológico como filosófico.⁶¹ La obra teológica más sobresaliente de este pensador es el *Mishné Torá*, un código que compila de manera sistemática las leyes judías e incluye comentarios a las mismas. El *Mishné Torá* fue redactado entre 1170 y 1180 con el fin de compilar todas las leyes orales y ser así un complemento a la ley escrita, la Torá. Esta obra consta de catorce libros que se dividen en secciones, capítulos y párrafos. El tema del perdón es abordado en el primer libro - el Libro del Conocimiento - en la sección dedicada a las leyes del arrepentimiento - *hiljot teshuvá* -.

Maimónides comienza su reflexión en torno al arrepentimiento y las leyes que lo rigen mencionando el ritual expiatorio descrito en la Biblia hebrea y el poder purificador que éste tiene para limpiar los pecados de los hombres y permitirles alcanzar el perdón divino. En esta explicación del ritual el filósofo hispanojudío también menciona enfáticamente un componente muy importante para alcanzar la expiación de los pecados y la reconciliación con

⁶¹Maimónides nació en España en 1138 y murió en Egipto en 1204, es reconocido como el filósofo judío más importante del periodo medieval.

la divinidad: el arrepentimiento. El pensador cordobés sostiene que el rito de expiación sólo funciona cuando los que han pecado se arrepienten sinceramente de sus malas acciones. Sin el arrepentimiento - y la conversión interior que éste implica - el sacrificio ofrecido en el rito no expía los pecados.⁶²

La palabra hebrea utilizada por Maimónides para hablar del arrepentimiento es *teshuvá*, misma que es usada en los tratados talmúdicos. Esta palabra proviene del verbo *shuv*, el cual significa literalmente «regresar» o «volver atrás».⁶³ Entre sus significados más figurativos también pueden encontrarse «restaurar» y «reparar»,⁶⁴ los cuales dejan entrever un poco más claramente por qué el arrepentimiento es necesario para poder aspirar a ser perdonados. Mediante el arrepentimiento - *teshuvá* - y el cambio interior que éste implica los hombres reparan sus faltas y restauran el equilibrio perdido a través de la comisión de las mismas; regresan a aquel estado anterior al pecado y alcanzan la purificación que les permite, junto con el rito expiatorio, alcanzar la reconciliación con Dios y finalmente su perdón.

Al preguntarse qué constituye el arrepentimiento el filósofo hispanojudío responde lo siguiente: «que un pecador abandone sus pecados y los elimine de sus pensamientos, determinando en su corazón no cometerlos nunca más».⁶⁵ De esta manera, la persona que ha alcanzado el verdadero arrepentimiento es aquélla que «confronta la misma situación en la cual pecó cuando tiene el potencial de cometer el pecado de nuevo y, sin embargo, se abstiene y no lo comete únicamente debido a su *teshuvá* y no al miedo o a la falta de fuerza».⁶⁶ Esta determinación de no volver a pecar es la que permite que los ritos expiatorios purifiquen a los hombres de todos los pecados cometidos

⁶² Cf. Maimonides, *Mishneh Torah. Hilchot Teshuvah. The Laws of Repentance*, nueva traducción con comentarios, notas e índice por Rabbi Eliyahu Touger. Jerusalem, Moznaim Publishing Corporation, 1990, pp. 6-11.

⁶³ Cf. F. Brown, ed., *op. cit.*, pp. 996-997.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 998.

⁶⁵ Maimónides, *op. cit.*, pp. 22-23. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 20-21.

contra Dios - es decir, tanto de los pecados leves como de los graves⁶⁷ - y puedan así aspirar a ser perdonados por la divinidad.

Con respecto a los pecados entre los hombres, Maimónides menciona lo siguiente:

Teshuvá y *Yom Kippur* sólo expían los pecados entre el hombre y Dios; por ejemplo, una persona que comió comida prohibida o se involucró en relaciones sexuales prohibidas, [...]. Sin embargo, los pecados entre hombre y hombre; por ejemplo, alguien que lastima a un compañero, que maldice a un compañero, le roba, o algo similar nunca serán perdonados sino hasta que [el que cometió las faltas] de a su compañero lo que le debe y lo aplaque.⁶⁸

Puede verse así como este filósofo mantiene la misma distinción hecha en el Talmud y no olvida que los pecados entre los hombres tienen un estatuto especial y que el rito expiatorio no es suficiente para expiarlos sino que se requiere pagar por ellos - es decir, ofrecer una reparación al ofendido y recibir el castigo merecido - para que éstos puedan ser perdonados.

La reparación que debe ofrecerse a aquellos contra quienes se ha cometido una mala acción depende del mal que se les haya causado. Maimónides, al describir las penas y castigos que deben sufrirse por las ofensas cometidas, se adhiere a la ley de talión descrita en el libro del Levítico:

El castigo del que delinque contra el prójimo consiste por regla general en que se le haga exactamente lo que él ha hecho:

Si ha injuriado personalmente, debe sufrir de la misma manera; si ha perjudicado al vecino en su propiedad, debe ser castigado con pérdida de la suya. [...] Solamente no cabe ser indulgente con el asesino, a causa

⁶⁷Los pecados en contra de la divinidad pueden ser catalogados como leves o graves, dependiendo de ciertas distinciones descritas en las leyes del Levítico. Maimónides menciona brevemente esta clasificación en su tratado sobre las leyes del arrepentimiento. (Cf. *Ibid.*, pp. 14-18.).

⁶⁸*Ibid.*, pp. 42-43.

de la magnitud de su crimen, que no consiente rescate ni redención. Si la víctima viviere y en plena consciencia solicitare el perdón de su homicida, no debería ser obedecida. Hay que tomar vida por vida, estimando por igual la del niño y la del adulto, la del esclavo y el hombre libre, la del sabio y el necio. Porque no hay pecado mayor que éste.⁶⁹

Con esta reflexión en torno a las penas el pensador cordobés refleja el espíritu de la tradición judía en lo que respecta al tema del perdón: para el judaísmo perdonar nada tiene que ver con el amor al prójimo ni con la compasión o el buen corazón de los ofendidos, sino que es más bien algo que va de la mano de la justicia, la cual no puede ser ignorada si se pretende alcanzar el restablecimiento de la armonía personal y también la reconciliación con los demás hombres y con la divinidad.

⁶⁹Maimónides, *Guía de perplejos o descarriados*, traducción de Fernando Valera. Barcelona, Ediciones Obelisco, 2010, p. 276.

Capítulo 2

Surgimiento del concepto de *perdón*

[...] por las obras de la ley
nadie será justificado.

Ga 2, 16

Como se pudo observar en el capítulo anterior, el concepto de *perdón* que se describe en las obras de las culturas clásicas de la Antigüedad y del judaísmo está fuertemente ligado a la ley y su obediencia. Un perdón sin castigo o sin el pago por el daño causado es algo inconcebible dentro de estas tradiciones. Ante la dureza de la ley judía que impide alcanzar la salvación espiritual sin pagar por los pecados materiales surge a principios de nuestra era una nueva forma de religiosidad que se basa ya no en la obediencia a la ley sino en la fe: el cristianismo. Esta nueva religión surgida como una forma de rebelión contra la ley mosaica tiene como uno de sus pilares principales justamente la cuestión del perdón de los pecados y la salvación que éste conlleva. El cristianismo propone una nueva manera de entender el perdón en la cual lo que garantiza a los hombres ser perdonados y alcanzar la reconciliación con Dios y la salvación ya no son las obras de la ley - es decir, la obediencia a los preceptos descritos en la Biblia hebrea - sino más bien la

mera fe en Cristo, el Salvador, quien vino al mundo a expiar los pecados de todos los fieles para que éstos ya no deban hacerlo por sí mismos.

2.1. Cristianismo evangélico

El cristianismo tiene sus orígenes históricos a comienzos de nuestra era - siglo I d. C. - en el Próximo Oriente. La fuente de la cual brota esta nueva confesión religiosa es el judaísmo bíblico y la idea mesiánica que se encuentra al interior de éste.¹ Los primeros cristianos fueron judíos que reconocieron a Jesús como el mesías - *christós* en griego - y comenzaron a profesar sus doctrinas y enseñanzas, las cuales, pese a estar basadas sobre lo descrito en la Biblia hebrea, se distinguían de las enseñanzas judías en varios aspectos fundamentales. La doctrina de Cristo puede encontrarse descrita en los cuatro Evangelios canónicos y en las cartas de san Pablo. Los Evangelios ofrecen una versión de primera mano de las obras y enseñanzas de Cristo, mientras que las epístolas paulinas dan una explicación de lo que Cristo y sus obras significan para los que profesan la nueva fe, es decir, el cristianismo.

Con el surgimiento del cristianismo y su forma de explicar y comprender el mundo emergen nuevas ideas respecto al concepto de *perdón* y lo que éste significa. En la Biblia cristiana las palabras griegas para referirse al perdón son *aphesis* - perdón - y *aphiêmi* - perdonar -. Resulta interesante resaltar el hecho de que el cristianismo evangélico, pese a expresarse también en griego, no retomó las mismas palabras utilizadas por los pensadores de la Antigüedad clásica para hablar del perdón. Como ya se mencionó en el capítulo anterior, el término utilizado por los antiguos griegos que suele traducirse como *perdón* es *sungnômê*, el cual éstos utilizan en contadas ocasiones y siempre en situaciones en las que se habla de legislación y administración de castigos. Los

¹Para observar la relación entre el mesianismo y la figura de Cristo: Cf. David Flusser, «Messianology and Christology in the Epistle to the Hebrews» en *Judaism and the origins of Christianity*. Jerusalem, The Magnes Press / The Hebrew University, 1988, pp. 246-279.

términos *aphesis* y *aphiêmi* también provienen del vocabulario jurídico griego, sin embargo, se refieren propiamente a una remisión o liberación de las deudas o las obligaciones² que no necesariamente implica haber pagado por las malas acciones cometidas.

La nueva forma de entender el perdón que el cristianismo ofrece no se distingue tan sólo de las ideas de la Antigüedad clásica sino que también se aleja de la postura sostenida por el judaísmo. Para comprender las diferencias que separan la reflexión judía de la cristiana es conveniente detenerse un poco más en el análisis de las palabras utilizadas en la Biblia cristiana para hablar del perdón. Al analizar la oración del Padrenuestro el filólogo estadounidense David Konstan menciona lo siguiente:

Aquí la palabra para *deuda*³ es *pheilêma*, la cual significa «lo que se debe»; la palabra para *perdón* (la forma del diccionario del verbo es *aphiêmi*), además, es un término común para la remisión de una deuda. *Transgresión* [...] traduce el griego *paraptôma*, literalmente un «tropiezo» o «resbalón». En la versión del Padrenuestro en Lucas, el lenguaje es ligeramente diferente, porque ahí Jesús nos invita a orar que Dios nos «perdone [*aphes*] nuestros pecados» o faltas (*hamartias*; cf. Mt 9,2 [...]), «porque nosotros mismos perdonamos (*aphiomen*) a todos los que están endeudados con nosotros» (11,4): el segundo término (endeudados, o *opheilonti*) recuerda el lenguaje del prestar y el deber. Formalmente, el mandato de Jesús tiene el carácter de un pacto o un compromiso recíproco: para recibir la indulgencia de los otros, en este caso de Dios, es una buena costumbre ser igualmente

²Para el uso de las palabras en la Biblia cristiana: Cf. H. Fries, *op. cit.*, p. 360; D. Konstan, *op. cit.*, pp. 116, 118. Para el significado de las palabras: Cf. H. G. Liddell and R. Scott, *op. cit.*, p. 288.

³La versión del Padrenuestro utilizada por Konstan es la traducción inglesa, la cual difiere un poco de la castellana, en donde a veces en lugar de «deudas» se escribe «ofensas». Se reproduce aquí la traducción inglesa citada por Konstan de Mt 6, 9-15 para comprender el uso que hace de los términos: «6,9 [...] “Our Father who art in heaven, hallowed be thy name. 6,10 Thy kingdom come. Thy will be done, on earth as it is in heaven. 6,11 Give us this day our daily bread; 6,12 and forgive [*aphes*] us our debts [*opheilêmata*], as we also have forgiven our debtors [*aphékamen tois opheiletais*]; 6,13 and lead us not into temptation, but deliver us from evil.” [...]» D. Konstan, *op. cit.*, p. 113. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

misericordioso con aquéllos que están obligados con uno, ya sea por dinero prestado o por alguna otra cosa que deban. Así también, Lucas 6,37 afirma que aquéllos que perdonan (el verbo aquí es *apoluô*) serán perdonados [...].⁴

De acuerdo con Konstan la enseñanza de Jesús podría resumirse en ser misericordioso con aquellos que nos deben algo - desde dinero hasta una reparación por alguna ofensa - y no exigirles el pago correspondiente por sus deudas para que así no nos sea exigido tampoco a nosotros pagar por las nuestras.

Desde el uso del lenguaje puede verse ya un aspecto muy importante que diferenciará al pensamiento cristiano del judío: el cristianismo no exige haber pagado por las deudas u ofensas antes de aspirar a ser perdonados - ya sea por el prójimo o por la divinidad - sino que tan sólo exige tener buena disposición para dejar pasar también las ofensas de los otros. En el judaísmo el perdón va de la mano de la expiación y éste no puede ser concedido si no se ha pagado por los males cometidos y no se ha realizado un rito expiatorio que prepare a los hombres para que puedan ser perdonados por la divinidad y puedan también aspirar así a reconciliarse con ella. En el credo cristiano la exigencia del rito expiatorio para alcanzar el perdón de Dios es abolida por el sacrificio de Cristo, quien con su muerte libera a los hombres de toda obligación de cumplir la Ley - la Torá - y les permite de esa manera poder ser perdonados sin pagar por sus pecados.

2.1.1. Jesús y sus enseñanzas

Históricamente Jesús fue un judío de Galilea que fue bautizado por Juan el Bautista alrededor del año 27-28 o 28-29 d. C. y que se dedicó al ministerio desde su bautismo hasta su crucifixión.⁵ Fue considerado como el mesías⁶ -

⁴*Ibid.*, pp. 113-114.

⁵*Cf.* David Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, traducción de José Corell. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, p. 31.

⁶Para una descripción de la idea del mesías en el pensamiento judío: *Cf.* Hermann Cohen, «La idea de Mesías» en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, traducción de Marcelo G. Burello. Argentina, Ediciones Lilmod, 2010, pp. 61-79.

mashíaj en hebreo, *christós* en griego - por sus seguidores y, debido a ello, el relato de su vida, sus obras y sus enseñanzas fue recopilado en los Evangelios y sirvió como fundamento para una nueva religión: el cristianismo. La enseñanza de Jesús - o Cristo - con respecto al tema del perdón se encuentra descrita en los Evangelios y será analizada a continuación.

La enseñanza cristiana que tiene que ver con el perdón de las ofensas puede encontrarse resumida en las frases finales de la oración que los fieles deben dirigir a Dios, el Padrenuestro: «perdónanos nuestras deudas así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores».⁷ En el mismo Evangelio Jesús da una explicación mas elaborada de esta incitación a perdonar a aquéllos que cometen actos malvados en contra de los demás y sostiene 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».⁸ Cristo invita a siempre perdonar todas las ofensas que se sufren y ésta es una invitación que no puede rechazarse si se pretende mantener la fe en él y con ella la promesa de la reconciliación divina anteriormente mencionada.

Entre los ejemplos que pueden encontrarse en los Evangelios acerca del perdón entre los hombres y su relación con el perdón divino puede destacarse principalmente la parábola del siervo sin entrañas. Esta parábola es la respuesta que da Jesús a la pregunta de Pedro acerca de la cantidad de veces que deben ser perdonadas las ofensas y dice lo siguiente:

El Reino de los Cielos es semejante a un rey que quiso ajustar cuentas con sus siervos. Al empezar a ajustarlas, le fue presentado uno que le debía diez mil talentos. Como no tenía con qué pagar, ordenó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, y que se le pagase. Entonces el siervo se echó a sus pies y postrado le decía: «Ten paciencia conmigo, que todo te lo pagaré». Movidio a compasión el señor de aquel siervo, le dejó ir y le perdonó la deuda. Al salir de

⁷Mt 6, 12.

⁸Mt 6, 14-15.

allí aquel siervo se encontró con uno de sus compañeros, que le debía cien denarios; le agarró y, ahogándole, le decía: «Paga lo que debes». Su compañero, cayendo a sus pies, le suplicaba: «Ten paciencia conmigo, ya te pagaré». Pero él no quiso, sino que fue y le echó a la cárcel, hasta que pagase lo que debía. Al ver sus compañeros lo ocurrido se entristecieron mucho, y fueron a contar a su señor todo lo sucedido. Su señor entonces le mandó llamar y le dijo: «Siervo malvado, yo te perdoné a ti toda aquella deuda porque me lo suplicaste. ¿No deberías tú también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti?» Y encolerizado su señor, le entregó a los verdugos hasta que pagase todo lo que le debía. Esto mismo hará con vosotros mi Padre celestial, si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano.⁹

En esta parábola podemos observar cómo la enseñanza de Jesús con respecto al perdón entre los hombres y el perdón de Dios es que a aquéllos que niegan el perdón a sus semejantes, el perdón divino les será negado.

En la parábola de la mujer adúltera puede asimismo verse reflejada la postura cristiana de que debe otorgarse el perdón a todos los pecadores debido al hecho de que ningún hombre está nunca limpio de pecado y, por lo tanto, también tiene necesidad del perdón de los demás. Esta parábola habla acerca de una mujer sorprendida en adulterio y a la cual los fariseos llevaron ante la presencia de Jesús para preguntarle si debían cumplir la Ley hebrea que mandaba apedrear a las mujeres que cometieran ese delito. Ante esta pregunta Jesús responde lo siguiente: «aquél de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra».¹⁰ Los fariseos, reconociendo que ninguno podía ser el primero en arrojarle piedras a dicha mujer puesto que ellos también eran pecadores, se marcharon y la mujer fue perdonada por su crimen. Los dos ejemplos aquí citados demuestran cómo la reconciliación - según el pensamiento cristiano - está basada sobre todo en la premisa de que nadie está libre de pecado y todo el mundo tiene o tendrá necesidad del perdón en algún momento por lo que lo más sensato - si se busca ser perdonado cuando

⁹Mt 18, 23-35.

¹⁰Jn 8, 7.

se peca - es otorgar el perdón a los ofensores.

La prevalencia del amor sobre la justicia es el otro pilar sobre el que se basa la idea cristiana del perdón. Esta primacía puede verse reflejada en su postura con respecto a la ley de talión descrita en la Biblia hebrea. En el Evangelio se estipula lo siguiente:

Habéis oído que se dijo: *Ojo por ojo y diente por diente*. Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra; al que quiera pleitar contigo para quitarte la túnica déjale también el manto; y al que te obligue a andar una milla vete con él dos. A quien te pida da, y al que desee que le prestes algo no le vuelvas la espalda.¹¹

Jesús llama así a amar a los enemigos y cambiar el precepto que considera violento - «ojo por ojo y diente por diente» - por uno de amor: uno en el que la violencia ya ejercida sobre los hombres sí queda impune puesto que no se exige el pago por las malas acciones sino que, muy al contrario, se le ofrece amor - y con él el perdón - a los ofensores esperando que eso los haga cambiar su actitud para con los otros. El cristianismo siguiendo la doctrina del amor predicada por Jesús transforma así la reconciliación con el prójimo y con Dios en algo que se alcanza tan sólo a través del amor, sin ninguna exigencia de pago ni ninguna justicia de por medio.

2.1.2. Pablo y la fundación del cristianismo

Jesús es considerado como el fundador del cristianismo debido a que esta confesión religiosa se erige sobre sus enseñanzas. Sin embargo, aquél que verdaderamente busca establecer una clara distinción entre el cristianismo y el judaísmo es el apóstol Pablo.¹² Pese a que en su doctrina Jesús predica

¹¹Mt 5, 38-42.

¹²En su obra *La teología política de Pablo*, Jacob Taubes menciona que su tesis central es que el origen del cristianismo debe buscarse en Pablo y no en Jesús debido a que el primero es el que busca legitimar la nueva religión, tal y como Moisés lo hizo con el judaísmo. (Cf.

ciertas cosas que van en contra de la Ley, él mismo no llega a abolir por completo su observancia sino que incluso la respeta y no pretende rebasarla.¹³ Por otro lado, Pablo es quien cuestiona el cumplimiento de la misma y busca liberarse y liberar a sus seguidores de ella utilizando el sacrificio de Jesús - el Hijo de Dios - como estandarte para la instauración de una nueva confesión religiosa. El tema del perdón tiene un papel muy importante en esta nueva postura con respecto a la Ley que Pablo inaugura ya que el sacrificio de Jesús es considerado como el máximo rito expiatorio que logra hacer que todo aquél que crea en él - en el Hijo de Dios y en el hecho de que se ha sacrificado por la salvación de la humanidad - alcance la salvación por la fe y no por el cumplimiento de la Ley.

La fe en Jesús como Cristo - el mesías - y en su sacrificio como el máximo rito expiatorio que libera a todos los hombres de los pecados es el pilar sobre el que reposan la religión y el pensamiento cristianos. En sus epístolas Pablo menciona una y otra vez cómo el sacrificio de Cristo libera a los hombres de la observancia de la Ley, la cual, en su opinión, no sólo no lleva a la justificación y a la salvación sino que induce al pecado debido a que está basada en él y, por eso mismo, no logra alejar a los hombres de la tentación del mismo.¹⁴ En su Epístola a los Hebreos el apóstol menciona lo siguiente con respecto a la Ley y el poder de justificación de los ritos expiatorios descritos en la Biblia hebrea:

No teniendo la Ley más que una sombra de los bienes futuros, no la imagen de las cosas, no puede nunca, mediante unos mismos sacrificios que se ofrecen sin cesar año tras año, dar la perfección a quienes se acercan a ellos. De otro modo, ¿no habrían cesado de ofrecerlos, al

Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993, pp. 57-75.).

¹³Martin Buber menciona en su obra *Dos modos de fe* que la posición de Jesús con respecto a la Ley tiene varios puntos en común con el judaísmo fariseo y que no es él quien cuestiona el cumplimiento de la misma. (Cf. Martin Buber, *Dos modos de fe*, traducción de Ricardo de Luis Carballada, O.P. Madrid, Caparrós Editores, 1996, pp. 103-104.).

¹⁴Cf. Ga 3, 19-22.

no tener ya consciencia de pecado los que ofrecen ese culto, una vez purificados? Al contrario, con ellos se renueva cada año el recuerdo de los pecados, pues es imposible que la sangre de toros y cabras borre los pecados.¹⁵

Así, según Pablo, el hecho de realizar el ritual de expiación cada año no tiene el poder de hacer que los hombres reconozcan qué está mal y dejen de hacerlo y, por lo tanto, ese ritual no logra hacer que los pecados sean borrados y que aquéllos que los cometen lleguen a purificarse verdaderamente y puedan regresar al estado de perfección perdido a través de la comisión de malas acciones.¹⁶

La única verdadera forma de borrar los pecados y purificar a los hombres es, según Pablo, la fe en Cristo. La reconciliación con Dios - objetivo de los ritos expiatorios propios del judaísmo - se alcanza de manera total después del sacrificio de Cristo, quien expía todos los pecados y otorga la reconciliación a todos los que creen en él y en sus enseñanzas.¹⁷ La forma en la que la fe en Cristo substituye la observancia de la Ley hebrea es explicada por Pablo de manera más detallada en la Epístola a los Romanos. En esta carta el apóstol sostiene que la reconciliación con Dios se obtiene a través de la fe - y no mediante las obras que se realizan siguiendo la Ley o mediante la justicia, como lo estipula la Biblia hebrea -, la cual salva no sólo a los judíos observantes de la Ley, sino también a los que no la respetan, incluidos los gentiles:

Habiendo, pues, *recibido de la fe la justificación*, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, *mediante la fe*, el acceso a esta gracia en la cual nos hallamos,

¹⁵Hb 10, 1-4.

¹⁶Aquí es importante recordar lo mencionado anteriormente acerca de que el Dios de la Biblia hebrea no deja impunes los pecados y tampoco los elimina, simplemente los aparta de su vista. (Cf. Ex 34, 6-9; Sal 32, 2.).

¹⁷En su segunda Epístola a los Corintios, Pablo menciona que a través de Cristo, Dios reconcilió consigo a los hombres y no tomó más en cuenta las transgresiones por ellos cometidas, sino su fe. (Cf. 2 Co 5, 16-20.).

y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios. [...] En efecto, cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos; - en verdad, apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería uno a morir -; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros. ¡Con cuánta más razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la ira! Si cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida! Y no solamente eso, sino que también nos gloriamos en Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido ahora la reconciliación.¹⁸

En la Epístola a los Gálatas, se menciona asimismo la prevalencia de la fe en Cristo sobre la observancia de la Ley hebrea y, por ende, sobre la justicia:

Nosotros somos judíos de nacimiento y no gentiles pecadores; a pesar de todo, *conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino por la fe en Jesucristo*, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación *por la fe en Cristo*, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley *nadie será justificado*.¹⁹

El sacrificio de Cristo y la fe que en éste se debe tener para lograr el perdón divino y la salvación subsecuente se instauran así, gracias a Pablo, como la base de la reflexión cristiana en torno al perdón.

Con las ideas del apóstol se instaura una nueva forma de comprender al perdón que se diferencia de la idea defendida por el judaísmo y también por los pensadores de la Antigüedad clásica y que puede ser considerada como

¹⁸Rm 5, 1-11. [El subrayado es nuestro.]

¹⁹Ga 2, 15-16. [Los primeros dos subrayados son nuestros.] Resulta interesante observar que esta falta de distinción entre judíos y gentiles defendida por Pablo puede considerarse como el inicio de la «universalidad» del pensamiento cristiano. En su obra acerca de san Pablo, Alain Badiou explica que con esta «igualdad» entre gentiles y judíos san Pablo deja atrás el particularismo y da comienzo al universalismo. (Cf. Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, traducción de Danielle Reggiori. Barcelona, Anthropos Editorial, 1999, p. 61.).

una revolución tanto dentro del pensamiento judío como del grecolatino. Como se mostró en el capítulo anterior, el concepto de *perdón* propio de las tradiciones grecorromana y judía es uno que no se aleja nunca de la justicia y no puede otorgarse si antes no ha habido un castigo y una reparación por los males cometidos. Este perdón ligado a la justicia tiene que ver con acciones externas que restauran el equilibrio que se ha perdido en la comunidad y no puede ser otorgado tan sólo por el arrepentimiento interior de los ofensores y por la confesión de sus malas acciones. Por otro lado, en la idea del perdón que Pablo defiende - y que resulta revolucionaria -, la reparación o el pago ya no son importantes, tan sólo importa el remordimiento y la conversión interior del ofensor.

Hay que resaltar también que la forma originaria en la que el cristianismo evangélico comprende al perdón surge sobre todo como una respuesta revolucionaria que se rebela contra la rigidez del judaísmo - y de su observancia de la Ley mosaica - y contra el culto imperial propio del Imperio romano en el que los emperadores eran considerados como figuras divinas que tenían plena autoridad sobre todos sus súbditos.²⁰ El nuevo perdón del que hablan los Evangelios y sobre todo las epístolas paulinas es uno que ya no es otorgado por los sacerdotes - como es el caso en el judaísmo - ni por los legisladores - tal y como sucede con el perdón grecolatino - sino que es uno que otorgan los mismos ofendidos para poder ser ellos mismos, como individuos, merecedores del perdón de los demás y de la salvación que a él viene unida. Con sus reflexiones el apóstol Pablo configura al perdón como algo completamente subjetivo, algo que depende de los individuos mismos, y que puede alcanzarse tan sólo en la interioridad, a través de la fe individual en Cristo y del arrepentimiento por las ofensas cometidas.

²⁰Taubes sostiene en su obra anteriormente mencionada que la Epístola a los Romanos puede ser considerada como una declaración de guerra al emperador Nerón debido a la época en la que fue escrita - en el año 57 o 58 d. C. -. (Cf. J. Taubes, *op. cit.*, p. 26-27.). Además, no hay que olvidar que fue durante el gobierno de Nerón que se suscitaron las revueltas judías en Jerusalén y el Templo fue destruido.

2.2. Cristianismo medieval

La Edad Media es el periodo histórico de la civilización occidental comprendido entre los siglos V y XV d. C. La cultura y pensamiento medievales se nutren tanto de la herencia grecolatina como del pensamiento religioso judeocristiano. El periodo medieval comienza durante la Antigüedad Tardía - siglos III a VIII d. C. - por lo que resulta fácil comprender la influencia del pensamiento grecorromano durante este periodo histórico. Por otra parte, la influencia del cristianismo sobre el mundo medieval se debe a dos hechos importantes acontecidos en el siglo IV: el reconocimiento del cristianismo como religión permitida dentro del Imperio romano - reconocimiento hecho por Constantino I en el año 312 - y la instauración del mismo como religión de Estado - decreto firmado por Teodosio I en el año 380 -. A partir de la instauración del cristianismo como religión de Estado los dogmas cristianos se convirtieron en leyes que regían ya no sólo la vida espiritual de los fieles, sino también la vida corriente de todos los ciudadanos del imperio sin importar a qué confesión religiosa pertenecieran. Desde el momento en el que la cultura grecorromana se fusionó con la judeocristiana se impuso sobre el mundo dominado por el Imperio romano - es decir, todo el mundo occidental - una forma de pensar y de actuar que iba acorde con las enseñanzas cristianas de la Biblia.

Cuando el Imperio romano de Occidente decayó y finalmente desapareció la Iglesia institucionalizada se erigió como la gran heredera no sólo de su carácter espiritual sino también de todo su poder político. Los pensadores del Medioevo buscaron explicar todo lo que les rodeaba ya no sólo desde sus fuentes provenientes del Antigüedad clásica sino que incluyeron en esas explicaciones las enseñanzas de Cristo y también la visión del mundo que el apóstol Pablo legó a la humanidad, institucionalizando así algo que había comenzado como un movimiento revolucionario y ayudando a cimentar el dominio político de la Iglesia. Aquella libertad interior y ese carácter subjetivo que Pablo había dado a la salvación y al perdón liberándolos del

yugo del cumplimiento de la Ley hebrea fue abolida en cuanto el cristianismo pasó de ser una religión perseguida a convertirse en el credo practicado por el emperador e impuesto a todos sus súbditos como una obligación.

Los dos grandes exponentes del cristianismo medieval son San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, quienes a través de sus obras ayudaron a consolidar al cristianismo como religión de Estado y como rectora de los hombres en todos los ámbitos de sus vidas. Ambos pensadores son también considerados como destacados representantes del pensamiento filosófico del Medioevo, época en la cual la teología tenía un lugar preponderante dentro de la filosofía. Las obras en las que estos pensadores abordan el tema del perdón son de carácter teológico y tienen una función hasta cierto punto educadora para los creyentes y para los sacerdotes cristianos.

La entrada del concepto de *perdón* dentro del pensamiento teológico y dentro de una dinámica de expiación de culpas puede notarse desde el uso de las palabras. Los teólogos cristianos no utilizan las mismas palabras latinas utilizadas por los pensadores romanos para hablar del perdón. Ahí en donde los romanos usaban el término *ignosco* para referirse a la comprensión de los actos y la excusa - siempre jurídica - subsecuente de los mismos, los pensadores cristianos medievales utilizan las palabras *dimittio* y *remittio*. El término latino *dimittio* se refiere a una liberación del castigo, a una eliminación de la culpa o a un acuerdo al que se llega con el ofendido;²¹ en cuestiones puramente teológicas se traduce como «perdonar los pecados»,²² pero remite también a la idea de dispensar o disolver los pecados. Por otro lado, el término *remittio* - además de traducirse como «perdonar» - hace referencia a la remisión de las deudas, las obligaciones o los castigos.²³

La teología cristiana define al perdón como «el acto por el cual el que ha sufrido un daño dispensa al que es su autor responsable».²⁴ Dentro de la ética

²¹ Cf. P. G. W. Glare, *op. cit.*, p. 545.

²² *Diccionario ilustrado de latín*, p. 142.

²³ *Ibid.*, p. 1612.

²⁴ Louis Bouyer, *Diccionario de teología*, traducción de Francisco Martínez. Barcelona,

cristiana, el perdón - sobre todo el otorgado por Dios, el cual es el único que purifica a los pecadores - es un acto magnánimo:

[...] que no sólo no exige ninguna reparación anterior por parte del culpable para reestablecerlo en su amistad, sino que toma sobre sí la misma obra reparadora, de manera que el pecador es efectivamente restaurado en esta amistad y filiación a las que Dios les destinaba. Esto es [...] la manifestación por excelencia de este *amor* que es lo propio de Dios [...] Pero teniendo el perdón de Dios como primer y principal efecto restaurarnos en la posesión compartida de este amor que es el suyo, no podría llegar a ser real para nosotros si no perdonamos a nuestros hermanos como nosotros hemos sido perdonados.²⁵

En esta definición puede verse claramente cómo el perdón es, para la ética cristiana, no sólo el más alto acto de amor y aquello que procura la salvación, sino que es además algo que los hombres están prácticamente obligados a otorgar si quieren que les sea concedido a ellos mismos en algún momento y, sobre todo, si quieren alcanzar esa salvación prometida por Cristo.

Antes de analizar más a fondo lo que los pensadores medievales dicen sobre el perdón resulta interesante observar cuál es su postura frente a la obediencia de la Ley y el papel que ésta juega dentro de la salvación. San Agustín dedica una de sus obras sobre la gracia justamente a analizar la relación entre la Ley y la salvación. En esta obra, el pensador cristiano se adhiere a las ideas defendidas por el apóstol Pablo y sostiene también que la Ley, más que enseñar a los hombres el camino del bien, les enseña sólo el pecado y, debido a ello, ella misma no puede llevar a la salvación. Sobre este tema dice San Agustín:

Mas cuando no interviene la ayuda del Espíritu Santo, exitando en lugar de la mala codicia la codicia buena, esto es, derramando la caridad en nuestros corazones, entonces *la ley, aunque en sí buena, estimula*

Editorial Herder, 1990, p. 534.

²⁵ *Ibid.*, pp. 534-535.

*con la prohibición el apetito malo [...] Pues yo no sé de qué modo aquello que se codicia se hace más grato cuando es prohibido. Y esto es lo que inclina al pecado mediante el precepto, y por lo que éste mata cuando se le añade la prevaricación, la cual no existe donde no existe la ley.*²⁶

El filósofo medieval defiende así una postura acorde a las enseñanzas paulinas y en la cual la única forma de salvarse es a través de las obras y no mediante la obediencia de la Ley, la cual es desestimada y pierde toda la importancia que antaño había tenido tanto en el pensamiento grecolatino como en el judío.

El hecho de que ya no deba pagarse por los pecados cometidos sino tan sólo arrepentirse de ellos - e incluso a veces ni siquiera eso es necesario, puesto que toda la responsabilidad del perdón recae sobre el ofendido - relaja la justicia y hace que ya no deba restablecerse en este mundo el equilibrio perdido a través de la comisión de una falta. Para el pensamiento cristiano el amor se convierte en la virtud más excelsa y la justicia - tan cara para el judaísmo y para el pensamiento clásico antiguo - pasa a segundo plano y puede ser ignorada si se considera que va en contra de lo que el amor y la caridad dictan a los hombres. El relajamiento de la justicia - que comienza con Pablo y la abolición de la Ley - puede apreciarse claramente en las siguientes palabras de San Agustín:

[...] cualquiera que sea el grado o la perfección en que pudiéramos definir o colocar la justicia en esta vida, no se hallará hombre que esté exento absolutamente de todo pecado. Y así, es preciso que todo hombre de, para que le sea dado; que perdone, para que le sea perdonado; y si fuere justo, que no presuma tener en sí la justicia como cosa propia, sino por la gracia de Dios, que es quien justifica, deseando, no obstante, tener más hambre y sed de la justicia de aquél que es el pan vivo y en quien está la fuente de la vida; quien de tal manera

²⁶San Agustín, «Del espíritu y de la letra» en *Obras de San Agustín en edición bilingüe. Tomo VI. Tratados sobre la gracia*, traducción de Victoriano Capanaga, Emiliano López, Andrés Ceneto, Enrique de Vega y Toribio de Castro. Madrid, B.A.C., 1949, p. 695. [El subrayado es nuestro.]

obra la justicia en sus santos luchando éstos esforzadamente contra las tentaciones de esta vida, que liberalmente se la otorga a quienes se la piden y piadosamente perdona a quienes con humildad confiesan sus culpas.²⁷

En el pensamiento del filósofo cristiano la idea expuesta en los Evangelios y en las epístolas paulinas de que todos los hombres son siempre pecadores necesitados de la gracia va siempre de la mano de la idea de salvación y de perdón.

En su reflexión acerca de la salvación Santo Tomás también concluye - coincidiendo con lo expuesto por San Agustín y, sobre todo, con las enseñanzas de Pablo - que la Ley mosaica no llevará nunca a los hombres a la salvación debido a que no los conduce a una justicia verdadera sino tan sólo a una exterior.²⁸ Esta justicia exterior que se deriva de la Ley no puede considerarse como la antesala de la reconciliación con la divinidad ya que no es motivada por el amor y no produce ningún cambio interior - como el arrepentimiento o el remordimiento - sino que simplemente hace que los hombres se conduzcan rectamente por miedo a los castigos que caerán sobre ellos en caso de que obren de mala manera. La justicia verdadera, por otra parte, es aquélla que sí proviene del amor y que juzgará a los individuos no de acuerdo a sus acciones sino tomando en cuenta el amor que hay en su corazón y la disposición que tienen para amar al prójimo como a sí mismos y para ser benevolentes con todas las demás personas.

Al hablar directamente acerca del perdón San Agustín hace hincapié en la obligatoriedad del acto de perdonar, ya que menciona que para lograr alcanzar lo que Cristo prometió a los hombres - la salvación y la vida eterna - es necesario primero mostrar la fe que se tiene en él y cumplir con lo que ordenó: conceder el perdón.²⁹ El perdón es, según el filósofo cristiano, una

²⁷ *Ibid.*, p. 809.

²⁸ Cf. Saint Thomas d'Aquin, «Explication de l'épître aux Romains» en *Commentaires de S. Thomas d'Aquin sur toutes les épîtres de S. Paul. Tome I*, traducción al francés de M. l'Abbé Bralé. Paris, Louis Vives Editeur, 1869, p. 487.

²⁹ Cf. San Agustín, *Obras completas X. Sermones 2º*, traducción de Lope Cilleruelo,

obligación que debe cumplirse si se pretende alcanzar la purificación y la vida eterna y, por lo tanto, los hombres deben otorgarlo siempre que se les pida - e incluso cuando no se les pide - para que a su vez les pueda ser otorgado.³⁰ La purificación y la salvación tan sólo son alcanzadas si se perdona a otros puesto que todos los hombres son pecadores:

Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y no existe en nosotros la verdad. Si, por el contrario, confesamos nuestros pecados, él es justo y fiel para perdonarnoslo y purificarnos de toda iniquidad. ¿Cómo «purificarnos»? Mediante el perdón; no se trata de que no halle qué perdonar, sino que, hallándolo, lo perdona. Por tanto, [...] perdonemos a quienes nos lo piden, perdonemos a quienes se arrepienten.³¹

San Agustín basa sus reflexiones en el hecho de que el mismo Cristo perdonó los pecados de los hombres y estuvo dispuesto a expiarlos ante Dios. Por ello los hombres que creen en él deben imitar sus acciones y perdonar a su prójimo todas sus ofensas. Al negarle a los que se arrepienten el perdón, los hombres se niegan a sí mismos la posibilidad de ser perdonados por Dios, ya que en la misma oración que le dirigen le suplican que los perdone como ellos mismos han perdonado a los otros y, en consecuencia, en caso de no haberlo hecho, ellos mismos no serán perdonados.³²

En otro de sus sermones San Agustín continúa exponiendo las reflexiones cristianas acerca del perdón y menciona que éste debe ser algo infinito y que por eso mismo debe otorgarse tantas veces como fuere pedido por los ofensores.³³ El acto del perdón es algo que debe realizarse siempre, ya que con él se obtiene un bien infinito - la salvación - y se pierden tan sólo cosas malas. El filósofo cristiano, hablando de lo que se deja atrás cuando se perdonan las ofensas de los otros, menciona lo siguiente:

Moisés M^a Campelo, Carlos Morán y Pío de Luis. Madrid, B.A.C., 1983, p. 855.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.*, p. 857.

³² *Cf. Ibid.*, p. 858.

³³ *Cf. Ibid.*, p. 860.

¿Qué pierdes si lo das? Sé lo que pierdes, sé lo que dejas; lo veo, pero lo abandonas para tu bien. Abandonas la ira, la indignación, alejas de tu corazón el odio hacia tu hermano. Si permanecen estas cosas donde están, ¿dónde irás a parar tú? La ira, la indignación, el odio permanente, ¿qué harán de ti? ¿Qué mal no harán en ti?³⁴

Ese mal del que el hombre se aleja al conceder el perdón es lo que, según San Agustín, lo aleja de la vida eterna si lo mantiene dentro de sí, si no perdona a los demás.

Por otro lado, Santo Tomás al hablar del perdón sostiene - al igual que los Evangelios y las epístolas paulinas - que perdonar los pecados es únicamente una facultad divina y que el perdón es algo que Dios otorga a los hombres por caridad, es decir, por amor.³⁵ Todos los hombres poseen una naturaleza pecadora por lo que mantenerse alejados del pecado les resulta imposible, de ahí que siempre tengan necesidad del amor y sobre todo del perdón divino. Al pecar los hombres crean una deuda con Dios, la cual se adquiere por haber preferido seguir la propia voluntad a actuar de acuerdo a los designios divinos, de los cuales el más importante para el cristianismo es el del amor al prójimo. Para lograr cancelar esa deuda cada vez más grande que se tiene con la divinidad se debe orar incesantemente por la remisión o la liberación de la misma.³⁶

Para ser merecedores del amor - y del perdón que éste conlleva - hay dos condiciones. La primera cosa que debe hacerse para alcanzar el perdón divino es mostrar arrepentimiento verdadero por las malas acciones come-

³⁴*Ibid.*, p. 865.

³⁵Cf. St. Thomas Aquinas, «Exposition of The Apostles' Creed» en *The three greatest prayers. Commentaries on the Lord's Prayer, the Hail Mary, and the Apostles' Creed*, traducida al inglés por Laurence Shapcote. Manchester, Sophia Institute Press, 1990, pp. 71-72.

³⁶Cf. St. Thomas Aquinas, «Commentary of The Lord's Prayer» en *The three greatest prayers*, p. 144. No hay que olvidar que la palabra latina utilizada por Santo Tomás para decir *perdonar* es *remittio*, la cual se mantiene en el español como *remitir*. Según el diccionario, la palabra *remitir* significa «perdonar, alzar la pena, eximir o liberar de una obligación». Remitir. En *Diccionario de la lengua española* [en línea], 22.ª ed., RAE, 2001, [Fecha de consulta: 19 noviembre 2013]. Disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=remitir>.

tidas, el cual se demuestra orando constantemente. La otra condición que debe cumplirse si se aspira al amor de Dios es demostrar uno mismo amor al prójimo perdonando los pecados de los que se ha sido víctima. En esta última condición Santo Tomás se mantiene fiel no sólo a las enseñanzas de Jesús expuestas en los Evangelios, sino también a las de Pablo, quien estima que el mandamiento más importante y que puede considerarse como el resumen de toda la Ley es aquél que manda a los hombres a amar a su prójimo como a sí mismos.³⁷ En su comentario al Padrenuestro Santo Tomás menciona aquella misma frase repetida numerosas veces por San Agustín a lo largo de sus sermones sobre el perdón: «si no perdonas, no serás perdonado»,³⁸ frase que resume también toda la enseñanza cristiana con respecto al tema.

Como puede verse, en el pensamiento medieval cristiano se mantienen dos ideas importantes enunciadas por el apóstol Pablo en sus epístolas y que se relacionan de manera directa con el tema del perdón: en primer lugar, la observancia de la Ley es desestimada; ya no es necesario seguir las normas antaño establecidas ni para conducirse con rectitud ni para lograr la salvación. En segundo lugar, el perdón es visto tan sólo como un acto de amor y de caridad que todos los hombres deben tener para con los demás debido a que ellos mismos también lo necesitarán en algún momento. La nueva ley impuesta por el cristianismo es la ley del amor, ley que obliga a amar a todo el mundo, incluso cuando no sean merecedores de ello. No hay falta que la ética cristiana no anime a perdonar ya que, como lo menciona San Agustín, el prójimo debe ser siempre juzgado con amor y lo que debe odiarse es el vicio, no a los hombres que lo cometen³⁹ porque en el fondo todos los hombres son pecadores y no están exentos de obrar de manera viciosa. Santo Tomás hace eco a esta idea cristiana al afirmar que el perdón debe concederse tanto a

³⁷ Cf. Rm 13, 8-10.

³⁸ St. Thomas Aquinas, «Commentary of The Lord's Prayer», p. 147. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

³⁹ Cf. San Agustín, *Obras completas VII. Sermones 1º*, traducción de Lope Cilleruelo, Moisés M^a Campelo, Carlos Morán y Pío de Luis. Madrid, B.A.C., 1981, p. 721.

quienes lo piden como a aquéllos que no lo hacen.⁴⁰ La enseñanza de Cristo repetidamente mencionada por San Agustín en sus sermones sobre el perdón es la siguiente: «*Perdonad y se os perdonará; dad y se os dará*»,⁴¹ enseñanza que condensa en una sola frase esa obligatoriedad del acto de perdonar propia de la ética cristiana que no da opción de no perdonar a aquéllos que cometen pecados u ofensas en contra de su prójimo.

2.3. Cristianismo reformado

El cristianismo reformado surge en el siglo XVI como una respuesta a los problemas internos del catolicismo romano. Este movimiento religioso y el cisma que representó dentro del cristianismo tiene como principal objetivo quitarle el poder a la Iglesia y hacer que regrese la libertad interior y el carácter subjetivo que Pablo había dado a las ideas de salvación y de perdón y que éstas habían perdido desde el momento en el que el cristianismo fue considerado como religión de Estado. Los dos principales exponentes del pensamiento reformado son Martín Lutero y Juan Calvino. Ambos teólogos contribuyeron a darle forma a esta nueva corriente religiosa cuestionando los dogmas establecidos y creando los suyos propios. Entre los dogmas del catolicismo que la Reforma derrumba y reestructura se encuentra justamente el de la salvación y las indulgencias, el cual será discutido aquí debido a la relación que tiene con el perdón.

Lutero inicia su movimiento abogando por un retorno a las verdaderas enseñanzas cristianas - es decir, las enseñanzas de Cristo que pueden leerse en la Biblia - y la forma en la que éstas afectan la vida y la salvación de

⁴⁰Cf. St. Thomas Aquinas, «Commentary of The Lord's Prayer», p. 147. Santo Tomás escribe que el perdón se puede dar de dos maneras: cuando el ofensor lo pide y cuando el ofendido debe buscar al ofensor para otorgárselo. Aquéllos que otorgan el perdón sin que les sea pedido son considerados por el Aquinante - y por toda la tradición cristiana en general - como perfectos.

⁴¹San Agustín, *Obras completas X*, p. 859.

los fieles. En su obra *La libertad cristiana*⁴² el monje agustino defiende un cristianismo apegado a las enseñanzas bíblicas y también habla acerca de la justificación y la salvación. En esta obra busca mostrar que la justificación - el perdón - de los pecados no se alcanza a través de las obras - como defiende la Iglesia católica⁴³ - sino únicamente mediante la fe en la palabra de Dios expresada por Cristo. Lutero comenta lo siguiente:

Ninguna obra buena se atiene a la Palabra divina como la fe, ni hay obra buena alguna capaz de morar en el alma, sino que únicamente la Palabra divina y la fe reinan en el alma. [...] al cristiano le basta con su fe, sin que precise obra alguna para ser justo, de donde se deduce que si no ha menester de obra alguna, queda ciertamente desligado de todo mandamiento o ley, y si está desligado de todo esto será, por consiguiente, libre. En esto consiste la *libertad cristiana*: en la fe única que no nos convierte en ociosos o malhechores, sino antes bien en hombres que no necesitan obra alguna para obtener la justificación y salvación.⁴⁴

Esa fe única mencionada aquí por Lutero es la misma que el apóstol Pablo defiende como razón suficiente para la salvación. En el cristianismo reformado - al igual que en las epístolas paulinas - la fe misma es la que lleva a los hombres a salvarse y que sus pecados les sean perdonados. No hay nada que los hombres mismos puedan o deban hacer para ser justificados y alcanzar la salvación salvo tener fe en Dios y en Cristo.⁴⁵

⁴²Martín Lutero, «La libertad cristiana» en *Escritos reformistas de 1520*. México, S.E.P., 1988.

⁴³Lutero retoma aquí lo dicho por el apóstol Pablo en sus epístolas acerca de la salvación por la fe y no por las obras. (Cf. Rm 5, 1-11; Ga 2, 15-16.). Benamozegh menciona una distinción interesante entre las interpretaciones del catolicismo y el protestantismo con respecto a la cuestión de la fe y las obras. (Cf. E. Benamozegh, *op. cit.*, p. 33.). Hay que recordar que la Iglesia católica, pese a seguir también las enseñanzas de Pablo, fomentó asimismo la doctrina de las indulgencias, según la cual los pecados podían ser perdonados ya no sólo por Dios sino también por los representantes de la Iglesia una vez que el pecador había mostrado a través de sus obras que era merecedor de la indulgencia y el perdón. (Cf. L. Bouger, *op. cit.*, p. 346.).

⁴⁴M. Lutero, *op. cit.*, p. 239.

⁴⁵Hay que recordar que la idea de la predestinación propia del cristianismo reformado

Además de la idea de que los hombres sólo deben tener fe en Cristo para lograr salvarse, la doctrina de la predeterminación sostiene que las personas nacen ya salvadas o condenadas y no tienen posibilidad alguna de cambiar ese destino. Para evitar el problema de justificar el deber de actuar bien que esta doctrina suscita Lutero menciona que todo fiel realiza buenas obras voluntariamente y para complacer a Dios, pero nunca porque éstas lo lleven a su salvación ya que un hombre creyente «por su fe es puesto de nuevo en el paraíso y de nuevo creado; las obras que ejecuta no le serán necesarias para su justificación»,⁴⁶ pero las realiza de todas formas para agradar a Dios. El hecho de ya encontrarse salvados no se entiende como la posibilidad de realizar malas acciones sin temor a sus consecuencias sino, más bien, como un incentivo a ser buenos siempre: aquéllos a quienes ya les está concedida la salvación lo demuestran a través de buenas obras, imitando las obras de Cristo.

Más directamente relacionadas con el tema del perdón se encuentran las ideas expresadas por el teólogo reformista en el *Cuestionamiento al poder y eficacia de las indulgencias*. En esta obra Lutero critica fuertemente la venta de indulgencias y explica la diferencia entre el «cristianismo verdadero» y aquello que predica la Iglesia católica con respecto al tema de la salvación. En su opinión, la venta de indulgencias promovida por la Iglesia católica, en la cual el perdón es otorgado por las autoridades de la Iglesia, no hace sino engañar a los creyentes puesto que éstas no pueden garantizarle ni el perdón de Dios ni la salvación y, además, el hecho de que puedan adquirirse de una manera relativamente sencilla - es decir, comprándolas y si necesidad de ningún tipo de penitencia - hace imposible que los fieles experimenten aquello que sí es necesario para el verdadero perdón de los pecados y la verdadera

surge como crítica y respuesta no sólo a la venta de indulgencias que hacía la Iglesia católica para garantizarle a los fieles su salvación, sino también a otros dogmas del catolicismo. Para una breve explicación acerca de la doctrina de la predestinación y de los conceptos de *culpa* y *castigo* dentro del pensamiento reformado: Cf. Mauricio Pilatowsky Braverman, *Castigo y culpa*, México, 1989. Tesis, U.N.A.M., Facultad de Filosofía y Letras, pp. 95-101.

⁴⁶M. Lutero, *op. cit.*, p. 248.

salvación: el remordimiento por las malas acciones cometidas.⁴⁷

El perdón divino, según Lutero, sólo es ofrecido a los hombres en los Evangelios ya que Cristo se sacrificó por los hombres para que todos los pecados perecieran con él⁴⁸ por lo que los hombres deben seguir esa enseñanza y perdonar a quienes los ofenden. Con esta afirmación Lutero retoma no sólo las enseñanzas de Jesús sino también las de Pablo y, al igual que éste último, se rebela contra la autoridad religiosa de su época la cual se consideraba a sí misma como investida con el poder de administrar y otorgar el perdón a los hombres.⁴⁹ El perdón defendido por el cristianismo reformado es uno que continúa en concordancia con la idea sostenida por el mismo cristianismo evangélico: Dios perdona y con ello levanta el castigo que los hombres merecen y los restaura en la pureza de la que el pecado los había alejado.⁵⁰ Este perdón es algo que se otorga prácticamente sin condición - salvo la condición de la fe en Cristo - a todos los hombres de manera libre y graciosa, sin importar qué tan malos hayan sido sus pecados. Con respecto al perdón entre los hombres la doctrina luterana defiende asimismo la idea de la obligatoriedad de otorgar el perdón al prójimo cuando el monje agustino sostiene que si los hombres no son capaces de perdonar a sus hermanos, no pueden pensar que Dios los perdonará pero que, por otro lado, si ellos perdonan, pueden estar seguros de que el perdón divino les será concedido.⁵¹

Calvino - el otro gran teólogo de la Reforma - se adhiere a lo sostenido

⁴⁷ Cf. Martin Luther, «Disputation of Dr. Martin Luther concerning penitence and indulgences» en *First Principles of the Reformation*, traducido al inglés y editado con introducciones teológicas e históricas por Henry Wace y C. A. Buchheim. London, William Cloves and sons, 1883, pp. 9-10.

⁴⁸ Cf. M. Lutero, «La libertad cristiana», p. 240.

⁴⁹ Recuérdese aquí que Pablo también se rebela contra la autoridad religiosa de su tiempo cuando, siguiendo las enseñanzas de Cristo, afirma que los sacerdotes no tienen el poder de otorgar el perdón a los fieles y que los ritos expiatorios que éstos realizan no sirven para alcanzar la reconciliación.

⁵⁰ Cf. Martin Luther, *Luther's Large Catechism. God's call to repentance, faith and prayer. The Bible plan of salvation explained*, traducción al inglés de John Nicholas Lenker. Minneapolis, The Luther Press, 1908, p. 151.

⁵¹ *Idem.*

por Lutero con respecto al tema de la salvación. Para el teólogo francés en los Evangelios está contenida la doctrina de la salvación debido a que cualquiera que tenga fe en Cristo y siga sus preceptos puede llegar a alcanzarla, sin importar que siga o no la Ley enunciada en la Biblia hebrea.⁵² Salvados están ya todos aquéllos que tienen fe, por lo que sus obras - buenas o malas - tienen una importancia reducida y lo único que consiguen aquéllos que creen que pueden llegar a salvarse a través de sus obras es abolir la fe y alejarse del camino de la verdadera justicia.⁵³ Estas palabras hacen eco a las enseñanzas de Pablo ya que el pensamiento calvinista aboga también por la preponderancia de la fe sobre el cumplimiento de la Ley para lograr alcanzar la reconciliación y de esta idea se desprende asimismo su postura con respecto al tema del perdón.

El pensamiento calvinista defiende también la idea de la obligatoriedad de otorgar el perdón al prójimo al afirmar, siguiendo las enseñanzas cristianas, que Cristo declaró que no debe haber límite para el perdón⁵⁴ y que, por lo mismo, se debe tener siempre consideración para los pecadores, perdonarles las ofensas que han cometido y asistirlos para que puedan levantarse de nuevo y estar a la altura de los verdaderos fieles. Al rechazar a aquéllos que se arrepienten y piden perdón se está cometiendo una blasfemia ya que no se está mostrando la misma bondad que Dios muestra a todos los hombres.⁵⁵

Según la enseñanza calvinista existen dos formas de perdonar las ofensas: una que no requiere del arrepentimiento del ofensor y otra que sí. La primera forma de perdonar es aquella que realiza el ofendido de manera independiente

⁵²Cf. John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, traducción al inglés y edición de Rev. John Owen. Edinburgh, The Calvin Translation Society, 1849, p. 62. Aquí Calvino hace eco de las palabras de Pablo, quien sostiene que la fe en Cristo salvará a todos los que la tengan, ya sean judíos o gentiles. (Cf. Rm 3 21-31.).

⁵³Cf. *Ibid.*, p. 379.

⁵⁴Cf. John Calvin, *Commentary on a harmony of the evangelists, Matthew, Mark and Luke*, vol. 2, traducido al inglés del latín original y cotejado con la versión francesa del autor por el Rev. William Pringle. Edinburgh, The Calvin Translation Society, 1845, p. 363.

⁵⁵Cf. *Ibid.*, p. 366.

a los sentimientos del ofensor. Este perdón se basa en la enseñanza de amar a los enemigos y consiste en superar el deseo de venganza y no pagar al ofensor con injurias sino con amor, pese a mantener una opinión desfavorable de él.⁵⁶ Calvino menciona que en esta primera forma de perdón no se están aprobando los pecados u ofensas que el prójimo ha cometido, sino que más bien es un perdón que consiste en no permitir que el odio entre en los corazones. La otra forma de perdón, por otro lado, es una que sí involucra a los dos agentes: el ofensor y el ofendido. Este segundo momento depende del arrepentimiento del ofensor, pues el hecho de perdonar significa aquí acoger benévolamente el remordimiento del hermano - es decir, el prójimo fiel - arrepentido y volver a tener una opinión favorable de él.⁵⁷

Las reflexiones de los pensadores reformados con respecto al tema de la salvación y del perdón continúan en el mismo camino trazado por el apóstol Pablo: la fe es lo único que se necesita para salvarse y, además, mediante la fe en Cristo los hombres se ganan también el derecho a recibir el perdón ellos mismos por las ofensas que cometen en contra del prójimo. El retorno a las Escrituras representa sobre todo un regreso a la doctrina cristiana original según la cual las obras - o la obediencia de la Ley, como se estipula en la Biblia - no son lo más importante para alcanzar la reconciliación con Dios y la salvación e incluso tienen un papel casi inexistente. El pensamiento reformado rescata las ideas que habían sido hechas a un lado por la tradición católica institucionalizada y sitúa nuevamente al perdón y a la salvación en la esfera de la individualidad y la subjetividad de la que la religión de Estado los había sacado. Ya no se es perdonado porque se hayan comprado indulgencias o porque la autoridad eclesiástica lo haya decidido; se obtiene el perdón - nuevamente, al igual que con el apóstol Pablo - tan sólo por la fe en Cristo y el amor que se profesa a los otros, cualidades que se demuestran con el arrepentimiento y el perdón de las ofensas que se han sufrido a manos de las

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 365.

⁵⁷ Cf. *Idem.*

demás personas.

Esta idea cristiana que el apóstol Pablo enuncia en sus epístolas acerca de que el justo vivirá por la fe⁵⁸ continúa siendo el centro de toda la reflexión en torno a la salvación y el perdón y es la que permeará toda la cultura y todo el pensamiento occidentales, incluso después del proceso de secularización que se dará a partir del siglo XVIII. Aquella concepción del perdón y de la reconciliación defendida por los griegos y latinos y por el pensamiento judío que situaba a la justicia como origen del perdón y a la reparación como condición necesaria para alcanzarlo es dejada atrás una vez que la ley del amor predicada por Cristo y defendida por Pablo se instaure como única ley que resulta fundamental seguir y convierte al perdón en algo subjetivo que se alcanza desde la interioridad - el arrepentimiento - y lo aleja de la exterioridad que representa la reparación o el pago de las deudas.

Reflexionando acerca de las diferencias entre la moral judía y la moral cristiana el filósofo italiano Élie Benamozegh menciona las consecuencias de poner al amor y a la caridad en el centro de la relación con los otros y quitarle a la justicia ese lugar. Según este pensador, la religión cristiana:

[...] justo porque no tuvo otra cosa que caridad y le faltó por completo la idea de justicia, porque no predicó más que el *amor* y en absoluto el *respeto*, porque se consagró al culto de la virtud más sublime descuidando una virtud subalterna, pero también santa e infinitamente más necesaria; en fin, porque quiso ser *más que justa*, por eso se vio condenada a ser *violenta*.⁵⁹

Esa violencia que el cristianismo promueve y que ha prevalecido a lo largo de la historia de la humanidad surge justamente del hecho de hacer del perdón algo subjetivo y desligarlo totalmente - como el filósofo italiano menciona tan atinadamente - de la justicia y de la observancia de la Ley. Perdonar de manera incondicional a todos aquéllos que ofenden sin que deban pagar por

⁵⁸Cf. Rm 1, 17.

⁵⁹E. Benamozegh, *op. cit.*, p. 27.

sus deudas permite la comisión de todo tipo de transgresiones puesto que para alcanzar el perdón tan sólo es necesario mantener la fe y arrepentirse de los pecados.

Pese a que la postura paulina se configura en un principio como una revolución en contra de las autoridades religiosas judías - que eran las administradoras del perdón en su época - ella misma se vuelve después un estandarte para la nueva autoridad religiosa: el catolicismo. El cristianismo medieval devuelve a las instituciones religiosas el poder de controlar a las comunidades y administrar el perdón que se le otorga a los pecadores o los castigos que se le imponen a los que no merecen ser perdonados.⁶⁰ Sin embargo, la nueva autoridad no viene de la mano de la Ley - como antaño sucedía - y de una justicia recta en la que cada cual paga por lo que ha hecho de manera justa⁶¹ sino que va acompañada de esa interioridad y subjetividad que Pablo le otorgó al perdón y a la salvación y con ella se mantiene la idea de que todos los hombres son pecadores que deben vivir en constante arrepentimiento por sus malas acciones, el cual deben demostrar incesantemente a la autoridad encargada de perdonarlos.

Con la Reforma surge una nueva revolución dentro de la tradición religiosa occidental y se busca liberar al perdón nuevamente de las ataduras de la autoridad religiosa y devolverle ese carácter autónomo que Pablo le había otorgado al arrebatárselo a los sacerdotes encargados de realizar los ritos expiatorios de la comunidad. Sin embargo, esta nueva revolución ya va acompañada también de la subjetivación del perdón y de la desestimación

⁶⁰Un buen ejemplo de la autoridad conferida a las instituciones religiosas durante la Edad Media y el poder que éstas tenían para castigar o perdonar a los hombres es la Inquisición. Esta institución catalogaba como enemigos de Estado a aquéllos que consideraba herejes y se dedicó a juzgarlos, torturarlos y castigarlos durante siglos.

⁶¹Resulta interesante recordar aquí la ley de talión descrita en la Biblia hebrea. Esta ley enuncia los castigos merecidos por los transgresores y, a pesar de que puede parecer violenta, tiene como objetivo mantener el equilibrio y no permitir que ningún tipo de mala acción no sea sancionada con el castigo adecuado. Como se mencionó en el capítulo anterior, esta ley es una ley de justicia y no de violencia, no invita a la venganza ni a la agresividad, simplemente da una respuesta equitativa a las acciones violentas ya cometidas.

de la justicia; el perdón ya no es concebido como una conclusión que llega después del pago y la reparación sino que es visto más bien como algo que debe darse incondicionalmente, sin hacer caso a las leyes y sin exigir nada a cambio. La revolución reformista, al igual que la paulina, tampoco logrará su objetivo de liberar al hombre de leyes exteriores y será absorbida por el mundo secularizado - derivado principalmente de la tradición católica institucionalizada -, el cual le volverá a otorgar el poder sobre los castigos y el perdón a una nueva autoridad que también la utilizará para perpetrar la violencia, justamente porque ya no se basa en la justicia: la autoridad de los gobiernos, quienes serán los nuevos administradores de las penas y los indultos.

Capítulo 3

El lugar del perdón en la configuración de los Estados modernos

[...] sé bueno por sabiduría
y clemente por venganza.
J.J. Rousseau

En el periodo medieval el poder político no estaba centralizado en una sola persona sino que se dividía en pequeños feudos agrupados a su vez en principados o reinos. Acerca del desarrollo de la historia política de Occidente durante la Edad Media el historiador francés Jacques Le Goff menciona que ésta:

[...] es especialmente complicada porque refleja la enorme división debida a la fragmentación de la economía y de la sociedad y el acaparamiento de los poderes públicos por parte de los jefes de esos grupos más o menos aislados, una de las principales características [...] de la feudalidad. Pero la realidad medieval del Occidente no es sólo esta atomización de la sociedad y de su gobierno, sino también el encastramiento horizontal y vertical de los poderes. Entre esa multitud de señores, la Iglesia y las iglesias, las ciudades, los príncipes y los re-

yes, los hombres de la Edad Media no saben exactamente a quién o de quiénes dependen políticamente. Incluso en los ámbitos de la administración de la justicia, los conflictos de jurisdicción que llenan la historia medieval ponen de manifiesto esa complejidad.¹

Como puede observarse aquí, en el Medioevo los representantes del poder eclesiástico - los papas, en particular - eran parte de esos pequeños gobernantes que regían sobre la vida terrenal de los hombres en ciertas regiones, pero ellos poseían además una facultad que los otros príncipes o reyes no tenían: la de dictar las leyes religiosas que regían sobre toda la cristiandad.² La construcción de los Estados modernos se inicia en este periodo y pretende resolver esta complejidad política propia de la época y también darle solución al conflicto que surge entre los emperadores y el papa, quienes son considerados como los líderes del mundo occidental cristiano y cuyo poder sobre los hombres se confunde continuamente.

Además de la constante pugna entre el gobierno imperial y el papa otra de las características que favoreció el surgimiento de los Estados modernos fue el decaimiento del feudalismo - presente ya desde finales del siglo XV - y la concentración del capital que se originó a partir del nuevo desarrollo económico propiciado por el avance de la industria. El desarrollo económico que comienza en el declive de la Edad Media se expresó de diversas maneras:

En el campo los grandes terratenientes se beneficiaron a expensas de los campesinos y los pequeños propietarios [...]. En las zonas no industriales, las ciudades se beneficiaron a expensas del campo [...] Dentro de las ciudades, la riqueza puede también haberse concentrado, al menos en los casos en los que los señores no eran lo suficientemente fuertes como para tomar los viejos derechos ciudadanos de explotación

¹Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente Medieval*, traducción de Godofredo González. Barcelona, Editorial Paidós, 1999, p. 82.

²Los papas fueron gobernantes terrenales de los Estados Pontificios desde 751 hasta 1870. Las leyes civiles por ellos decretadas sólo tenían efecto en dichos territorios. Sin embargo, las leyes espirituales o religiosas que dictaban debían ser respetadas por todos los creyentes católicos, sin importar que fueran o no habitantes de los Estados Pontificios.

del campo [...] En todas partes, las grandes ciudades metropolitanas crecían a expensas de la ciudad, el campo o ambos. Internacionalmente, el comercio se concentró en los estados marítimos, y dentro de ellos, las ciudades tendieron, por turno, a adquirir preponderancia. Por otra parte, el creciente poder de los estados centralizados contribuyó también a la concentración económica.³

Este crecimiento económico, que el historiador inglés Eric Hobsbawm describe más detalladamente,⁴ generó nuevas dinámicas sociales y de poder que requerían un nuevo fundamento debido a que las estructuras sociales medievales ya no eran adecuadas. Los pensadores que dedican sus reflexiones a la fundamentación de los Estados modernos buscan ofrecer teorías de Estado que se adecuen a estas nuevas circunstancias.

El primer gran teórico del Estado moderno es el florentino Nicolás Maquiavelo, quien vivió en la época del Renacimiento. Sus obras sobre pensamiento político más importantes son *El príncipe* (1513) y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1512-1517). En sus obras este pensador sienta las bases para la edificación de un Estado en el cual el poder se encuentre concentrado en el soberano y sea él quien tenga control total sobre sus súbditos. El Estado que el pensador florentino describe en su obra *El príncipe*⁵ es justamente uno que ya no está sujeto a las autoridades eclesiásticas, sino que busca liberarse de la sumisión a ellas.⁶ Maquiavelo le habla a un soberano

³Eric J. Hobsbawm, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, traducción de Ofelia Castillo y Enrique Tandeter. México, Siglo XXI Editores, 1984, pp. 40-41.

⁴En su obra aquí citada Hobsbawm habla de la economía europea en el siglo XVII y la forma en la que el desarrollo de la misma permitió el origen de la revolución industrial y del capitalismo. Además, en su obra *Naciones y nacionalismo desde 1780*, este historiador también dedica un capítulo a explicar el surgimiento de las naciones. (Cf. Eric J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 14-45.).

⁵Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, traducción y notas de Helena Puigdomenech. Madrid, Editorial Tecnos, 1998.

⁶Hay que recordar que el yugo de la Iglesia era particularmente fuerte en Italia, país en el que se encontraba - y se encuentra todavía - la Santa Sede. Maquiavelo está en contra del dominio que la Iglesia tiene sobre todos los reinos o principados italianos y por ello busca justificar - por primera vez en la historia del pensamiento - un Estado en el que el poder del soberano sea superior al poder de la Iglesia.

- Lorenzo II de Médici - y, por lo tanto, en su obra habla principalmente de aquello que el gobernante debe hacer para conseguir y luego mantener el poder. El papel de los ciudadanos - así como sus obligaciones o sus derechos - casi no es abordado; no obstante, las ideas de este pensador serán retomadas por filósofos cuyas reflexiones acerca de la construcción y el funcionamiento del Estado moderno se centraron en los ciudadanos y cuyas teorías aún permean la forma de organización de nuestros gobiernos y, sobre todo, nuestra cultura.

Otro precursor importante de los teóricos modernos del Estado es el francés Jean Bodin, quien busca justificar y dar solidez a la autoridad de los reyes basándose en el término de *soberanía*. Bodin define a la soberanía como «el poder absoluto y perpetuo de una república».⁷ El poder soberano detentado por el monarca - y que representa la muestra máxima de su autoridad sobre los súbditos - es de carácter divino pues las únicas leyes a las que los reyes están sujetos son las de Dios y las de la naturaleza;⁸ el resto de las leyes - incluidas las dictadas por las autoridades eclesiásticas - están siempre bajo la autoridad del rey, pues toda ley creada por el hombre «no es otra cosa que el mandato del soberano [...] toda la fuerza de las leyes reside en quienes tienen el mando».⁹ El concepto de *soberanía* descrito por este pensador es el que será utilizado por los filósofos contractualistas que lo sucederán.

Con sus teorías sobre la soberanía y la organización del gobierno Bodin no pretende dar el salto hacia la secularización del Estado que más tarde sí intentará dar Hobbes sino que, más bien, se queda en un Estado cuyo origen y justificación continúan siendo divinos, debido a que toda la autoridad que posee el soberano le viene directamente de Dios, quien representa el único poder superior a suyo;¹⁰ sin embargo, sus ideas resultan importantes para el

⁷Jean Bodin, *Los seis libros de la república*, selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala. Madrid, Editorial Tecnos, 1997, p. 47.

⁸Cfr. *Ibid.*, pp. 53-54.

⁹*Ibid.*, p. 141.

¹⁰A este respecto Bodin menciona lo siguiente: «El príncipe soberano no reconoce, después de Dios, a nadie por superior». *Ibid.*, p. 142.

tema aquí tratado puesto que es este pensador quien, al darles todo el poder soberano, otorga a los monarcas la facultad de castigar o perdonar las ofensas de los hombres - es decir, aquéllas que no transgreden la ley de Dios¹¹ - ya que uno de los atributos de la soberanía es el *derecho de última instancia*, el cual «comprende tanto el recurso de casación como el de apelación»¹² y de él «[...] se deriva también el poder de conceder gracia a los condenados por encima de las sentencias y contra el rigor de las leyes, por lo que se refiere a la vida, a los bienes, al honor, a la condonación del destierro».¹³

En las nuevas teorías del Estado que surgirán en la Modernidad se retoman muchas de las ideas de Bodin sobre la soberanía; el soberano se convierte en el nuevo rector de la vida pública de los ciudadanos y, con ello, se erige también como el nuevo administrador de la justicia y del perdón y como el único capaz de castigar a los ofensores o de perdonarles todas sus culpas y eximirlos del castigo merecido. El Estado le arrebató a los representantes eclesiásticos la facultad de dictar sentencias en contra de los transgresores; sin embargo, debido a la influencia de las ideas cristianas sobre la formación

¹¹La ley de Dios está por encima del príncipe soberano y, por lo mismo, cuando ésta es quebrantada sólo la divinidad puede castigar o perdonar a los ofensores: «Muchos príncipes soberanos abusan de su poder presumiendo que la gracia que conceden será tanto más agradable a Dios cuanto el crimen es detestable. Por mi parte, sostengo, salvo mejor juicio, que el príncipe soberano no puede conceder gracia de la pena establecida por la ley de Dios, del mismo modo que no puede dispensar de una ley a la que él mismo está sujeto. Si merece la pena capital el magistrado que dispensa de la ordenanza de su rey, ¿puede ser lícito que el príncipe soberano dispense a su súbdito de la ley de Dios?... Las gracias otorgadas para tales crímenes traen como consecuencia las pestes, las hambres, las guerras y la ruina de las repúblicas. Por ello, la ley de Dios dice que al castigar a los que han merecido la muerte se elimina la maldición que pesa sobre el pueblo. De cien crímenes, sólo dos comparecen ante la justicia y únicamente la mitad se comprueba. Pues bien, si se perdona el crimen probado, ¿qué pena servirá de ejemplo a los malvados?... Entre las gracias que el príncipe puede conceder, ninguna más hermosa que la de la injuria hecha a su persona y, entre las penas capitales, ninguna más agradable a Dios que la establecida para la injuria hecha a Su Majestad. ¿Qué puede esperarse del príncipe que venga cruelmente sus injurias y perdona las ajenas, incluso las que atentan directamente al honor de Dios?...» *Ibid.*, pp. 81-82.

¹²*Ibid.*, p. 79.

¹³*Ibid.*, p. 80.

de los Estados modernos, la Iglesia continúa su dominio sobre la vida interior de los ciudadanos y es ella la que les dice lo que deben hacer o sentir cuando han sido víctimas de una ofensa. La distinción entre la vida pública y la privada que se establece a partir de la creación de los Estados seculares permite que las ideas cristianas sobre la concepción de la justicia y el perdón no sean erradicadas de la cultura occidental y, por ende, prevalezca en ésta una postura fundamentalmente cristiana respecto a estos temas que aún se mantiene en la actualidad.

3.1. El proceso de secularización: del pensamiento religioso al pensamiento político

Las teorías contractualistas del Estado surgen en la época descrita anteriormente en la cual los soberanos buscan liberarse de la opresión de la Iglesia y también pretenden legitimar su poder sobre los ciudadanos basándose ya no en leyes divinas sino en las leyes naturales y en la razón. Para alcanzar dicho objetivo estas teorías sostienen que los gobiernos representados por el soberano son una elección de los mismos ciudadanos, quienes desean estar en una situación de seguridad, igualdad y buena convivencia. El estado de naturaleza en el cual los hombres se encontraban era uno en el que no existían leyes ni normas que regularan la convivencia o que les garantizaran la igualdad por lo que cada persona podía asegurar su supervivencia de la manera que considerara conveniente, incluso si eso significaba el uso de la fuerza. La desigualdad, inseguridad e inestabilidad propias de dicho estado sin ley fue lo que llevó a los hombres a pactar por la creación de un gobierno que reglamentara la vida y las acciones de los ciudadanos.¹⁴

Cuatro de los principales filósofos contractualistas son Thomas Hobbes,

¹⁴Cada uno de los filósofos contractualistas cuyas ideas serán expuestas a continuación menciona un estado de naturaleza que precede al estado civil y que será descrito más adelante, cuando cada uno de esos filósofos sea abordado.

Baruch Spinoza, John Locke y Jean-Jacques Rousseau, cuyas reflexiones sobre el establecimiento del Estado, la justicia y el perdón serán analizadas a continuación. Cada uno de estos pensadores defiende sus propias ideas con respecto al estado de naturaleza característico de los hombres y a la forma en la que se crean los Estados y se establecen los gobiernos; sin embargo, pese a estas diferencias, conviene no perder de vista el papel que le otorgan a las ideas religiosas¹⁵ en la regulación de la vida interior de los ciudadanos, la cual no deja de estar encaminada a alcanzar el reino celestial de Dios, un reino en el que también existen premios y castigos para el alma inmortal del hombre.¹⁶

3.1.1. Thomas Hobbes

El filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) es considerado como uno de los más célebres teóricos políticos modernos. En el prefacio de su obra *Del ciudadano* Hobbes menciona que ahí describe los deberes de los hombres «primero como hombres, después como ciudadanos, finalmente como cristianos». ¹⁷ Esta primera afirmación hecha por el mismo pensador denota uno de los objetivos principales de su pensamiento político - subordinar el poder de la Iglesia al del Estado - y debe tenerse en mente al leer y analizar no sólo las ideas vertidas en ese libro sino también en su otro gran tratado sobre filosofía política: *El Leviatán*.¹⁸ En estas dos obras el filósofo inglés construye su teoría política, la cual pretende hablar de un Estado en el que el poder emana tan sólo del soberano pero que, en el fondo, continúa apoyado en las ideas cristianas, sobre todo en los temas que se analizan en esta investigación:

¹⁵Las ideas religiosas a las cuales estos pensadores remiten varían. Hobbes, Locke y Rousseau - provenientes de la tradición cristiana - tienen como trasfondo los Evangelios y las doctrinas cristianas; Spinoza, por otra parte, recupera las ideas de la tradición judía.

¹⁶*Cf.* Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, traducción y prólogo de Andrés Rosler. Buenos Aires, Editorial Hydra, 2010, p. 329.

¹⁷*Ibid.*, p. 113.

¹⁸Thomas Hobbes, *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, F. C. E., 1994.

la justicia y el perdón de las ofensas.

Hobbes comienza su disquisición acerca de la formación de los Estados hablando sobre el hombre y el estado de naturaleza en el que éste se encontraba antes de la creación del Estado civil. Esta condición primigenia es una que se rige por el derecho de naturaleza, el cual, debido a la inexistencia de leyes reguladoras de la conducta, le permite hacer todo lo que considere necesario para mantener su vida y, por lo mismo, mantiene a los seres humanos en constante estado de guerra. Para salir de esa situación de incertidumbre e inseguridad los hombres deben abandonar el derecho de naturaleza anteriormente descrito y seguir la ley natural.¹⁹ La ley de naturaleza, según este pensador, es «un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla [...]».²⁰ De esta primera ley y del hecho de que el estado natural del hombre es uno que pone en constante peligro su vida se deriva la segunda, la cual establece la creación de un pacto para restringir el derecho natural - y con él la libertad sin límites - y poder salir del estado de guerra, salvaguardando así la vida de todos los hombres.

Una vez que se establece un contrato y que todas las personas transfieren mediante él todos sus derechos se da la siguiente ley de naturaleza: «que los hombres cumplan los pactos que han celebrado».²¹ La aparición de la justicia es una consecuencia de esta tercera ley ya que sólo se puede hablar de que algo es justo o injusto cuando existe un contrato entre los hombres que enuncia las reglas de convivencia que deben respetarse. La justicia es aquello que surge cuando se respetan los pactos establecidos; la injusticia, por otro lado, cuando es de la conducta puede describirse como «la disposición o aptitud

¹⁹Hobbes menciona que es importante no perder de vista la diferencia entre derecho y ley natural: el derecho es la libertad de hacer ciertas cosas - en este caso, las acciones que lleven a conservar la vida -. La ley, por el contrario, establece una obligación; los hombres están constreñidos por ella a realizar ciertas acciones para conservar su vida. (*Cf. Ibid.*, p. 106.).

²⁰*Idem.*

²¹*Ibid.*, p. 118.

para hacer injurias»;²² cuando es de la acción supone que ya se ha causado daño a otra persona con quien se tenía un pacto que no fue respetado. Al hablar de la injusticia de la acción Hobbes menciona lo siguiente:

En muchos casos la injuria es recibida por un hombre y el daño da de rechazo sobre otro. Tal es el caso que ocurre cuando el dueño ordena a su criado que entregue dinero a un extraño. Si esta orden no se realiza, la injuria se hace al dueño a quien se había obligado a obedecer, pero el daño redundaba en perjuicio del extraño, respecto al cual el criado no tenía obligación, y a quien, por consiguiente, no podía injuriar. Así en los Estados [...] los particulares pueden perdonarse unos a otros sus deudas, pero no los robos u otras violencias que les perjudiquen: en efecto, la falta de pago de una deuda constituye una injuria para los interesados, pero el robo y la violencia son injurias hechas a la personalidad de un Estado.²³

Desde esta afirmación puede verse la postura que Hobbes tendrá con respecto al perdón y que será desarrollada más adelante: el filósofo inglés considera que hay una distinción entre el perdón subjetivo e individual que los mismos ofendidos tienen derecho a otorgar y el perdón objetivo, aquél que sólo puede conceder el Estado.

El tema del perdón es abordado por Hobbes específicamente cuando enuncia la sexta ley de naturaleza:

Deben ser perdonadas las ofensas pasadas de quienes, arrepintiéndose, deseen ser perdonados. En efecto, el perdón no es otra cosa sino garantía de paz, la cual cuando se garantiza a quien persevera en su hostilidad, no es paz, sino miedo; no garantizada a aquél que da garantía del tiempo futuro, es signo de aversión a la paz y, por consiguiente, contraria a la ley de naturaleza.²⁴

²² *Ibid.*, p. 123.

²³ *Idem.* [El subrayado es nuestro.]

²⁴ *Ibid.*, p. 125. En su obra *Del ciudadano*, la enumeración de las leyes de naturaleza es un poco diferente y la que habla del perdón es la quinta y no la sexta; sin embargo, su formulación es bastante similar a la hecha en *El Leviatán*. (Cf. T. Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, p. 154.).

Según esta ley natural, si uno no perdona a aquéllos que se lo piden se está comportando como una persona que desea mantener el estado de guerra primigenio, que no presta atención a la misma ley natural que le dicta su razón y que no respeta los pactos y convenios que se han establecido para la buena convivencia y la seguridad. Si se lee atentamente, la formulación de esta sexta ley mantiene las ideas cristianas según las cuales debe perdonarse a todo el que se arrepiente, independientemente de que haya pagado o no por las malas acciones cometidas. Perdonar de manera incondicional es un deber cristiano que Hobbes convertirá en deber civil más adelante, cuando establezca que las leyes civiles que rigen al Estado surgen de las leyes naturales.

La séptima ley de naturaleza también se relaciona con el tema del perdón debido a que habla de la venganza. Esta ley dice lo siguiente:

[...] *que en las venganzas* (es decir, en la devolución de mal por mal) *los hombres no consideren la magnitud del mal pasado, sino la grandeza del bien venidero*. En virtud de ella nos es prohibido infligir castigos con cualquier otro designio que el de corregir al ofensor o servir de guía a los demás. Así, esta ley es consiguiente a la anterior a ella, que ordena el perdón a base de la seguridad del tiempo futuro.²⁵

Dos aspectos mencionados en esta ley que es importante considerar son la obligatoriedad del perdón y el hecho de que los castigos están permitidos sólo si tienen una función regeneradora sobre los hombres y, por lo tanto, no tienen como función reparar el daño causado a los ofendidos sino reformar las almas de los ofensores.²⁶

²⁵T. Hobbes, *El Leviatán*, pp. 125-126. En la obra *Del ciudadano*, la ley de la venganza es la sexta ley de naturaleza. (Cf. T. Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, pp. 154-155.).

²⁶Más adelante se analizará el estudio hecho por Foucault en su obra *Vigilar y castigar* que muestra justamente cómo los castigos tienen una función correctora para los ofensores y no una reparadora que tome en cuenta a los ofendidos. *Infra.*, pp. 165-178.

Una vez enumeradas todas las leyes naturales que rigen la conducta humana²⁷ Hobbes sostiene que la única forma de lograr que sean verdaderamente respetadas es mediante la creación de un Estado civil en donde éstas se conviertan en leyes civiles que los hombres estén obligados a respetar so pena de sufrir un castigo si no lo hacen. Para la creación del Estado los hombres deben ceder su poder personal para defender su vida a una sola persona, quien, investida con el poder otorgado por todos los ciudadanos, tiene la facultad de utilizar la fuerza y todos los medios necesarios para obligarlos a respetar las leyes y puede así asegurar la buena convivencia. Aquella función de juez que en la Edad Media le había pertenecido en parte a la Iglesia y a sus representantes y en parte al emperador²⁸ pasa a manos de una única persona, aquélla en la que se concentra todo el poder que le ha sido cedido por los otros: el soberano, quien posee ahora total autoridad para mandar sobre la vida y el destino de sus súbditos.

Las leyes civiles que rigen al Estado y que el soberano impone sobre los ciudadanos contienen en su integridad a las leyes de naturaleza que la propia razón de los hombres les dicta. Hobbes menciona lo siguiente:

Las leyes de naturaleza [...] no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y la obediencia. Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen ya leyes, pero antes no: entonces son órdenes del Estado y, por consiguiente, leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas. [...] la ley de naturaleza es una parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de naturaleza, ya que la justicia, es decir, el cumplimiento del pacto y el dar a cada cual lo suyo es un dictado de la ley de

²⁷Por tratarse aquí de una investigación que tiene como objetivo analizar particularmente el concepto de *perdón* no se han enunciado todas las leyes de naturaleza mencionadas por Hobbes sino sólo aquéllas relacionadas directamente con el tema.

²⁸Sobre el orden político y el religioso que existían en la Edad Media, Le Goff menciona lo siguiente: «la cristiandad es bicéfala, tiene dos cabezas: el papa y el emperador. Pero la historia medieval está hecha más de desacuerdos y de luchas que de entendimiento entre esas dos cabezas». J. Le Goff, *op. cit.*, p. 240.

naturaleza.²⁹

De esta manera quedan fundadas las leyes civiles cuya desobediencia se castiga y las cuales incluyen tanto la sexta como la séptima ley de naturaleza: la obligatoriedad del perdón y la prohibición de buscar una restitución justa por las ofensas sufridas ya que sólo al soberano le está concedido el poder de castigar a los ofensores y de exigir algo de ellos.

Cuando rescata la idea cristiana del perdón incondicional³⁰ y la convierte primero en una ley de naturaleza y luego en una ley civil Hobbes mantiene todavía la idea tan recurrente en el pensamiento cristiano medieval de que el otorgamiento del perdón a los ofensores arrepentidos es una obligación de los ofendidos si quieren ser considerados buenas personas. Sin embargo, la manera en la que el filósofo inglés entiende la noción de *perdón* es lo que diferencia su pensamiento de las ideas medievales y establece una forma radicalmente nueva de entender este concepto. Conviene detenerse aquí a analizar lo que ello significa debido a que éste es el momento en el que el perdón se convierte en lo que hoy en día se entiende con ese término y que se presta a tantas confusiones: algo que tiene un carácter tanto subjetivo como objetivo.

Debe recordarse que antes de que el perdón tuviera una función civil como la que le otorga el filósofo inglés, su papel dentro del cristianismo tenía un fuerte carácter subjetivo que le fue otorgado por Pablo y que está fundamentalmente ligado al sentimiento de arrepentimiento de los ofensores.³¹ El poder que la Iglesia ejercía sobre los fieles en la Edad Media era uno que unía

²⁹T. Hobbes, *El Leviatán*, p. 219.

³⁰Enunciada en los Evangelios, como ya se observó en el capítulo anterior. (Cf. Mt 6, 12-15.).

³¹Como se vio en capítulos anteriores, éste no es el caso del perdón en las culturas clásicas de la Antigüedad o en la judía ya que en ellas el carácter civil del perdón nunca se perdió. No obstante, las ideas que prevalecieron en la cultura occidental fueron las cristianas; por ello es importante recalcar que el perdón, como era entendido originalmente en el cristianismo, no tenía una función en el ámbito jurídico de la vida de los hombres y no era necesario reparar el mal cometido para poder alcanzarlo.

siempre la vida interior con la exterior, por lo que no había distinción entre los asuntos públicos y los privados: aquéllos que no perdonaban a sus ofensores no sólo eran reprobados por la Iglesia sino que también eran mal vistos por las demás personas por ser rencorosos - por no ser buenos cristianos - y condenaban asimismo a sus almas a no alcanzar la salvación. Al hablar del perdón como garantía de paz entre los ciudadanos Hobbes mantiene la idea de un perdón de carácter subjetivo que hace eco de las enseñanzas cristianas pero lo desliga del perdón divino y sobre todo de uno otorgado por las autoridades eclesiásticas; ya no se refiere - aparentemente - ni a un perdón que otorgará la salvación y llevará a los hombres a reconciliación con Dios ni a uno que esté relacionado con algún otro tipo de castigo, sino más bien a uno totalmente individual que los ofendidos conceden tan sólo en aras de la buena convivencia y con el fin de mostrar que tienen disposición a mantener la paz.

El filósofo inglés también hace referencia al hecho de que es el Estado - es decir, el soberano - el encargado de velar por el cumplimiento de la justicia y, por lo tanto, el único con la facultad para perdonar las ofensas graves como son los robos o los actos violentos.³² El soberano asume sobre sí la responsabilidad de ser juez entre los hombres - quitándole ese poder a la Iglesia - y con ello se erige como aquél que se encargará de hacer que los ofensores cumplan con una punición para después otorgarles un perdón de carácter objetivo, el perdón de Estado. Sin embargo, en el momento de establecer los castigos, el nuevo juez ya no toma en cuenta una verdadera justicia correctiva como la que había en la Antigüedad o la descrita en la ley mosaica³³ sino que aplica una justicia totalmente interior - la justicia propia del cristianismo y que la Iglesia aplicaba en el Medioevo - que tiene como

³²Recuérdese aquí lo dicho por Hobbes cuando habla de la injusticia de las acciones que fue citado anteriormente. (Cf. T. Hobbes, *El Leviatán*, p. 123.).

³³La justicia correctiva es, según Aristóteles, aquella que busca justamente corregir el mal ya cometido y tiene que ver con la reparación, no con la corrección o regeneración de las personas. (Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1131b-1132a.).

objetivo la regeneración de las almas de los ofensores y no la reparación a los ofendidos por el daño que sufrieron.

Así, el perdón que Hobbes describe es uno en el que, por un lado, la sexta ley de naturaleza - devenida ley civil - urge a los individuos a perdonar a sus ofensores para lograr alcanzar y mantener la paz; por otra parte, los ofendidos mismos no recuperan la injerencia que habían tenido con la ley mosaica sobre el castigo a los transgresores, el cual es decidido sólo por el Estado y pese a ser un castigo civil ya no tiene nada que ver con la reparación del daño sino con el hecho de que las personas se reformen a través de esa sanción. Esta nueva forma de entender el perdón separa dos aspectos que hasta entonces habían estado juntos y le resta importancia a uno de ellos: el perdón subjetivo entre los individuos - que otrora tenía como fin la salvación - se vuelve algo que sólo es una obligación civil para los ofendidos pero que no obliga a nada a los ofensores - ni siquiera a arrepentirse - y, por lo tanto, es algo de lo que los transgresores pueden prescindir. En cuanto al perdón objetivo, la creación de los Estados civiles - tal y como la teoría de Hobbes lo demuestra - convierte la ordenanza cristiana en una ley, es decir, en algo que ya no tiene que ver con la salvación de las almas ni con la buena disposición de los ofendidos sino con la vida exterior de los hombres y con lo que los rige. La pretensión de restarle poder a la Iglesia sobre la vida pública de las personas - en particular en el caso de la justicia - no se alcanza totalmente ya que sólo se le quita la autoridad a la Iglesia institucionalizada para otorgársela al nuevo Estado moderno, el cual todavía tiene como fundamento las ideas cristianas y sigue operando basándose en ellas.

3.1.2. Baruch Spinoza

Baruch Spinoza (1632-1677) es otro de los filósofos modernos que elaboró una teoría contractualista del Estado. Este pensador holandés procedía

de una familia de origen sefardí - probablemente marranos³⁴ - que había emigrado a Holanda a finales del siglo XVI. En un país con marcada tolerancia religiosa Spinoza fue educado en el judaísmo y es ésta la fe que influencia sus escritos y su pensamiento. Su obra más importante es la *Ética demostrada según el orden geométrico*,³⁵ en la cual elabora su sistema filosófico. La teoría política de este filósofo es desarrollada en las obras *Tratado político*³⁶ y *Tratado teológico-político*;³⁷ las ideas aquí expuestas también buscan arrebatarle la autoridad a las instituciones eclesiásticas para otorgársela plenamente al soberano. No obstante, uno de los supuestos fines principales de la Modernidad - la creación de un Estado secular - tampoco será alcanzado por este pensador ya que, como se verá más adelante, el soberano que Spinoza describe es uno que no sólo está investido con toda la autoridad civil sino también con la religiosa.

Spinoza comienza su reflexión política hablando acerca del derecho y las leyes de naturaleza. Debe resaltarse aquí el carácter panteísta de la filosofía de Spinoza, quien no considera que lo natural - ya sea el derecho, la ley natural o el estado de naturaleza - esté regido por la razón humana. En el orden universal de este pensador sólo puede llamarse libre «aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y por sí sola se determina a actuar: en cambio, se dice necesaria o más bien constreñida, la que es determinada por otra a existir y actuar según cierta y determinada razón».³⁸ Según esta definición los hombres no son libres ya que su existencia no se debe a ellos mismos sino que está sujeta a algo superior que la determina y que está fuera del alcance humano.³⁹ Lo natural es entonces aquello que está fuera de lo que

³⁴Los marranos eran judíos que se habían convertido al cristianismo para evitar ser expulsados de su país, pero que continuaban profesando el judaísmo de manera oculta.

³⁵Baruch Spinoza, *Ética*, prólogo y traducción de José Gaos. México, U.N.A.M, 1977.

³⁶Benedict de Spinoza, «A Political Treatise» en *A Theologico-Political Treatise*, traducido del latín al inglés y con una introducción de R.H.M. Elwes. New York, Dover Publications, 1951.

³⁷Benedict de Spinoza, «A Theologico-Political Treatise» en *Ibid.*

³⁸B. Spinoza, *Ética*, p. 6. [El subrayado es nuestro.]

³⁹Debido a que un análisis profundo del panteísmo de Spinoza representaría un aleja-

los seres humanos pueden conocer y que en la filosofía de este pensador se confunde con lo trascendente justamente porque el hombre no puede llegar a entenderlo del todo debido que forma parte de ese orden que sólo Dios o la naturaleza misma pueden comprender.

En términos de su filosofía política Spinoza habla del derecho natural, el cual es para él «la propia ley o regla de la naturaleza, de acuerdo con la cual todo se lleva a cabo, en otras palabras, el poder de la naturaleza mismo».⁴⁰ Por otro lado, la ley es en general:

[...] eso por lo cual un individuo, o todas las cosas [...] actúan de acuerdo a una misma y fija necesidad o a un decreto humano. Una ley que depende de la necesidad natural es una que necesariamente se sigue de la naturaleza o de la definición de la cosa en cuestión; una ley que depende del decreto humano y que es llamada más adecuadamente ordenanza es una que los hombres han establecido para sí mismos y para otros con el fin de vivir más segura y convenientemente [...]⁴¹

De acuerdo con esta distinción la ley de la naturaleza «no prohíbe nada sino aquello que nadie desea o no es capaz de hacer, y no es opuesta a conflictos, odio, ira, traición, o, en general, nada que el apetito sugiera. Pues los límites de la naturaleza no son las leyes de la razón humana, [...] sino otras leyes infinitas que consideran el orden eterno de la naturaleza universal [...]».⁴² Puede verse aquí la clara inclinación naturalista de este filósofo, la cual lo diferencia de las ideas expuestas por Hobbes anteriormente. Mientras que para el pensador inglés las leyes de naturaleza sí surgen de la razón y dan a los hombres ciertas reglas de conducta, para Spinoza éstas nada tienen que ver

miento del tema a tratar en esta investigación, aquí sólo se hace mención a los puntos que se relacionan con los términos que él utiliza en la exposición de sus ideas políticas y cuyo significado difiere del que se les da habitualmente.

⁴⁰B. de Spinoza, «A Political Treatise», p. 292. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

⁴¹B. de Spinoza, «A Teologico-Political Treatise», p. 57. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

⁴²B. de Spinoza, «A Political Treatise», pp. 294-295.

con la razón humana. Además de las leyes naturales generales los hombres tienen también leyes propias a su naturaleza racional, aquéllas que siguen los decretos humanos. Estas ordenanzas son las que dictan determinadas normas de comportamiento que - en teoría - permiten a las personas llevar una existencia armónica. Spinoza menciona que si los seres humanos se guiasen por las leyes que su razón les dicta, no sería necesario establecer reglas ni crear una sociedad ya que todo el mundo se comportaría de una manera adecuada; sin embargo, la realidad es que no es la razón la que rige sobre las acciones humanas sino los instintos y las pasiones por lo que resulta necesaria la creación de un Estado, pues «ninguna sociedad puede existir sin gobierno, y fuerza, y leyes para restringir y reprimir los deseos e impulsos inmoderados de los hombres».⁴³

Los Estados son establecidos una vez que los hombres transfieren el poder que cada uno tiene sobre sí mismo para preservar su vida a un tercero - el soberano - quien tendrá como función regular la convivencia y velar por que las leyes de la razón sean respetadas. El motivo por el que esta cesión de poder ocurre es porque las personas buscan lo más conveniente para ellas y lo que les genere menos mal.⁴⁴ Con respecto a la cantidad de poder que le debe ser otorgado al soberano para que pueda ejercer sus funciones Spinoza menciona lo siguiente:

El derecho soberano sobre todos los hombres le pertenece a aquél que tiene poder soberano, con el cual puede compeler a los hombres por fuerza, o restringirlos con amenazas del universalmente temido castigo de muerte; retendrá tal derecho soberano sólo mientras mantenga el poder de ejecutar su voluntad; de otra manera se tambaleará en su trono y nadie que sea más fuerte que él estará obligado a obedecerlo reaciosamente.⁴⁵

De esta manera, para que alguien pueda gobernar con autoridad los ciuda-

⁴³B. de Spinoza, «A Teologico-Political Treatise», p. 74.

⁴⁴*Cf. Ibid.*, p. 204.

⁴⁵*Ibid.*, pp. 204-205.

danos deben cederle no sólo una parte de su poder para defenderse sino todo él, sólo así el soberano podrá guiarlos verdaderamente a que sigan a su razón y no a sus pasiones. La autoridad que Spinoza busca legitimar no es la de un único soberano absoluto - como es el caso de Hobbes - sino la de una sociedad democrática a la cual los ciudadanos ceden todo el poder:

Una sociedad puede ser formada sin ninguna violación al derecho natural y el pacto puede ser mantenido estrictamente - esto es, si cada individuo entrega la totalidad de su poder al cuerpo político, el último tendrá entonces poder soberano natural sobre todas las cosas; esto es, tendrá dominación exclusiva y total, y todos estarán obligados a obedecer so pena del más severo castigo. [...] el poder soberano no está restringido por ninguna ley, pero todos están obligados a obedecerlo en todas las cosas; tal es el estado de las cosas implícito cuando los hombres, ya sea tácita o explícitamente, le entregan todo su poder de defensa propia, o en otras palabras, todo su derecho.⁴⁶

El hecho de que los ciudadanos otorguen todo su poder a esa autoridad soberana denota un hecho importante y relevante para el tema del perdón y la justicia puesto que con el poder absoluto que el soberano tiene sobre todos los súbditos se erige como juez y garante de la justicia, es decir, como lo que antes habían sido las autoridades eclesiásticas.

Velar por que se respete la justicia, entonces, queda únicamente como tarea del soberano y sólo él tiene autoridad para defender a los ciudadanos, incluso de las disputas que surgen entre ellos mismos. La justicia puede definirse como aquello que «consiste en el otorgamiento habitual a cada hombre de lo que legítimamente se le debe: la injusticia consiste en privar a un hombre, bajo la pretensión de legalidad, de lo que las leyes, interpretadas correctamente, le concederían».⁴⁷ Aquí puede observarse la clara influencia que las ideas de la tradición judía tienen en Spinoza ya que su definición de los poderes que se le otorgan al soberano en el ámbito de la justicia recuerda

⁴⁶ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 208.

a aquéllos que los sacerdotes judíos tenían en la época bíblica.⁴⁸ Sin embargo, es menester no olvidar que este filósofo ya no está hablando de una ley religiosa cuyo objetivo es la reconciliación con Dios, sino de las leyes civiles que se aplican en los Estados y que tienen implicaciones sobre la vida exterior de los hombres.

Spinoza amplía su reflexión en torno a los poderes y la autoridad que son conferidos al soberano y ataca a Iglesia institucionalizada. El filósofo considera, como se mencionó anteriormente, que el soberano debe detentar no sólo el poder civil, sino también el religioso:

La justicia [...] y absolutamente todos los preceptos de la razón, incluido el amor para con nuestro vecino, reciben la fuerza de ley y ordenanza únicamente a través de los derechos de dominación, esto es [...] solamente bajo el decreto de aquéllos que poseen el derecho a gobernar. En vista de que el reino de Dios consiste enteramente en derechos aplicados a la justicia y caridad o a la verdadera religión, se sigue que [...] el reino de Dios sólo puede existir entre los hombres a través de los medios de los poderes soberanos; no hay ninguna diferencia si la religión ha sido aprehendida a través nuestras facultades naturales o a través de la revelación: el argumento es sólido en ambos casos, ya que la religión es una y la misma, y es igualmente revelada por Dios, cualquiera que sea la manera en la que los hombres la hayan conocido.⁴⁹

Este poder sobre los asuntos religiosos que el soberano también posee implica dos cosas importantes que el filósofo explicará más adelante: la libertad de profesar una fe diferente a la católica - asunto impensable en la Edad Media, cuando la Iglesia tenía todo el poder civil - y la diferenciación entre la vida exterior e interior, es decir, entre los asuntos públicos y privados.

Cuando Spinoza establece que el soberano tiene poder sobre los asuntos sagrados no lo hace pensando que éste debe ser como antaño eran las auto-

⁴⁸En el Levítico se explica que el sacerdote es el que hace el ritual para que todos los pecados de su pueblo sean expiados. (*Cf.* Lv 16.).

⁴⁹B. de Spinoza, «A Theologico-Political Treatise», p. 247.

ridades eclesiásticas, sino que considera que hay un aspecto de esa parte de la vida de los hombres que puede someterse a algo exterior y otro que no. Aquí conviene recordar la influencia que este filósofo tiene de la religión en la que fue educado - el judaísmo - la cual, como ya se observó en capítulos anteriores, está basada en leyes explícitas que los hombres deben respetar. La parte de la vida religiosa sobre la que el soberano tiene jurisdicción es justamente la que se rige por leyes y normas que deben respetarse para la buena convivencia: la vida pública.⁵⁰ Por otra parte, el aspecto interior de la religión - aquello que los hombres creen - es algo que queda en manos de cada persona siempre y cuando no lo lleve a transgredir las leyes civiles. Acerca de este tema Spinoza sostiene que «nadie puede abdicar su libertad de juicio y sentimiento; puesto que cada hombre es por derecho natural irrevocable el amo de sus propios pensamientos».⁵¹ Esta libertad religiosa defendida por el filósofo es un elemento que tiene que ver con la vida privada de los hombres y que también era inconcebible dentro del mundo medieval, un mundo en el cual lo interior y lo exterior eran una sola cosa y no se podía siquiera pensar en profesar una fe que no fuera la impuesta por la Iglesia.

Pese a que Spinoza no habla explícitamente del perdón en sus obras sobre el Estado, sus ideas sobre la justicia y la libertad de creencia muestran la postura que tenía con respecto a este tema. La libertad de pensamiento, como ya se observó, permite a los hombres decidir qué sentir por alguien que los ha ofendido, es decir, otorgarles o no un perdón subjetivo que nada tiene que ver con la justicia o los castigos. En cuanto a la justicia, el filósofo holandés - al igual que Hobbes - considera que sólo el soberano tiene derecho a impartirla, es decir, a castigar a los que han ofendido a los otros, pero la autoridad que le es conferida no proviene del miedo, sino del deseo de los hombres de vivir en paz para poder cultivar su razón. Este punto es importante porque explica por qué para Spinoza el tema del perdón no resulta tan relevante y, por lo

⁵⁰Spinoza toma como ejemplo de soberano que rige sobre asuntos religiosos a Moisés, quien fue el que le entregó la Ley al pueblo judío. (Cf. *Ibid.*, pp. 237-244.).

⁵¹*Ibid.*, p. 258.

mismo, no lo menciona abiertamente. El fin último del Estado proyectado por este pensador «no es regir, o dominar, por el miedo, ni exigir obediencia, sino por el contrario, liberar a cada hombre del miedo, que pueda vivir en toda la seguridad posible; en otras palabras, fortalecer su derecho natural y trabajar sin injuria a sí mismo y a los otros. [...] De hecho, el verdadero fin del gobierno es la libertad».⁵² En este Estado ideal, uno que se rige por la razón y en el que reina la justicia, los hombres no cometerían ofensas los unos contra los otros y no habría necesidad de que entre ellos se otorgaran el perdón. En cuanto al perdón de Estado, en el pensamiento de Spinoza éste no es posible debido a que el soberano - al guiarse por la justicia - siempre castiga a los transgresores.⁵³

3.1.3. John Locke

Uno más de los destacados filósofos contractualistas es el inglés John Locke (1632-1704), cuyas ideas políticas están vertidas en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*.⁵⁴ En esta obra el pensador busca - al igual que sus predecesores - ofrecer una teoría sobre la formación de los Estados seculares y justificar que son ellos y no la Iglesia los que detentan todo el poder sobre los súbditos. A pesar de que el perdón no es mencionado ahí de manera explícita las reflexiones sobre la justicia ofrecidas por este autor permiten deducir cuál es su postura con respecto a este tema.

Para hablar de la construcción de los Estados Locke también empieza hablando del estado original en el que los hombres se encontraban en el mundo. Este estado de naturaleza es uno en el que las personas están en

⁵²*Ibid.*, pp. 258-259.

⁵³En este punto Spinoza difiere mucho de Hobbes y de los otros filósofos contractualistas que aquí se analizarán que provienen de la tradición cristiana ya que para él los castigos que la justicia impone sí tienen como fin reparar el daño cometido y no tan sólo reformar al ofensor.

⁵⁴John Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, traducción y notas de Cristina Piña. Buenos Aires, Editorial Losada, 2002.

igualdad total y pueden actuar con libertad sin necesidad de tomar en cuenta la voluntad de nadie más siempre y cuando no hagan daño a los otros. La ley de la naturaleza que rige la condición primigenia de los seres humanos dice lo siguiente: «nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones». ⁵⁵ Para que esta ley sea respetada y efectivamente nadie ose agredir a los otros todos los hombres poseen facultad de juez, es decir, tienen el derecho de castigar a los que la transgreden con el fin de ponerles límites.

Existen dos formas de violar la ley de naturaleza: apartarse de la recta razón e injuriar a los otros. ⁵⁶ En el caso de las ofensas contra los otros:

[...] *aquél que ha sufrido el daño tiene derecho a exigir una reparación en su propio nombre, y él y sólo él puede eximir de ella.* La persona damnificada tiene el poder de apropiarse de los bienes o del servicio del ofensor, en virtud del derecho de autopreservación, como todo hombre tiene derecho a castigar el crimen para impedir que se cometa nuevamente [...]. Y así es como cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, tanto para disuadir a otros de cometer un crimen similar - al que ninguna reparación puede compensar -, mediante el ejemplo del castigo que debe aplicársele, como para preservar a los hombres de los intentos de un criminal que, habiendo renunciado a la razón la regla y la medida común que Dios ha dado a toda la humanidad ha declarado, por medio de la injusta violencia y asesinato, que ha cometido matado a un hombre, la guerra contra toda la humanidad. [...] *Y en esto se funda esa gran ley de naturaleza: «Quien derrame la sangre de un hombre, estará condenado a que un hombre derrame la suya».* ⁵⁷

En esta afirmación puede verse claramente cómo Locke considera que el estado de naturaleza es aquél descrito en la Biblia antes de la llegada de Cristo; la ley de naturaleza pensada por este filósofo es la Ley hebrea, la cual incluye

⁵⁵ *Ibid.* p. 11.

⁵⁶ Aquí no debe perderse de vista la similitud de esta postura con la de la Biblia en la cual existe la distinción de los pecados contra Dios y contra los hombres. Recordar esto ayudará más adelante a notar cómo las ideas políticas de Locke están principalmente basadas en las enseñanzas cristianas.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 14. [El subrayado es nuestro.]

la ley de tali3n y exige la reparaci3n de las ofensas cometidas al pr3jimo antes de que los ofensores puedan ser perdonados.

Otra cosa que puede observarse en esta concepci3n del estado de naturaleza del fil3sofo ingl3s es que la b3squeda de reparaci3n por las ofensas es algo que forma parte de esa condici3n natural que es deseable que los hombres abandonen. Cuando habla de la edificaci3n de los Estados y de su autoridad para decidir los castigos de los transgresores, Locke no es tan expl3cito como Hobbes y no menciona abiertamente que los castigos deben tener como fin corregir a las personas en vez de buscar la reparaci3n; sin embargo, el hecho de que el derecho a exigir la reparaci3n sea considerado como parte del estado que los hombres quieren abandonar cuando se unen en sociedades civiles denota que los castigos que el Estado impone una vez que ha sido creado tienen un fin diferente al del pago justo por las ofensas y que la justicia que este fil3sofo tiene en mente tampoco es una enteramente reparadora como la que es propia de las culturas que precedieron al cristianismo.

La creaci3n del Estado, seg3n Locke, tiene como objetivo preservar la vida de los hombres y evitar que la ley de naturaleza anteriormente descrita - la cual atenta contra la seguridad de los que cometen injurias - sea la que rija la convivencia. Los hombres se unen en sociedad una vez que ceden su derecho a protegerse a s3 mismos y acceden a seguir una ley com3n que, entre otras cosas, concede jurisdicci3n a una autoridad encargada de resolver los conflictos entre los ciudadanos. As3, «el Estado se origina mediante un poder que establece qu3 castigo se impondr3 a las diversas transgresiones que considera merecedoras de tal cometidas por los miembros de la sociedad. 3ste es el poder de hacer leyes, al que debe sumarse el poder de castigar cualquier injuria infligida a alguno de sus miembros por alguien que no pertenezca a ella. 3ste es el poder de hacer la guerra y la paz».⁵⁸ El nuevo Estado civil es uno que, al igual que el de Hobbes o Spinoza, posee dominio total sobre los ciudadanos y tambi3n le quita a la Iglesia el poder que 3sta hab3a tenido

⁵⁸ *Ibid.*, p. 63.

para ser juez de los asuntos humanos. Los castigos que en el Estado civil se imponen a los ofensores tienen como función únicamente llevarlos a respetar las leyes de justicia y equidad que se establecen para preservar la seguridad de los ciudadanos y no tienen relación con la salvación de las almas. Sobre este punto Locke menciona lo siguiente:

[...] en primer lugar [...] el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil más que a cualquier otro hombre. No está encomendado a él, digo, por Dios [...] ni puede tal poder ser otorgado al magistrado por el consentimiento de la gente, porque ningún hombre puede hasta ahora abandonar el cuidado de su propia salvación tan ciegamente [...] En segundo lugar, el cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil porque su poder consiste sólo en fuerza exterior; pero la religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión interior de la mente [...]⁵⁹

Debido a su carácter meramente interior las cuestiones religiosas son un asunto personal de cada ciudadano y no tienen que rendirle cuenta de las mismas al gobierno.

Con las ideas de Locke expuestas hasta ahora pueden concluirse dos cosas importantes que se relacionan con el tema del perdón. En primer lugar este filósofo, al igual que los otros dos anteriormente analizados, también diferencia entre los asuntos de la vida pública de los hombres - aquéllos que son regidos por el Estado - y su vida privada, sobre la cual el gobierno no tiene jurisdicción. Esta distinción es importante porque es justamente la que más tarde da entrada a la idea de que el perdón de los ofendidos no es importante para que los ofensores alcancen el perdón de las autoridades y con él la absolución - civil - de sus transgresiones. La otra cuestión que puede observarse está relacionada con su reflexión sobre los castigos que se imponen a los que

⁵⁹John Locke, «A letter concerning toleration» en *Treatise of civil government and A letter concerning toleration*, editado por Charles L. Sherman. New York-London, D. Appleton-Century Company, 1937, pp. 172-173. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

agreden a los demás. La idea mencionada explícitamente en Hobbes acerca del carácter regenerador de las sanciones impuestas a los infractores no es tan abiertamente expuesta en las ideas de Locke pero también es mantenida por este pensador. La justicia expuesta por Locke tiene un carácter retribucionista que sí exige el pago por las ofensas; sin embargo, no es correctiva porque no dispone que se le pague al ofendido o que el daño sufrido le sea reparado sino que, más bien, esta justicia impone un castigo con la intención de que el ofensor no vuelva a cometer malas acciones y, también, que las demás personas no piensen en cometerlas. Esta pena es decidida únicamente por el gobierno, quien, para establecerla, no toma para nada en cuenta a los ofendidos, ellos son completamente desestimados por el Estado.

3.1.4. Jean-Jacques Rousseau

El filósofo ilustrado Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tiene el mérito ser considerado como uno de los pensadores cuyas ideas influyeron de manera notable en la Revolución francesa y el posterior desarrollo de las diversas teorías políticas que la sucedieron, sobre todo la republicana. Las ideas políticas de Rousseau sobre la condición natural de los hombres y la posterior erección de los Estados se encuentran en sus obras *Del contrato social*⁶⁰ y *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.⁶¹ De los cuatro filósofos contractualistas aquí analizados éste es el que recoge las ideas cristianas de manera más abierta para incorporarlas a sus reflexiones. Las enseñanzas de Cristo y - aun más - las de Pablo están siempre presentes cuando habla de la justicia que debe aplicarse en el Estado para que éste pueda funcionar adecuadamente y permitir que los hombres mantengan su

⁶⁰Jean-Jacques Rousseau, «Del contrato social» en *Del contrato social. Discursos*, prólogo, traducción y notas de Mauro Armíño. Madrid, Alianza Editorial, 1980.

⁶¹Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, editado y con introducción y comentarios de Henri François Muller y René E. G. Vaillant. New York, Oxford University Press, 1992.

igualdad y libertad.

El estado natural de los hombres descrito por Rousseau es bastante antagónico a aquél que Hobbes y Spinoza habían definido. Mientras que estos dos pensadores consideraban que el hombre es naturalmente guiado por sus pasiones e instintos que lo llevan de manera irremediable a hacerle mal a los otros en aras de su satisfacción, Rousseau sostiene que una virtud natural y que precede incluso a la razón es la piedad. Debido a esta cualidad los hombres son siempre buenos en el estado de naturaleza y no tienen necesidad de leyes que regulen su convivencia o de una justicia que los condene si no las respetan. La piedad es, según este filósofo, «un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, contribuye a la conservación mutua de toda la especie»⁶² e impide que los hombres piensen siquiera en actuar de mala manera.

Las leyes y la justicia eran, entonces, algo ajeno al estado natural puesto que todas las disputas se resolvían con facilidad cuando los hombres apelaban a su piedad, la cual les impedía hacer daño a los otros e incluso regresar mal por mal.⁶³ Al hablar de la supuesta necesidad de las leyes Rousseau menciona lo siguiente:

Entre más violentas son las pasiones, más necesarias son las leyes para contenerlas: pero no solamente los desórdenes y los crímenes que éstas causan todos los días entre nosotros muestran bastante la insuficiencia de las leyes a este respecto, sería también bueno examinar si estos desórdenes no han nacido con las leyes mismas; porque entonces, aunque fueran capaces de reprimirlos, lo menos que podría exigírseles es que detuviesen un mal que sin ellas no existiría.⁶⁴

Esta postura es similar a la de Pablo - aunque con sus reservas, puesto que cada uno entiende por *ley* algo diferente - cuando afirma que él no conoció el

⁶² *Ibid.*, p. 42. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

⁶³ *Cf. Ibid.*, p. 64. Esta idea es acorde a la enseñanza de Cristo de ofrecer la otra mejilla a los agresores. (*Cf. Mt 5, 38-42.*)

⁶⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les formes de l'inégalité parmi les hommes*, p. 44.

pecado sino por la ley que lo prohibía.⁶⁵ Así, el estado de naturaleza de los hombres es para este filósofo uno que se rige, al igual que para el apóstol, por una virtud y en el cual la caridad o el amor a los otros - la virtud cristiana por excelencia - es algo que se da incluso antes que cualquier otro razonamiento.

Rousseau comparte la idea de Locke de que el hombre sale del estado de naturaleza cuando se establece la propiedad,⁶⁶ la cual trae consigo desigualdad y disputas. Para poder conservar la igualdad natural resulta necesaria la creación de un Estado. El pacto que los hombres establecen entre sí consiste en que cada persona ceda su poder individual a la voluntad general, quien es la que ostentará el poder soberano y logrará que la igualdad sea preservada. La autoridad que los ciudadanos ceden al Estado recién creado tiene que ver con la resolución de los conflictos que surgen por los asuntos de propiedad, lo que significa que el poder que los hombres otorgan a su nuevo soberano es sobre todo el que está relacionado con la justicia, es decir, aquél de decidir cómo juzgar a los que cometen alguna falta.

Sobre la ley y la justicia que de ella emana el pensador suizo opina lo siguiente:

Toda justicia viene de Dios, sólo él es su fuente; pero si supiésemos recibirla de tan alto, no tendríamos necesidad de gobierno ni de leyes. Indudablemente existe una justicia universal emanada de la sola razón; pero esta justicia para ser admitida entre nosotros debe ser recíproca. Considerando humanamente las cosas, las leyes de la justicia, a falta de sanción natural, son vanas entre los hombres; no hacen sino el bien del malvado y el mal del justo, cuando éste las observa con todo el mundo sin que nadie las observe con él.⁶⁷

Debido a que esa justicia universal no tiene aplicaciones prácticas en un estado natural en el que las personas no tienen ningún compromiso con los

⁶⁵ Cf. Rm 7, 7-13.

⁶⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les formes de l'inégalité parmi les hommes*, p. 53.

⁶⁷ J.-J. Rousseau, «Del contrato social», p. 60.

otros el contrato social resulta necesario. El gobierno es así establecido con el fin de que se encargue de que las leyes sean cumplidas y los derechos de todos los ciudadanos se respeten.

Al igual que el resto de los pensadores políticos aquí analizados Rousseau sigue estableciendo una división entre el reino de los hombres y el reino celestial y, debido a ello, también diferencia entre la vida pública y la privada de los individuos.⁶⁸ Cuando habla de la creación de los Estados menciona que el gobierno civil debe diferenciarse de la autoridad religiosa puesto que los ciudadanos necesitan seguir normas que los lleven a comportarse correctamente en este mundo, cosa que las reglas religiosas no hacen:

Hay por tanto una profesión de fe cuyos artículos corresponde al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, puede desterrar del Estado a todo el que no los crea; puede desterrarlo no como a impío, sino como a insociable, como a incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de inmolar en la necesidad su vida a su deber.⁶⁹

Así, el soberano también se erige aquí como aquél que posee todo el poder y la autoridad sobre la vida exterior de los ciudadanos, aquélla que debe regirse por leyes y normas civiles. Cuando las leyes son quebrantadas corresponde al juez imponer la pena que deberá pagarse. En sus obras Rousseau no hace mucha referencia a la forma en la que se administra la justicia, simplemente menciona que es responsabilidad del juez decidir cómo serán sancionadas las infracciones a la ley; empero, algo que sí indica acerca de este asunto tiene que ver justamente con el perdón. Este pensador expresa lo siguiente:

⁶⁸A este respecto Rousseau menciona que un buen cristiano no está interesado en los asuntos exteriores debido a que sólo se preocupa por no tener nada que reprocharse a sí mismo. (*Cf. Ibid.*, pp. 160-161.).

⁶⁹*Ibid.*, pp. 163-164.

Respecto al derecho de gracia, o de eximir a un culpable de la pena impuesta por la ley y pronunciada por el juez, sólo pertenece a aquél que está por encima del juez y de la ley; es decir, al soberano. E incluso su derecho en esto no está muy claro, y los casos a usar de él son muy raros. En un Estado bien gobernado hay pocos castigos, no porque se otorguen muchas gracias, sino porque hay pocos criminales: la multitud de crímenes asegura su impunidad cuando el Estado perece. [...] Las gracias frecuentes anuncian que pronto no tendrán necesidad de ellas los crímenes y todo el mundo puede ver a dónde lleva esto. Mas siento que mi corazón murmura y contiene mi pluma; dejemos discutir estas cuestiones al hombre justo que nunca incurrió en falta y que jamás tuvo para sí mismo necesidad de gracia.⁷⁰

Esta cita recoge las dos influencias más importantes en el pensamiento de Rousseau: la Antigüedad clásica y las enseñanzas cristianas. Las primeras ideas expresadas aquí recuerdan un poco la visión de los pensadores grecorromanos, para quienes el perdón - o el indulto - era algo de carácter meramente legal y, por lo mismo, no podía ser tomado a la ligera, pues otorgarlo significaba que los ofensores no debían pagar por sus acciones. Por otra parte, en estas reflexiones también se recoge la enseñanza cristiana que incita a perdonar a todo el mundo en aras del perdón futuro que uno mismo necesitará. La alusión a los hombres justos que no necesitan la gracia recuerda las palabras dichas por Cristo a los fariseos cuando pretendían condenar a la mujer adúltera.⁷¹

La visión que Rousseau tiene del estado natural de los hombres lo lleva a sostener que el perdón - o el derecho de gracia, para utilizar sus propias palabras - es algo que no es tan necesario en la sociedad debido a que nadie que actúe rectamente y siguiendo a su naturaleza obra de mala manera. Ésta es una idea que posee reminiscencias cristianas puesto que remite a las enseñanzas paulinas de que la Ley no es importante cuando se tiene fe y se practica lo que Cristo enseñó a los hombres: el amor al prójimo. Pese a sus intentos de separar el pensamiento político de la Iglesia este pensador

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁷¹ *Cf.* Jn 8, 7.

tampoco consigue erradicar del todo las ideas cristianas, muchas de las cuales utiliza como base para sus teorías políticas.

Rousseau considera, al igual que sus predecesores, que la vida interior de los ciudadanos es un asunto individual y no puede ser regido por leyes impuestas por el soberano puesto que todas éstas afectan sólo a la vida exterior, aquélla que es necesario regular para lograr la buena convivencia. Con la distinción entre la vida pública y la privada este pensador también pretende demostrar que ni la Iglesia institucionalizada ni la religión misma tienen jurisdicción sobre los asuntos civiles de la ciudadanía y que su dominio sólo puede extenderse a aspectos espirituales e interiores de cada hombre. No obstante, como ha podido observarse aquí, las leyes que rigen la vida exterior - pese a ya no estar supeditadas a las autoridades eclesiásticas - tienen una fuerte resonancia cristiana y aún se basan en las enseñanzas de Cristo y sus apóstoles, sobre todo Pablo.

Como puede observarse con lo expuesto hasta ahora la justicia propuesta por los pensadores contractualistas aquí analizados es una que está basada en el reconocimiento de la subjetividad de los individuos y no tanto en asuntos meramente exteriores y objetivos, como pretende ser. Ese carácter subjetivo denota que la justicia ya no busca ser correctiva y restablecer el equilibrio roto por las malas acciones sino que más bien tiene una intención trascendente que la lleva a preocuparse por la interioridad de las personas, particularmente la de los ofensores. Cuando estos filósofos hablan de los castigos que el soberano impone a los infractores de la ley tienen en mente un castigo que los lleve a regenerarse, que los convierta en buenos ciudadanos. El objetivo de erradicar los asuntos de fe de la vida civil de los ciudadanos no es totalmente alcanzado debido a que los mismos Estados modernos continúan fundados en la enseñanza cristiana de que el reino de Dios no es de este mundo y, por lo tanto, la verdadera justicia debe enfocarse en hacer de los transgresores hombres de bien, en suma, buenos cristianos.

3.2. Kant y Hegel; la consolidación del Estado como administrador del perdón

Dos de los pensadores más distinguidos que sucedieron a los filósofos contractualistas ya analizados fueron los prusianos Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quienes también reflexionaron sobre el Estado civil y la justicia que en éste se ejerce. Para estos dos filósofos la distinción entre subjetividad y objetividad es algo que ya está presente y sus reflexiones en torno a la cuestión del perdón y la justicia dan clara cuenta de ello. El perdón del que ellos hablan es únicamente interior y subjetivo, mientras que sus teorías de la justicia pretenden abarcar sólo aspectos de la vida exterior.

En sus teorías de Estado estos dos pensadores se preocupan por el asunto de la justicia y son completamente retribucionistas⁷² ya que buscan que siempre se imponga un castigo adecuado por la comisión de delitos. Debido a ello, el perdón estatal - es decir, uno exterior que tiene la facultad de condonar los castigos - es algo imposible. El hecho de que deba pagarse por todas las infracciones a la ley recuerda un poco a la justicia defendida por las culturas anteriores al cristianismo; sin embargo, como se verá en este apartado, el pago que el retribucionismo kantiano y hegeliano exige es uno que no toma en cuenta a los ofendidos ya que es el Estado el único con derecho a decidir qué retaliación será impuesta y, por lo tanto, la justicia que ellos defienden difiere en gran medida de aquella propia del mundo judío y el grecorromano. En el aspecto subjetivo - aquél en el que el perdón sí es posible - la preocupación principal tampoco son los agraviados, sino los infractores de la ley. La reflexión sobre el perdón gira en torno a los sentimientos de los ofensores y la forma en la que éstos pueden escapar de ellos, regenerarse y recuperar la paz interior y su estatuto de buenos ciudadanos y personas respetuosas de

⁷²El retribucionismo considera que «el castigo que se infringe a un individuo se encuentra moralmente justificado por el hecho de que dicho individuo merece ser castigado; y merece serlo cuando es culpable de haber cometido una ofensa». Eduardo A. Rabossi, *La justificación moral del castigo*. Buenos Aires, Editorial Astrea, 1976, p. 26., citado por M. Pilatowsky Braverman, *op. cit.*, p. 28.

la ley.

3.2.1. Immanuel Kant

El filósofo prusiano Immanuel Kant (1724-1804) es uno de los más notables pensadores de la Ilustración y uno de los filósofos más influyentes. Las obras de este pensador abarcan muchas áreas del pensamiento, tales como la epistemología, la ética, la estética y la política, por mencionar sólo algunas de ellas. La postura kantiana con respecto al perdón surge de las reflexiones éticas y políticas de este ilustre filósofo y tiene como base la distinción que se ha analizado entre lo exterior y lo interior - o entre lo público y lo privado - que los filósofos contractualistas establecieron a través de sus reflexiones. Para Kant estos dos aspectos ya se encuentran separados y, por lo tanto, él no busca justificar dicha división sino sólo describir qué es lo que abarca cada uno de ellos. En su obra *Metafísica de las costumbres*⁷³ este filósofo distingue entre la doctrina del derecho y la de la virtud, cada una de las cuales rige un ámbito diferente de la vida de los hombres. Como se verá a continuación, la justicia es propia de la doctrina del derecho y el perdón no puede acontecer ahí, pues los ofensores siempre deben ser castigados; sin embargo, el perdón encuentra su lugar en la doctrina de la virtud, es decir, en el ámbito totalmente interior y en el que los individuos se rigen no por leyes jurídicas sino por las leyes éticas que les dicta su propia razón y que sólo ella les compele a obedecer.

Kant comienza la exposición de sus ideas sobre la justicia hablando precisamente de la diferencia entre los asuntos públicos y los privados. Para abordar este tema el pensador prusiano habla en primer lugar de las leyes de libertad, las cuales regulan tanto la conducta exterior como la interior de los hombres:

⁷³Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid, Editorial Tecnos, 1994.

[las leyes de libertad] a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a las acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia con las segundas la *moralidad* de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquélla a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón.⁷⁴

Las leyes jurídicas aquí descritas son las que impone el Estado y están relacionadas con los asuntos públicos de los ciudadanos. El legislador encargado de velar por dichas leyes tiene poder para imponer castigos a quienes no las obedecen. Las leyes morales, por otra parte, poseen un carácter interior y privado puesto que corresponde a cada individuo regular su propia conducta moral y, debido a ello, no puede imponerse una norma externa que las regule.

Después de establecer cuál es el ámbito de la vida que cada una de estas leyes regula Kant comienza hablando de la doctrina del derecho, aquélla que surge con la creación de los Estados y en la que se da la justicia. Cuando los hombres deciden salir de su estado natural entran en uno jurídico que tiene como fin administrar la libertad para proteger los derechos. Este estado jurídico:

[...] es aquella relación de los hombres entre sí, que contiene las condiciones bajo las cuales tan sólo cada uno puede participar de su derecho, y el principio formal de la posibilidad del mismo, considerado desde la idea de una voluntad universalmente legisladora, es la justicia pública, que, en relación con la posibilidad, la realidad o la necesidad de la posesión de objetos (como materia del arbitrio) según leyes, puede dividirse en *justicia protectora* (*iustitia tutatrix*), *justicia conmutativa* (*iustitia commutativa*) y *justicia distributiva* (*iustitia distributiva*).⁷⁵

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 17-18.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 135.

La justicia es así aquello sobre lo cual debe basarse el estado jurídico y también el Estado civil, el cual surge de la propia voluntad legisladora de todos los ciudadanos, quienes buscan dejar atrás su libertad natural - o salvaje, como la llama Kant - y unirse en una comunidad regulada por leyes civiles que les permita ejercer su libertad plenamente. Debido a que el Estado civil tiene como uno de sus objetivos más importantes velar por los derechos de todos los ciudadanos, una de las tareas principales del gobernante es la de juez. El Estado kantiano está fundamentado en la total autoridad legisladora del mismo, la cual ningún ciudadano puede cuestionar puesto que es su propia voluntad legisladora individual la que los incita a obedecer las leyes estatales. Entre los poderes del soberano está el de imponer castigos a aquéllos que transgreden las leyes, poder que es reglamentado por el derecho y la ley penal. Con respecto a la función de los castigos Kant sostiene lo siguiente:

La *pena judicial* (*poena forensis*), distinta de la *natural* (*poena naturalis*), por la que el vicio se castiga a sí mismo y que el legislador no tiene en cuenta en absoluto, no puede nunca servir simplemente como medio para fomentar otro bien, sea para el delincuente mismo sea para la sociedad civil, sino que ha de imponérsele sólo *porque ha delinquido*; porque el hombre nunca puede ser manejado como medio para los propósitos de otro ni confundido entre los objetos de derecho real (*Sachenrecht*) [...] Antes de que se piense en sacar de esta pena algún provecho para él mismo o para sus conciudadanos tiene que haber sido juzgado *digno de castigo*.⁷⁶

De esta afirmación es importante resaltar el hecho de que los castigos que la justicia kantiana impone no tienen ningún fin diferente al mero hecho de castigar y de restablecer el equilibrio perdido mediante la comisión de malas acciones, es decir, no buscan ni ser un pago para el ofendido por el mal sufrido ni reformar al ofensor. Este punto es interesante porque muestra cómo al parecer Kant sí logra aquello que los contractualistas buscaron pero

⁷⁶ *Ibid.*, pp.166-167.

no obtuvieron del todo: hacer de la justicia algo totalmente objetivo y que debe ser aplicado independientemente de los sentimientos de los individuos.

Cuando reflexiona acerca de cómo deben ser los castigos que la justicia aplique Kant hace otra aseveración que recuerda un poco la justicia de la Antigüedad y que denota que, para él, los castigos son siempre algo inevitable cuando se cometen malas acciones y son proporcionales a la falta cometida:

¿Cuál es el tipo y el grado de castigo que la justicia pública adopta como principio y como patrón? Ninguno más que el principio de igualdad (en la posición del fiel de la balanza de la justicia): no inclinarse más hacia un lado que hacia otro. [...] Sólo la *ley de talión* (*ius talionis*) puede ofrecer con seguridad la cualidad y cantidad del castigo, pero bien entendido que en el seno del tribunal (no en tu juicio privado); todos los demás fluctúan de un lado a otro y no pueden adecuarse al dictamen de la pura y estricta justicia [...]⁷⁷

Así, la justicia demanda siempre el restablecimiento de la igualdad que ha sido rota con el mal cometido. Esta idea de restablecer el equilibrio se aplica para cualquier tipo de ofensa sin importar lo grave o leve que sea; en los casos en los que se ha cometido un asesinato - la ofensa más extrema que puede pensarse - los ofensores siempre deben morir puesto que ése es el único castigo equivalente a la transgresión perpetrada.

El carácter retribucionista propio de la justicia kantiana no admite la compasión y las penas merecidas deben siempre ser ejecutadas ya que después de que una ofensa ha sido cometida la única forma de restituir el orden roto es a través de una sanción. Kant menciona que el derecho de gracia - el que permitiría que los castigos fueran suavizados - es «el más equívoco de los derechos del soberano, pues si bien prueba la magnificencia de su grandeza, permite, sin embargo, obrar injustamente en alto grado».⁷⁸ Para no permitir que la injusticia impere la ley penal debe aplicarse en todo momento ya que

⁷⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 174.

sólo eso garantiza que no se diluya la justicia. De acuerdo a esto, en el Estado civil kantiano el perdón - o la gracia - es algo que no puede otorgarse nunca.

Pese a esta negativa a darle un lugar al perdón dentro del ámbito jurídico o exterior Kant sí introduce este concepto en otro lugar: en el aspecto interior de la vida de los hombres. Aquí es necesario recordar el hecho de que la filosofía moral kantiana apunta sobre todo a otorgarle al hombre autonomía interior, la cual pretende conseguir que la única guía para el actuar humano sea su propia razón y no autoridades externas a ella.⁷⁹ Parte de la autonomía deseada consiste justamente en que los individuos se hagan responsables de su propio perfeccionamiento moral y, también, de lo que puede llevar a sus almas a la salvación.⁸⁰ La doctrina de la virtud es la encargada de guiar a los hombres a dicha perfección moral y tiene como principal eje el famoso imperativo categórico kantiano: «obra según una máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal».⁸¹

En la doctrina de la virtud Kant habla sobre el deseo de venganza e indica que éste es «la más dulce entre las alegrías producidas por el mal ajeno, con apariencia además de sumo derecho e incluso de obligación (como deseo de justicia) [...]»;⁸² continuando con esta reflexión el filósofo prusiano indica que todas las acciones que violan los derechos de un hombre son merecedoras de un castigo que «*vengue* el delito en el autor (no sólo que repare el daño ocasionado)»;⁸³ no obstante, «el castigo no es un acto de la autoridad privada del ofendido, sino de un tribunal distinto de él, que hace efectivas las leyes de alguien superior a todos los que le están sometidos [...]».⁸⁴ Ningún hombre - ni siquiera el soberano - tiene la autoridad sobre las leyes racionales, ésta le

⁷⁹ Cf. Immanuel Kant, «¿Qué es la Ilustración?» en *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. México, F. C. E., 1979, p. 25.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 33-34. El hecho de que Kant hable de la salvación de las almas denota que sus ideas acerca del aspecto subjetivo de la vida de los hombres no están totalmente desligados de las enseñanzas cristianas.

⁸¹ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, pp. 249-250.

⁸² *Ibid.*, p. 332.

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Idem.*

corresponde sólo al supremo legislador moral, es decir, a Dios. Debido a esto Dios es el único que puede desear la venganza; para los hombres:

[...] *no sólo es un deber de virtud no responder a la hostilidad ajena con odio por venganza, sino incluso ni siquiera pedir la venganza al juez del universo; por una parte, porque el hombre ha acumulado sobre sí suficientes culpas como para estar él mismo muy necesitado de perdón; por otra parte, y sobre todo, porque no puede imponerse por odio ningún castigo, sea el que sea. De ahí que la clemencia (placabilitas) sea un deber del hombre; sin embargo, no debe confundirse con la benigna tolerancia de las ofensas (mitis iniuriarum patientia), entendida como renuncia de los medios severos (rigorosa) para evitar la continua ofensa de los otros [...]*⁸⁵

Este apuntalamiento tiene una importante implicación: el *perdón* - o la *clemencia* - es un concepto meramente subjetivo que los individuos están obligados o por lo menos inclinados a conceder a sus ofensores debido a que seguir a su razón y al imperativo categórico de la doctrina de la virtud los lleva inevitablemente a ello.

De esta forma, el perdón es introducido en el pensamiento kantiano con el fin de quitarle a los castigos el carácter vengativo y que éstos puedan ser considerados únicamente como la retribución justa que el Estado impone a los ofensores por las malas acciones y como aquello que permite que el equilibrio perdido sea restablecido. Se perdona internamente a los ofensores, mas no externamente. Esta clara distinción permite concebir un perdón como el de la Antigüedad, es decir, uno que no está peleado con la justicia y no permite que las ofensas queden impunes. Empero, lo que diferencia la idea kantiana del perdón de aquella propia del judaísmo y las culturas clásicas es que, en la primera, el centro de toda la reflexión es el Estado y el hecho de que sin éste no puede darse la justicia.⁸⁶ El Estado arrebató así a los individuos, en

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 332-333. [El subrayado es nuestro.]

⁸⁶ Recuérdese aquí que en la Antigüedad la justicia se daba entre individuos: había que pagar al agraviado por lo que se le había hecho; los jueces eran sólo mediadores, no eran los que resolvían el conflicto.

la reflexión kantiana, el derecho a perdonar que antes habían poseído y con él se apropia del poder sobre los hombres, quienes pierden nuevamente⁸⁷ la libertad que Pablo pretendió otorgarles al liberarlos de la observancia de la Ley. Este olvido de las víctimas en el tema del perdón será lo que más tarde llevará a posturas en las cuales se le exige a los ofendidos que perdonen a sus agresores porque éstos ya han demostrado ser dignos de ello y ya han pagado el castigo impuesto por el Estado.

3.2.2. G. W. F. Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) es el representante más importante del Idealismo alemán y uno de los filósofos más representativos del siglo XIX. En su análisis sobre la justicia y el perdón Hegel sigue la línea trazada por Kant y también distingue entre la interioridad y la exterioridad. El ámbito de la exterioridad se rige por las leyes del derecho, mientras que el de la interioridad por las de la moralidad. Como se verá aquí, el derecho está principalmente preocupado por defender la justicia y no permite que el perdón sea otorgado sino que exige que los delitos sean siempre castigados; la moralidad, por el contrario, sí permite el perdón y la reconciliación puesto que sus leyes están basadas principalmente en ideas cristianas y, por lo tanto, tienen como fin reformar el alma de los hombres y hacer de ellos buenos cristianos.

Hegel habla acerca de la aplicación de la justicia en su obra *Filosofía del derecho*⁸⁸ y dice que la administración de la misma es un deber y un derecho que el Estado tiene. Cuando la ley ha sido transgredida es necesario imponer un castigo para que el estado de derecho pueda ser restablecido.⁸⁹ La pena que el legislador aplica debe ser de carácter público para que se

⁸⁷Ya lo habían perdido en la Edad Media a manos de la Iglesia.

⁸⁸G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, traducción de Angélica Mendoza de Montero. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.

⁸⁹*Cf. Ibid.*, pp. 107-109.

diferencia de la venganza, la cual es también una forma de superación de los delitos pero de carácter privado y subjetivo y, por lo tanto, la justicia que puede emanar de ella es tan sólo accidental. El filósofo prusiano indica que cuando «los crímenes son perseguidos y castigados no como “crimina publica” sino “privata” [...], la pena tiene todavía algo de venganza».⁹⁰ Para eliminar ese matiz vengativo de las sanciones impuestas por el Estado es necesaria «la exigencia de una *Justicia* emancipada del interés y del aspecto *subjetivo*, como de la *accidentalidad del poder*; una justicia no *vindicativa* sino *punitiva*».⁹¹

Acerca de eliminar lo subjetivo de las penas que el Estado impone Hegel sostiene lo siguiente:

El derecho, en presencia del delito, bajo la forma de la *venganza*, sólo es derecho en sí, no en la forma de lo jurídico, es decir no es justo en su existencia. En lugar de ser vulnerada la parte, es lesionado lo *universal*, que en el juicio tiene realidad propia y se encarga de la persecución y del castigo del delito, que, en consecuencia, cesa de ser sólo el cambio *subjetivo* y contingente por medio de una venganza y se transforma en la verdadera conciliación del derecho consigo mismo, en la pena; esto es, en la consideración objetiva, como conciliación de la *ley* que se restablece *a sí misma* mediante la negación del delito [...]⁹²

Una verdadera retribución sólo es posible con sanciones objetivas determinadas por el Estado y en las cuales los intereses de los ofendidos no juegan ningún papel. El pensador prusiano da como ejemplos de sociedades en donde los crímenes son perseguidos como asuntos privados a los judíos y a los romanos,⁹³ para quienes, como ya se ha mencionado con anterioridad, la retribución que la ley exigía consistía en pagar a los agraviados por el daño que habían sufrido. Hegel, al igual que Kant, descarta cualquier relación de los

⁹⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁹¹ *Idem.*

⁹² *Ibid.*, p. 194.

⁹³ *Ibid.*, p. 111.

castigos con los ofendidos y vuelve a los primeros un asunto que determina únicamente el Estado y que ya sólo toman en cuenta al ofensor y a la ofensa. Este punto es importante puesto que perfila ya lo que más tarde será una constante en los sistemas de justicia: éstos no se preocupan por aquéllos cuyos derechos han sido violentados, sino tan sólo por la justicia misma o por el mantenimiento del poder estatal.

Cuando el filósofo prusiano reflexiona sobre la reconciliación menciona que lo que ésta busca es cancelar la enemistad entre el ofendido y el ofensor, es decir, pretende restablecer la paz;⁹⁴ para alcanzar esta meta debe situarse fuera de las leyes, fuera de la justicia. La consecuencia inevitable de una mala acción es siempre la imposición de un castigo. La reconciliación - al igual que el perdón - resulta imposible en la esfera del derecho:

Un vengador puede perdonar y renunciar a la venganza; un juez puede dejar de actuar como juez e indultar. Pero con ello la justicia no ha sido satisfecha, pues es inflexible, y mientras las leyes sean lo más alto que existe es imposible retirarla [...] lo que ha ocurrido no puede convertirse en algo no-ocurrido; el castigo sigue a la acción, su ligazón es indestructible. Si no hay camino alguno por el cual una acción se pueda convertir en no-acaecida, si su realidad es eterna, entonces no hay reconciliación posible, ni siquiera a través del castigo.⁹⁵

Una reconciliación con la ley es, entonces, impensable y, por ello, el perdón - que Hegel en general no menciona cuando habla de la justicia - en el ámbito objetivo o exterior no puede acaecer pues los castigos nunca deben omitirse si se quiere preservar la justicia y mantener el estado de derecho. En el aspecto subjetivo, por otro lado, el perdón y la reconciliación sí son posibles. Hegel menciona que «la reconciliación con el destino es todavía menos pensable que con la ley y su castigo, pues la reconciliación del destino exige, aparentemente, la cancelación de la destrucción».⁹⁶ Sin embargo, este filósofo sostiene que

⁹⁴ Cf. G.W.F. Hegel, «El espíritu del cristianismo y su destino» en *Escritos de juventud*, edición, introducción y notas de José M. Ripalda. México, F. C. E., 1978, p. 311.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 320.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 323.

el hecho de reconciliarse con el destino⁹⁷ - contrario a lo que sería hacerlo con la ley - sí puede lograrse porque se encuentra dentro del ámbito de la vida, es decir, pertenece al aspecto subjetivo y no está relacionado con los castigos que nunca deben omitirse. Este tipo de reconciliación se logra a través del arrepentimiento, ya que «en el momento en el que el criminal siente la destrucción de su propia vida [...] o se reconoce [...] como destruido, comienza el efecto de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que transformarse en un anhelo por lo perdido»,⁹⁸ anhelo que logra que el hombre se arrepienta y busque su mejoramiento, cosa que lo hace merecedor del perdón.

Así como Kant introduce el perdón en sus reflexiones sobre la justicia con el fin de quitarle el carácter vengativo a los castigos, Hegel lo utiliza también como una herramienta. El perdón en el pensamiento hegeliano tiene como objetivo permitirle a los ofensores salir de la condición de transgresores en la que sus acciones los colocaron y recuperar su carácter de buenas personas. La preocupación hegelina por mostrar que existe una distinción entre interioridad y exterioridad y que la justicia retributiva es tan sólo exterior se hace patente nuevamente en la siguiente afirmación:

La punición de la ley es meramente justa [...] El transgresor experimenta en sí los mismos golpes que ha asentado; los tiranos se enfrentan con ajusticiadores y los asesinos con verdugos. [...] Así, en lo que respecta a la justicia, no se puede hablar de reconciliación, de retorno a la vida. Ante la ley, el criminal no es nada más que un criminal. Sin embargo, de la misma manera que la ley es un fragmento de la naturaleza humana, el «criminal» también lo es; si la ley fuera una totalidad, un absoluto, entonces [solamente] sería el criminal nada más que un criminal.⁹⁹

Objetivamente, como ya se ha mostrado, no se puede hablar de condonar los

⁹⁷El *destino* es, para Hegel, la necesidad racional del mundo. Cf. Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, traducción de Alfredo N. Galletti. México, F. C. E., 1974, p. 310.

⁹⁸G.W.F. Hegel, «El espíritu del cristianismo y su destino», p. 323.

⁹⁹*Ibid.*, pp. 329-330.

castigos y tampoco puede existir una reconciliación que implique que éstos no sean administrados. Haberse convertido en un criminal significa que todo el peso de la ley caerá sobre uno y que no habrá forma de escapar a ello. No obstante, Hegel también sostiene en la aseveración anterior que la ley no es lo único que existe ni lo único que rige las acciones humanas sino que existe otro aspecto que no es regulado por la justicia; éste es el aspecto interior, en el cual el perdón sí es posible y está relacionado la posibilidad de reivindicarse interiormente.

Para Hegel el perdón significa justamente el inicio de la reconciliación no sólo entre transgresor y agraviado sino también en general con el destino, ya que representa la disposición para lograr esa reivindicación que permitirá que los que antaño fueron criminales vuelvan a ser personas de bien. Al hacer las paces con el ofensor - es decir, en el hecho de que el ofendido esté dispuesto a perdonarlo - el ofendido ha ganado también para sí mismo una reconciliación con el destino, cosa que no se lograría si no perdonase a los que le han ofendido ya que, según Hegel, el ofendido:

En su ira justiciera contra los transgresores [...] suscita un destino contra ellos al no perdonarles, pero al mismo tiempo se quita a sí mismo la posibilidad de ser perdonado por sus propias faltas, de ser reconciliado con el destino que le podría golpear por causa de las mismas, dado que ha reforzado las determinaciones que le prohíben ir más allá de sus propias realidades, más allá de sus propias faltas.¹⁰⁰

En esta afirmación pueden observarse claras reminiscencias de las ideas sostenidas por la ética cristiana según la cual aquél que no perdona a los que lo ofenden tampoco será perdonado. La interioridad de los individuos, como puede verse en esta cita, es algo que continúa bajo el dominio de las ideas cristianas y que exige que se perdone a todos los transgresores para que uno mismo pueda ser perdonado cuando lo necesite. Hegel menciona el perdón abiertamente cuando sostiene que éste «no es una cancelación de los castigos

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 329.

(puesto que todo castigo es algo positivo, objetivo, que no puede ser destruido), no es una cancelación de la mala conciencia, puesto que nada que se ha hecho se puede transformar en algo no hecho, sino que es el destino reconciliado por el amor»;¹⁰¹ ese amor que todo perdona es el amor cristiano que incita a disculpar todo a todos y también condena a aquéllos que no están dispuestos a hacerlo.

Aquí resulta importante no perder de vista que el Estado descrito por Hegel representa «la realidad de la Idea ética»¹⁰² y es algo que se construye en la intersubjetividad y a través de un proceso dialéctico constante, es decir, no es algo inamovible ni que sea independiente de las personas que conforman la sociedad que lo construye. El Estado moderno representa, para Hegel, la síntesis entre las comunidades morales de la Antigüedad - como los Estados griegos, por ejemplo - y la moderna sociedad civil en la que los individuos eligen libremente aceptar y seguir las obligaciones que el ser ciudadanos de un Estado conlleva. Debido a estas características el Estado se erige, en la filosofía hegeliana, como el gran conciliador que regula también el perdón interior, ya que una vez que la autoridad estatal - la cual representa a los ciudadanos - ha impuesto un castigo y el transgresor lo ha cumplido, los ofendidos están forzados a perdonarlo. El hecho de que la justificación del Estado sea la realidad de lo ético no deja espacio para que el perdón interior pueda desligarse de él.

En el recorrido hasta aquí efectuado puede observarse cómo, pese a que en las reflexiones kantianas y hegelianas sobre el Estado, la justicia y el perdón sí logra establecerse ya una clara diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, no se consigue erradicar de ellas las ideas cristianas, las cuales continúan siempre latentes en el trasfondo. Al quitarle el poder de castigar a la Iglesia y otorgárselo a los gobiernos civiles se cambia al administrador de la justicia y el perdón, mas no se transforma la estructura. Los Estados ya no son

¹⁰¹G.W.F. Hegel, «Esbozos para el “Espíritu del cristianismo”» en *Escritos de juventud*, pp. 276-277.

¹⁰²G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 212.

abiertamente cristianos y los teóricos que los fundamentan tampoco, pero la base de los mismos sí continúa siéndolo ya que el perdón fue utilizado como herramienta en la consolidación de los Estados modernos para que éstos se hicieran con el poder. Las reflexiones en torno a la justicia - como se ha visto en este capítulo - no pierden de vista que según la justicia divina del cristianismo aquéllos que no perdonen tampoco serán perdonados, ni tampoco que los que claman justicia en forma de venganza deben ser catalogados como malas personas.

Capítulo 4

El derecho a no perdonar frente al totalitarismo de Estado

Mi principio fundamental es éste: la culpa es siempre indudable.

F. Kafka

La creación y consolidación de los Estados acaecida en la Modernidad otorga a los soberanos plena autoridad sobre los ciudadanos y les da también todo el poder para administrar la justicia y el perdón. A partir del pensamiento hegeliano el Estado se erige como una entidad omnipotente y a cuyo poder no escapa nada ni nadie pues éste es:

La realidad de la voluntad substancial que posee en la consciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo *racional en sí y por sí*. Esta unidad substancial, como fin absoluto y móvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber *supremo* es el de ser miembros del Estado.¹

Esta configuración totalitaria del mundo liderada por la razón debía - en

¹G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, p. 212.

teoría - encausar a la humanidad a su mejoramiento y su progreso, a un estado en el que la violencia - considerada como una característica de los hombres en su estado natural - ya no fuera la norma; mas lo que logra es, por el contrario, encaminar a los hombres hacia la barbarie y la destrucción, a un mundo en el que la violencia aún impera y lo que ocurra con los individuos no tiene mucha importancia siempre y cuando se continúe el avance hacia el progreso de la humanidad en su conjunto. Los derechos o libertades individuales pasan a un segundo plano ya que no es tan importante lo que pueda pasar con las personas particulares sino tan sólo lo que le ocurra al Estado. Entre los derechos que les son arrebatados a los ciudadanos se encuentra el de decidir cómo reaccionar ante las ofensas que se cometen en su contra: el Estado es el único que tiene la facultad de castigar y, por ello, es también quien establece el camino que debe seguirse para superar las ofensas.

Frente a el mundo totalitario legado por los pensadores de la Ilustración, ciertos pensadores del siglo XIX - y principios del XX - comienzan a cuestionar a la razón y lo que ésta ha construido, incluyendo los sistemas éticos y políticos. En el ámbito de la filosofía algunos de los principales intelectuales que ofrecen una crítica fundamentada a la razón y al modelo de universalidad legado por Kant y por Hegel son los que el filósofo francés Paul Ricœur denomina como «la escuela de la sospecha»,² quienes buscan desenmascarar los mitos que yacen en los cimientos de la cultura moderna para así poder derribarlos y permitir la construcción de un mundo menos opresivo. Uno de los conceptos más importantes que los pensadores de la sospecha analizan con el fin de mostrar su verdadero origen es el de la *culpa*, concepto sobre el cual la Modernidad ha fundado sus ideas tanto éticas como políticas y cuyo derrumbamiento podría ayudar a los hombres a liberarse de su yugo y salvarse de la destrucción y el aniquilamiento que éste arrastra consigo.

²Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI Editores, 2004, p. 32.

4.1. Friedrich Nietzsche

Uno de los primeros filósofos en cuestionar los fundamentos del Estado moderno - principalmente los provenientes de la ética cristiana - y la forma en la que éste administra la justicia y el perdón es Friedrich Nietzsche (1844-1900). Este pensador dedica muchas de sus reflexiones a explicar lo que él llama la *transvalorización de los valores*³ y lo que ésta significó para la ética. En su obra *Genealogía de la moral*⁴ hace un recorrido por el origen de las ideas morales occidentales y recoge varios términos importantes que tiene que ver con la cuestión del perdón: el *resentimiento*, la *culpa* y la *mala consciencia*. Lo que este pensador tiene que decir con respecto a la forma en la que la cultura ha manejado el tema de la culpa esclarece muchos conceptos sobre los cuales está basada la cultura actual y permite «derribar ídolos»,⁵ mostrando con ello el fracaso del proyecto ilustrado y abriendo la posibilidad de erigir una nueva ética cuyos valores se basen en la afirmación.⁶

Nietzsche comienza su *Genealogía de la moral* preguntándose por el origen de los conceptos morales de *bueno* y *malo*. Para este filósofo la moral era en un principio algo positivo y que estaba basado en la afirmación de la vida ya que toda moral que se considere sana debe surgir precisamente de una visión afirmativa de la vida misma.⁷ En esta moral primigenia los juicios de

³Este concepto será explicado de manera detallada más adelante.

⁴Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

⁵Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 18.

⁶Esta afirmación sobre la que deben basarse los valores de la nueva ética es una afirmación de la vida y los instintos naturales de los hombres. Nietzsche considera, como se verá más adelante, que la moral que rige el mundo occidental está basada en la negación: las personas son catalogadas como buenas por lo que *no* hacen. (Cf. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 60.). En su obra *Nietzsche y la filosofía* el filósofo francés Gilles Deleuze dedica varios apartados a analizar los conceptos de afirmación y negación en Nietzsche. (Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal. Barcelona, Editorial Anagrama, 2002, pp. 246-264.).

⁷Cf. Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial,

bueno y malo surgen de las personas nobles y están asociados justamente a la nobleza o vulgaridad de los actos. *Nobles* son para Nietzsche aquéllos que son capaces de catalogar lo bueno y lo malo desde una visión afirmativa y sin necesidad de recurrir a los otros y sus acciones para dar una definición de estos conceptos.⁸ A este respecto el pensador prusiano sostiene lo siguiente:

¡El juicio «bueno» no procede de aquéllos a quienes se dispensa «bondad»! Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo.⁹

Los juicios morales, entonces, originalmente se establecían sin tomar en cuenta a los otros y basándose únicamente en las acciones realizadas por los nobles, las cuales siempre eran consideradas buenas y virtuosas. Lo malo, por otro lado, era todo lo que se contraponía a las acciones positivas. La *moral de señores* - como Nietzsche la llama - es así ésa que siguen justamente los señores, los nobles, es decir, aquellos se caracterizan por ser personas afirmativas y con capacidad de actuar. En esta *moral de señores* los valores se definían de manera positiva; uno de dichos valores afirmativos era la justicia, la cual era entendida de la siguiente manera:

1998, p. 62.

⁸Es importante recalcar que los nobles a los que Nietzsche se refiere no remiten a la nobleza como clase social. Su análisis es filológico y no refleja una postura política. En *Genealogía de la moral* explica de dónde proviene - etimológicamente - la palabra *noble* para los griegos. (Cf. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, pp. 41-42.). Además, la palabra que este pensador utiliza más frecuentemente para referirse a los nobles de los que habla es *Vornehmer*, la cual proviene del verbo *vornehmen*, que significa hacer, proponerse o planear algo. Los nobles son así aquéllos que llevan las cosas a su realización. (Cf. *Vornehmen*. En *Duden online* [en línea], Bibliographisches Institut GmbH, 2013, [Fecha de consulta: 27 mayo 2016]. Disponible en: <http://www.duden.de/rechtschreibung/vornehmen>.)

⁹F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 37.

El carácter inicial de la justicia es el carácter de trueque. Cada cual da satisfacción al otro, en tanto que cada cual recibe lo que valora más que el otro. Se le da a cada uno lo que en adelante quiere tener como suyo, y se recibe a cambio lo deseado. La justicia es [...] retribución y trueque bajo el supuesto de un poderío más o menos igual: de modo que originalmente la venganza pertenece al ámbito de la justicia, es un trueque. Lo mismo que la gratitud. La justicia se reduce naturalmente al punto de vista de una autoconservación sagaz [...]¹⁰

La forma en la que se pagaba por las malas acciones cometidas era a través de una restitución del mal que se había causado, tal y como ocurría en las culturas de la Antigüedad.¹¹ Los individuos activos y afirmativos que originalmente habían establecido los valores lo hicieron basándose en la fuerza y nobleza de sus acciones; justos eran quienes exigían que les fuera pagado lo que se les debía para que el equilibrio perdido fuera restablecido y no aquéllos que condonaban las deudas o las malas acciones cometidas en su contra.

Contraria a la *moral de señores* originaria está la *moral de esclavos*,¹² la cual surge de los ideales y enseñanzas de la religión judeo-cristiana y es la que ha sido impuesta en el mundo occidental.¹³ Esta nueva moral ya no resulta tan afirmativa y tampoco tan independiente debido a que sus seguidores emiten los juicios de valor de *bueno* o *malvado*¹⁴ basándose en las acciones

¹⁰Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Ediciones Akal, 2001, p. 85.

¹¹Los grandes ejemplos de personas nobles - de *señores* - provienen para Nietzsche de las culturas griega y romana. (Cf. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 68.).

¹²Los esclavos a los que Nietzsche se refiere no son un sector de la población diferenciado. *Esclavos* son para él aquellos que no tienen poder de acción, sino sólo de reacción; justamente el opuesto a los *nobles*, quienes son los que sí realizan acciones.

¹³Cf. *Ibid.*, pp. 47-48.

¹⁴Los términos alemanes utilizados por Nietzsche son *schlecht* y *böse* para diferenciar la forma en la que la moral de señores y la moral de esclavos definen a lo malo. En su traducción Andrés Sánchez Pascual traduce *schlecht* como *malo* y *böse* como *malvado* para mantener la diferencia y evitar confusiones. Aquí se mantendrá esa diferencia. Además de la *Genealogía de la moral* que será citada adelante, Nietzsche también habla de la diferencia entre las parejas *bueno* y *malo* y *bueno* y *malvado* en su obra *Más allá del bien y del mal*. (Cf. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 236-240.).

de los demás y no en las suyas propias. Nietzsche sostiene, al hablar de los esclavos, que la transvaloración de los valores es obra suya debido a que:

Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores - este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí - forma parte precisamente del *resentimiento*: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita [...] de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, - su acción es, de raíz, reacción.¹⁵

La *moral de esclavos* no puede surgir o consolidarse si no tiene un objeto o acto al cual negar, requiere de los otros - y de sus acciones - para juzgar algo como bueno o malo. La «inversión de la mirada que establece valores»¹⁶ característica de esta moral ocurre cuando los débiles comienzan a justificar su falta de acción atribuyéndosela a la virtud y convierten a la debilidad en mérito:

[...] y a la impotencia, que no toma desquite, en «bondad»; la temerosa bajeza, en «humildad»; la sumisión a quienes se odia, en «obediencia» [...] Lo inofensivo del débil, la cobardía misma, de la que tiene mucha, su estar-aguardando-a-la-puerta, su inevitable tener-que-aguardar, recibe aquí un buen nombre, el de «paciencia», se llama también *la* virtud; el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, y tal vez incluso perdón («pues ellos no saben lo que hacen - ¡únicamente nosotros sabemos lo que *ellos* hacen!»).¹⁷

Esta transvaloración surge del resentimiento que caracteriza a los seguidores de la *moral de esclavos* - a quienes Nietzsche también llama «hombres del

¹⁵F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 50. [El subrayado es nuestro.]

¹⁶*Idem.*

¹⁷*Ibid.*, pp. 61-62.

resentimiento»¹⁸ - ya que, como el mismo filósofo lo menciona, es éste el que engendra los nuevos valores.

Nietzsche considera que el resentimiento es una característica particular de la *moral de esclavos* debido a que si éste llegase a surgir en los individuos activos y afirmativos, ellos serían capaces de transformarlo en una acción - cosa que los hombres del resentimiento no hacen - y en ella se consumiría sin dejar rastro. Los seguidores de la *moral de esclavos*, por otra parte, al ser personas reactivas y negativas, se quedan con el resentimiento ya que no logran transformarlo en una acción concreta y éste les envenena poco a poco a ellos mismos y también a su entorno puesto que siempre buscan a quién culpar de su sufrimiento. El resentimiento de estos individuos busca envenenar a los otros porque es el único medio que tienen para «reaccionar», una reacción real - como aquélla de los hombres nobles y afirmativos - les está vedada y, por lo tanto, sólo pueden contentarse con esparcir su desprecio pues «el hombre del resentimiento no “reacciona”: su reacción no termina nunca, es sentida en vez de ser activada. Así, le echa la culpa a su objeto sea cual sea como a un objeto del que hay que vengarse, al que hay que hacer pagar precisamente ese infinito atraso».¹⁹ Los hombres del resentimiento se consideran a sí mismos como *buenos* por las acciones que *no* realizan y *bueno* es también todo aquello que *no* los ataca, *no* los amenaza, «todo el que *no* violenta, el que *no* ofende a nadie, el que *no* ataca, el que *no* salda cuentas, el que remite la venganza a Dios, el cual se mantiene en lo oculto igual que nosotros, y evita todo lo malvado, y exige poco de la vida, lo mismo que nosotros los pacientes, los humildes, los justos».²⁰ Eso que resulta amenazante, por otro lado, es calificado como *malvado* por los hombres del resentimiento y como culpable de sus sufrimientos, los cuales los atormentan constantemente. Los resentidos persiguen la venganza porque, según Nietzsche, viven atormentados por todos los daños que han sufrido y que no pueden olvidar;

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 51.

¹⁹ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 163.

²⁰ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 60.

lo recuerdan todo, poseen una memoria prodigiosa y hacen uso de ella para alimentar su odio y sed de venganza.²¹ El resentimiento es así algo vengativo - o por lo menos ésta es su intención - y busca no sólo acusar a alguien más del sufrimiento de los resentidos sino también pretende que el acusado se sienta culpable y reconozca sus errores, busca envenenarlo. Nietzsche menciona que los seguidores de la *moral de esclavos* esconden su sed de venganza tras una aparente búsqueda de justicia ya que sostienen que tan sólo pretenden redimir el daño que les fue causado, ésta es la única función que la justicia tiene ante sus ojos. Pero su anhelo de justicia es tan sólo uno de venganza ya que ellos mismos quieren ser verdugos de aquéllos de quienes antaño fueron víctimas; no les basta con que se les aplique un castigo o se les ofrezca - a ellos - algo en compensación por el mal sufrido. Los hombres del resentimiento son más bien, en opinión del filósofo prusiano:

[...] todo un tembloroso imperio terreno de venganza subterránea, inagotable, insaciable en estallidos contra los afortunados e, igualmente, en mascaradas de la venganza, en pretextos para la venganza: ¿cuándo alcanzarán propiamente su más sublime, su más sutil y último triunfo de la venganza? Indudablemente, cuando lograsen *introducir en la consciencia* de los afortunados su propia miseria, toda miseria en general: de tal manera que éstos empezasen un día a avergonzarse de su felicidad [...] ²²

Así, los resentidos tienen como principal objetivo lograr generar culpa en la consciencia de las demás personas, generarles una *mala consciencia*.

La *culpa* - y la *mala consciencia* a la que ésta lleva - tiene una estrecha relación, en sus orígenes, con el concepto de *deuda*.²³ Nietzsche sostiene que

²¹La capacidad de olvido es para Nietzsche una fuerza positiva y activa que es necesaria para poder vivir tranquilos. (Cf. *Ibid.*, pp. 75-77.).

²²*Ibid.*, p. 160.

²³Es pertinente mencionar que en el idioma alemán, la palabra *Schuld* remite tanto a la idea de culpa como a la de deuda, éstas dos ideas sólo se diferencian una de la otra por el contexto por lo que para Nietzsche la relación entre la culpa y las deudas es evidente desde el lenguaje. (Cf. *Schuld*. En *Duden online*[en línea], Biblio-

«el sentimiento de culpa (*Schuld*), de la obligación personal [...] ha tenido su origen [...] en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores [...]». ²⁴ En esa mera relación comercial entre comprador y vendedor las deudas no saldadas se pagaban a través de un castigo impuesto al deudor, el cual no tenía como fin suscitar ningún tormento interior ni sentimiento de responsabilidad o de culpa en él sino simplemente provocar su sufrimiento y que así éste pagara con su dolor lo que debía, en caso de que no pudiese pagar de otra forma. ²⁵ El hecho de que el sufrimiento del deudor fuese suficiente para saldar una deuda se debía a que «hacer-sufrir produce bienestar en sumo grado, en la medida en que el perjudicado cambiaba el daño, así como el desplacer que éste le producía, por un extraordinario contra-goce: el de *hacer-sufrir*, - una auténtica fiesta». ²⁶ El castigo es entonces, en un principio, la forma de pago por las deudas no saldadas; sin embargo, aquéllos que buscan explicar el surgimiento de la moral - los «genealogistas de la moral», ²⁷ como los llama Nietzsche y quienes son seguidores de la *moral de esclavos* - cometen el error de colocar las finalidades modernas del castigo como si éstas fueran la razón de su existencia ²⁸ y argumentan así que éste «poseería el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de culpa*, en la pena se busca el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica denominada “mala consciencia”, “remordimiento de consciencia”». ²⁹ Según el pensador prusiano, el hecho de que los genealogistas de la moral quieran moralizar al castigo dándole un fin correctivo y ligándolo a un sentimiento interior no presente en sus orígenes se debe a la inversión de los valores que los hombres debieron realizar una vez

graphisches Institut GmbH, 2013, [Fecha de consulta: 18 febrero 2015]. Disponible en: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Schuld>).

²⁴F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 91.

²⁵*Ibid.*, pp. 81-83.

²⁶*Ibid.*, p. 85.

²⁷*Ibid.*, p. 38.

²⁸*Ibid.*, pp. 99-102.

²⁹*Ibid.*, p. 105.

que comenzaron a vivir en sociedad. La mala consciencia es, en su opinión, «la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz».³⁰ Este sentimiento interior surge debido a que los seres humanos se sometieron a la vida en comunidad - una vida en la que tienen que controlar sus instintos para poder convivir pacíficamente - y a las reglas que ésta conlleva, cosa que produjo una interiorización y, con ella, se provocó también que «todos aquellos instintos del hombre [...] diesen vuelta atrás, se volviesen *contra el hombre mismo*»³¹ y se crease así la mala consciencia.

Según Nietzsche, la mala consciencia es la forma en la que los resentidos vuelcan su sed de venganza contra sí mismos - es decir, la interiorizan - debido a que no tienen permitido sacarla al exterior puesto que las leyes de la buena convivencia en la sociedad lo prohíben: «aquella voluntad de autotortura, aquella pospuesta crueldad del animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo, encarcelado en el “Estado” con la finalidad de ser domesticado, que ha inventado la mala consciencia para hacerse daño a sí mismo, después de que la vía *más natural* de salida de ese hacer-daño había quedado cerrada [...]».³² Este sentimiento, al ser pasivo y reactivo, es siempre algo negativo y hace daño a los individuos ya que con ella el hombre «pasó a sufrir *por el hombre, por sí mismo*: resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad».³³ Además, esta mala consciencia es algo de lo que no se puede salir debido a que la deuda primordial que la genera - la cual ha sido inventada por el hombre - es una

³⁰ *Ibid.*, p. 108.

³¹ *Ibid.*, p. 109.

³² *Ibid.*, p. 118-119.

³³ *Ibid.*, pp. 109-110.

que se tiene con Dios y que nunca podrá ser saldada. La deuda con Dios - generadora del sentimiento de culpa - que el hombre cree tener denota toda la enfermedad que la mala consciencia significa:

La *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su *voluntad* de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa, su *voluntad* de infectar y de envenenar con el problema de la pena y la culpa el fondo más profundo de las cosas, a fin de cortarse, de una vez por todas, la salida de ese laberinto de «ideas fijas», su *voluntad* de establecer un ideal - el de «Dios santo» -, para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad.³⁴

Mientras que la mala consciencia esté ligada a las tendencias e instintos naturales del hombre y éstos le generen a través de ella ese sentimiento de indignidad absoluta, no hay forma de que deje de ser una enfermedad y pueda convertirse en algo positivo o se convierta en el camino para alcanzar una meta positiva; la única manera en la que las personas pueden alejarse del sentimiento de culpa infundado que ésta significa es si se logra realizar una nueva inversión de los valores y se consigue así «hermanar con la mala consciencia las inclinaciones *innaturales*»³⁵ de los seres humanos, las cuales son «hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo».³⁶

Además de los ídolos surgidos de la religión aquél que es el más reciente - Nietzsche lo llama «el nuevo ídolo»³⁷ - es el Estado moderno, el cual es descrito por el pensador prusiano como «el más frío de todos los monstruos fríos [...] Estado llamo yo al lugar donde todos, buenos y malos, son bebedores de venenos: Estado al lugar en el que todos, buenos y malos, se pierden a sí mismos: Estado, al lugar donde el lento suicidio de todos - se llama

³⁴*Ibid.*, p. 119.

³⁵*Ibid.*, p. 122.

³⁶*Idem.*

³⁷Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 86-89.

“vida”». ³⁸ En el Estado el soberano sigue desempeñando el papel que antaño tenían las autoridades religiosas; el fundamento del mismo es «la fe en la autoridad absoluta, en la verdad definitiva» ³⁹ y esa fe que se exige a todos los súbditos es la que convierte al soberano en algo casi sobrehumano ⁴⁰ - un sustituto de Dios - otorgándole de esa manera el control total sobre las vidas y las acciones de los ciudadanos y evitando que éstos logren superar el sentimiento de culpa que la culpa infinita con Dios anteriormente descrita les ha producido. Con el Estado se erige un nuevo ídolo secularizado que recibe del antiguo ídolo religioso toda la autoridad para castigar las ofensas u otorgar el perdón a los ofensores sin tomar en cuenta a aquéllos a quienes se ha ofendido.

El análisis de Nietzsche acerca de los orígenes de la moral lo lleva a concluir que la dominación que la Iglesia - durante el periodo medieval - y el Estado - en la época moderna - ejercen sobre los hombres está basada principalmente sobre el sentimiento de culpa y el control de la misma, el cual se logra a través del perdón. La secularización del Estado acontecida en el periodo ilustrado no cambió estos fundamentos sobre los cuales está basada la cultura y la sociedad. Los dominadores - ya sean sacerdotes o soberanos - se han otorgado a sí mismos el privilegio exclusivo de dispensar las culpas, de perdonar las malas acciones, y han basado así toda la cultura por ellos edificada en ese sentimiento de culpa inmotivado que la moral de esclavos introdujo lentamente en los hombres. La nueva transvalorización que se requiere para devolverle a la humanidad esa fuerza y nobleza que las culturas antiguas antaño poseyeron y que permita que los nuevos valores edificados se basen de nuevo en la afirmación de la vida debe ir en contra de los ideales que la tradición judeo-cristiana ha impuesto sobre los hombres y sobre la cual reposa la cultura en general y todas sus instituciones, incluido el Estado. El

³⁸ *Idem.*

³⁹ F. Nietzsche, *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*, pp. 216-217.

⁴⁰ *Cf. Ibid.*, p. 217.

filósofo prusiano sostiene lo siguiente:

Hoy que [...] intentamos con todas nuestras fuerzas expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y las sanciones sociales, no hay ante nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de «orden moral del mundo», continúan infectando la inocencia del devenir por medio del «castigo» y la «culpa».⁴¹

Una vez que le sea arrebatado el poder de perdonar a la nueva autoridad exterior que lo posee - es decir, al Estado⁴² - puede erigirse una nueva ética que reivindique el lugar de los valores nobles de las culturas de la Antigüedad, en particular el de la justicia, y que recupere el carácter de trueque originario de la misma, el cual no permite que las ofensas sean perdonadas sin que el ofensor haya pagado por ellas.

4.2. Sigmund Freud

En su obra *Tótem y tabú*⁴³ el médico vienés Sigmund Freud (1856-1939) menciona que su interés por esclarecer el enigma del tabú se debe a que con ello «arrojaríamos luz sobre el oscuro origen de nuestro propio “imperativo categórico”». ⁴⁴ Esta inquietud por encontrar los orígenes de los preceptos éticos y la cultura es despertada en él por la manera en la que las personas particulares se comportan, es decir, por aquello que descubre en su práctica

⁴¹F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 75.

⁴²Aquí es conveniente recordar lo sostenido por Hobbes acerca del poder exclusivo del Estado para otorgar un perdón objetivo - es decir, aquél que exime del pago por las faltas cometidas -. (Cf. T. Hobbes, *El Leviatán*, p. 123.).

⁴³Sigmund Freud, «Tótem y tabú» en *Obras completas. Volumen XIII (1913-14)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.

⁴⁴*Ibid.*, p. 31.

psicoanalítica. Freud - un médico ante todo - observa que en todos sus pacientes neuróticos está presente una estructura psíquica particular; el afán de comprender dicha estructura lo conduce a realizar investigaciones en el campo de la antropología, lugar en donde encuentra explicaciones del origen de la humanidad que tienen la misma dinámica que él percibe en los pacientes. Este descubrimiento lo lleva elaborar una teoría en la que sostiene que las organizaciones sociales están basadas sobre un asesinato - el parricidio original - y que toda la elaboración de la cultura parte de este hecho. Como médico, el motivo más importante que Freud tiene para comenzar sus indagaciones antropológicas es encontrar una forma de ayudar a que sus pacientes puedan salir de su neurosis⁴⁵ por lo que el nivel probatorio de su teoría no debe buscarse en la antropología, sino tan sólo en la clínica; a este respecto, el pensador vienés menciona que «si no hubiéramos dilucidado en los neuróticos obsesivos el origen de la consciencia de culpa no habríamos tenido perspectiva alguna de enterarnos de su existencia».⁴⁶

En su práctica clínica Freud observa que los neuróticos son una «pieza del infantilismo psíquico»,⁴⁷ ya que las fijaciones de los adultos neuróticos denotan que no han logrado liberarse de aquello que rige la vida anímica en la infancia y que él considera como el complejo nuclear de la neurosis: el vínculo con los padres y las apetencias incestuosas que éste conlleva. En la infancia:

El niño toma a ambos miembros de la pareja parental, y sobre todo a uno de ellos, como objeto de sus deseos eróticos. Por lo común obedece en ello a una incitación de los padres mismos, cuya ternura presenta los más nítidos caracteres de un quehacer sexual si bien inhibido en sus metas. El padre prefiere por regla general a la hija, y la madre,

⁴⁵La solución que Freud encuentra para los problemas que plantea, en su opinión, «vale para el individuo neurótico: para pueblos enteros, osamos inferir una solución parecida». *Ibid.*, p. 74.

⁴⁶*Idem.*

⁴⁷*Ibid.*, p. 26

al hijo varón; el niño reacciona a ello deseando, el hijo, reemplazar al padre, y la hija, a la madre.⁴⁸

El deseo incestuoso por ocupar el lugar de uno de sus progenitores lleva a los niños a desear la muerte del mismo;⁴⁹ sin embargo, «el odio [al padre] proveniente de la rivalidad por la madre no puede difundirse desinhibido en la vida anímica del niño: tiene que luchar con la ternura y la admiración que desde siempre le suscitó esa misma persona»;⁵⁰ en las investigaciones que posteriormente realiza en el campo de la antropología, Freud encuentra indicios de esta misma conducta ambivalente propia del comportamiento infantil y de la neurosis - el deseo de muerte hacia el padre y el amor que también se le profesa - y basa en ella su elaboración del mito del parricidio original.

El estudio antropológico que Freud realiza comienza con el análisis de los conceptos de *tótem* y *tabú* en comunidades en donde llevan un estilo de vida que él considera similar al de los hombres primitivos. En este contexto al definir qué es un tabú el médico vienés explica lo siguiente: «por una parte, nos dice “sagrado”, “santificado”, y, por otra, “ominoso”, “peligroso”, “prohibido”, “impuro”. Lo opuesto al tabú se llama en lengua polinesia “*noa*”: lo acostumbrado, lo asequible a todos. Así, adhiere al tabú algo como el concepto de una reserva; el tabú se expresa también esencialmente en prohibiciones y limitaciones [...]».⁵¹ Esas restricciones que el tabú establece no provienen de prohibiciones religiosas o morales:

[...] no se las reconduce al mandato de un dios, sino que en verdad

⁴⁸Sigmund Freud, «Cinco conferencias sobre psicoanálisis» en *Obras completas. Volumen XI (1910)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986, p. 47.

⁴⁹El deseo de muerte del padre por parte de los niños es ejemplificado con el caso del pequeño Hans, quien primero deseaba que su padre partiera de viaje y luego que estuviera fuera permanentemente, es decir, que muriera. (Cf. Sigmund Freud, «Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans)» en *Obras completas. Volumen X (1909)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986, pp. 91-92.).

⁵⁰S. Freud, «Tótem y tabú», p. 132.

⁵¹*Ibid.*, p. 27.

prohíben desde ellas mismas. Y de las prohibiciones morales las separa su no inserción en un sistema que declarase necesarias en términos universales unas abstenciones, y además proporcionara los fundamentos de esa necesidad. Las prohibiciones del tabú carecen de toda fundamentación; son de origen desconocido [...]⁵²

En directa relación con el tabú está el tótem, el cual es el encargado de cuidar que el tabú no sea quebrado. Un tótem es:

[...] por regla general, un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantienen un vínculo particular con la estirpe entera. El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos.⁵³

Debido a que el tótem es considerado como una entidad sagrada y protectora los miembros del clan totémico están obligados a respetar las limitaciones - los tabúes - que éste vigila con el fin de demostrar el respeto que le profesan. Los dos tabúes más importantes que el tótem resguarda son el de no matar al animal totémico ni servirse de él como alimento y el de no establecer vínculos sexuales entre los miembros del mismo clan. Las restricciones que estos tabúes imponen en la vida de los hombres son necesarias para que la sociedad pueda establecerse y más tarde desarrollarse debido a que controlan pulsiones naturales que resultan nocivas para la buena convivencia de los individuos. Freud sostiene que el hecho de que existan leyes que prohíben ciertas conductas - o en el caso de los primitivos, tabúes - muestra que éstas últimas son algo a lo que los hombres tienen una tendencia natural y que no evitan de manera natural.⁵⁴ El tabú es la primera forma de consciencia moral que los hombres tienen ya que es la manera primigenia en la que se limitan las pulsiones. El pensador vienés define a la consciencia moral

⁵² *Idem.*

⁵³ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁴ *Cf. Ibid.*, p. 126.

como «la percepción interior de que desestimamos mociones de deseo sexual existentes en nosotros»⁵⁵ sólo por el hecho de desestimarlas y sin apelar a ninguna razón en particular. No cumplir con esa negación de los impulsos naturales que la consciencia moral exige genera culpa - o consciencia de culpa -, la cual es la base de toda la organización social humana. Develar de dónde provienen los dos tabúes más importantes que rigen a la sociedad y por qué son establecidos es lo que permitirá justamente encontrar el origen de la consciencia de culpa que está en la base de las normas en principio religiosas y más tarde devenidas preceptos éticos que hoy en día aún dirigen la vida de los individuos.

Una vez que ha definido al tótem y al tabú propios de las comunidades primitivas o salvajes Freud se dispone a conjuntar los descubrimientos hechos en su práctica psicoanalítica y en sus estudios antropológicos y postula su teoría sobre el origen de la organización social: el mito del parricidio original. Para darle sustento antropológico a este mito el pensador vienés hace referencia a las teorías sobre el desarrollo de las sociedades propuestas por Charles Darwin y James J. Atkinson según las cuales los hombres primordiales vivieron en pequeñas hordas regidas por un macho adulto, quien era el único que podía relacionarse sexualmente con las hembras y dominaba y sometía a los otros machos jóvenes - los hermanos - y los expulsaba cuando llegaban a adultos.⁵⁶ El mito del parricidio original es formulado de la siguiente manera:

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (Quizás un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado el sentimiento de su superioridad.) Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración,

⁵⁵ *Ibid.*, 73.

⁵⁶ *Cf. Ibid.*, 127-128.

consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.⁵⁷

La forma en la que el parricidio original da origen a las organizaciones sociales se entiende ya desde su formulación: los hermanos expulsados formaron una sociedad entre sí mismos que tenía como fin asesinar al padre para poder tener acceso a las mujeres de la horda. En cuanto al surgimiento de las limitaciones éticas y de la religión a partir del asesinato Freud da una explicación más amplia que sustenta en sus descubrimientos sobre el funcionamiento de la psique humana y sostiene lo siguiente:

[...] para hallar creíbles [...] estas consecuencias que acabamos de señalar,⁵⁸ sólo hace falta suponer que la banda de los hermanos amotinados estaba gobernada, respecto al padre, por los mismos contradictorios sentimientos que podemos pesquisar como contenido de la ambivalencia del complejo paterno en cada uno de nuestros niños y de nuestros neuróticos. Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban.⁵⁹

Después de haber asesinado al padre el amor y admiración que le profesaban salieron a relucir, los asesinos se arrepintieron de su crimen y surgió así el sentimiento de culpa, el cual se colocó como fundamento de la sociedad. El médico vienés menciona qué sucedió una vez que la consciencia de la culpa emergió en la banda de hermanos:

⁵⁷ *Ibid.*, p. 143-144.

⁵⁸ Es decir, tanto el surgimiento de las organizaciones sociales, como el de las limitaciones éticas y la religión a partir del parricidio original.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 145.

[el padre muerto] se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida [...] lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora en la situación psíquica de la «obediencia de efecto retardado {*nachtraglich*}» que tan familiar nos resulta por los psicoanálisis. Revocaron su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos denegándose las mujeres liberadas. Así, desde la consciencia de culpa del hijo varón, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo.⁶⁰

Ésta es la forma en la que surge el totemismo, la primera manifestación de la religión y la cual aún se encuentra en la base de las religiones creadas posteriormente y de la cultura que emana de las mismas. Las restricciones que cada uno de los dos tabúes principales del totemismo - y más tarde de las religiones - imponen a los hombres son de diferente valor psicológico y responden a cuestiones diferentes. La prohibición del incesto surge a partir del miedo a la muerte, al padre asesinado y a la retaliación que éste podría imponer a los hermanos; es la «obediencia de efecto retardado»⁶¹ hacia el padre que ya no está la que los lleva a establecer ese límite. Freud menciona que esta prohibición tiene asimismo un fundamento práctico muy importante ya que su objetivo es evitar que surjan disputas entre los varones; al desear todos ellos a todas las mujeres para sí mismos, la organización recién establecida corría el riesgo de destruirse si se permitía que se establecieran vínculos sexuales con las mujeres liberadas del dominio paterno por lo que a los hermanos «no les quedó otra alternativa que erigir [...] la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre»;⁶² éste es el tabú que permite el desarrollo de la sociedad y restringe - a partir del miedo a la muerte generado por el asesinato del padre - los impulsos violentos que yacen en el interior de todos los hombres evitando que la organización social

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Ibid.*, p. 146.

sea desmembrada así como lo fue la horda original. El tabú de no dar muerte al animal totémico, por otro lado, es el que pretende lidiar con el sentimiento de culpa generado por ese asesinato primordial y es la base de las religiones. Sobre el sentimiento de culpa y sus orígenes, Freud menciona lo siguiente:

Hemos tomado noticia de dos diversos orígenes del sentimiento de culpa: la angustia frente a la autoridad y, más tarde, la angustia frente al superyó.⁶³ La primera compele a renunciar a satisfacciones pulsionales; la segunda esfuerza, además, a la punición, puesto que no se puede ocultar ante el superyó la persistencia de los deseos prohibidos. Nos hemos enterado además del modo en que se puede comprender la severidad del superyó, vale decir, el reclamo de la consciencia moral. Simplemente, es continuación de la severidad de la autoridad externa, revelada y en parte substituida por ella. Ahora vemos el nexo entre la renuncia de lo pulsional y la consciencia moral.⁶⁴

El momento en el que el totemismo deviene una manifestación religiosa más elaborada es cuando el animal totémico venerado - substituto del padre asesinado - recupera su forma humana original pero de manera divinizada: la figura de autoridad ya no es el padre primordial sino que se ha convertido en un dios-padre;⁶⁵ así, sostiene Freud, «se restauró el imperio del padre de la horda primordial y pudieron ser repetidos los afectos que sobre él recaían».⁶⁶ El dios-padre instaurado vigila las acciones de sus hijos todo el tiempo - por medio del ideal del yo, del superyó - y las castiga si no cumplen sus mandatos, frenando así la violencia propia de la naturaleza humana. Esta interiorización de la autoridad es la que da origen a la creencia de que hay una entidad

⁶³El superyó es, en la estructura psíquica descrita por Freud, el ideal del yo. Para una descripción del origen del superyó: Sigmund Freud, «El yo y el ello» en *Obras completas. Volumen XIX (1923-1925)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986, pp. 30-40.

⁶⁴Sigmund Freud, «El malestar en la cultura» en *Obras completas. Volumen XXI (1927-1931)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986, p. 123.

⁶⁵Cf. S. Freud, «Tótem y tabú», p. 149-150.

⁶⁶Sigmund Freud, «Moisés y la religión monoteísta» en *Obras completas. Volumen XXIII (1937-1939)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986, p. 129.

superior a los hombres - un dios - que es la que los juzga y es, además, la única que les puede conceder la expiación que tanto anhelan y que necesitan para librarse del sentimiento de culpa estructural producido por el parricidio original.

Las religiones reprimen la violencia y lidian con el sentimiento de culpa generado por el parricidio original de una manera particular. Freud describe aquélla del judaísmo y del cristianismo debido a que la cultura occidental se nutre de ellas. En la religión judía:

[...] no había sitio alguno para la expresión directa del odio parricida; sólo podía salir a la luz una reacción poderosa frente a él, la consciencia de culpa a causa de esa hostilidad, la mala consciencia moral { *schlechte Gewissen* } de haber pecado contra Dios y no dejar de pecar. [...] Uno no merecía nada mejor que ser castigado por él, porque no observaba sus mandamientos; y en el afán de satisfacer ese sentimiento de culpa, que era insaciable y brotaba cada vez de una fuente más profunda, uno debía hacer que esos preceptos se volvieran más rigurosos, penosos, hasta incluir pequeñeces. En un raptó de ascetismo moral, uno se imponía nuevas renunciaciones de lo pulsional, y al menos alcanzaba, en la doctrina y el precepto, unas alturas éticas que habían permanecido inasequibles a los otros pueblos de la Antigüedad.⁶⁷

El judaísmo - la religión de la ley - se construye, de esta manera, sobre una forma de expiación basada en el estricto cumplimiento de las leyes que se han establecido para mostrar respeto al dios-padre. En cuanto al cristianismo - la religión del amor -, éste surge justamente como respuesta a la imposibilidad de cumplir todas las leyes establecidas por el dios-padre. La opresión que las leyes imponían a los hombres se volvió en cierto momento algo imposible de sobrellevar y, debido a ello, se buscó otra forma de expiar el parricidio original: el sacrificio de uno de los hermanos. Con el sacrificio de Jesús - el Hijo de Dios - se paga la muerte del padre⁶⁸ y los hombres quedan redimidos de esa

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Aquí debe recordarse la ley del talión, la cual estipula que los asesinatos se pagan

culpa opresora pues ya no se le debe nada al padre asesinado. La «redención liberadora»⁶⁹ que el sacrificio de Jesús trae consigo exime a los hombres de la obligación de respetar la ley - o los tabúes - y ocasiona que los controles sociales que se habían establecido basándose en ella se debiliten y que la violencia que los individuos tienen en su interior y que hasta entonces había estado reprimida vuelva a salir a la luz. Así, esta nueva religión permitió que la humanidad se liberase de su sentimiento de culpa - representado por el pecado original⁷⁰ - a través de un sacrificio de muerte y edificó una nueva y más accesible forma de alcanzar el perdón y la salvación subsecuente, hecho que propició que la violencia reprimida hasta ese momento fuera de nuevo expresada pues para aspirar a ser expiados y perdonados por las ofensas que se cometen ya no es necesario seguir leyes estrictas.

Después del proceso de secularización de la Modernidad la encargada de administrar el sentimiento de culpa es la cultura, entre cuyas instituciones se encuentra el Estado. La cultura, dice Freud, «espera prevenir los excesos más groseros de la fuerza bruta arrogándose el derecho de ejercer ella misma una violencia sobre los criminales»,⁷¹ violencia que se ejerce a través de los castigos impuestos por la autoridad. Las figuras de autoridad que rigen la vida de las sociedades - es decir, los soberanos o gobernantes del Estado - tienen un papel similar al del padre de la horda primordial ya que ellas representan a un «individuo hiperfuerte en medio de una cuadrilla de compañeros iguales»,⁷² quien es el único que se distingue de los miembros de la masa y es también

con la muerte. (Cf. Lv 24, 17-21.). Freud sostiene que el sacrificio de Jesús - uno de los hermanos que han asesinado al padre - es la forma en la que la ley del tali3n es cumplida y el crimen contra el padre queda por fin saldado. (Cf. S. Freud, «Moisés y la religión monoteísta», p. 130.).

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ Freud menciona que el parricidio original, al no poder ser mencionado en la elaboraci3n de la religión cristiana, se convirti3 en el *pecado original*, es decir, en un pecado que toda la humanidad carga sobre sí. (Cf. *Ibid.*, p. 131.).

⁷¹ S. Freud, «El malestar de la cultura», p. 109.

⁷² Cf. Sigmund Freud, «Psicología de las masas y análisis del yo» en *Obras completas. Volumen XVIII (1920-1922)*, traducci3n de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986, p. 116.

quien impone las reglas para el comportamiento de la misma. El pensador vienés considera que la función que en épocas marcadamente religiosas había pertenecido a los sacerdotes u otros representantes del poder religioso pasa - en la Modernidad - al dirigente de las masas, es decir, a aquél que logra erigirse como sustituto terrenal - y ya no divino, como en las religiones - del padre primordial; así, con el advenimiento del mundo secularizado se cambia de nuevo al padre divinizado - Dios - por uno humano - el gobernante - que tiene poder y autoridad para administrar el sentimiento de culpa estructural de todos los individuos imponiendo castigos y guardando para sí el derecho a otorgar el perdón necesario para la liberación de la culpa.

El problema que Freud observa en los Estados seculares es que éstos, al igual que la religión, no han logrado liberar ni a los individuos ni a la masa del sentimiento de culpa primordial con el que cargan sino que, muy al contrario, sólo han aspirado a ser los reguladores del sentimiento de culpa y a ejercer mediante ello control sobre los hombres sin otorgarles ninguna forma de expiación o liberación. Hablando sobre la ética y uno de sus principales mandamientos - amar al prójimo como a uno mismo - el médico vienés sostiene que ésta «ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido»,⁷³ es decir, evitar que la violencia reprimida sea liberada y los hombres se agredan unos a otros. La manera en la que las aspiraciones de la ética pueden ser verdaderamente alcanzadas no es a través de un autoridad omnipotente que se dedique a oprimir a los individuos y a concederles o negarles el perdón sino, más bien, mediante el uso en la sociedad de los mismos métodos terapéuticos que se aplican a los neuróticos, es decir, tratándola a ella misma como a un neurótico. El pensador vienés sostiene lo siguiente:

En la investigación y la terapia de las neurosis llegamos a hacer dos

⁷³S. Freud, «El malestar en la cultura», p. 137.

reproches al superyó del individuo: con la severidad de sus mandamientos y prohibiciones se cuida muy poco de la dicha de éste, pues no tiene suficientemente en cuenta la resistencia a su obediencia, a saber, la intensidad de las pulsiones del ello y las dificultades del mundo circundante objetivo {real}. Por eso en la tarea terapéutica nos vemos precisados muy a menudo a combatir al superyó y a rebajar sus exigencias.⁷⁴

Ese mismo rebajamiento de las exigencias del superyó puede aplicarse a la cultura para que una verdadera liberación del sentimiento de culpa sea posible. El superyó de la cultura, al igual que el individual:

[...] tampoco se cuida lo bastante de los hechos de la constitución anímica de los seres humanos, proclama un mandamiento y no pregunta si podrán obedecerlo. [...] El mandamiento «Ama a tu prójimo como a ti mismo» es la más fuerte defensa en contra de la agresión humana, y un destacado ejemplo del proceder psicológico del superyó de la cultura. El mandato es incumplible [...] La cultura descuida todo eso; sólo amonesta: mientras más difícil la obediencia al precepto, más meritorio es obedecerlo.⁷⁵

Cuando los preceptos no son obedecidos, el sentimiento de culpa se acrecienta y se impide así alcanzar el supuesto objetivo de los mismos: que los hombres vivan bien. La única forma de lograr que los individuos - y las sociedades - puedan salir de ese círculo y logren asimismo liberarse del sentimiento de culpa es diferenciando las situaciones de las que sí son responsables de las que no; una vez establecida esta distinción, los hombres pueden resolver aquéllas que sí les atañen y deslindarse de las que no. Alcanzar y otorgar el perdón se vuelve algo humanamente posible y que repara desavenencias reales entre individuos y se recupera, en la propuesta de Freud, el carácter correctivo de la justicia propio del pensamiento antiguo, tanto greco-latino como hebreo, en el cual la justicia no exige el perdón sino más bien el pago por los males

⁷⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁵ *Idem.*

cometidos ya que la retribución permite restablecer el equilibrio perdido y mitigar la violencia que es constitutiva de los hombres y que ha sido expresada a través de las ofensas.

4.3. Walter Benjamin

El pensador alemán Walter Benjamin (1892-1940) es considerado como un «avisador de fuego»⁷⁶ debido a que supo distinguir en su tiempo los signos que anunciaban la catástrofe venidera. Benjamin murió en 1940 y, por lo tanto, no fue testigo del punto culminante de la violencia que se esconde bajo el signo del progreso ya que no llegó a presenciar lo que sucedió en Auschwitz; sin embargo, los indicios de que la cultura occidental se encaminaba al cataclismo estaban ya presentes desde su época y le afectaron de manera directa por lo que él encausa sus reflexiones a una forma diferente de entender la historia. La propuesta historiográfica de este filósofo consiste en «cepillar la historia a contrapelo»,⁷⁷ es decir, en rescatar la historia de los vencidos, aquello que la historiografía oficial - que construye la historia de los vencedores - ha dejado fuera. Para lograr escribir una historia inclusiva Benjamin hace hincapié en la memoria como herramienta que permite alcanzar justicia para los ofendidos y contrarrestar el olvido, el cual puede considerarse como una forma encubierta de perdón que deja que la injusticia sea perpetuada y los ofendidos sean ignorados.

Al igual que Nietzsche y Freud, Benjamin también considera que la culpa

⁷⁶En su artículo «“Los avisadores de fuego”: Rosenzweig, Benjamin y Kafka» Reyes Mate y Juan Mayorga toman la expresión benjaminiana de «avisadores de fuego» para designar como tales a F. Rosenzweig, W. Benjamin y F. Kafka. (Cf. Reyes Mate y Juan Mayorga, «“Los avisadores de fuego”: Rosenzweig, Benjamin y Kafka» en *Isegoría*, núm. 23. Madrid, CSIC, 2000, pp. 45-67.).

⁷⁷Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte» en *Gesammelte Schriften. Band I, I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, p. 697. La traducción ha sido tomada de Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 130.

y la violencia son dos de los principales pilares sobre los que se basa la cultura occidental. El papel de la culpa como fundamento de la cultura es explicado en *Capitalismo como religión*.⁷⁸ En este escrito el pensador alemán menciona que el capitalismo posee la estructura de las religiones debido a que busca dar respuesta a las mismas preocupaciones e inquietudes que ellas. Una de las características que lo equiparan notoriamente con las religiones es que tiene una clara relación con la culpa. El capitalismo es generador de culpa: «probablemente representa el primer caso de un culto no expiante sino culpabilizante. [...] Una inmensa consciencia de culpa, que no sabe expiar, que recurre al culto no para expiar la culpa a través suyo, sino para volverla universal, para machacarla en la consciencia [...]».⁷⁹ Para expiar la culpa en un mundo sin Dios⁸⁰ - un mundo secular, tal y como es el del capitalismo - es necesario recurrir al derecho, el cual es administrado por el Estado y fundado sobre la violencia. Al analizar el derecho Benjamin concluye que éste surge de la violencia ya que la «creación de derecho es creación de poder y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia».⁸¹ Una vez que el derecho - o el Estado⁸² - ha sido fundado, éste es el único que puede ejercer la violencia legítimamente y considera que ésta «en manos de una persona particular [es] un peligro»⁸³ que puede socavar el orden jurídico y, por lo tanto, debe mantenerse como un privilegio de los que controlan al Estado⁸⁴

⁷⁸Walter Benjamin, «Kapitalismus als Religion» en *Gesammelte Schriften. Band VI*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

⁷⁹*Ibid.*, pp. 100-101. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

⁸⁰Más adelante en el mismo texto Benjamin sostiene que Dios ya no tiene trascendencia sino que se encuentra inmerso en los destinos humanos. (*Cf. Idem.*).

⁸¹Walter Benjamin, «Zur Kritik der Gewalt» en *Gesammelte Schriften. Band II, I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977, p. 198. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]. En el mismo escrito Benjamin también menciona que las funciones de la violencia son crear el derecho y conservarlo. (*Cf. Ibid.*, pp. 186-187.).

⁸²El derecho es equiparado por Benjamin con el Estado debido a que es éste último el que establece y administra el derecho. (*Cf. Ibid.*, p. 184.).

⁸³*Ibid.*, p. 183.

⁸⁴*Cf. Ibid.*, p. 198. En su estudio sobre la violencia, Benjamin recoge muchas de las ideas del filósofo francés Georges Sorel; en particular, el filósofo alemán menciona que se adhiere

para que éste pueda conservarse.

La violencia fundadora y conservadora del Estado es la *violencia mítica*, la cual es aquélla que culpa y castiga a los individuos⁸⁵ pero además hace que esa culpa sea imposible de expiar.⁸⁶ Contraria a esa violencia culpabilizante se encuentra la *violencia divina*, descrita en contraposición a la mítica: «si la violencia mítica instauro el derecho, la divina lo aniquila; si aquélla establece límites y fronteras, ésta destruye sin limitaciones; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es amenazante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre».⁸⁷ La violencia divina puede ser considerada como pura y se encuentra fuera del ámbito del derecho y, por lo mismo, pese a que puede parecer destructora, en realidad sólo arrasa con lo que establece el derecho y hace así posible alcanzar la expiación para salir de la culpa infinita generada por la violencia mítica.

En sus escritos posteriores Benjamin continuará su reflexión sobre la decadencia y destrucción que puede observarse en un mundo regido por la violencia de Estado justificada por el supuesto progreso al que conduce, el cual también es visto como algo negativo por este pensador. La célebre alegoría sobre el ángel de la historia expresa claramente lo que el progreso ha significado para la humanidad. El ángel de la historia descrito en la novena tesis de la obra *Sobre el concepto de historia*:

[...] tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se nos presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer

al planteamiento de Sorel con respecto a que el derecho es un privilegio de los poderosos. (Cf. *Ibid.*, p. 198.).

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 199.

⁸⁶ El mito de Níobe es utilizado como ejemplo de la violencia mítica culpabilizante. Benjamin sostiene que es un buen ejemplo de este tipo de violencia debido a que los dioses castigan a Níobe matando a sus hijos, condenándola a una existencia culpable por haber sido la responsable de la muerte de sus hijos. (Cf. *Ibid.*, p. 195.).

⁸⁷ *Ibid.*, p. 199.

fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán.⁸⁸

El progreso - idea que desde antaño anima a la cultura occidental - es mostrado en esta tesis como el gran responsable de la destrucción de individuos. Para que la cultura pueda continuar su camino hacia el fin superior que persigue es justificable que lo insignificante sea sacrificado en aras de dicho avance, incluso si eso significa destruir en el proceso la vida de muchos hombres. La relación entre progreso y violencia es también explicitada en la séptima tesis:

Quien hasta el día de hoy haya conseguido alguna victoria, desfila con el cortejo triunfal en el que los dominadores actuales marchan sobre los que hoy yacen en tierra. Como suele ser habitual, al cortejo triunfal acompaña el botín. Se le nombra con la expresión de bienes culturales. [...] Todos los bienes culturales [...] tienen en conjunto, efectivamente, un origen que él [el materialista histórico] no puede contemplar sin espanto. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie. Y si el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión de unas manos a otras.⁸⁹

La barbarie es, entonces, algo que está en el corazón de la cultura y que no puede separarse de la misma debido a la forma en la que esta última ha sido construida a lo largo de la historia de la humanidad. Benjamin se rebela en contra de este avance cultural basado sobre las ruinas y fragmentos de individuos pasados y es por ello que su ángel no puede ver al progreso de manera positiva sino que lo percibe como verdaderamente es: como algo

⁸⁸W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», p. 697. La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, p. 155.

⁸⁹W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», p. 696. La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, pp. 129-130.

que deja detrás vidas destruidas y frustradas que tienen necesidad de ser redimidas.

Redimir ese pasado oprimido y olvidado es uno de los puntos centrales del pensamiento de Benjamin por lo que dedica buena parte de sus reflexiones a cuestionar el concepto de historia y la construcción del mismo. Cuando habla del historicismo en su decimoséptima tesis el filósofo alemán menciona que éste «culmina con todo derecho en la historia universal [...] [ya que] no tiene ningún armazón teórico. Su método es aditivo, utiliza la masa de datos para llenar el tiempo vacío y homogéneo».⁹⁰ Contrario a este método de hacer historia está aquél del historiador materialista, quien «se basa en un principio constructivo [...] se acerca a un objeto histórico sólo y únicamente cuando éste se le enfrenta como una mónada. En esta estructura él reconoce el signo de una suspensión mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido».⁹¹ El materialismo histórico, al hacer el recuento de los acontecimientos sucedidos hasta el momento, busca rescatar ese pasado olvidado pues considera que, si bien éste ya aconteció y lo perdido no podrá nunca ser recuperado, sólo redimiéndolo puede construirse un presente inclusivo que tome en cuenta todas las posibilidades latentes que hay en él y no únicamente ésas que en el pasado vencieron. La historia verdadera que el materialista histórico aspira a narrar no debe dejar fuera nada, ni siquiera aquellas pequeñas historias que en apariencia no resultan relevantes para los relatos históricos.

Al proponer rescatar los acontecimientos olvidados y las vidas destruidas Benjamin busca que la historia no sea tan sólo una narración de grandes relatos que se enfoca únicamente en las vidas de los héroes y los triunfadores sino que quiere recuperar todo lo que no ha sido contado ni tomado en cuenta, es decir, las vidas que se han extinguido sin que nadie lo note debido a que

⁹⁰W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», p. 702. La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, p. 261.

⁹¹W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», pp. 702-703. La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, p. 261.

son consideradas como el precio a pagar por el avance de la humanidad en su conjunto. Según el pensador alemán, «para la historia nada de lo que una vez aconteció debe darse por perdido [...] el pasado sólo se hace citable en todos y cada uno de sus momentos a la humanidad redimida»;⁹² sólo de esta manera - recordando todo y dándole su justo lugar en la historia - la humanidad puede alcanzar la felicidad que tanto anhela y también justicia plena por las ofensas pasadas pues «el pasado lleva consigo un índice secreto que le remite a la redención»,⁹³ el cual sólo puede encontrarse si se toma en cuenta todo lo que ha acontecido y no solamente lo que la historia oficial - escrita por los vencedores - muestra.

Para lograr crear una historia inclusiva es necesario recurrir a la memoria. En su segunda tesis Benjamin se pregunta lo siguiente: «¿acaso no flota en el ambiente algo del aire que respiraron quienes nos precedieron? ¿No hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de voces ya acalladas?».⁹⁴ A estas cuestiones él mismo responde que «si esto es así, entonces existe un misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra»⁹⁵ y es ése el que debe hacer que los hombres de hoy en día recuerden y quieran alcanzar no tan sólo su felicidad sino también la de aquéllos que ya no están. La memoria ayuda a que se tenga presente a los individuos vencidos y oprimidos. En el pasado existieron injusticias que aún no han sido saldadas y es deber de los hombres presentes hacer que éstas no se pierdan, rescatarlas de los escondrijos en los que la historia oficial - historia del progreso de la humanidad - las ha metido y hacerles justicia. El filósofo alemán considera que el presente no es tan sólo lo que llegó a ser sino también las voces acalladas que no lograron

⁹²W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», p. 694. La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, p. 81.

⁹³W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», p. 693. La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, p. 67.

⁹⁴W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», p. 693. La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, p. 67.

⁹⁵W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», p. 693. La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, p. 67.

su realización y que, pese a ello, tienen también derecho a la felicidad.

La historia propuesta por Benjamin está entrelazada con la memoria ya que sólo a través de ésta última puede llegar a conocerse el pasado como verdaderamente fue y es posible también crear una historia que esté comprometida con la totalidad de lo que ha acontecido y no únicamente con los triunfadores. En la sexta tesis el pensador alemán sostiene lo siguiente:

Articular históricamente lo pasado no significa «conocerlo como verdaderamente ha sido». Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. [...] El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. [...] El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence.⁹⁶

Recordar el pasado no sólo hace posible conocerlo tal y como fue sino que permite asimismo tenerlo como referencia frente a nuevos instantes de peligro; recordar es también hacer justicia a los que ya no están. Recuperar la memoria de los oprimidos posibilita tomar en cuenta los fracasos y a los ofendidos del pasado - ambos considerados como insignificantes - para permitir que las vidas de aquellos que se quedaron en el camino sean redimidas y formen parte de la historia actual y del presente. La memoria es entonces una herramienta que da a los hombres la posibilidad de emanciparse de la opresión de los poderosos puesto que gracias a ella es posible aferrarse a los recuerdos de las injusticias pasadas hasta que éstas hayan sido pagadas. En su *Obra de los pasajes*⁹⁷ Benjamin reflexiona sobre una carta del filósofo alemán Max Horkheimer en la que éste le menciona que «la injusticia pasada ha ocurrido y está concluida»⁹⁸ y sostiene que «la historia no es sólo una

⁹⁶W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», p. 695. La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, p. 113.

⁹⁷Walter Benjamin, «Das Passagen-Werk» en *Gesammelte Schriften. Band V*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982.

⁹⁸*Ibid.*, p. 589. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

ciencia sino también y no menos una forma de recordación (Eingedenken). La recordación puede modificar lo que la ciencia da por definitivamente establecido». ⁹⁹ En el caso de las injusticias pasadas lo que la memoria permite es que no sean irreparables, es decir, que se les haga justicia en el presente y se restituya a los ofendidos su lugar en la historia universal y también en el tiempo presente, evitando así que sean olvidadas sin ser reparadas y que se les otorgue a los ofensores un perdón que no merecen.

La esperanza que el materialista histórico da a los individuos no es sólo para los muertos sino también para los vivos. Uno de los principales objetivos de la recordación es sacar a la humanidad del estado de excepción al que el Estado - es decir, el derecho - la ha orillado. En la octava tesis se menciona que «la tradición de los oprimidos nos enseña que “el estado de excepción” en que vivimos es la regla. [...] Nuestra tarea histórica consistirá entonces en suscitar la venida del verdadero estado de excepción [...]», ¹⁰⁰ el cual es un estado que está fuera del derecho y en el que la violencia divina puede expiar las faltas de los hombres para acabar así con la culpa. En su escrito *El significado del tiempo en el mundo moral* ¹⁰¹ Benjamin habla explícitamente del perdón cuando reflexiona sobre el momento del Juicio Final, «fecha en la que todos los aplazamientos habrán terminado y todo castigo [Vergeltung] será realizado». ¹⁰² El significado del Juicio Final:

[...] no es revelado en el mundo de la ley, donde el castigo tiene reglas, sino sólo en el universo moral, en donde el perdón sale a su encuentro [...] La tormenta no es sólo la voz en la que se ahoga el llanto maléfico del terror; también es la mano que borra las huellas de sus

⁹⁹ *Idem.* La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, p. 75.

¹⁰⁰ W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», p. 697. La traducción ha sido tomada de R. Mate, *op. cit.*, p. 143.

¹⁰¹ Walter Benjamin, «Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt» en *Gesammelte Schriften. Band VI*, pp. 97-98.

¹⁰² *Ibid.*, p. 98. La traducción ha sido tomada de Emmanuel Taub, «Descomposición y cumplimiento: sobre una teología política en Walter Benjamin» en *Fragmentos de filosofía*, núm. 11. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2013, p. 192.

delitos, incluso si tiene que devastar al mundo en el proceso. Como las velocidades huracanadas purificadoras por delante del trueno y el relámpago, la furia de Dios ruge a través de la historia en la tormenta del perdón, con el fin de barrer con todo lo que puede ser consumido para siempre en los relámpagos de ira divina. [...] El tiempo no sólo extingue las huellas de todos los crímenes sino también - en virtud de su duración, más allá de todo recuerdo u olvido - ayuda, en formas que son totalmente misteriosas, a completar el proceso de perdón, aunque nunca de la reconciliación [Versöhnung].¹⁰³

Benjamin perfila en este pequeño pasaje la idea que los filósofos posteriores que se dedicaron a reflexionar sobre el tema del perdón tratarán de rescatar: para salvar a los ofendidos y devolverles su lugar en la historia universal el perdón debe ser considerado como algo que está fuera de la esfera del derecho y que, pese a borrar las ofensas y dejarlas atrás, no debe nunca utilizarse como herramienta reconciliadora entre ofendidos y ofensores sin que éstos últimos hayan pagado - por medio de un castigo - por las malas acciones cometidas.

Las propuestas de los tres pensadores analizados en este capítulo dan cuenta de diversos enfoques para abordar la cuestión de la culpa que hacen posible una reflexión sobre el tema que lleve a los hombres a vivir sin el peso opresor que los mitos fundadores de la cultura les han impuesto y que los ha conducido lentamente hacia el aniquilamiento. Ante el totalitarismo de Estado que la filosofía hegeliana implica los filósofos críticos de la Modernidad ofrecen alternativas de emancipación que permiten a los hombres «derribar ídolos»,¹⁰⁴ es decir, liberar la culpa infinita que la cultura les ha impuesto y recuperar su individualidad para poder construir nuevas configuraciones culturales o estatales que no lleven implícita la violencia, que permitan una mejor convivencia entre los individuos y que hagan de la justicia algo que realmente tome en cuenta a los ofendidos y no tan sólo a los ofensores.

¹⁰³W. Benjamin, «Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt», p. 98. La traducción ha sido tomada de E. Taub, *op. cit.*, p. 192.

¹⁰⁴F. Nietzsche, *Ecce homo*, p. 18.

Capítulo 5

El *perdón* ante la barbarie: una aproximación entre la reflexión y el testimonio

El siglo es el lugar de eventos tan apocalípticos, tan espantosos, que la única categoría que es apropiada para decretar su unidad es el crimen. Crímenes del comunismo estalinista y crímenes nazis. En el corazón del siglo [...] está el Crimen que da la medida de todos los crímenes, el exterminio de los judíos de Europa. El siglo es un siglo maldito.

A. Badiou

La mayoría de los estudiosos de distintas áreas del conocimiento consideran que lo sucedido durante la Segunda Guerra Mundial es un punto de inflexión en cuanto al tema de la violencia, y esto por varias razones. Por un lado, no hay ningún precedente en la historia de algún suceso que en un periodo tan corto haya causado tal cantidad de muertos. Por otro lado, la instrumentalización de la ciencia para la creación de armas masivas de destrucción, como las lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki. Aunado a esto,

debe considerarse que por primera vez en la historia se ejecuta un plan para desaparecer a comunidades enteras - judíos, gitanos, homosexuales, enfermos mentales - sin mayor justificación que su sola existencia y se instrumenta una fábrica de la muerte con la capacidad de exterminar a millones de personas inocentes. Esta expresión límite de la violencia se ha denominado Auschwitz.¹

Auschwitz se erige como la representación por antonomasia de las atrocidades del siglo, del crimen de Estado, y es también el acontecimiento que «demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura».² A la luz de este derrumbe civilizatorio, el tratamiento de los temas relacionados con el mal, la responsabilidad, la culpa, la justicia y el perdón parece insuficiente por lo que surgen nuevos planteamientos. Las bases culturales de la sociedad occidental deben ser revisadas ya que están claramente dañadas y, como dice el filósofo alemán Theodor W. Adorno: «quien aboga por la conservación de una cultura radicalmente culpable y gastada se hace cómplice».³ Lo acontecido durante la Segunda Guerra Mundial exige así la formulación de un nuevo imperativo categórico: «orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido».⁴ Además de este nuevo imperativo que mira hacia el futuro y tiene como objetivo evitar catástrofes venideras, después de Auschwitz surge también la pregunta por la reconciliación y la reconstrucción del mundo y, en especial, de las relaciones entre los ofensores y los ofendidos. Es en la segunda mitad del siglo XX cuando la reflexión en torno al tema de la culpa y el perdón adquiere una importancia central en el pensamiento filosófico, sobre todo en los debates sobre la justicia. En los años posteriores al fin de la guerra surgen las discusiones sobre la forma

¹Si bien con este término nos referimos específicamente al mayor campo de concentración, trabajo y exterminio creado por el gobierno nacionalsocialista al sur de Polonia, también se utiliza para denominar a todo el suceso ya que la racionalidad exterminadora puesta en práctica en ese campo engloba a todo el fenómeno.

²Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966, p. 357. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

³*Ibid.*, p. 358.

⁴*Ibid.*, p. 356.

de construir una sociedad justa que pudiera dar una respuesta adecuada a los crímenes que en ella se habían cometido y que permitiera asimismo la reedificación de los países devastados por la guerra.

5.1. Karl Jaspers: el problema de la culpa

Karl Jaspers (1883-1968) fue uno de los pensadores que, dentro de las mismas fronteras alemanas, emprendieron la tarea de reflexionar sobre la culpa y la responsabilidad después de Auschwitz. En su *Autobiografía filosófica*,⁵ escrita en 1958, este filósofo menciona que en Alemania, a partir del año 1933, «hubo que hacer frente a experiencias insospechadas. [...] Lo que antes no se había concebido siquiera, era ahora no ya una posibilidad sino un hecho».⁶ Debido a su situación personal⁷ los cambios que arribaron con el ascenso al poder del nacionalsocialismo lo afectaron directamente: fue excluido de la participación en la administración de la universidad en 1933, en 1937 le fue retirada su cátedra y un año después se le prohibió publicar, en el año 1945 incluso estuvo a punto de ser apresado y deportado a los campos de concentración. Recordando lo vivido en esos años Jaspers menciona lo siguiente:

Durante largos años mi mujer y yo tuvimos que enfrentar en nuestra intimidad esta amenaza brutal e irresistible contra nuestra existencia física; amenaza que, felizmente, no se concretó. [...] para el 14 de abril de 1945 estaba prevista nuestra deportación [...] Quince días antes los americanos entraron en Heidelberg. Un alemán no podrá olvidar nunca que él y su mujer deben a los americanos su vida amenazada por alemanes que querían darles muerte en nombre del Estado alemán

⁵Karl Jaspers, *Autobiografía filosófica*, traducción de Pablo Simón. Buenos Aires, Editorial Sur S. A., 1964.

⁶*Ibid.*, p. 69.

⁷Jaspers estaba casado con una mujer judía.

nacionalsocialista.⁸

Pese a la persecución sufrida durante los doce años que duró el gobierno nacionalsocialista, este pensador no puede olvidar el hecho de que él mismo es un alemán - «mi distanciamiento radical del Estado alemán, a partir de 1933, me hacía ver, sin embargo, que mi mujer y yo inescapablemente éramos alemanes»⁹ - por lo que estas experiencias hicieron que muchas de sus reflexiones políticas estuviesen abocadas a pensar en lo alemán¹⁰ y la forma en la que los ciudadanos alemanes debían aceptar la responsabilidad por lo acontecido para poder hacerlo parte de su historia ya que, en su opinión, «la existencia política de Alemania ya no puede ser fundada moral y espiritualmente en tendencias restaurativas ni en recuerdos de los últimos mil quinientos años, sino que tras las tremendas catástrofes [...] ella debe ser creada de nuevo [...]. Su base se la ilumina proyectando plena luz sobre el fallido episodio histórico».¹¹

Con el objetivo de «fomentar la claridad y la unanimidad y [...] tomar parte en nuestros esfuerzos en favor de la verdad»¹² y lograr reconstruir a Alemania sobre una nueva base Jaspers dedicó una serie de conferencias impartidas en la universidad de Heidelberg entre 1945 y 1946 a abordar el problema de la culpa. Esa búsqueda de la verdad es necesaria para los alemanes - es decir, los responsables - debido a que, como el mismo filósofo lo menciona:

⁸*Ibid.*, pp. 70-71.

⁹*Ibid.*, p. 73.

¹⁰En su *Autobiografía filosófica* Jaspers sostiene lo siguiente acerca de lo alemán: «Lo alemán natural, sobreentendido en que yo me desenvolvía, era la lengua, la patria, la ascendencia, así como la magna tradición espiritual en la que desde temprana edad participaba. No el poder en sí mismo, sino el poder puesto al servicio de la idea moral-política era una tarea» (*Cf. Ibid.*, pp. 72-73.).

¹¹*Ibid.*, p. 75.

¹²Karl Jaspers, *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*. Barcelona, Ediciones Paidós / I.C.E. de la U.A.B., 1998, p. 43.

Nosotros los alemanes estamos obligados sin excepción a abordar con claridad el problema de nuestra culpa y extraer las consecuencias pertinentes. Nuestra dignidad humana nos lo obliga. [...] La cuestión de la culpa, más que una pregunta que nos formulan los demás, es una pregunta que nosotros nos formulamos. La respuesta que le demos en lo más íntimo fundamentará nuestra actual consciencia de lo que es y de lo propio.¹³

Sólo reflexionando al respecto puede realizarse aquello que Freud consideraba como la mejor alternativa para que los hombres se liberen del sentimiento de culpa, es decir, distinguir las situaciones en las que uno sí es responsable de las que no para así resolver las primeras y no cargar con culpas ni responsabilidades innecesarias por las segundas.¹⁴

Al comenzar a hablar de la culpa, Jaspers la divide en cuatro: criminal, política, moral y metafísica. La instancia ante la cual se deben rendir cuentas varía dependiendo del tipo de culpa del que se hable:

Sobre crímenes puede decidir el juez, sobre la responsabilidad política el vencedor; sobre la culpa moral sólo se puede hablar verdaderamente en disputa amistosa entre hombres solidarios. Sobre la culpa metafísica es posible quizá que se produzca una revelación en una situación concreta, en las obras poéticas o en la filosofía, pero difícilmente una comunicación personal.¹⁵

Debido a esta división la forma en la que el problema de la culpa debe ser abordado también varía. De estos cuatro tipos la única que puede aplicarse a una colectividad - y por lo tanto la única de la que todos los ciudadanos alemanes pueden ser acusados en su conjunto - es la culpa política.

La culpa criminal es algo enteramente individual ya que depende de acciones demostrables que hombres particulares hayan realizado:

¹³*Ibid.*, p. 51.

¹⁴Esto fue tratado en el capítulo anterior. *Supra.*, pp. 111-122.

¹⁵K. Jaspers, *El problema de la culpa*, pág. 54.

Un pueblo no puede transformarse en individuo. Un pueblo no puede perecer heroicamente, no puede ser criminal, no puede actuar moral o inmoralmemente, sino sólo los individuos que lo constituyen, un pueblo tomado como un todo no puede ser culpable o inocente, ni en el sentido criminal, ni en el político (en esto son responsables sólo los ciudadanos de un Estado¹⁶), ni en el moral.¹⁷

Todos los ciudadanos alemanes no pueden ser culpados, criminalmente hablando, por las acciones que algunos cometieron. El castigo que el derecho y la justicia deben impartir a aquéllos que cometieron crímenes es también, por lo tanto, individual y no debe de ninguna manera volverse colectivo. Por otro lado, la culpa política sí pesa sobre todos los ciudadanos del país que comete los crímenes - en esta caso, Alemania - ya que los individuos son corresponsables de cómo son gobernados puesto que ellos participan de los beneficios que otorga el Estado aunque no estén de acuerdo con él y eso los hace culpables políticamente hablando.

La culpa política conlleva responsabilidad. Los alemanes deben hacerse responsables de las atrocidades que el gobierno nacionalsocialista cometió en su nombre y deben actuar con base en ello; no pueden deslindarse de esto tan sólo porque ellos mismos no fueron los que cometieron los crímenes. Jaspers sostiene que la responsabilidad política debe ser afrontada por los ciudadanos alemanes porque «un pueblo responde por su vida política»¹⁸ y, por lo tanto, ningún alemán está exento de la responsabilidad de haberse beneficiado de las políticas de un gobierno que hizo de los crímenes de lesa humanidad una política de Estado. No obstante, el filósofo alemán también menciona que, si bien todos los alemanes deben sentirse políticamente responsables, la

¹⁶Jaspers distingue entre el pueblo y el Estado y por eso considera que sólo los ciudadanos de un determinado Estado tienen responsabilidad política por las acciones de sus dirigentes y no el pueblo del que forman parte. El filósofo alemán considera que «no existe un pueblo tomado como una totalidad. Todas las acotaciones que elijamos para determinarlo son transgredidas por las situaciones. La lengua, la ciudadanía, la cultura, el destino común - todo esto no coincide, sino que se entrecruza». *Ibid.*, p. 61.

¹⁷*Idem.*

¹⁸*Ibid.*, p. 80.

responsabilidad o culpa moral no puede ser impuesta a todos ellos:

A la vista de los crímenes que han sido cometidos en nombre del Reich, cada alemán se vuelve corresponsable. Somos colectivamente «responsables». La cuestión es, sin embargo, en qué sentido tiene que sentirse cada uno de nosotros corresponsable. Sin duda en el sentido político de la corresponsabilidad de cada ciudadano por los actos que comete el Estado al que pertenece. Pero no necesariamente también en el sentido moral de la participación fáctica o intelectual en los crímenes.¹⁹

La culpa moral también depende tan sólo de cada individuo ya que «*hacer responsable a alguien no significa declararle moralmente culpable*»;²⁰ la única instancia ante la cual los hombres deben responder por este tipo de culpa es su propia consciencia.²¹ El arrepentimiento por las malas acciones cometidas y la regeneración que de éste surge están relacionados con la culpa moral y no pueden ser impuestos por una autoridad exterior.

Al igual que la culpa moral, la culpa metafísica también depende totalmente de los individuos y del autoexamen que realicen. Con respecto a ésta última Jaspers sostiene lo siguiente:

Hay una *solidaridad* entre hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento. Si no hago lo que puedo para impedirlo soy también culpable. Si no arriesgo mi vida para impedir el asesinato de otros, sino que me quedo como si nada, me siento culpable de un modo que no es adecuadamente comprensible por la vía política y moral.²²

La culpa metafísica es sentida por los hombres cuando han iniciado un proceso de transformación y regeneración y por ella únicamente debe responderse

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.* [El subrayado es del autor.]

²¹ *Cf. Ibid.*, pp. 53-54.

²² *Ibid.*, p. 54.

ante Dios. Tanto la culpa moral como la culpa metafísica «sólo pueden ser concebidas como suyas por el individuo en su comunidad, no son, en cuanto a su esencia, expiadas. No se borran nunca; constituyen, para aquél al que afectan, un proceso que dura toda la vida».²³

Al retomar el tema de la culpa colectiva Jaspers reitera que sólo la responsabilidad política puede ser relacionada con ella; sin embargo, también está consciente de que la culpa colectiva que muchos alemanes como él sienten no es tan sólo de carácter político, sino también moral. Dice el filósofo alemán:

Sentimos algo así como una culpa compartida por los actos de los miembros de nuestra familia. Esta culpa compartida no es objetivable y además rechazaríamos que esa corresponsabilidad familiar fuera extensible a todos los ámbitos. [...] De un modo similar, el alemán [...] se siente afectado por todo aquello que nace de lo alemán. [...] Nos sentimos además partícipes no sólo de lo que se hace en el presente - compartimos la culpa por el hacer de los contemporáneos -, sino también del conjunto de la tradición. Todos nosotros compartimos la culpa de que en las condiciones espirituales de la vida alemana se diera la posibilidad de un tal régimen.²⁴

La forma de liberarse de esa culpa moral colectiva es, en opinión de Jaspers, a través de un proceso de purificación que depende de la reflexión que haga cada persona ya que ésta «no es igual para todos. Cada cual sigue su propio camino. Éste no puede ser anticipado por nadie y no se puede indicar a otro».²⁵

Con su reflexión acerca de la culpa Jaspers también defiende aquello que Nietzsche, Freud y Benjamin sostienen: el Estado y sus políticas de reconciliación o de reparación no pueden absolver la culpa moral y quitarle el peso de la misma a los individuos sino que son ellos mismos los que deben libe-

²³ *Ibid.*, p. 123.

²⁴ *Ibid.*, p. 93-94.

²⁵ *Ibid.*, p. 125.

rarse de ella a través de un proceso interior. El filósofo alemán considera lo siguiente:

La purificación constituye el camino del hombre en cuanto hombre. La purificación realizada por medio del desarrollo del pensamiento de la culpa representa únicamente un momento de aquélla. La purificación no se produce en primer lugar por medio de acciones externas ni por medio de magia. La purificación es, antes bien, un proceso interno que no tiene fin, sino que es un continuo llegar a ser uno mismo.²⁶

Así, los castigos impuestos por la ley, pese a ser necesarios para expiar la culpa criminal, no redimen de la culpa moral, simplemente reparan el daño material causado por los crímenes; debido a ello, la verdadera reconciliación entre ofensores y ofendidos sólo puede alcanzarse una vez que los culpables han asumido plena responsabilidad por sus acciones y se arrepienten sinceramente de haberlas cometido.²⁷ Un perdón forzado e impuesto por presiones sociales - como aquél del que se beneficia la nación alemana pocos años después de las atrocidades cometidas en Auschwitz - no puede ser considerado como verdadero ni tampoco logrará nunca borrar la culpa de los ofensores. Además, Jaspers considera que ésta no es una manera de perdonar: la justicia debe siempre ser servida y los ofensores deben pagar por las malas acciones que cometieron. Por otra parte, el perdón por el que este filósofo alemán sí aboga es uno de carácter espiritual o interior, es decir, uno que interrumpa el curso ordinario de la temporalidad histórica²⁸ y que permita - tanto a los ofensores como a los ofendidos - «construir una nueva casa para una nueva vida».²⁹

²⁶ *Idem.*

²⁷ Más adelante se analizarán las reflexiones tanto de las víctimas como de los filósofos que ya hablan abiertamente del tema del perdón, para quienes el arrepentimiento es uno de las condiciones principales para que el perdón verdadero pueda acontecer.

²⁸ Cf. Jacques Derrida, «Le Siècle et le Pardon» en *Foi et Savoir*. Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 108.

²⁹ Vladimir Jankélévitch, *El perdón*, traducción de Núñez del Rincón. Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 51.

5.2. Los sobrevivientes del *Lager*: Primo Levi y Jean Améry

Una de las principales consignas de los responsables de los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial era no dejar huella de sus atrocidades - Himmler mismo, al hablar del exterminio de los judíos expresaba que éste era «una página gloriosa de nuestra historia que nunca ha sido escrita ni lo será nunca»³⁰ -. Contra esta intención los testimonios de los sobrevivientes se presentan como antídotos frente al olvido. Los testigos son una figura importante y su papel en la escritura de la historia es fundamental. Al hablar acerca de ellos el filósofo español Manuel Reyes Mate sostiene que lo que éstos buscan al narrar lo sufrido es la complicidad del lector u oyente ya que ésta es necesaria para que el testimonio sea vigente y pueda así ser una herramienta para la búsqueda de la justicia. Dice Mate:

La complicidad buscada no es del orden de la solidaridad compasiva sino de la justicia. El testigo quiere que se haga justicia y convoca al lector como juez. Que el testigo decline en los oyentes la responsabilidad de hacer justicia - «los jueces sois vosotros», dice Levi - supone un cambio epocal en la concepción de la verdad y también de la justicia. [...] ¿Cómo puede alguien que pasaba por allí impartir justicia y de esta manera hacer verdad? Porque para establecer la verdad de y en la historia se necesita un juez, un juicio, alguien que haga justicia. Estamos hablando de una justicia muy especial pues de lo que se trata es de sentenciar si hubo injusticia. Ahora bien, sólo pudo haber injusticia en el pasado si hoy hay memorias que lo recuerdan; sólo así, a través de quienes mantienen viva la memoria, se puede seguir clamando justicia.³¹

La verdad histórica ya no sólo se puede rastrear a partir del análisis de los

³⁰Citado en Tzvetan Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, traducción de Manuel Serrat Crespo. Barcelona, Ediciones Península, 2002, p. 140.

³¹Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 183.

documentos y los archivos sino también por medio de las narraciones de los testigos. Dos de éstos que son particularmente sobresalientes por su carácter reflexivo son el escritor italiano Primo Levi (1919-1987) y el filósofo austriaco Jean Améry (1912-1978). Levi - un químico devenido escritor debido a las circunstancias que le tocó vivir - sostiene en un apéndice escrito en 1976 para su obra *Si esto es un hombre*³² que el principal incentivo que lo orilló a convertirse en escritor fue justamente su temporada pasada en Auschwitz ya que ésta lo llevó a asumirse plenamente como testigo y a pensar acerca de la condición humana.³³ Por otra parte, después de su experiencia concentracionaria Améry - poseedor de una formación filosófica - busca no sólo reflexionar sobre cuestiones éticas o morales y lo que aquello que aconteció en Auschwitz significó para las mismas, sino que tiene también como objetivo lograr que los alemanes asuman verdaderamente la responsabilidad que pesa sobre sus hombros para que de esta forma puedan volver a convertirse en prójimo para sus víctimas y así el pasado pueda ser asimilado en vez de tan sólo ignorado u olvidado.³⁴

La obra de Améry es escrita en 1966, veintiún años después del fin de la guerra. En esa época Alemania era un país floreciente y considerado como ejemplar debido al nivel de vida que se tenía;³⁵ el filósofo sobreviviente relata que el mundo entero había dejado de juzgar al pueblo alemán y lo había comenzado a considerar también como víctima del gobierno nacionalsocialista y de los avatares de la guerra. En ese nuevo orden político «todavía se encuentran en activo personalidades próximas a los verdugos [...] los criminales gozan de buenas oportunidades para envejecer con honores y sobrevivir

³²Primo Levi, «Si esto es un hombre» en *Trilogía de Auschwitz*, traducción de Pilar Gómez Bedate. México, Editorial Océano, 2005.

³³Cf. *Ibid.*, pp. 243-245.

³⁴Cf. Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, traducción, notas y presentación de Enrique Ocaña. Valencia, Pre-textos, 2004, p. 49.

³⁵Cf. *Ibid.*, p. 139.

triunfando sobre nosotros [las víctimas]»,³⁶ situación que propició que los resentimientos de las víctimas en general y de Améry en particular se encrudecieran - algo que no había sucedido hasta el momento - y que él se diera a la tarea de escudriñarlos. El objetivo de este pensador es «describir la condición subjetiva de víctima»,³⁷ analizando el resentimiento de manera introspectiva, para poder aportar una «justificación de un estado psíquico que es condenado igualmente por moralistas como por psicólogos»³⁸ y dotar al mismo de un valor moral.

Al comenzar su análisis Améry retoma la definición dada por Nietzsche poco menos de cien años antes y la hace propia, se considera a sí mismo un hombre del resentimiento, es decir, uno de aquéllos a «quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción».³⁹ El filósofo se asume como un ser enfermo - «debo confesar mi participación en el resentimiento, asumir la mácula social y aceptar sobre mí la enfermedad legitimándola como una parte integrante de mi personalidad»⁴⁰ - pero también sostiene que precisamente por tener esa enfermedad es una persona más moral que todos aquéllos que son considerados como hombres sanos y que están dispuestos a olvidar las atrocidades pasadas en beneficio de la buena convivencia presente. El resentimiento es caracterizado como una sensación negativa, tanto para aquél que es objeto del mismo como para el que lo siente ya que éste:

[...] no sólo es un estado antinatural, sino también lógicamente contradictorio. Nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse. El resentimiento bloquea la salida a la dimensión auténticamente humana, al futuro. No se me escapa que el sentido del tiempo de quien es presa del resentimiento se encuentra distorsionado, trastocado, si se prefiere, pues desea algo doblemente imposible:

³⁶ *Ibid.*, p. 141.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 142

³⁹ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 50.

⁴⁰ J. Améry, *op. cit.*, p. 142.

desandar lo ya vivido y borrar lo sucedido.⁴¹

Sin embargo, pese a esta caracterización negativa, Améry sostiene que el resentimiento es el único que puede hacer que las víctimas y los victimarios logren una verdadera reconciliación ya que sólo a través de él «dos grupos de seres humanos, opresores y oprimidos, convergerían en el deseo de invertir el tiempo y, por lo tanto, en la moralización de la historia».⁴² El resentimiento es contrapuesto aquí a la cicatrización de las heridas que ocurre de manera natural conforme pasa el tiempo y las ofensas forman parte de un pasado cada vez más lejano.⁴³

[...] 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 consciencia del tiempo natural arraiga de hecho en la cicatrización de las heridas como proceso fisiológico y se ha proyectado en la representación social de la realidad. Pero justamente por esa razón, tal consciencia no sólo posee un carácter extramoral, sino *antimoral*. [...] Lo pasado, pasado: he ahí una sentencia tan verdadera como hostil a la moral y al espíritu. La capacidad de resistencia moral incluye la protesta, la rebelión contra lo real, que es razonable sólo mientras sea moral. El hombre moral exige la suspensión del tiempo; en nuestro caso, responsabilizando al criminal de su crimen.⁴⁴

Si se perdona a los ofensores tan sólo por el avance del tiempo y en aras del progreso de la humanidad, se condena a sus víctimas, quienes son consideradas como rencorosas por negarse a otorgar un perdón que permitiría dejar el pasado atrás y concentrarse en caminar juntos hacia el futuro. A este

⁴¹*Ibid.*, p. 149.

⁴²*Ibid.*, p. 162.

⁴³En el caso de los crímenes cometidos por la Alemania nacionalsocialista, el tiempo necesario para que fueran considerados parte del pasado fueron escasos veinte años. Améry relata al inicio de su ensayo cómo es que los mismos alemanes con los que conversaba durante sus viajes por Alemania se consideraban también víctimas. (*Cf. Ibid.*, p. 146.).

⁴⁴*Ibid.*, p. 153.

respecto Améry dice lo siguiente: «*nosotros*, las víctimas, quedaremos como los realmente incorregibles, los implacables, como los reaccionarios hostiles a la historia en el sentido literal de la palabra, y, en última instancia, aparecerá como avería del sistema el hecho de que algunos de nosotros hayamos sobrevivido»;⁴⁵ para evitar caer en esta situación están los resentimientos de las víctimas, los cuales «existen con el objeto de que el delito adquiriera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen»,⁴⁶ representan una resistencia al olvido y a la impunidad. La negativa a perdonar es una forma de recordar las ofensas pasadas y de exigir justicia por aquéllas que aún no han sido saldadas.

Al abordar más específicamente el tema del perdón Améry establece una diferencia entre la perspectiva psicológica de éste y la política:⁴⁷

[...] políticamente hablando, no quiero oír nada que tenga que ver con perdonar [...] ¿Por qué debería importarme? Por una simple razón: lo que tú y yo hemos tenido que soportar, no debe suceder nunca más, en ninguna parte. [...] Niego cualquier tipo de reconciliación con los criminales, con aquéllos que sólo por casualidad no llegaron a cometer atrocidades y, finalmente, con aquéllos que con sus palabras ayudaron a perpetrar todos los inexplicables actos que se perpetraron.⁴⁸

El filósofo sobreviviente se muestra reticente a perdonar porque considera que hacerlo - desde lo político - es algo inmoral. Debido a ello, al escribir sobre

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 164-165.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁷ Cf. Simon Wiesenthal, *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, con un simposio editado por Harry James Cargas y Bonnie V. Fetterman, traducción de Carlos Ossés Torrón. Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, p. 88. En 1976 es editado en Estados Unidos un libro llamado *Los límites del perdón*, en el cual Simon Wiesenthal - un sobreviviente de Auschwitz - relata una situación que vivió mientras estuvo internado en los campos: un miembro de las SS postrado en su lecho de muerte le pidió perdón por los crímenes que había cometido contra el pueblo judío. Wiesenthal no otorga su perdón al moribundo. Después de narrar esa historia, el autor pide al lector que reflexione qué habría hecho él en su lugar. Numerosas personalidades han dado respuesta a esta pregunta, entre ellas justamente Primo Levi y Jean Améry.

⁴⁸ *Idem.*

sus resentimientos nunca se pregunta si es posible o no otorgar el perdón sino que, más bien, busca siempre explicar la imposibilidad del mismo. El perdón y el olvido otorgados por el paso del tiempo conducen a condenar a aquellas víctimas que no están dispuestas a perdonar: «la culpa colectiva pesa sobre mí, no sobre ellos. El mundo, que perdona y olvida, me ha condenado a mí, no a aquéllos que asesinaron o consintieron el asesinato».⁴⁹ Las heridas que el nacionalsocialismo dejó en Améry y en tantos otros sobrevivientes son algo que, en opinión de este filósofo, no puede curarse con el tiempo y cuyo perdón tampoco puede ser alcanzado de manera tan simple ya que:

Sólo perdona realmente quien consiente que su individualidad se disuelva en la sociedad, y quien es capaz de concebirse como función del ámbito colectivo, es decir, como sujeto embotado e indiferente. Acepta con resignación los acontecimientos tal y como acontecieron. Acepta, como dice un lugar común, que el tiempo cura las heridas. Su sentido temporal no está «desquiciado», es decir, no se sale del «quicio» biológico-social para emplazarse exclusivamente en el ámbito moral del tiempo. Pieza desindividualizada e intercambiable del mecanismo social, vive plenamente integrado en su seno, y al perdonar se comporta de acuerdo con la resignación social al crimen.⁵⁰

El resentimiento y la renuencia a perdonar permite a los ofendidos conservar su individualidad y exigir también que sus ofensores sean tratados como individuos plenamente conscientes de las acciones que cometieron y puedan

⁴⁹J. Améry, *op. cit.*, p. 158.

⁵⁰*Ibid.*, p. 152. Esta resignación social al crimen de la que habla Améry se puede observar también en otros ejemplos de crímenes de lesa humanidad en los cuales las políticas se inclinan siempre hacia el perdón como, por ejemplo, en el caso de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica: «Los comisionados nunca perdieron oportunidad de alabar a los testigos que no expresaban ningún deseo de venganza. Las audiencias estaban estructuradas de tal manera que cualquier expresión de deseo de venganza hubiese parecido fuera de lugar. Las virtudes del perdón y la reconciliación eran aplaudidas tan estrepitosa y rotundamente que las emociones de venganza, odio y amargura eran consideradas como inaceptables, una fea intrusión en un proceso pacífico de sanación». (Citado en Thomas Brudholm, *Resentment's virtue. Jean Améry and the refusal to forgive*. Philadelphia, Temple University Press, 2010, p. 26.[La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.])

así ser llevados ante la justicia. Un perdón otorgado a la ligera y sin arrepentimiento y expiación por parte de los criminales no les permitiría darse cuenta de la inmoralidad de sus acciones, purificarse - tal y como dice Jaspers que los alemanes deben hacer -, ni volver a ser prójimo para sus víctimas. Al hablar de su propio torturador Améry menciona lo siguiente:

Wajs, el hombre de las SS, cuando se situó frente al pelotón de ejecución, experimentó la verdad moral de sus crímenes. En aquel instante estaba *conmigo* [...] Quiero creer que en el momento de su ejecución deseó, exactamente revertir el tiempo, cancelar los hechos. Cuando se le condujo al patíbulo dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo.⁵¹

Así, la tarea moral del resentimiento que este filósofo propone es humanizar a los ofensores; que éstos lleguen al estado que él cree que su propio torturador alcanzó cuando se vio a punto de morir como castigo por sus malas acciones, es decir, a un estado que los haga alcanzar el arrepentimiento verdadero.

La reacción de Améry ante las ofensas cometidas en su contra - es decir, el resentimiento activo - es el camino elegido por pocas víctimas para lidiar con lo que sufrieron; sin embargo, el deseo de que los ofensores hagan consciencia de sus acciones pasadas y el anhelo de justicia que están detrás del resentimiento descrito por este filósofo tienen siempre un lugar preponderante en los discursos de los ofendidos cuando éstos hablan acerca de su rechazo al perdón. Levi, en el apéndice de su obra *Si esto es un hombre*, al responder a la pregunta por el perdón⁵² sostiene lo siguiente:

No, no he perdonado a ninguno de los culpables, ni estoy dispuesto ni ahora ni nunca a perdonar a ninguno, a menos que haya demostrado (en los hechos: no de palabra, y no demasiado tarde) haber cobrado

⁵¹J. Améry, *op. cit.*, p. 151.

⁵²«En su libro no hay expresiones de odio hacia los alemanes, ni rencor, ni deseo de venganza. ¿Los ha perdonado?» (P. Levi, *op. cit.*, p. 215.).

consciencia de las culpas y los errores del fascismo nuestro y extranjero, y que esté decidido a condenarlos, a erradicarlos de su consciencia y de la consciencia 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 se rectifica ha dejado de ser un enemigo.⁵³

Aquí puede observarse cómo el escritor italiano también pone la purificación de los ofensores - tan bien descrita por Jaspers - como condición para alcanzar el verdadero perdón. Pese a que la forma en la que Levi expresa su negativa a perdonar es muy diferente a la de Améry, ambos están de acuerdo en que no se puede otorgar el perdón a los criminales de manera incondicional. En una de sus obras posteriores dedicada a la reflexión de lo vivido en Auschwitz «el perdonador» - como lo definía Améry - continúa defendiendo su postura al afirmar lo siguiente:

No tengo tendencia a perdonar, nunca he perdonado a ninguno de nuestros enemigos de entonces, ni me siento inclinado a perdonar a sus imitadores en Argelia, Vietnam, la Unión Soviética, Chile, Argentina, Camboya o África del Sur, porque no sé de ningún acto humano que pueda borrar una culpa; pido justicia, pero no soy capaz personalmente de liarme a puñetazos ni de devolver el golpe.⁵⁴

Levi menciona asimismo que no busca «devolver el golpe» - como sí lo hace Améry - porque él considera que los procesos de justicia emprendidos en Europa después de Auschwitz han sido adecuados y le han hecho sentir que se le ha hecho justicia a las víctimas al imponer castigos severos a los victimarios. No obstante, el escritor también reflexiona en torno a la rehabilitación moral de los ofensores, la cual es necesaria para que les pueda ser otorgado el perdón; a este respecto sostiene que:

⁵³ *Ibid.*, p. 217.

⁵⁴ Primo Levi, «Los hundidos y los salvados» en *Trilogía de Auschwitz*, p. 590.

Responsables, en grado menor o mayor, fueron todos, pero [...] detrás de su responsabilidad está la de la gran mayoría de los alemanes, que al principio aceptaron, por pereza mental, por cálculo miope, por estupidez, por orgullo nacional, las «grandes palabras» del cabo Hitler, lo siguieron mientras la fortuna y la falta de escrúpulos lo favoreció, fueron arrollados por su caída, se afligieron por los lutos, la miseria y el remordimiento, y fueron rehabilitados pocos años más tarde por un juego político vergonzoso.⁵⁵

Las reflexiones hechas por Améry y por Levi - al igual que por muchos otros testigos de Auschwitz - tienen como objetivo evitar otorgar un perdón que no exija justicia ni ningún arrepentimiento o toma de consciencia por parte de los ofensores y que facilite ese tipo de rehabilitación que fue otorgada a los alemanes - tanto a los individuos criminalmente culpables como al Estado políticamente responsable - por el mundo entero. El derecho de los ofendidos a no perdonar a sus ofensores es lo único que puede lograr que éstos últimos asuman la culpa que les corresponde y puedan así emprender el camino de la purificación descrito por Jaspers. El perdón es visto por los ofendidos como algo que no está en contraposición a la justicia y que, además, no la cancela: no por el hecho de perdonar a los transgresores se deja de exigir que éstos reciban el castigo que merecen por sus acciones. El énfasis que Levi pone en la diferencia entre su exigencia de justicia y su disposición a perdonar a aquellos ofensores que verdaderamente hayan logrado un cambio interior - es decir, que lleguen a un punto en el que deseen revertir el tiempo, como lo dice Améry - muestra claramente el carácter interior y extrajurídico que posee el perdón y que éste no debe perder si no quiere caerse de nuevo en situaciones en las que todo está permitido porque a fin de cuentas todo será perdonado.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 651-652.

5.3. Hannah Arendt

Apenas unos meses después de concluida la guerra Hannah Arendt (1906-1975) reflexionaba, en su ensayo *Culpabilidad organizada y responsabilidad universal*,⁵⁶ en torno a la inculpación generalizada que recaía sobre todo el pueblo alemán debido a los crímenes perpetrados por sus dirigentes. Esta pensadora problematiza la afirmación de que la razón por la que el mundo entero culpaba a los alemanes en su conjunto - y no tan sólo a los miembros del partido nacionalsocialista y a sus simpatizantes - era el resultado de los efectos de propaganda nacionalsocialista, la cual tenía como tesis central «que no hay diferencia entre nazis y alemanes»⁵⁷ y, por lo tanto, hacía a todo el pueblo alemán responsable de las decisiones y acciones de su gobierno. En opinión de esta filósofa en el exilio lo que era importante considerar en ese momento, con el objetivo de lograr impartir justicia y, sobre todo, de encontrar la forma de restablecer las relaciones con Alemania, no era:

Probar lo que es evidente por sí mismo, a saber, que los alemanes no han sido nazis en potencia desde los tiempos de Tácito [...] Sino, más bien, considerar cómo conducirnos y cómo soportar la prueba de confrontar a un pueblo entre quienes las fronteras que dividen a los criminales de las personas normales, los culpables de los inocentes, han sido borradas tan completamente que nadie será capaz de decir en Alemania si en cualquier caso está tratando con un héroe secreto o con un antiguo asesino en masa.⁵⁸

Alemana de nacimiento y obligada a emigrar de su país de origen en el año 1933 - poco tiempo después del ascenso del partido nacionalsocialista al po-

⁵⁶Hannah Arendt, «Organized Guilt and Universal Responsibility» en *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. New York, Schocken Books, 2005, pp. 121-132. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

⁵⁷*Ibid.*, p. 121.

⁵⁸*Ibid.*, p. 125.

der⁵⁹ - esta pensadora se interroga sobre la manera de relacionarse nuevamente con los alemanes que permanecieron en él. Al igual que Jaspers, Arendt se pregunta por el problema de la culpa, la responsabilidad y la justicia frente a una situación extrema. A este respecto, la filósofa menciona que los términos «responsable» o «criminal de guerra»:

[...] sólo pueden aplicarse a aquellos que no sólo asumieron la responsabilidad sobre sí mismos, sino que también produjeron todo este infierno [...] El número de aquéllos que son responsables y culpables será relativamente pequeño. Hay muchos que comparten responsabilidad sin ninguna prueba visible de culpabilidad. Hay muchos más que se han vuelto culpables sin ser en absoluto responsables.⁶⁰

Con el fin de castigar a quienes fueron culpables de las acciones criminales perpetradas por el gobierno alemán Alemania fue desmembrada y en los procesos de Núremberg fueron juzgados y condenados los dirigentes, funcionarios y colaboradores del régimen nacionalsocialista, algunos acusados de manera individual y otros de manera colectiva.⁶¹ En 1960, casi veinte años después de terminada la guerra, Adolf Eichmann fue detenido en Argentina y trasladado a Israel para ser juzgado. En este juicio Arendt fungió como corresponsal de la revista *The New Yorker*,⁶² posición que le permitió seguir

⁵⁹En una entrevista realizada en Alemania en 1964, Arendt cuenta cuándo decidió emigrar y también cuáles fueron las razones por las que fue arrestada, precipitando así su salida del país. (Cf. Hannah Arendt, «“What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus» en *Essays in Understanding 1930-1954*, pp. 4-6.).

⁶⁰H. Arendt, «Organized guilt and universal responsibility», p. 125.

⁶¹En el proceso de Núremberg más conocido - aquél en el que fueron juzgados los altos mandos del gobierno nacionalsocialista - se juzgó a veinticuatro dirigentes individualmente y a siete organizaciones de manera colectiva, entre ellas la SS, la SD, la SA y la GESTAPO. (Cf. *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal. Nuremberg 14 november 1945 - 1 october 1946. Volume I.* Nuremberg, International Military Tribunal, 1947, pp. 6-7.).

⁶²El reporte hecho por Arendt del juicio de Eichmann fue publicado en cinco partes que aparecieron en los números del 16 y 23 de febrero y del 2, 9 y 16 de marzo de 1963. Más tarde en ese mismo año fue editado el libro *Eichmann en Jerusalén*, que compilaba los reportes anteriormente publicados por la revista. (Cf. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem; a report of the banality of evil.* New York, Viking Press, 1963.).

el proceso y reflexionar en torno al mismo y a los temas que éste revivía: el problema de la culpa, la responsabilidad y cómo servir a la justicia.

La distinción hecha por Jaspers entre culpa y responsabilidad es retomada por Arendt, quien también expresa las cualidades que los diferencian. La filósofa exiliada sostiene que:

Existe la responsabilidad por cosas que uno no ha hecho; uno puede ser considerado responsable por ellas. Pero no existe el ser o sentirse culpable por cosas que sucedieron sin que uno mismo participara activamente en ellas. [...] La culpa, a diferencia de la responsabilidad, siempre se destaca; es estrictamente personal. Se refiere a un hecho, no a las intenciones o potencialidades.⁶³

La responsabilidad política, a diferencia de la culpabilidad criminal, no remite necesariamente a un acto personal en donde se infringe una ley específica sino más bien alude a la participación como miembro de un colectivo que comete crímenes aunque no se participe en ellos individualmente en forma activa. En el caso de los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial Arendt considera que su responsabilidad política proviene de haberse identificado con la nación alemana guiada por Hitler;⁶⁴ ella sostiene que el precio a pagar por la vida en comunidad es justamente el deber de asumir las consecuencias de todas las acciones cometidas en nombre de dicho colectivo. Uno de los elementos constitutivos de la representación política se relaciona con el hecho de asumir

⁶³Hannah Arendt, «Collective Responsibility» en *Responsibility and Judgement*. New York, Schocken Books, 2003, p. 147. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.] Arendt sostiene en este ensayo una posición muy similar a la de Jaspers con respecto a las diferencias entre culpabilidad política y criminal. (Cf. K. Jaspers, *El problema de la culpa*, p. 80.).

⁶⁴Otro ejemplo dado por Arendt acerca de la diferencia entre responsabilidad política y culpabilidad es que surge en los Estados Unidos en los años sesentas debido a los movimientos por los derechos civiles de los afroamericanos. La filósofa menciona que en esa época muchos liberales blancos que no tenían ninguna razón para sentirse culpables confesaban sentimientos de culpa por la forma en la que los afroamericanos eran tratados; ella considera que la responsabilidad política sí podía recaer sobre estos liberales blancos, pero no la culpabilidad. (Cf. H. Arendt, «Collective Responsibility», p. 147.).

la responsabilidad no sólo de los acontecimientos que ellas mismas provocan sino también de aquéllos que forman parte de su pasado, buscando enmendar los errores de sus predecesores y proponiéndose no repetirlos.⁶⁵

Cuando Arendt habla de la culpa, por otro lado, sostiene que ésta es enteramente individual y nunca puede ser aplicada a colectividades. Esta filósofa considera que sí hay una marcada división entre la responsabilidad política - la cual es siempre colectiva - y la culpa moral y legal ya que «es sólo en un sentido metafórico que podemos sentirnos culpables por los pecados de nuestros padres, de nuestro pueblo o de la humanidad, en breve, por acciones que nosotros no hemos cometido».⁶⁶ La culpa implica necesariamente ser el autor de los crímenes y es justamente por ella por la que se debe responder ante la justicia. Confundir la responsabilidad con la culpa puede llevar a situaciones en las que los verdaderos criminales son absueltos mientras que los inocentes asumen culpas que no les corresponden. Para ejemplificar esta situación Arendt menciona lo acontecido en la Alemania de la posguerra, en

⁶⁵Hay dos ejemplos recientes de cómo los representantes políticos asumen la responsabilidad por los actos cometidos por sus predecesores: el caso de la ley que concede la nacionalidad española a los sefardíes descendientes de los judíos expulsados de España en el siglo XV y las declaraciones de la canciller alemana Angela Merkel para reiterar la responsabilidad alemana por lo sucedido en Auschwitz, después de que el primer ministro israelí declarara que el responsable por el exterminio de los judíos europeos era en realidad el muftí de Jerusalén, Amin al-Husseini. (Cf. «Netanjahu: Mufti von Jerusalem drängte Hitler zum Holocaust» en *Deutsche Welle* [en línea], 21 de octubre, 2015, [Fecha de consulta: 13 noviembre 2015]. Disponible en: <http://www.dw.com/de/netanjahu-mufti-von-jerusalem-dr%C3%A4ngte-hitler-zum-holocaust/a-18794874>.) En el primer caso, los ministros españoles consideraron, al aprobar la ley, que se «repara una injusticia de hace 500 años». (Fernando Garea, «Aprobada definitivamente la nacionalidad española a los sefardíes» en *El País* [en línea], 11 de junio, 2015, [Fecha de consulta: 13 noviembre 2015]. Disponible en: http://politica.elpais.com/politica/2015/06/11/actualidad/1434012238_482341.html.); Merkel, por otro lado, declaró lo siguiente: «conocemos la responsabilidad de los nacionalsocialistas en la fractura civilizatoria de la Shoá y asumimos la responsabilidad por el Holocausto». («Netanjahu und der Holocaust» en *Deutsche Welle* [en línea], 21 de octubre, 2015, [Fecha de consulta: 13 noviembre 2015]. Disponible en: <http://www.dw.com/de/netanjahu-und-der-holocaust/a-18798334>.)

⁶⁶Hannah Arendt, «Personal Responsibility under Dictatorship» en *Responsibility and Judgement*, p. 28.

donde el hecho de que la sociedad asumiera la culpa colectiva llevo a que:

[...] aquéllos que personalmente eran completamente inocentes se confesaran unos a otros y al mundo en general lo culpables que se sentían, mientras muy pocos de los criminales estaban preparados para admitir siquiera el más ligero remordimiento. El resultado de esta espontánea admisión de culpabilidad colectiva fue, por supuesto, una exculpación muy eficaz, aunque no buscada, de aquéllos que *sí* habían hecho algo: como ya hemos visto, en donde todos son culpables nadie lo es. [...] No existe la culpa colectiva o la inocencia colectiva; la culpabilidad y la inocencia sólo tienen sentido si son aplicadas a individuos.⁶⁷

Con esta afirmación Arendt no quiere decir que la responsabilidad política colectiva deba ser desestimada sino, más bien, que debe separarse tajantemente de la culpa para evitar que ésta última se diluya, que los culpables no sean castigados y, además, que tampoco hagan consciencia de las acciones que cometieron. Si se pretende impartir justicia, ésta debe ser separada de cuestiones políticas y colectivas:

Tal y como al alcance de la capacidad humana no hay ninguna solución política para el crimen del asesinato en masa administrativo, así tampoco la necesidad humana de justicia puede hallar una respuesta satisfactoria en la total movilización de un pueblo para ese propósito. En donde todos son culpables, nadie [...] puede ser juzgado. Pues tal culpa no viene acompañada siquiera por la mera apariencia, la mera pretensión de responsabilidad. [...] La culpa implica consciencia de culpa, y el castigo la evidencia de que el criminal es una persona responsable.⁶⁸

Para poder ser juzgados por sus acciones los criminales deben ser tratados como individuos que responden por sus actos y no aducir inocencia argumentando que ellos tan sólo obedecían órdenes. El ejemplo más emblemático

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁶⁸ H. Arendt, «Organized guilt and universal responsibility», pp. 126-127.

analizado por Arendt de un intento de diluir la culpa individual en la responsabilidad colectiva de todo un sistema político es el de Eichmann, cuya defensa en el juicio fue justamente que él era inocente debido a que era tan sólo un peón en el sistema.⁶⁹

Una vez que ha apuntado la distinción que observa entre responsabilidad y culpa Arendt se pregunta cómo lidiar con los culpables y ejercer justicia, sobre todo frente a situaciones extremas - como lo son los crímenes de lesa humanidad -. Hay dos tipos de ofensas que los códigos legales consideran: los crímenes y las transgresiones. En las transgresiones que ocurren entre individuos privados son los ofendidos los que deciden si quieren o no que sus ofensores sean juzgados puesto que en estos casos el equilibrio que ha sido roto es tan sólo el que existe entre las partes involucradas. En el caso de los crímenes, por otro lado, el equilibrio de la sociedad entera ha sido alterado por lo que para restablecerlo la ley debe imponer un castigo, el cual tiene un carácter obligatorio debido a que «como ciudadanos debemos evitar que se cometan ofensas puesto que el mundo que todos compartimos, el ofensor, el ofendido y el espectador, está en riesgo».⁷⁰ Esta obligatoriedad del castigo implica que en las situaciones que involucran una acción criminal poco importa si los ofendidos tienen o no la voluntad de perdonar, aun así los ofensores deben pagar por los crímenes cometidos.

La justicia impone así sentencias que pretenden equilibrar nuevamente a la sociedad y evitar que se caiga en la venganza, y con ella en la violencia. Sin embargo, el cumplimiento de los castigos legales no trae consigo la inmediata reconciliación y la reparación de las relaciones humanas dañadas. Para que sea posible restablecer el equilibrio perdido y puedan reanudarse los vínculos

⁶⁹La defensa de Eichmann durante su proceso se basó en el hecho de que ante la ley imperante durante el periodo del Tercer Reich, los actos cometidos por el acusado eran considerados legales y, por lo tanto, él no había cometido ningún crimen y no podía ser juzgado por haber seguido las leyes de su país. (Cf. Hannah Arendt, *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris, Éditions Gallimard, 2002, pp. 73-75.).

⁷⁰Hannah Arendt, «Thinking and moral considerations» en *Responsibility and Judgment*, p. 182.

es necesario el perdón. La facultad de perdonar, dice la filósofa, es una de las dos potencialidades de la acción⁷¹ que permiten la continuidad de las relaciones humanas ya que ésta representa:

[...] la posible redención del predicamento de irreversibilidad - de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo - [...] sirve para deshacer los actos del pasado cuyos «pecados» cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación. [...] Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias.⁷²

Sin la facultad de perdonar que los hombres poseen la sociedad se vería en peligro de disolución. Existen dos formas opuestas de reaccionar ante las ofensas: la venganza y el perdón. La venganza, dice Arendt, es la reacción automática y natural ante las transgresiones que se sufren; sin embargo, ésta no permite romper la cadena de reacción y actuar de manera libre después de la ofensa, pues todas las acciones que la siguen ya son condicionadas a ella y pueden incluso predecirse. El perdón, por otro lado, no puede ser predicho:

[...] es la única reacción que actúa de manera inesperada y retiene así, aunque sea una reacción, algo del carácter original de la acción. Dicho con otras palabras, perdonar es la única reacción que no reacciona simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias.⁷³

⁷¹La otra es la facultad de hacer y mantener promesas. Así como el perdón es el antídoto para la irreversibilidad de las acciones, las promesas lo son para la inseguridad que representa el futuro. Por tratarse de un tema que sale de los límites de la investigación aquí no será analizado el papel de las promesas en la facultad de actuar de los hombres. Para ver lo que Arendt dice de las promesas: Hannah Arendt, *La condición humana*, introducción de Manuel Cruz, traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona, Ediciones Paidós, 2005, pp. 262-265.

⁷²*Ibid.*, p. 256.

⁷³*Idem.*

Esta libertad de acción que la facultad de perdonar restablece es justamente la que permite construir de nuevo los vínculos entre los hombres. El perdón es introducido en el ámbito de los asuntos humanos por Jesús, quien lo saca de la exclusividad de la esfera divina y lo convierte en una facultad humana.⁷⁴ Arendt argumenta que, pese al contexto religioso en el que surge, la capacidad de perdonar es en realidad parte de la vida política - es decir, de la vida en comunidad - que tiene desde sus orígenes la función de restablecer la convivencia entre los hombres una vez que ha sido cometida alguna ofensa:

Pecar es un hecho diario que radica en la misma naturaleza del constante establecimiento de nuevas relaciones de la acción dentro de una trama de relaciones, y necesita el perdón para posibilitar que la vida prosiga, exonerando constantemente a los hombres de lo que han hecho sin saberlo. Sólo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres [...].⁷⁵

Sin el perdón las personas verían sus posibilidades de acción limitadas por sus malas acciones y, además, las comunidades se disolverían ante la incapacidad humana de dejar atrás las ofensas pasadas; perdonar es, entonces, uno de los pilares de la vida política y en sociedad. Según el cristianismo, la facultad de perdonar proviene del amor al prójimo que Jesús inculcó a sus seguidores y por ello comúnmente se considera que no puede ser aplicado a la vida política ya que «el amor, por su propia naturaleza, no es mundano y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas».⁷⁶ Sin embargo, Arendt sostiene que el perdón puede surgir del respeto que deben tenerse los hombres entre sí, el cual es «una especie de “amistad” sin intimidad ni

⁷⁴Aquí debe recordarse lo expuesto en los dos primeros capítulos de esta investigación: el perdón judío que borra las malas acciones cometidas es únicamente una facultad divina. (*Supra*, pp. 14-19.). En el cristianismo, por otro lado, son los mismos hombres lo que pueden otorgar un perdón que expíe las ofensas cometidas y libere al ofensor del peso de las mismas. (*Supra*, pp. 30-40.).

⁷⁵H. Arendt, *La condición humana*, p. 259.

⁷⁶*Ibid.*, p. 261.

proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y [...] es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos»⁷⁷ y por ello hace posible que los hombres puedan perdonar las ofensas de su prójimo sin necesidad del amor.

El perdón por el que esta filósofa aboga - aquél que en su opinión sostiene a la sociedad - «siempre es un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado), en el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo».⁷⁸ Debido a esta característica fundamental el perdón sólo puede surgir después del castigo ya que ambos «intentan finalizar algo que sin interferencia proseguiría inacabablemente».⁷⁹ Se perdona a la persona, pero no el crimen que cometió, éste debe ser pagado ante la justicia a través de la justa retribución. En el caso de los crímenes de lesa humanidad - que representan el extremo de una situación criminal - Arendt menciona lo siguiente:

Los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable ya que no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de muerte o de los pozos del olvido ya no son «humanos» a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana.⁸⁰

Cuando los crímenes se vuelven incastigables los límites de la justicia son superados y los castigos que ésta puede imponer ya no son suficientes para

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 260.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana. Madrid, Editorial Taurus, 2004, p. 556.

saldar la ofensa. A pesar de este fracaso del sistema legal para restablecer el equilibrio perdido la justicia está obligada a imponer sentencias a los criminales ya que no se puede permitir que salgan libres pese a que los argumentos a los que usualmente se recurre para justificar los castigos no son válidos.⁸¹ La pregunta por la posibilidad de perdonar a los ofensores después de la comisión de crímenes de lesa humanidad es abordada por Arendt retomando la idea de que se perdona al actor y no al acto: «cuando un asesino es perdonado, ya no se toma en cuenta su acto. No es el asesinato lo que se perdona, sino a su autor, su persona tal como se presenta con sus circunstancias e intenciones»;⁸² en los crímenes contra la humanidad - como los cometidos por el gobierno nacionalsocialista - la cuestión del perdón ya no tiene cabida pues los mismos criminales «renunciaron voluntariamente a todas sus cualidades personales, como si no quedara nadie a quien castigar o perdonar».⁸³

Para justificar su postura con respecto al carácter imperdonable de ciertos crímenes Arendt vuelve a recurrir a las enseñanzas de Jesús, quien sostiene que deben perdonarse las ofensas de los otros «hasta setenta veces siete»⁸⁴ pues éstas son cometidas porque los hombres «no saben lo que hacen».⁸⁵

Hay una excepción a esta regla y ocurre en las enseñanzas de Jesús de Nazaret, el mismo que había predicado el perdón para todos aquellos pecados que, de una u otra manera, pueden ser explicados por la debilidad humana, a saber, dogmáticamente hablando, por la corrupción de la naturaleza humana a causa de la caída original. Y, sin embargo, este gran amante de los pecadores, de aquéllos que prevaricaron,

⁸¹Las razones para imponer castigos sobre las que se basa la justicia son, según Arendt, cuatro: la necesidad de proteger a la sociedad del crimen, la reeducación del criminal en cuestión, el ejemplo que representa para potenciales criminales y la justicia retributiva. Ninguna de éstas tiene sentido en el caso de los crímenes de lesa humanidad debido a su magnitud y a su carácter excepcional. (Cf. H. Arendt, «Personal responsibility under dictatorship», p. 25-26.).

⁸²H. Arendt, «Some Questions of Moral Philosophy» en *Responsibility and Judgement*, p. 111.

⁸³*Idem.*

⁸⁴Mt 18, 22.

⁸⁵Lc 23, 34.

señala una vez en el mismo contexto que hay otros que provocan *skandalon*, ofensas ignominiosas, para quienes «mejor le fuera que les atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar».⁸⁶

Jesús no explica cuáles son las ofensas que son consideradas como *skandalon*;⁸⁷ sin embargo, la pensadora exiliada considera que éstas son las que representan al mal radical, aquéllas que «los poderes humanos no pueden remover. [...] El *skandalon* es lo que no está en nuestro poder reparar - mediante el perdón o mediante el castigo - y lo que permanece, por tanto, como un obstáculo para todas las obras y acciones ulteriores»;⁸⁸ un ejemplo de este tipo de ofensas son justamente los crímenes contra la humanidad, los cuales traen consigo una ruptura que resulta imposible reparar.

En las consideraciones de Arendt acerca de la posibilidad de perdonar los crímenes perpetrados en Auschwitz se repite aquello que Jaspers, Améry y Levi también sostienen: el perdón no libera a los ofensores de la obligación de pagar por sus ofensas a través de un castigo. La justicia debe ser servida puesto que sólo a través de ella la sociedad puede aspirar a reconstruirse sobre una base sólida. Los cuatro pensadores aquí analizados consideran que debe haber una clara distinción no sólo entre culpa y responsabilidad sino también entre justicia y perdón. Introducir al perdón en el ámbito de la justicia y contraponerlo al castigo trae como consecuencia el decaimiento de los sistemas jurídicos ya que éstos, al verse confrontados a crímenes que resultan incastigables e imperdonables, optan siempre por seguir el precepto cristiano de perdonar incondicionalmente a los ofensores y terminan así propiciando la violencia.

⁸⁶H. Arendt, «Some Questions of Moral Philosophy», pp. 73-74.

⁸⁷*Cf. Idem.* En la Biblia cristiana, el único ejemplo que se da de este tipo de ofensas es el mal cometido contra los niños: «Pero el que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos, y le hundan en lo profundo del mar. ¡Ay del mundo por los escándalos! Es forzoso, ciertamente, que vengan escándalos, pero ¡ay de aquél hombre por quien el escándalo viene!». Mt 18, 6-7.

⁸⁸H. Arendt, «Some Questions of Moral Philosophy», p. 125.

Capítulo 6

El perdón en el pensamiento francés después de Auschwitz

[El perdón] no debe morir.
El perdón no puede morir.
V. Jankélévitch

En la época de la posguerra surgen en la sociedad francesa movimientos sociales y políticos que tienen como fin oponerse ya no sólo a las formas de dominación y explotación, sino también a los mecanismos que pretenden homogeneizar a las personas, es decir, borrar sus características individuales para hacer de ellas miembros de una sociedad uniforme, a la cual resulta más fácil controlar. En la escena intelectual dichos movimientos se ven reflejados en el nuevo tratamiento que algunos de los pensadores más importantes hacen de temas como la justicia, el castigo y el perdón. Estas reflexiones tienen distintas aproximaciones que podrían agruparse por lo menos en dos enfoques: por un lado, la que nos presenta Michel Foucault y por el otro la de los pensadores judíos.

Para Foucault el tema de la justicia se vincula directamente con las prácticas y dispositivos del poder. Este pensador le dedica un espacio importante en su pensamiento al sistema carcelario y las diversas formas de castigo exis-

tentes, haciendo ver cómo en el fondo de todas ellas lo que prevalece es una reorientación de las estrategias de control de la sociedad capitalista. El tema del perdón no es un elemento importante en su pensamiento pues su estudio casi no se relaciona con lo que sucedió en Auschwitz sino que se centra en las generalidades de los sistemas gubernamentales modernos y su carácter opresivo, sin enfocarse mucho en ejemplos particulares;¹ no obstante, Foucault sí reflexiona sobre el tema de la confesión - el cual se relaciona con el perdón - pues ésta tiene injerencia directa en los castigos a los que son sujetos quienes cometen crímenes y es una de las herramientas de control de la sociedad disciplinaria. Es a través de su análisis de la confesión que puede entreverse lo que este pensador tiene que decir sobre el perdón.

Los pensadores judíos, por otro lado, hacen del perdón un tema central en sus reflexiones. En el segundo apartado de este capítulo se recogerán las aportaciones de Emmanuel Levinas, Vladirmir Jankélévitch y Jacques Derrida, quienes consideran que, a partir de lo sucedido con la población judía europea, es importante revalorar el concepto cristiano del perdón, problematizándolo y cuestionando desde distintas posturas la facilidad con la que el poder recurre a esta práctica para evitar responder sobre las injusticias cometidas en el pasado.

En el apartado final de este capítulo se hablará brevemente de la justi-

¹Foucault no niega la singularidad histórica de lo acontecido en Auschwitz mas sí considera que el nacionalsocialismo - al igual que el estalinismo - representa justamente el extremo de aquello a lo que pueden llevar los mecanismos de control de las sociedades disciplinarias: «El siglo XX conoció dos grandes enfermedades del poder, dos grandes fiebres que llevaron muy lejos las manifestaciones exasperadas de un poder. Estas dos grandes enfermedades, que dominaron el corazón, el centro del siglo XX, son por supuesto el fascismo y el estalinismo. [...] Sin duda fascismo y estalinismo llevaron sus efectos a dimensiones desconocidas hasta ese momento y se puede esperar, si no pensar razonablemente, que no se les conocerá ya de nuevo. Fenómenos singulares, por consecuencia, pero no se puede negar que sobre muchos puntos fascismo y estalinismo no hicieron más que prolongar toda una serie de mecanismos que ya existían en los sistemas sociales y políticos de Occidente». Michel Foucault, «La philosophie analytique de la politique» en *Dits et Écrits 1954-1988 III 1976-1979*. Paris, Éditions Gallimard, 1994, p. 535. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

cia transicional y el papel que se le ha otorgado al perdón dentro de esta práctica que pretende lidiar con las injusticias pasadas para poder construir una sociedad armoniosa. Las ideas de Derrida - quien presencié escenarios políticos en los cuales este tipo de justicia era aplicada - serán retomadas en este apartado para hacer hincapié en algo en lo que todos los pensadores aquí analizados coinciden: el perdón debe restringirse al ámbito individual y no debe ser institucionalizado ni manejado desde las estructuras de poder si se pretende que éste conserve sus características originales.

6.1. Michel Foucault

Foucault (1926-1984) escribe en 1975 *Vigilar y castigar*,² obra consagrada al estudio del sistema punitivo y las formas de ejercer el poder sobre los ciudadanos que éste representa. El objetivo de dicho escrito es hacer «una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el cual el poder de castigar se apoya y recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y oculta su exorbitante singularidad».³ Este pensador cuestiona el supuesto humanismo que yace detrás de la idea surgida a principios de la Modernidad que considera que la justicia debe imponer penas benignas - y no crueles, como solía hacerse en la Antigüedad y en la Edad Media - sólo con el fin de corregir al culpable o de poner un ejemplo para la sociedad, pero nunca como forma de venganza o de hacer pagar a los ofensores por el mal cometido.⁴ A través del desarrollo histórico que hace de los cambios en la manera de castigar Foucault muestra que la verdadera razón de la nueva benignidad de

²Michel Foucault, *Surveiller et punir*. Paris, Éditions Gallimard, 1975.

³*Ibid.*, p. 30. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

⁴Ya en el tercer capítulo de esta investigación (*supra.*, pp. 62-69.) se menciona lo que Hobbes dice en sus obras *El Leviatán* y *Del ciudadano* con respecto al carácter correctivo de los castigos. (Cf. T. Hobbes, *El Leviatán*, pp. 125-126; T. Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, pp. 154-155.).

las penas no es un carácter humanitario sino más bien el ocultamiento del control total al que son sometidos los ciudadanos de los Estados por medio de la disciplina.

El cambio que las ideas humanistas del Renacimiento supusieron sobre la forma de ejercer justicia significó un tránsito en los castigos que fue del suplicio antiguo y medieval hasta el encarcelamiento y la disciplina modernos. Durante el Medioevo y hasta el siglo XVIII las puniciones que la ley imponía a sus infractores eran manifestaciones públicas de violencia; la tortura tenía como objetivo hacer visible el poder que el soberano poseía sobre sus súbditos:

[...] él [el suplicio] asegura la articulación de lo escrito sobre lo oral, del secreto sobre lo público, del procedimiento de investigación sobre la operación de la confesión; permite que se reproduzca y regrese el crimen al cuerpo visible del criminal; hace que el crimen, en el mismo horror, se manifieste y se anule. Hace también del cuerpo del condenado el lugar de aplicación de la vindicta soberana, el anclaje para una manifestación de poder, la ocasión de afirmar la disimetría de fuerzas.⁵

Al mismo tiempo que castigaban al ofensor y lo hacían pagar por el daño que había infligido las torturas cumplían con el cometido de instruir al resto de los súbditos al mostrarles las consecuencias del mal obrar y los disuadían así de cometer actos delictivos. A este respecto, el pensador italiano Cesare Beccaria (1738-1794) - uno de los primeros en abogar por la benignidad de las penas - sostiene que los suplicios son una punición excesiva e innecesaria. Al describir los motivos para que la justicia se sirva de la tortura este filósofo menciona lo siguiente:

Se cree que el dolor, siendo una sensación, purgue la infamia, que es una mera relación moral. [...] Parece este uso tomado de las ideas religiosas y espirituales, que tienen tanta influencia sobre los pensamientos de los hombres, sobre las naciones y sobre los siglos. Un dogma

⁵M. Foucault, *op. cit.*, p. 67.

infallible asegura que las manchas contraídas por la fragilidad humana y que no han merecido la ira eterna del Ser supremo, deben purgarse por un fuego incomprensible; pues siendo la infamia una mancha civil, así como el dolor y el fuego quitan las manchas espirituales, ¿por qué los dolores del tormento no quitarán la mancha civil que es la infamia?⁶

Beccaria está en contra de esta afirmación - es decir, de que los tormentos físicos reparan las ofensas cometidas - y argumenta que el dolor que se inflige a los criminales a través de los suplicios no ayuda en nada a cumplir las verdaderas metas de la acción de castigar y, por lo tanto, deben elegirse penas que sean menos dolorosas para los reos y más eficaces para evitar futuros delitos.⁷ La justicia moderna - surgida de las reflexiones de hombres como Beccaria - se caracteriza entonces por eliminar los castigos corporales y empeñarse en su afán de prevenir futuras ofensas mediante la corrección de las conductas de los ciudadanos a través de mecanismos de punición menos sanguinarios y también menos públicos.

En el siglo XVIII las reformas a los sistemas punitivos favorecen la adopción de nuevas penas que ocultan la violencia a la que la justicia estaba ligada, evitan que ésta siga relacionándose con la idea de venganza y la liberan asimismo de la tarea de administrarlas:

La ejecución de las penas tiende a convertirse en un sector autónomo, un mecanismo administrativo que descarga a la justicia; ésta se libera de su sorda desazón por un escamoteo burocrático de la pena. [...] lo esencial de la pena [...] no crean que consiste en castigar; busca corregir, reformar, «curar»; una técnica del mejoramiento rechaza, en la pena, la estricta expiación del mal y libera a los magistrados de la fea tarea de castigar. Hay en la justicia moderna y en aquéllos que la administran una vergüenza de castigar, que no siempre excluye el

⁶Cesare Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2015, p. 40.

⁷Cf. *Ibid.*, p. 33-34.

celo; crece sin cesar: sobre esta herida, el psicólogo pulula así como el modesto funcionario de la ortopedia moral.⁸

Esta nueva forma de entender la justicia se caracteriza por ya no dirigir su acción a los cuerpos sino a las almas: «los jueces [...] se han puesto a juzgar otra cosa distinta de los delitos: el “alma” de los delincuentes».⁹ Con la «nueva economía y [...] nueva tecnología del poder de castigar»¹⁰ surge la sociedad disciplinaria, en la cual el uso evidente de la fuerza ya no es necesario para mantener el poder puesto que es posible dirigir la conducta de los ciudadanos mediante pautas de comportamiento previamente establecidas a partir de las prácticas disciplinarias.

La aplicación de la benignidad de las penas trae como consecuencia una sociedad en la que todos los ciudadanos - y ya no sólo los delincuentes - se encuentran en constante examen y son privados de su libertad y de la heterogeneidad que ésta produce; son «fabricados» de acuerdo a lo que se espera de ellos:

[...] no es la [sociedad] del espectáculo sino la de la vigilancia; bajo la superficie de las imágenes se inviste al cuerpo a profundidad, detrás de la gran abstracción del intercambio se persigue el adiestramiento minucioso y concreto de las fuerzas útiles; los circuitos de comunicación son los soportes de un cúmulo y de una centralización del saber, el juego de signos define los arraigamientos del poder; la bella totalidad del individuo no es amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, sino que el individuo es ahí cuidadosamente fabricado, según toda una cuidadosa táctica de fuerzas y de cuerpos.¹¹

Foucault considera que la sociedad disciplinaria surge con el nacimiento de la prisión como forma de castigo. A partir del momento en el que los castigos se

⁸M. Foucault, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁹*Ibid.*, p. 26. Foucault cita las palabras de Gabriel Bonnet de Mably, pensador que en el siglo XVIII abogó también por un cambio en los sistemas de justicia. Al hablar del castigo, Malby sostiene lo siguiente: «Que el castigo, si puedo hablar así, afecte al alma más que al cuerpo». (Citado en *Ibid.*, p. 24.).

¹⁰*Ibid.*, p. 106.

¹¹*Ibid.*, pp. 252-253.

vuelven benignos, algo esencialmente correctivo y destinado principalmente a moldear la mente - o el alma - y la conducta de los infractores, se crea el mecanismo que permite que el ejercicio del poder sea constante, que ningún ciudadano pueda escapar ni a la vigilancia ni a las reglas de comportamiento que el poder impone.

El poder disciplinario al que los ciudadanos son sometidos busca adiestrarlos para que se comporten de una manera específica; pretende eliminar aquello que distingue a cada individuo del resto y normalizar a la sociedad, hacerla homogénea para que sea fácil de controlar y regular. Foucault menciona que esta nueva forma de poder prefiere dar «privilegio a los castigos que son del orden del ejercicio - del aprendizaje intensificado, multiplicado, varias veces repetido».¹² Mediante las penas correctivas se crea un determinado tipo de individuos quienes, debido justamente al carácter homogéneo que poseen, resultan fáciles de dirigir. La disciplina se erige como una forma nueva de ejercicio del poder que resulta más práctica que el antiguo modo de gobernar puesto que ésta, según el filósofo francés, «“fabrica” individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio [...] es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente».¹³

A pesar de la eliminación del espectáculo como forma de castigo el poder disciplinario aún conserva cierto carácter ceremonial ya que éste «se ejerce volviéndose invisible; en cambio, se impone a aquéllos que somete un principio de visibilidad obligatoria».¹⁴ Los ciudadanos ya no pueden ver el despliegue público de poder - antes siempre presente en los suplicios - y, sin embargo, siguen sometidos a él, lo único que ha cambiado es la forma en la que éste se hace presente. Acerca de la ceremonia característica de la sociedad disciplinaria y del poder que se ejerce dentro de ella Foucault menciona lo siguiente:

¹² *Ibid.*, p. 211.

¹³ *Ibid.*, p. 200.

¹⁴ *Ibid.*, p. 220.

[...] no es el triunfo, es la revista, es el «desfile», forma fastuosa del examen. Ahí los «súbditos» son ofrecidos como «objetos» a la observación de un poder que no se manifiesta sino por su sola mirada. No reciben directamente la imagen del poder soberano, despliegan únicamente sus efectos - y por decirlo así, de manera indirecta - sobre sus cuerpos ahora ya exactamente legibles y dóciles.¹⁵

Esta inversión de la visibilidad conlleva, según el filósofo francés, un ejercicio del poder acaso más extremo ya que el gobernante, al ser ahora observador y no observado, tiene un poder casi omnipresente sobre sus súbditos. La era de las disciplinas inaugura «la época del examen infinito y de la objetivación coactiva»,¹⁶ en la cual el poder se ejerce de manera mecánica, económica y con mucha mayor eficacia para controlar la conducta de los individuos; éste ya no es el que tortura y castiga de manera visible y espectacular sino que se vuelve «como una mirada sin rostro que transforma todo el cuerpo social en un campo de percepción; millares de ojos por doquier».¹⁷

Entre las estrategias de control de los individuos que la sociedad disciplinaria pone en marcha hay una que se relaciona directamente con las malas acciones cometidas y, por lo tanto, con el tema del perdón: la confesión. El pensador francés habla de este tema en un apartado de su obra *La voluntad de saber*,¹⁸ primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, y le dedica también una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Lovaina en 1981 que han sido recogidas en la obra *Obrar mal, decir la verdad*.¹⁹ Sobre el papel de la confesión en la vida moderna Foucault sostiene lo siguiente:

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 221.

¹⁷ *Ibid.*, p. 249.

¹⁸ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Éditions Gallimard, 1976.

¹⁹ Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia, curso de Lovaina 1981*, edición original establecida por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt, edición en español al cuidado de Edgardo Castro, traducción al español de Horacio Pons. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2014.

Al lado de los rituales de pasar por pruebas, al lado de las garantías dadas por la autoridad de la tradición, al lado de los testimonios, pero también de los procedimientos científicos de observación y de demostración, la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valorizadas para producir lo verdadero. Nos hemos convertido, desde entonces, en una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden más cotidiano y en los ritos más solemnes.²⁰

Al igual que el perdón la confesión surge de la esfera religiosa y se disemina después al ámbito secular y con ello a todas esas otras áreas de la vida de los hombres mencionadas por Foucault. El pensador francés sostiene que, pese a que la confesión sí existía en la Antigüedad,²¹ no es sino a partir de la cristianización de Occidente que ésta adquiere las características que tiene hoy en día y que han permeado la cultura occidental y la forma en la que se paga por las malas acciones cometidas.

En el cristianismo el ritual de confesión es una herramienta que está relacionada con el perdón y la salvación; una vez que los individuos han aceptado y reconocido sus pecados pueden purificarse, ser perdonados y aspirar también a ser salvados. A este respecto Foucault menciona lo siguiente:

El cristianismo ató al individuo a la obligación de averiguar, en el fondo de sí mismo y a pesar de todo lo que esa verdad pueda ocultar, cierto secreto cuyo develamiento, cuya manifestación debe tener, en su rumbo hacia la salvación, una importancia decisiva. Obligación, por tanto de buscar la verdad de sí mismo. Obligación de descifrar a través de todos los obstáculos esa verdad, con la finalidad de emprender en relación con su salvación un rumbo o una etapa decisiva. Y

²⁰M. Foucault, *Histoire de la sexualité I*, p. 79. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

²¹En las primeras conferencias del curso de Lovaina Foucault habla del papel de la confesión en las sociedades antiguas. (Cf. M. Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, pp. 37-106.).

tercero y último, obligación no sólo de descubrir esa verdad, sino de manifestarla.²²

En el ámbito religioso la forma de manifestar la verdad de sí mismos es justamente a través de la confesión y de la penitencia subsecuente. Los rituales de penitencia propios de los primeros siglos del cristianismo eran algo que sólo podía realizarse una vez en la vida; el estado de penitente implicaba vivir de otra manera - restricciones en comida, en sexualidad, en la vida en comunidad, etc. - durante un periodo de tiempo prolongado y sólo era posible abandonar esta condición con el acuerdo de una autoridad religiosa y a través de una ceremonia de reconciliación que devolvía al penitente a la Iglesia y a la comunidad. Foucault menciona que en este tipo de penitencia el martirio jugaba un papel muy importante, pues la confesión no era algo fundamentalmente verbal sino algo que se manifestaba en ciertos actos: «a través de la penitencia es preciso, por un lado, morir para este mundo y, en segundo lugar, dar testimonio público, a los ojos de ese mismo mundo, de que se está dispuesto a sacrificarlo, se está dispuesto a autosacrificarse en ese mundo para llegar al otro».²³ La voluntad de sacrificio era uno de los elementos de la confesión y era la forma en la que el penitente demostraba no sólo su arrepentimiento sino también el reconocimiento de su pecado.

Debido al carácter permanente del estado de penitente y la poca practicidad que esto conllevaba para que los individuos reconocieran sus malas acciones, la manera de pagar por las ofensas cometidas fue evolucionando a lo largo de los siglos. Foucault menciona que una forma de evolución del ritual fue la penitencia tarifada:

[ésta] es una penitencia que se ejerce, que debe practicarse cuando se ha cometido una falta: en cierto modo, por tanto, la penitencia tarifada responde punto por punto a las faltas; a una falta debe corresponder

²² *Ibid.*, p. 108.

²³ *Ibid.*, p. 129.

una penitencia. En segundo lugar, y como consecuencia, una cosa absolutamente novedosa: esta penitencia puede reiterarse, en tanto que la gran *exomologesis* - la gran condición penitencial que antaño se imponía a los grandes pecadores - no podía reiniciarse [...], en este caso, en cambio, según cuántas sean las faltas cometidas podrán o deberán cumplirse otras tantas penitencias. Como resulta obvio, esto es algo fundamental en la historia de la juridización [...]²⁴

El pensador francés sostiene que este nuevo tipo de penitencia es un reflejo - en el ámbito religioso - de la estructura del derecho germánico según el cual las faltas siempre pueden ser redimidas mediante el pago al agraviado y el castigo del agraviador.²⁵ Con el avance de la Edad Media el ritual de penitencia evolucionó de nuevo y se convirtió en un sacramento, volviéndose así algo que dependía totalmente de la autoridad religiosa - pues ésta era la que otorgaba la absolución - y que, además, se introdujo completamente en el ámbito jurídico debido a que la Iglesia tenía injerencia sobre los castigos que se imponían a los que cometían malas acciones o crímenes: «el acto de penitencia - el ritual penitencial - será efectivamente un acto de tipo jurídico: reestructuración de todo el sistema judicial en el cual la penitencia queda incluida [...]»;²⁶ esta inclusión de la penitencia - que en sus orígenes es de carácter religioso - en el campo jurídico es, según Foucault, algo que determinará cómo se establecerá el sistema penal en la Modernidad.

Con la juridización de la confesión ésta abandona el ámbito meramente religioso y se introduce en todas las demás áreas de la vida de los individuos, quienes, tal y como lo menciona Foucault, están obligados a estar en permanente examen de sí mismos y en constante proceso de confesión. Hablando particularmente del campo jurídico-penal la confesión adquiere un papel fundamental que está relacionado con el sistema de justicia moderno, el cual tiene como principal objetivo corregir a los ofensores más que restituir a los ofendidos:

²⁴ *Ibid.*, p. 194.

²⁵ *Cf. Ibid.*, p. 195.

²⁶ *Ibid.*, p. 202.

La confesión es [...] el recordatorio del pacto social, su reinstauración. De manera que en la palabra de la confesión el culpable puede [...] rubricar el castigo que lo cercena del cuerpo social o lo despoja de sus derechos; al mismo tiempo, esta confesión va a marcar el primer jalón de su reintegración (porque por medio de ella el culpable reconoce que ha roto el pacto fundamental, pero al reconocerlo da el primer paso, hace el primer paso en pos de dicha reintegración).²⁷

El primer paso para que el castigo que se le impone a un criminal pueda tener ese carácter correctivo que se espera de él es justamente que el individuo que ha obrado mal reconozca las malas acciones cometidas y acepte que es merecedor de una punición. La sociedad disciplinaria hace de la confesión una de sus herramientas de control y la inserta en un proceso ya estructurado de pago y liberación de la culpa en la que también puede incluirse al perdón, el cual se vuelve un instrumento para consolidar el poder y también para la construcción de la sociedad. Tal y como fue analizado en el tercer capítulo de esta investigación,²⁸ con la creación de los Estados modernos el centro de interés de la justicia ya no es reparar el daño para el ofendido sino precisamente ocuparse del ofensor, de su buen regreso a la sociedad y de que éste vuelva a ser un ciudadano ejemplar. Los ofensores - o los delincuentes, en términos de Foucault - y qué hacer con ellos se vuelven los temas más importantes para la justicia mientras que los ofendidos son relegados a un segundo plano, como si el daño que se les ocasionó no fuese relevante. En una sociedad disciplinaria, normativa y homogénea en la que las acciones de los buenos ciudadanos están siempre reguladas a través de reglas de comportamiento que se aprenden desde edades muy tempranas, el perdón de los ofendidos no es un asunto de interés puesto que una vez que las autoridades imponen el deber de perdonar a quienes ya han confesado y desean regresar al seno de la sociedad, los individuos no pueden desacatarla so pena de ser considerados transgresores.

²⁷ *Ibid.*, p. 225.

²⁸ *Supra*, pp.57-98.

La sociedad actual es totalmente disciplinaria, incluso mucho más que aquella descrita por Foucault ya que las formas de ejercer poder sobre los ciudadanos se han vuelto más sutiles y se han diseminado cada vez más. El régimen disciplinario deja poco campo de acción para aquéllos que quieren ser libres y no desean someterse a los mecanismos de control y vigilancia y esto se ve reflejado en cuestiones como la del perdón pues éste pierde totalmente su carácter individual y se vuelve, como ya se mencionó, un instrumento al servicio del poder. Una de las propuestas de Foucault para abrir nuevos espacios que permitan a los hombres conservar su individualidad - y con ella el derecho a perdonar o no a sus ofensores - dentro de la sociedad disciplinaria es el cuidado de sí. El filósofo francés menciona lo siguiente:

El problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo del Estado, sino liberarnos a ambos del Estado y del tipo de individualización que está ligada al Estado. Debemos promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante varios siglos.²⁹

La alternativa que él encuentra para crear esas nuevas formas de subjetividad tan necesarias para que los hombres se contrapongan a la sociedad disciplinaria y puedan recuperar su libertad es precisamente la práctica de cuidado de sí, la cual tuvo sus orígenes en la Antigüedad clásica. Foucault sostiene que en el mundo helenístico y romano el cuidado de sí proporcionaba el «crecimiento [...] de un “individualismo” que daría cada vez más lugar a los aspectos “privados” de la existencia, a los valores de la conducta personal»;³⁰ representaba una posibilidad para escapar a la vida política y social

²⁹Michel Foucault, «The Subject and Power» en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 216. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

³⁰Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris, Éditions Gallimard, 1984, p. 58. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

ya que, debido precisamente a su carácter individual e interno, debilitaba la influencia de la sociedad en cada persona. Contrario a lo que sucede hoy en día, los antiguos buscaban en sí mismos y en la filosofía reglas de comportamiento más individuales y personales - es decir, no basaban su conducta en las normas sociales sin siquiera cuestionarlas - ya que cada uno se veía «llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación».³¹

El cuidado de sí en la Antigüedad tenía como objetivo que los individuos lograran liberarse de las ataduras que condicionaban su forma de comportarse, incluida la que ejercían sus propias pasiones, para que así pudieran ejercer la libertad de manera adecuada:

En los griegos y en los romanos - sobre todo en los griegos -, para conducirse bien, para practicar la libertad como se debe, hacía falta que uno se ocupe de sí mismo, que uno cuide de sí, a la vez para conocerse [...] y para formarse, superarse a sí mismo, para dominar en sí los apetitos que amenazan arrastrar por la fuerza. La libertad individual era para los griegos algo muy importante [...] no ser esclavo (de otra ciudad, de los que lo rodean, de los que lo gobiernan, de sus propias pasiones) era un tema absolutamente fundamental.³²

Esta forma de vida de los antiguos permite ejercer una resistencia al poder disciplinario porque se efectúa en el único lugar al que éste no tiene acceso: en el interior mismo de las personas. La práctica del cuidado de sí pretende ser al mismo tiempo formativa y correctiva; su objetivo no es sólo que las personas se conozcan sino también que se ocupen de sí mismas, es decir, que se deshagan de los malos hábitos que poseen y los substituyan por otros mejores: «este aspecto formativo no es de ningún modo disociable de un aspecto

³¹*Ibid.*, p. 59.

³²Michel Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» en *Dits et Écrits 1954-1988 IV 1980-1988*. Paris, Éditions Gallimard, 1994, p. 712. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

correctivo que, creo, se vuelve cada vez más importante [...] La práctica de sí se impone contra un fondo de errores, de malos hábitos, de deformación y dependencia establecidas y arraigadas que es preciso sacudir»;³³ una de esas dependencias que el cuidado de sí podría romper es justamente la que se tiene con la sociedad y con sus normas pues al ser éste algo enteramente individual posibilita conservar cierta autonomía y contrarresta un poco la acción de la vigilancia total que la sociedad ejerce sobre los ciudadanos, les permite escapar de la normalización y decidir por sí mismos cómo ejercer su libertad.

A pesar de la vigilancia exagerada bajo la cual se vive actualmente aún hay espacios propios en donde cada hombre puede ejercer dominio sobre sí mismo y ser completamente independiente. A este respecto Foucault menciona lo siguiente:

Así como una ciudad se salva si se construye a su alrededor las defensas, las fortalezas, las fortificaciones, etcétera que necesita [...] de la misma manera se dirá que un alma se salva cuando está convenientemente armada, cuando está pertrechada de tal forma que puede, en efecto, defenderse llegando el caso. Quien se salva es aquél que se encuentra en un estado de alerta, en un estado de resistencia, en un estado de dominio y soberanía de sí que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos [...] «salvarse» querrá decir escapar de una dominación o una esclavitud; escapar de una coacción que nos amenaza y recuperar nuestros derechos, nuestra libertad, nuestra independencia.³⁴

El cuidado de sí da a los individuos la posibilidad de conocerse, de gobernarse y - al hacer uso de estas herramientas - les permite escapar del yugo de la sociedad disciplinaria y enfrentar de la mejor manera posible las condiciones adversas que ésta impone. Recuperar espacios propios permite a los hombres

³³Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México, F.C.E., 2002, pp. 104-105.

³⁴*Ibid.*, pp. 183-184.

ser sus propios soberanos en vez de dejar que alguien ajeno e invisible lo sea. Pese a que Foucault no habla explícitamente de ello la independencia que los hombres recuperan con la práctica del cuidado de sí podría representar también la recuperación del espacio en el que el perdón es posible: la esfera extra-jurídica. El hecho de que se liberen de las reglas impuestas por la sociedad permite a los hombres retomar cuestiones que por siglos han sido controladas por el Estado - como la del perdón - y recuperar también su derecho a ser ellos mismos quienes deciden si perdonan o no a aquéllos que los han ofendido.

6.2. El perdón en el pensamiento judío francés contemporáneo

Desde 1957 hasta principios de los años 2000 los intelectuales judíos franceses se reunían anualmente en el *Coloquio de intelectuales judíos de lengua francesa*, el cual tenía como objetivo reflexionar sobre temas de actualidad desde las fuentes del judaísmo:

Más allá del traumatismo vivido por cada uno en particular [durante la Segunda Guerra Mundial], conservar una identidad judía exigía al mismo tiempo que un examen de conciencia individual una respuesta colectiva a lo que acababa de producirse. Los no-dichos y los silencios que rodearon el regreso de los deportados obligaron a los judíos a tomar nota de la ruptura producida y a renegociar su regreso al seno de una comunidad nacional de la cual habían sido violentamente, y contra todo pronóstico, excluidos.³⁵

Los primeros de estos coloquios tuvieron como tema la conciencia judía³⁶ y

³⁵Perrine Simon-Nahum, «“Penser le judaïsme”. Retour sur les Colloques des intellectuels juifs de langue française (1957-2000)» en *Archives Juives* I/2005 (Vol. 38), 2005, p. 79. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

³⁶Las actas de los tres primeros coloquios están recogidas en: Éliane Amado Lévy-Valensi y Jean Halpérin (coord.), *La conscience juive. Données et débats*. Paris, P.U.F., 1963.

buscaban reconstruir la identidad judía después de lo acontecido en Auschwitz; este hilo conductor fue mantenido a lo largo de todos los coloquios aunque más tarde se incluyeron también otros temas que podían ayudar a dar respuesta a esa interrogante.

En el quinto coloquio - celebrado en octubre de 1963 - Emmanuel Levinas y Vladimir Jankélévitch departieron junto con otros intelectuales judíos franceses en torno a la cuestión del perdón. En la alocución de bienvenida Levinas menciona lo siguiente con respecto a la elección de la materia:

El tema nació de una experiencia sobre la cual no quiero extenderme, que ha vivido él mismo [André Neher, organizador del evento], en donde justamente creyendo que todo el mundo lo comprendería constató que se nos reprochaba el no saber perdonar - reproche cuyo punto anecdótico dejo de lado pero que se produjo en condiciones bastante impresionantes. [...] El señor Neher pensó que el tema del perdón que se debe otorgar o no otorgar no puede surgir más que si, al mismo tiempo, nos preguntamos si el perdón nos puede ser otorgado, si no somos también, en una cierta medida, culpables.³⁷

El encargado de introducir el tema del coloquio³⁸ es Jankélévitch, quien presenta los puntos que más tarde ampliará en su obra *El perdón*; por su parte, Levinas pronuncia su lectura talmúdica sobre el tema titulada *Para con el otro*, en la cual resume la posición del judaísmo con respecto al asunto de perdonar o no a aquéllos que han ofendido a otros. Jacques Derrida - el otro pensador judío francés que será abordado en este capítulo - no participa en el coloquio del año 1963; sin embargo, sus reflexiones acerca del perdón representan un diálogo constante con éstos y otros pensadores, sobre todo con Jankélévitch, cuyas ideas retoma frecuentemente ya sea para adherirse a ellas o distanciarse.

³⁷Éliane Amado Lévy-Valensi y Jean Halpérin (coord.), *La conscience juive. Face à l'histoire: le pardon*. Paris, P.U.F., 1965, p. 245. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

³⁸Vladimir Jankélévitch, «Introduction au thème du pardon» en *Ibid.*, pp. 247-261.

6.2.1. Emmanuel Levinas

Conocer un poco de la biografía de Levinas (1906-1995) resulta importante al analizar su postura con respecto al tema del perdón. Nacido en Lituania en el seno de una familia judía y emigrado a Francia en 1923 es convocado al ejército francés en 1939 y hecho prisionero por los alemanes. Al ser aprehendido como prisionero de guerra francés Levinas es enviado primero a un *Frontstalag*³⁹ ubicado en el territorio francés ocupado por algunos meses y después a un *Stalag*⁴⁰ en Alemania en donde permanece hasta el fin de la guerra; nunca es enviado a los campos de exterminio.⁴¹ Citando palabras pronunciadas por Jankélévitch en uno de los coloquios el filósofo lituano menciona que su condición de sobreviviente se debió tan sólo a la suerte:

[...] nosotros no tenemos en común más que el ser aquí, los unos y los otros, unos supervivientes. Todo aquello que nos es lo más común, lo más esencial, [...], es estar vivos; por azar, estamos aquí... cada uno de nosotros, individualmente, está aquí... ¡no se sabe cómo! Por una distracción de la Gestapo... No sabemos lo que ha pasado, pero hemos regresado... hemos emergido... Nos han olvidado. Llegamos después de la última redada.⁴²

El no haber compartido el destino de su familia que permaneció en Lituania - y de la mayoría de sus correligionarios - le dio a Levinas una perspectiva diferente sobre su condición de víctima pues a pesar de que sí se asume como superviviente cuando habla de la posibilidad de perdón para los victimarios

³⁹Los *Frontstalags* eran campos ubicados fuera de Alemania y que estaban destinados para los prisioneros de guerra provenientes de las colonias francesas. (Cf. Armelle Mabon, *Les frontstalags* [en línea]. Paris, Ministère de la Defense, [Fecha de consulta: 6 de marzo, 2016]. Disponible en: <http://www.cheminsdememoire.gouv.fr/fr/les-frontstalags>.)

⁴⁰Los *Stalags* eran los campos alemanes para prisioneros de guerra.

⁴¹Levinas mismo menciona que el uniforme francés lo protegió de sufrir la violencia hitleriana contra los judíos, es decir, de ser exterminado. (Cf. Emmanuel Levinas, «Nom d'un chien ou le droit naturel» en *Difficile liberté*, pp. 233-234.).

⁴²Emmanuel Levinas, «La pensée juive aujourd'hui» en *Ibid.*, p. 246.

casi nunca lo hace hablando en primera persona sino como si sólo hablase por los ofendidos sin ser el mismo uno de ellos.

En un texto escrito en 1954 llamado *El yo y la totalidad*⁴³ Levinas aborda los temas de perdón y justicia y explica las diferencias que existen entre ambos y la forma en la que es posible que acontezca cada uno de ellos. Con respecto al perdón el filósofo lituano sostiene que éste es un acto completamente individual y que sólo puede darse entre dos personas:

Las condiciones de un perdón legítimo no se cumplen más que en una sociedad de seres totalmente presentes los unos a los otros, en una *sociedad íntima*. [...] Sociedad íntima en verdad, semejante en su autarquía a la falsa totalidad del yo. De hecho, tal sociedad sólo puede ser de dos, tú y yo. Estamos entre nosotros. Excluye al tercero. Por esencia, el tercer hombre conflictúa esta intimidad.⁴⁴

Sólo el ofendido puede consentir olvidar la violencia ejercida sobre él y otorgarle así al ofensor la posibilidad de que se libere de ella. Este diálogo íntimo que se da entre dos y que tiene la capacidad de borrar las malas acciones es característico de la relación de los hombres con Dios o de las relaciones entre dos personas.⁴⁵ En este tipo de vínculos no existe la injusticia porque ésta es anulada por el perdón; en la vida en sociedad, por otro lado, la sociedad íntima no es posible pues siempre hay un tercero y, por lo tanto la injusticia sí acontece. Levinas considera que para que una injusticia pueda comprenderse como tal es necesario que se entrevea en ella la posibilidad de justicia, que alguien «me pida cuentas»;⁴⁶ así, la justicia siempre proviene de fuera, de un tercero. Las ofensas contra los otros cierran las puertas del

⁴³Emmanuel Levinas, «Le moi et la totalité» en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Éditions Grasset (Le Livre de Poche), 1991, pp. 23-48.

⁴⁴*Ibid.*, p. 29.

⁴⁵Levinas sostiene que el único perdón que puede aceptarse legítimamente es aquél que proviene de Dios o de un santo. (Cf. *Ibid.*, p. 30.). Asimismo, con respecto a la sociedad que las parejas representan, el filósofo lituano menciona que la esencia íntima del amor implica que todo éste sea siempre amor de pareja. (Cf. *Ibid.*, p. 31.).

⁴⁶*Ibid.*, p. 40.

perdón pero abren las de la justicia: ahí en donde ya no puede perdonarse, la justicia siempre debe ser servida, sólo así puede continuar existiendo una sociedad de respeto.

Años después de ese artículo Levinas retoma de lleno el tema del perdón en la lectura talmúdica que ofrece en el quinto *Coloquio de intelectuales judíos de lengua francesa - Para con el otro* - en donde expone reflexiones que parten principalmente de las enseñanzas judías expresadas en el *Talmud*.⁴⁷ Debe recordarse aquí lo descrito en el tratado *Yomá* con respecto a las ofensas para con Dios y para con el prójimo: «las faltas del hombre para con Dios son perdonadas por el Día de la Expiación; las faltas del hombre para con el otro no le son perdonadas por el Día de la Expiación, a menos que previamente no haya aplacado al otro».⁴⁸ Levinas se avoca primero a describir las condiciones para obtener el perdón por las ofensas que se cometen en contra de la divinidad - es decir, las faltas rituales - puesto que éste es el que puede conseguirse tan sólo con el esfuerzo individual. Como ya se analizó en el primer capítulo de esta investigación el judaísmo tiene un día específico en el calendario destinado a la penitencia y la expiación de los pecados: el *Yom Kipur* o el Día de la Expiación. En este día el perdón es otorgado a todos aquéllos que han faltado a las reglas rituales o han cometido algún otro tipo de ofensa en contra de la divinidad: «¡Mis faltas para con Dios se perdonan sin que yo dependa de su buena voluntad! Dios es, en un sentido, lo otro por excelencia, lo otro como tal otro, lo absolutamente otro; y, sin embargo, el arreglo de mis cuentas con ese Dios no depende más que de mí. El instrumento del perdón está en mis manos».⁴⁹ El hecho de que ser perdonados dependa tan sólo de

⁴⁷Lo que la tradición judía dice sobre el perdón ya ha sido analizado de manera extensa en esta investigación en el capítulo I. (*Supra.*, pp. 13-27.).

⁴⁸Citado en E. Levinas, «Para con el otro» en *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 27. De esta traducción hemos cambiado siempre que aparece «Día del Perdón» por «Día de la Expiación»; Levinas utiliza en francés la denominación «Día del Perdón» debido a que es la traducción más utilizada en la lengua francesa para el *Yom Kipur*; sin embargo, «Día de la Expiación» traduce mejor el significado ya que la palabra *kipur* proviene de *kapar*, que se traduce como «expiar». (Cf. F. Brown, *op. cit.*, pp. 497-498.).

⁴⁹*Ibid.*, p. 33.

los ofensores se debe a que son ellos mismos los que tienen que reflexionar para arrepentirse de sus obras; los ayunos, penitencias y abstinencias que están asociados a la celebración del Día de la Expiación demuestran que los hombres asumen la responsabilidad por sus malas acciones y, por ello, sus pecados pueden ser borrados. Contrario a lo que ocurre en el cristianismo - en donde el perdón y la salvación son alcanzados tan sólo por tener fe en Jesús - el judaísmo exige un momento de reflexión y arrepentimiento antes de que la divinidad pueda perdonar, requiere que el ofensor se haga consciente de sus acciones y del mal que éstas conllevan:

Que un mal exija una reparación de sí por sí mismo es, justamente, lo que mide la profundidad de la lesión. El esfuerzo que hace la conciencia moral para restablecerse como conciencia moral, la *Teshuvá*, el Retorno, es, al mismo tiempo, la relación con Dios y un acontecimiento absolutamente interior. [...] Se necesita un día fijo del calendario y todo el ceremonial de la solemnidad de Kipur para que la conciencia moral «dañada» pueda alcanzar su intimidad y reconquistar la integridad que nadie puede reconquistar por ella. Obra ésta que equivale al perdón de Dios.⁵⁰

Levinas considera que este esfuerzo por restablecer la conciencia moral es algo propio de una religión de adultos - como es el caso de la judía - puesto que los individuos no pueden evadir su responsabilidad para con Dios y para con los otros si quieren borrar sus pecados o faltas. La forma en la que las ofensas cometidas en contra de la divinidad son perdonadas también retoma lo expuesto en *El yo y la totalidad* ya que la relación que se establece entre Dios y los hombres es siempre una sociedad íntima en la que sólo están Dios y cada hombre. El amor que la divinidad profesa a los individuos es el que le permite perdonarlos cuando éstos han asumido su responsabilidad por la ofensa.⁵¹

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁵¹ En *El yo y la totalidad* Levinas menciona que la religión es el ámbito en el que es posible el perdón. La relación con Dios es el ejemplo principal de sociedad íntima: «El esquema

En el caso de las ofensas cometidas en contra del prójimo la sentencia talmúdica es también muy clara: el perdón no puede alcanzarse sin apaciguar al agraviado. Aquí la exigencia de reparación tiene que ver no tan sólo con que el ofensor restituya su propia consciencia moral a un estado anterior al momento del daño - como sucede en las ofensas contra la divinidad - sino también con el hecho de que pague al ofendido por el mal infligido, una multa debe ser pagada, la ley de talión debe ser cumplida antes de que pueda hablarse de perdón.⁵² El perdón que el amor otorga - como aquél al que se puede aspirar en las sociedades íntimas - ya no tiene cabida cuando otros han sido ofendidos por lo que para que los ofensores puedan ser perdonados por sus faltas es necesario pasar por dos momentos: el de la justicia - es decir, la reparación - y el del apaciguamiento del ofendido o la reconciliación. Con respecto a la cuestión de la reparación Levinas sostiene lo siguiente: «si un hombre comete para con otro hombre una falta, Dios no interviene. ¡Es preciso que entre hombres haga justicia un tribunal terrenal! Hacen falta aún más elementos que la mera reconciliación entre el ofensor y el ofendido: hacen falta la justicia y el juez. Y la sanción».⁵³ Una vez que la justicia ha sido servida puede emprenderse el camino para lograr la reconciliación, sin la cual tampoco puede existir el perdón: «es gravísimo haber ofendido a un hombre. El perdón depende de él. Uno está en sus manos. ¡No hay perdón

ontológico ofrecido por las religiones reveladas - un yo en relación con un Dios trascendental - concilia estas contradicciones [la contradicción de la culpabilidad y la inocencia]. Mantiene la insuficiencia del ser humano al mismo tiempo que su carácter de totalidad o de libertad. Culpabilidad o inocencia no se conciben más que en relación a Dios, exterior a este mundo en donde el hombre es todo. La trascendencia de un Dios condescendiente asegura a la vez separación y relación. Además, el perdón divino devuelve al yo culpable su integridad inicial y garantiza su soberanía, también inalterable». E. Levinas, «Le moi et la totalité», p. 28. Cuando los hombres realizan las penitencias propias del Día de la Expiación, demuestran que han hecho consciencia de sus faltas y que pueden regresar al estado anterior al pecado, éste puede ser borrado.

⁵²En el primer capítulo de esta investigación ya se ha explicado por qué la ley de talión no representa una exigencia de violencia o venganza sino de justicia. (*Supra.*, pp. 18-19.). Levinas explica - en su escrito *La ley de talión* - que la frase «ojo por ojo» representa una multa monetaria. (E. Levinas, «La loi du talion», p. 226.).

⁵³E. Levinas, «Para con el otro», p. 36.

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».⁵⁴

El filósofo lituano hace hincapié en el hecho de que una de las dos condiciones necesarias para alcanzar el perdón cuando se ha ofendido al prójimo es la buena voluntad del ofendido,⁵⁵ pues no se puede obligar a quien ha sufrido una ofensa a que la olvide o la desestime: «a una víctima que clama justicia, incluso si esta justicia es cruel, no sabría David resistirle. Al que exige “vida por vida”, David le contesta: “los daré”». ⁵⁶ En un sociedad que comienza a querer olvidar los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial⁵⁷ Levinas retoma las enseñanzas talmúdicas para regresarle a los ofendidos su derecho a decidir si quieren o no perdonar a sus ofensores y también para recordarle a la sociedad - francesa, en este caso - que la responsabilidad de haber ofendido a alguien no es algo de lo que los ofensores puedan librarse tan sólo con el paso del tiempo o a través de la mera transformación individual:

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

⁵⁴*Ibid.*, p. 37.

⁵⁵La otra es la plena consciencia del ofensor, condición que también es necesaria - y es suficiente en ese caso - para lograr obtener el perdón divino. (*Ibid.*, p. 47.).

⁵⁶*Ibid.*, p. 51.

⁵⁷Es importante no perder de vista que el quinto *Coloquio de intelectuales judíos de lengua francesa* tuvo lugar en el año 1963, época en la que el debate de la prescripción de los crímenes contra la humanidad cometidos por el gobierno nacionalsocialista y sus colaboradores en territorio francés estaba en su punto álgido debido a que el derecho penal francés estipula que los crímenes prescriben después de 20 años de haber sucedido. En 1964 fue votada una ley que declaraba imprescriptibles los crímenes contra la humanidad.

mal no es un principio místico que pueda borrarse con un rito, es una ofensa que el hombre hace al hombre. Nadie, ni siquiera Dios, puede substituir a la víctima. El mundo en el que el perdón es todopoderoso se torna inhumano.⁵⁸

Así, en el judaísmo la facultad de perdonar pertenece tan sólo a los ofendidos y se requiere su consentimiento para poder borrar las ofensas. En el caso del asesinato el perdón se vuelve inalcanzable al no estar ya presentes las personas que fueron ofendidas.⁵⁹ La ley no permite borrar las malas acciones sin reparar y tampoco sin apaciguar a la víctima. Levinas se apega a la tradición judía y describe un perdón que se da dentro de la ley - la Ley judía - y que no puede otorgarse sin tomar en cuenta la justicia; para este pensador, perdonar sin pagar por el daño, tan sólo por amor al prójimo, es algo que perpetúa la violencia y la falta de responsabilidad de los hombres por sus acciones, tal y como la historia occidental ha demostrado.⁶⁰

6.2.2. Vladimir Jankélévitch

La vida de Jankélévitch (1903-1985) también estuvo marcada por Auschwitz pese a que no pisó nunca un campo de concentración de ningún tipo. Nació en Bourges en una familia de intelectuales rusos de ascendencia judía. En 1939 fue llamado a filas en el ejército francés y fue herido en 1940. Después de la ocupación alemana a Francia su nacionalidad le fue revocada y huyó a Toulouse, en donde se unió a la Resistencia escribiendo para una organización anti-nazi y anti-Vichy llamada *Mouvement nationale contre le racisme*. Al término de la guerra retomó sus actividades académicas con un

⁵⁸E. Levinas, «Une religion d'adultes» en *Difficile liberté*, pp. 40-41.

⁵⁹En el simposio suscitado por la narración de Wisenthal mencionada en el capítulo anterior, muchas son las personalidades que retoman las enseñanzas de la tradición judía para sostener que los crímenes de los nacionalsocialistas no pueden ser perdonados porque las únicas personas que pueden hacerlo - las víctimas - ya no están presentes. (S. Wisenthal, op. cit., pp. 95-97, 109-112, 127-128, 140-143, 162-166, 174-177, 185-187.).

⁶⁰Cf. E. Levinas, «Aimer la Thora plus que Dieu», p. 222.

cambio substancial: eliminó todo lo relacionado con lo alemán - idioma, cultura, filosofía - de su propia filosofía, aislándose así de la corriente principal del pensamiento francés de la posguerra y de la escena intelectual francesa en general, en donde las ideas de Nietzsche y Heidegger tenían una gran influencia. La negativa de este pensador a perdonar a los victimarios fue también motivo de un análisis filosófico que publicó en 1967 - su obra *El perdón* - y de un escrito redactado en 1965 y publicado en 1971 - *Lo imprescriptible*⁶¹ - que tenía como objetivo expresar su opinión acerca de la prescripción de los crímenes cometidos por el gobierno nacionalsocialista en Europa en general y en Francia en particular. Como se verá a continuación las posturas que defiende en estas dos obras tienen ciertos puntos contradictorios,⁶² los cuales serán examinados más tarde por Derrida cuando analice las ideas de Jankélévitch y reflexione él mismo en torno a la cuestión del perdón.

En la alocución pronunciada en el quinto *Coloquio de intelectuales judíos de lengua francesa* Jankélévitch menciona las tres condiciones que deben reunirse para que el verdadero perdón acaezca:

La primera condición es que se trate de un acontecimiento, de una cosa que sucede. De un acto llevado a cabo en un momento dado. [...] La segunda condición es que se trate de una relación entre dos hombres, entre aquél que perdona y aquél a quien perdona. Si esta remisión tiene un carácter impersonal, si se dirige incluso a una colectividad anónima, acéfala, el perdón no es verdaderamente un perdón. [...] La tercera condición es que este acontecimiento del Perdón, en sí, tenga un carácter extrajurídico, y que al mismo tiempo sea total, sin segundas intenciones, que no haya en él ni el menor miligramo de rencor, ni la menor reserva, ni la menor restricción. Un perdón en el que está implicada una restricción mental no es verdaderamente un

⁶¹Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible*. Paris, Éditions du Seuil, 1986.

⁶²El filósofo francés está consciente de que en su estudio filosófico - *El perdón* - expone ideas que no defiende en *Lo imprescriptible*, él mismo menciona lo siguiente en el prefacio de esta última obra: «En un estudio puramente filosófico sobre *el Perdón* [...] la respuesta a la pregunta *¿Se debe perdonar?* parece contradecir la que se da aquí.» (*Ibid.*, p. 14.). Más adelante se analizará por qué son contradictorias sus ideas defendidas en estas obras.

perdón.⁶³

La primera de estas condiciones hace referencia al hecho de que el perdón no llega por sí solo - sin que nadie lo otorgue - y silenciosamente, sino que es necesario incluso que la frase «yo te perdono» sea pronunciada para que éste sea algo real.⁶⁴ La segunda condición, por otra parte, cierra la puerta a los «perdones colectivos» - tan comunes en el siglo XX - ya que en ellos no se distingue ni al ofendido ni al ofensor. Así como Jaspers sostenía en su escrito sobre la culpa que no puede existir la culpabilidad colectiva,⁶⁵ Jankélévitch aboga por expulsar de la esfera del perdón a todas las situaciones en las que se busque exculpar a colectividades enteras en las cuales muchas veces los individuos ni siquiera están arrepentidos de sus malas acciones y, por lo tanto, ni siquiera han hecho el esfuerzo de reflexionar sobre lo que hicieron, asumir la culpa y arrepentirse. La última de estas tres condiciones es muy importante puesto que con ella se rescata a la justicia: al ser algo que está fuera del ámbito legal - es decir, algo extrajurídico - el perdón nada tiene que ver con la aplicación de castigos ni con la exigencia de reparación, no los anula y así se evita caer en situaciones en las que el otorgamiento de perdón signifique que los criminales ya no deban pagar por sus acciones. Además, esta última condición también deja fuera del perdón aquellas escenificaciones promovidas por los Estados que en el fondo no tienen como objetivo principal reconciliar a ofensores y ofendidos sino más bien tan sólo evitar el esfuerzo y gasto que el ejercicio de la justicia supondría.

⁶³*Ibid.*, p. 249. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

⁶⁴Jankélévitch menciona, en su escrito *Lo imprescriptible* que a ellos - las víctimas de los nazis - nadie les ha pedido perdón (*Cf.* V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, p. 50.) e incluso un apartado de dicho escrito lleva como título *¿Se nos ha pedido perdón?* (*Cf. Ibid.*, p. 47.).

⁶⁵Recuérdese aquí el análisis hecho en el capítulo anterior acerca de la idea de culpabilidad de Jaspers. Todos los tipos de culpa descritos por este filósofo - criminal, política, moral y metafísica - son de carácter individual. La única que él considera que puede aplicarse a colectividades es la responsabilidad política y, sin embargo, no es porque una colectividad entera sea culpable sino porque individualmente cada persona es corresponsable de cómo es gobernada puesto que recibe beneficios del Estado. (*Supra.*, pp. 135-141.).

Hay tres sucedáneos del perdón que pretenden hacerse pasar por él pero que no reúnen las tres condiciones arriba mencionadas y, por lo mismo, nunca pueden ocupar su lugar: el desgaste temporal, la excusa intelectual y el pasaje al límite o la liquidación. Con respecto al desgaste temporal y el porqué se le llega a considerar como perdón Jankélévitch menciona lo siguiente:

Antes o después, el rencoroso cederá a la omnipotencia del tiempo y al paso de los años acumulados; pues el tiempo es casi tan omnipotente como la muerte, el irresistible tiempo es más tenaz que las voluntades más tenaces. Y el rencoroso se cansará de aborrecer a su ofensor antes de que el devenir se canse de devenir... No, nada resiste a esta fuerza silenciosa, continua, implacable, a esa presión verdaderamente infinita del olvido progresivo; ningún resentimiento por obstinado que sea, aguanta ante esa masa de indiferencia y de desafecto. [...] Un día u otro, a la larga, el olvido oceánico sumergirá todos los rencores en su grisalla niveladora: así como las arenas del desierto acaban sepultando ciudades muertas y civilizaciones difuntas, y así como la acumulación de siglos y de milenios envolverá, a lo sumo, en la inmensidad de la nada los crímenes inexpiables y las glorias imperecederas.⁶⁶

Ante este argumento el filósofo francés sostiene que el paso del tiempo, pese a sí favorecer el olvido, no puede evitar que la acción haya sucedido, es decir, no tiene la facultad de deshacerla o de convertirla en un hecho no acontecido. La mala acción es algo que ya acaeció y que quedará ahí para siempre como algo sin expiar y sin perdonar. El tiempo debilita los resentimientos y hace parecer que éstos han desaparecido pero eso no quiere decir que el perdón haya tenido lugar. Un claro ejemplo de que el tiempo no cura las heridas y no trae consigo al perdón es el de Améry, analizado en el capítulo anterior: este filósofo sobreviviente narra cómo con el paso de los años - y el olvido y normalización que éste trajo - el hecho de que la sociedad les recriminara a las víctimas que aún no hubieran perdonado fue justamente lo que avivó sus resentimientos.⁶⁷

⁶⁶V. Jankélévitch, *El perdón*, pp. 25-26.

⁶⁷Cf. J. Améry, *op. cit.*, pp. 142-146.

Jankélévitch argumenta además que en el olvido que llega con el desgaste temporal no se cumplen con las tres condiciones necesarias para reconocer al verdadero perdón. El olvido no es un acontecimiento sino que es algo que llega por sí solo con el devenir del tiempo, sin que represente un don del ofendido al ofensor; en él no puede distinguirse un momento determinado en el que se haya establecido una relación entre dos personas:

El perdón sólo es perdón porque puede ser libremente rehusado o graciosamente concedido antes de tiempo y sin detenerse en plazos legales. ¿Es perdón una absolución que interviene automáticamente, ineludiblemente cuando se cumple el vencimiento? No, un perdón fatal no es perdón pues no es un don; o mejor, es un don que no da nada. Y además no da nada a nadie. Ésta es, en efecto, la tercera marca del perdón: la relación con alguien. No solamente la negatividad del olvido no implica esa relación, sino que más bien la excluye: el olvidadizo, al dejar de estar resentido con el ofensor, rompe cualquier relación con él.⁶⁸

Aquí resulta clarificador recordar de nuevo a Améry y lo que él comenta de su propio torturador, el SS Wajs. Améry sostiene que una vez que su ofensor estuvo en una posición en la que verdaderamente se arrepintió «dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo»⁶⁹ y afirma más adelante que si todo se hubiese limitado a un asunto entre él y su torturador, después de la ejecución de éste último - es decir, después del momento en el que se arrepintió - él, el ofendido, «habría podido [...] morir sereno y reconciliado con el prójimo que exhibe la insignia de la calavera».⁷⁰ Sin embargo, justamente debido a que el perdón sólo tiene lugar entre dos personas, Améry considera que el hecho de que Wajs haya muerto arrepentido - como elige pensar el filósofo sobreviviente - sólo los reconcilia a ellos dos y no al resto de los ofensores y de las víctimas. Pese a que Améry nunca menciona haber perdonado

⁶⁸V. Jankélévitch, *El perdón*, p. 53.

⁶⁹J. Améry, *op. cit.*, p. 151.

⁷⁰*Ibid.*, p. 152.

sí se considera reconciliado con su ofensor - y sólo con él - y esto ejemplifica muy bien la característica descrita por Jankélévitch acerca de la relación personal que debe establecerse entre ofensor y ofendido para que tenga lugar el perdón.⁷¹ Tanto el filósofo sobreviviente como el pensador francés están de acuerdo en que el desgaste temporal no permite establecer este tipo de relaciones y, por lo tanto, éste nunca puede ocupar el lugar del perdón. Dice Jankélévitch:

El auténtico perdón, al igual que la conversión, es lo único capaz de construir una nueva casa para una nueva vida. - Por otra parte, el tiempo, por sí solo, no es garantía contra los viejos resentimientos poco a poco apagados y lenificados: aún quedan rescoldos en la cámara de la memoria y pueden espabilar el incendio; ¿quién puede afirmar que el rencor no renacerá de las cenizas frías del olvido, que la llama de la ira no se espabilará entre las brasas del rencor? No, nadie puede afirmarlo. Nadie puede afirmar, por hablar otro lenguaje, que el tumor del rencor no se formará de nuevo, que la herida no se abrirá otra vez.⁷²

Los resentimientos de Améry se avivaron veinte años después, dándole la razón a esta afirmación de Jankélévitch de que el olvido que llega con el tiempo no disuelve las ofensas y no trae consigo la reconciliación. El perdón no es algo pasivo que acontezca sin que nadie se de cuenta sino que requiere que ambas partes se involucren en él de manera activa.

⁷¹Con respecto a los crímenes contra la humanidad - como los cometidos por el Estado alemán nacionalsocialista y de los que fue víctima Améry - Jankélévitch sostiene lo siguiente: «un crimen contra la humanidad no es asunto personal mío. Perdonar, aquí, no sería renunciar a sus derechos, sino traicionar al derecho. Quien “guarda rencor” a los criminales de semejante crimen posee por lo tanto, literalmente el derecho. El derecho, y, por añadidura, el deber. Mejor dicho: guardar rencor a los criminales de ese crimen, ¿es realmente “estar resentido” con quienquiera que sea? [...] los millones de exterminados sí necesitan nuestro rigor. Esos exterminados no son motivo de enojo ni de enfado. El rencor, pasión frívola, pone en el mismo plano al torturado que está resentido con su verdugo y al verdugo con quien está resentido: torturado y verdugo, en suma, están enfadados». V. Jankélévitch, *El perdón*, pp. 70-71. Esto es justamente lo mismo que argumenta Améry al mencionar que él se puede considerar reconciliado con su propio torturador, pero que el asunto no se limita a eso.

⁷²*Ibid.*, pp. 51-52.

El segundo sucedáneo del perdón - la excusa intelectual - tiene un carácter más activo que el desgaste temporal y parece sí establecer una relación entre ofensores y ofendidos aunque una vez analizada se observa que tampoco cumple cabalmente con las tres condiciones del verdadero perdón. El término excusar significa «exponer y alegar causas o razones para sacar libre a alguien de la culpa que se le imputa».⁷³ La liberación de la culpa que llega con la excusa se consigue a través de argumentos que buscan probar por qué el mal cometido no puede ser considerado como intencional o como producto de una mala voluntad y, por lo tanto, el ofensor no puede ser juzgado o condenado por él. Jankélévitch describe a la excusa de la siguiente manera:

Perdonar, para el intelectualista, es reconocer implícitamente la nada del mal; luego, atando cabos, la inexistencia del pecado, lo absurdo del rencor y la propia inutilidad del perdón. Lo verdaderamente intelectualista, no es tanto negar la substancialidad del mal, cuanto rechazar la idea de una maldad absoluta, inherente a la voluntad del hombre: pues si la fuente del mal es un contra-principio, una hipótesis trascendente o no sé qué arqueo diabólico, ¡el culpable ya no es tan culpable! ¡Ya no son tantas las razones para estar resentido con quien es víctima a su vez de un corruptor!⁷⁴

El filósofo francés sostiene que este segundo sucedáneo es más peligroso que el mero olvido pues pretende darle una justificación filosófica al descarte de las ofensas a través de la negación del mal, de la maldad y del pecado. Un buen ejemplo de la excusa es lo que los griegos entendían por el término *perdón*. Como ya ha sido analizado en el primer capítulo de esta investigación Platón considera que los hombres no hacen el mal consciente y voluntariamente - «no hay nadie que al obrar mal lo haga voluntariamente»⁷⁵ - sino que las malas acciones se realizan siempre por desconocimiento. Aristóteles también da a

⁷³Excusar. En *Diccionario de la lengua española* [en línea], 23.a ed., RAE, 2014, [Fecha de consulta: 6 de abril 2016]. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=HDkjlWV>.

⁷⁴V. Jankélévitch, *El perdón*, p. 83.

⁷⁵Platón, *Las leyes*, 731c.

la ignorancia o a la involuntariedad el carácter de excusa frente a la comisión de malas acciones al afirmar que la injusticia refiere al hecho de «padecer actos injustos de quien tiene voluntad de hacerlos».⁷⁶ En el pensamiento de ambos filósofos el perdón remite más bien a la excusa, la cual es justamente la ignorancia: no puede considerarse culpable a alguien que ha obrado mal sin conocimiento del mal que realizaba y sin verdadera intención malvada.

Jankélévitch considera que equiparar al perdón con la excusa es repetir el «socratismo eterno»⁷⁷ en el cual las ofensas son inexistentes puesto que en realidad no hubo intención malvada sino tan sólo ignorancia y, por lo tanto, si el ofensor hubiera sabido lo suficiente, nunca hubiese cometido la mala acción. No hay culpa alguna - puesto que ya se ha justificado la acción - y por lo tanto tampoco puede haber perdón. Lo excusable no necesita del perdón. Dice el filósofo francés:

El «perdón» intelectual equivale a reconocer que, en definitiva, nunca ha habido ni ofensa, ni ofendido, ni ofensor. - Pocas palabras bastarán para concluir que la excusa intelectual, no siendo ni un acontecimiento ni una relación con el otro, tampoco es un don gratuito. Reconocer la nada del pecado, no es hacer un regalo y menos aún una limosna al pecador, puesto que no hay pecados: es sencillamente reconocer la verdad; absolver al ignorante o al enfermo, no graciario: pues para nada necesita nuestra gracia, y nuestra caridad le trae sin cuidado; se trata sencillamente de hacerle justicia.⁷⁸

Absolver a los ofensores comprendiendo qué los llevó a actuar de cierta manera y justificando así sus conductas funciona cuando en verdad actuaron por ignorancia y si una mala intención o cuando las ofensas son cosas excusables; Jankélévitch considera que en estos casos ni siquiera es necesario el perdón sino que basta con la excusa para liberar a los perpetradores. Sin embargo, el peligro de equiparar a la excusa con el perdón radica en querer utilizarla

⁷⁶Aristóteles, *Retórica*, 1373b.

⁷⁷V. Jankélévitch, «Introduction au thème du pardon», p. 253.

⁷⁸V. Jankélévitch, *El perdón*, p. 92.

para justificar acciones malvadas - e inexcusables - arguyendo que en realidad no lo son y que los ofensores no son ni responsables ni culpables de nada, negando la existencia de la maldad misma y permitiendo así cometer todo tipo de vejaciones justamente con la excusa de la ignorancia. El verdadero perdón se distingue de la excusa intelectual precisamente en el reconocimiento de la culpa; ahí en donde la excusa trata de disminuirla o negarla por completo, el perdón la admite pero decide ignorarla. El don gracioso que el perdón representa no puede acontecer si las malas acciones son excusables, si existen razones que nieguen o atenúen el mal en ellas contenido. Se perdona sólo lo inexcusable.

El último sucedáneo del perdón que Jankélévitch describe es la liquidación, la cual posee dos de las características del verdadero perdón - la gratuidad y la instantaneidad - y, pese a ello, tampoco puede ser considerada como tal. Este pasaje al límite es «perdón sin sacrificio, una excusa sin lucidez»⁷⁹ y acontece cuando el ofendido perdona con demasiada prisa, por comodidad y sin ninguna reflexión, tan sólo por no pensar más en las ofensas. Jankélévitch considera que esto no es perdonar puesto no establece una relación con el otro y, por lo tanto, no cumple con una de las tres condiciones que él distingue para saber cuándo se da el verdadero perdón:

Dejar estar y mandar a paseo y pasar la página, no es tener relaciones con alguien, sino más bien romper todas las relaciones: se arroja por la borda al prójimo [...] La filosofía del *dejar-de-lado* no es filosofía. *Cómo quitárselo de encima* no es un problema moral. [...] la culpa no es «un estorbo». La culpa no es «una molestia». Decir *adiós, muy buenas* al pecado no es una actitud ante el pecado. - La filosofía del fuera estorbos es una caricatura del perdón.⁸⁰

El filósofo francés llama *similperdón* a este tercer sucedáneo porque es muy parecido al perdón pero considera que no logra realmente poner fin a las

⁷⁹ *Ibid.*, p. 135.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 139-140.

hostilidades puesto que no garantiza que éstas no regresarán. El pasaje al límite «inaugura provisionalmente actos conformes con el perdón, con los mismos efectos que el perdón y toda la apariencia del perdón»⁸¹ pero no trae consigo una paz definitiva, el rencor puede siempre reavivarse. El verdadero perdón, contrario a la liquidación:

[...] anuncia un renacimiento, o mejor, un nuevo nacimiento [...] El perdón instaure así una nueva era, instituye nuevas relaciones, inaugura una *vita nuova*. [...] El perdón, predicando con el ejemplo, parece murmurar hacia los rencorosos: Haced como yo, que estoy fuera de la legalidad, como yo, que no voy hasta el fin de mi derecho, no hago valer mis títulos, no reclamo ni reparaciones ni daños-perjuicios, doy por saldados a todos mis deudores, en una palabra, haced como yo que perdono sin estar obligado a ello.⁸²

Perdonar representa así para Jankélévitch una acción totalmente gratuita - puesto que es algo que el ofensor no merece y que el ofendido da sin esperar nada a cambio - y que repara el mal acontecido y permite construir de nuevo las relaciones fracturadas por la ofensa. El perdón verdadero es, además, ilimitado, «va hasta el infinito»,⁸³ no hay nada que resulte imperdonable pues es justamente ante lo inexpiable, lo inexcusable, lo incomprensible y lo injustificable que puede surgir el perdón: «¡Nada resulta imposible para la todo poderosa remisión! El perdón, en este sentido, puede todo. Donde abunda el pecado, dice san Pablo, sobreabunda el perdón».⁸⁴

El verdadero perdón - el perdón hiperbólico o cordial - descrito por el filósofo francés es uno que tiene fuertes resonancias cristianas pues parece seguir las enseñanzas de Jesús según las cuales se perdona por amor y sin ninguna exigencia de justicia de por medio: «el perdón reprime los reflejos vindicativos del talión. [...] No sólo quien perdona no se vengará ahora, no

⁸¹ *Ibid.*, p. 142.

⁸² *Ibid.*, p. 199-201.

⁸³ *Ibid.*, p. 209.

⁸⁴ *Idem.*

sólo renuncia a cualquier venganza futura, ¡sino que renuncia a la propia justicia!». ⁸⁵ El perdón trasciende a la justicia pues renuncia a devolver mal - es decir, un castigo justo - por el mal sufrido y lo que haces es más bien otorgar un bien a cambio del mal de las ofensas y eso es una clara reminiscencia a la postura cristiana descrita en los Evangelios. Jankélévitch mismo equipara el acto de perdonar con el amor justamente por este carácter de ser dados sin ninguna razón, sin condiciones y sin exigir ni esperar nada a cambio: «el perdón perdona porque perdona y de nuevo en esto se asemeja al amor: pues también el amor ama porque ama». ⁸⁶ Así, según este filósofo, el perdón representa un acontecimiento que llega inesperadamente y que borra las ofensas y restituye la relación entre dos personas - quebrada por el mal - permitiéndoles volver a vincularse. El rencor es disuelto por el perdón, el cual «cumple en un instante la obra de varias generaciones: con una sola palabra, con una mirada y un parpadeo, con una sonrisa, con un beso consigue [...] lo que el olvido, el desgaste temporal e incluso la justicia hubieran precisado siglos para lograr». ⁸⁷

Pese a esta caracterización del perdón como don gratuito que recorre toda su obra *El perdón* Jankélévitch describe también al final de la misma una condición que él considera como necesaria para que éste acontezca y que parece quitarle la gratuidad: la culpa del ofensor y su arrepentimiento. Se requiere de una culpa para que exista algo que perdonar y también del reconocimiento de la misma por parte de los ofensores, es decir, de su remordimiento; si éstos no tienen la intención de redimirse «el perdón resulta una simple payasada». ⁸⁸ Para que el verdadero perdón pueda acaecer y no se trate sólo de una caricatura del mismo se requiere la mala consciencia de los ofensores, es lo que se les pide para alcanzar la reconciliación:

⁸⁵ *Ibid.*, 160.

⁸⁶ *Ibid.*, 196.

⁸⁷ *Ibid.*, pp.206-207.

⁸⁸ *Ibid.*, 210.

Cada uno con lo suyo: el criminal con el remordimiento desesperado, su víctima con el perdón. Pero la víctima no se arrepentirá por el culpable: es preciso que el culpable trabaje en ello personalmente; es preciso que el criminal se redima él solo. Por lo que respecta a nuestro perdón, no es asunto suyo; es asunto del ofendido. El arrepentimiento del criminal, y sobre todo su remordimiento es lo único que da sentido al perdón.⁸⁹

La sobreabundancia del perdón ante el pecado sí tiene un límite y éste es justamente la falta de arrepentimiento de los culpables. Jankélévitch parece regresar aquí a la caracterización del perdón propia de la tradición judía, la cual cae dentro de la esfera de lo jurídico y no es, por lo tanto, algo gratuito sino que requiere de la expiación de los males cometidos para poder acaecer. Pese a sostener que el perdón no conoce la imposibilidad,⁹⁰ para el filósofo francés sí existe lo imperdonable y un ejemplo de esto son los crímenes de lesa humanidad, sobre todo aquéllos en los que los ofensores han salido bien librados y no han sido juzgados por las malas acciones cometidas, como es el caso de muchos de los criminales del nacionalsocialismo.

En *Lo imprescriptible* Jankélévitch elabora más sus consideraciones sobre esta condición necesaria para el perdón y arguye que la magnitud de los crímenes nacionalsocialistas hace de ellos algo inexpiable puesto que ya no se sabe a quién acusar ni castigar y, además, no hay punición que pueda equipararse al mal cometido y que pueda, por lo tanto, saldar la deuda que éste ha dejado⁹¹ y por ello sostiene que «el perdón murió en los campos de la muerte».⁹² El filósofo francés se adhiere asimismo a la postura de Améry de resentir para no permitir que las ofensas sufridas sean olvidadas y no sean saldadas:

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ Jankélévitch sostiene que el verdadero perdón no conoce la imposibilidad porque éste no se preocupa por distinguir si los crímenes son o no dignos de ser perdonados justamente por lo que acaba de mencionarse en el párrafo anterior: el perdón lo perdona todo sin ninguna razón.

⁹¹ Cf. V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, p. 29.

⁹² *Ibid.*, p. 50.

Ahí en donde no se puede «hacer» nada, se puede al menos resentir, incansablemente. Es sin duda eso que los brillantes abogados de la prescripción llamarán nuestro resentimiento, nuestra impotencia para liquidar el pasado. [...] El sentimiento que padecemos no se llama rencor, sino horror: horror insuperable por lo que pasó [...] He ahí nuestro «resentimiento». Pues el «resentimiento» puede ser también el sentimiento renovado e intensamente vivido de la cosa inexpiable; protesta contra una amnistía moral que no es más que una amnistía vergonzosa.⁹³

Los límites del perdón son claros para Jankélévitch y él mismo nunca perdonó a sus ofensores. El perdón que «perdona todo a todos»⁹⁴ no puede acaecer ante ofensas tan grandes como los crímenes de lesa humanidad. Lo imperdonable aparece como aquello en donde el mal se desborda y rebasa los límites de la comprensión, de la excusa y, sobre todo, de la expiación; es aquello ante lo cual ya no se puede hacer nada, ya no se puede responder de ninguna forma. El filósofo francés concluye su obra sobre el perdón con la siguiente frase: «donde sobreabunda la gracia, sobreabunda a raudales el mal e inunda esta sobreabundancia con infinita y misteriosa lid. El misterio de la irreductible e inconcebible maldad es a la vez más fuerte y más débil, más débil y más fuerte que el amor. Por ello el perdón es fuerte como la maldad;

⁹³*Ibid.*, p. 62. En *El perdón* Jankélévitch también habla del resentimiento como forma de combatir a un perdón demasiado apresurado como es la liquidación y lo describe como una manera de llegar al verdadero perdón y de mantener una actitud moral ante las ofensas: «Si no existe otra manera de perdonar que el fuera-estorbos [la liquidación], más vale entonces el resentimiento. Pues el resentimiento implicaría, en este caso, seriedad y profundidad: en el resentimiento, al menos, el corazón está empeñado, y por ello preludia al perdón cordial. Por oposición a los doctrinarios del fuera-estorbos, el rencor representa la actitud más difícil, inconfortable e ingrata; por oposición a una indulgencia injuriosa para los valores, el rigor parecerá respetuoso con la dignidad humana: el rencor expresa el rigor esencialmente ético de quien se priva de las comodidades de la reconciliación y, en nombre de una justicia más exigente, proroga el régimen de enemistad. - Por otra parte, el rencor, al fijar nuestra atención en tal o cual acto pasado, tal o cual culpa especialmente chocante, contrabate la isostenia de los actos y de los acontecimientos que resultaría de una evacuación general de todos los juicios de valor; el rencor contribuye a salvar de la adiaforia las jerarquías y distinciones morales.» V. Jankélévitch, *El perdón*, p. 141.

⁹⁴*Ibid.*, p. 131.

pero no más fuerte que ella»;⁹⁵ las ofensas que atacan a la humanidad del hombre - como es el caso de los crímenes contra la humanidad - son para Jankélévitch tan fuertes como el perdón y por eso mismo éste ya no puede repararlas.

6.2.3. Jacques Derrida

Pese a haber nacido en Argelia - es decir, aparentemente apartado de los problemas políticos de Europa - la vida de Derrida (1930-2004) también estuvo marcada por el antisemitismo europeo del siglo XX. Nacido en El-Biar en 1930 en una familia de ascendencia sefardí se ve beneficiado por el decreto Crémieux⁹⁶ que otorga la nacionalidad francesa a todos los judíos argelinos; como ciudadano francés, Derrida comienza sus estudios básicos en una institución educativa francesa. Después de la caída de París ante el ejército nacionalsocialista y la instauración del régimen de Vichy en junio de 1940 el decreto Crémieux es derogado en Argelia y a los judíos les es arrebatada la nacionalidad francesa. Para el filósofo franco-argelino esta expulsión de la ciudadanía francesa significó ser expelido del liceo al que asistía y ser apartado de la única comunidad de la que se sentía parte:⁹⁷

[...] no me lo esperaba en absoluto y no comprendía nada. [...] Hay que decir que en mi familia tampoco me explicaron por qué pasaba eso. Creo que seguía resultando incomprensible para muchos judíos de

⁹⁵ *Ibid.*, p. 220.

⁹⁶ El decreto Crémieux fue promulgado en la época de la colonización francesa de Argelia, el 24 de octubre de 1970. Con él se naturalizó a los 35 mil judíos que vivían allí. (Cf. Benoit Peeters, *Derrida*, traducción de Gabriela Villalba. Buenos Aires, F.C.E., 2013, pp. 25-26.).

⁹⁷ En unas entrevistas realizadas para France Culture del 14 al 18 de diciembre de 1998, Derrida narra cómo vivió él, siendo un niño, la instauración en Argelia de las leyes antisemitas del gobierno de Vichy. Al relatar cómo le afectó la expulsión del liceo, el filósofo franco-argelino menciona que, para él, «el entorno no judío [...] era mi entorno». Jacques Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, traducción de Cristina de Perete y Paco Vidarte. Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 17.

Argelia, tanto más cuanto que no había alemanes. Se trataba de iniciativas de la política francesa de Argelia, más severa que en Francia. [...] Para esa comunidad judía las cosas seguían resultando enigmáticas, quizás no eran aceptadas, pero sí padecidas como una catástrofe natural para la que no hay explicación.⁹⁸

La aplicación de las medidas discriminatorias dura en Argelia dos años. En 1943 las leyes impuestas por el gobierno de Vichy son abolidas y más tarde el decreto Crémieux vuelve a ser puesto en vigencia, convirtiendo nuevamente a los judíos argelinos en franceses.⁹⁹ Estos acontecimientos tienen un profundo efecto en Derrida, quien se percibe a sí mismo - al igual que a la comunidad judía argelina en general - como desarraigado,¹⁰⁰ lo cual tiene también consecuencias importantes en su filosofía pues la deconstrucción¹⁰¹ desarrollada por este pensador responde justamente a ese sentimiento de desarraigo, a no lograr sentirse verdaderamente «en casa» en ninguna de las tradiciones con las que convivió desde pequeño y a la necesidad que esto le impuso de siempre cuestionarlas.

Las vivencias de este filósofo le dan una perspectiva diferente a la de Levinas y Jankélévitch para abordar el perdón. Cuando Derrida reflexiona en torno a esta cuestión lo hace desde la postura de alguien que, si bien sí fue víctima de políticas discriminatorias en su país de origen, no vivió directamente la persecución exterminadora del antisemitismo europeo; además, al

⁹⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁹ Cf. B. Peeters, *op. cit.*, pp. 39-40.

¹⁰⁰ En su obra *El monolingüismo del otro* Derrida menciona que la comunidad judía argelina fue disociada tres veces: en primer lugar, fue apartada - por el decreto Crémieux que los reconoció como franceses - de la lengua y la cultura árabe o berebere; en segundo lugar se le aisló - por las leyes antisemitas del régimen de Vichy - de la cultura y la lengua francesa; en tercer lugar se le separó - también en cierta medida por el decreto Crémieux - de la tradición judía al exhortarlos a ser ante todo ciudadanos franceses. (Cf. Jacques Derrida, *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris, Éditions Galilée, 1996, pp. 93-94.).

¹⁰¹ Derrida mismo define a la deconstrucción como aquello que nos permite liberar a los conceptos - o los signos - de la carga que la tradición y la historia han puesto ya sobre ellos para poder comprenderlos de una mejor manera, es decir, de una que no se encuentre ya condicionada justamente por una tradición particular. (Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, pp. 25-26.).

ser mucho más joven que los otros dos pensadores aquí analizados también tuvo la oportunidad de observar otras situaciones ocurridas a finales del siglo XX en las cuales el perdón fue un eje central de reflexión - como el caso de Sudáfrica, por ejemplo - e incorporarlas a sus propias meditaciones sobre el tema. El filósofo francés dedicó dos años (1997-1999) de su seminario en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) al tema del perjurio y el perdón¹⁰² y en los mismos años sostuvo varias entrevistas en las que era cuestionado sobre estos asuntos; uno de los pensadores con quien discute todo el tiempo es justamente Jankélévitch, cuya idea del perdón hiperbólico busca recuperar.

Derrida encuentra que hay ciertas afinidades entre el don y el perdón¹⁰³ por lo que resulta interesante exponer de manera breve cómo define al don. El don es, para este pensador, un acontecimiento excepcional e imprevisible que está fuera de todo programa o cálculo de economía o de justicia; es además algo que no depende de la generosidad:¹⁰⁴

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

¹⁰²La publicación del seminario de Derrida *Cuestiones de responsabilidad* (1991-2003) ha sido ya emprendida por las Ediciones Galilée, editorial francesa que ha publicado la mayor parte de sus obras. Hasta la fecha se han publicado cuatro tomos. La publicación del seminario dedicado al perjurio y el perdón se tiene prevista para fechas próximas.

¹⁰³Cf. Jacques Derrida, *Pardoner. L'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris, Éditions Galilée, 2012, pp. 9-10.

¹⁰⁴«Un don no debe ser generoso. La generosidad no debe ser su motivo o su carácter esencial. Se puede dar [donar] con generosidad pero no se debe dar [donar] por generosidad, para obedecer a esta pulsión originaria o natural que se llama generosidad, necesidad o deseo de dar [donar].» Jacques Derrida, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris, Éditions Galilée, 1991, p. 205. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

da porque es preciso dar, ya no se da.¹⁰⁵

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

Al hablar específicamente del perdón Derrida problematiza lo expuesto por Jankélévitch, sobre todo en su escrito *Lo imprescriptible* aunque también retoma muchas de las ideas de *El perdón* con las que parece estar más de acuerdo. El filósofo francés comienza preguntándose cuáles podrían ser las condiciones para el perdón: si éste va dirigido a una persona - se perdona a alguien - o a una acción - se perdona algo - y quién perdona a quién qué. Dice el pensador: «el perdón nos parece no poder ser pedido o acordado más que “a solas”, cara a cara, por decirlo así, sin mediación, entre aquél que ha cometido el mal irreparable o irreversible y aquél que lo ha sufrido y quien es el único que puedo escucharlo, [...] acordarlo o rechazarlo».¹⁰⁶ Para que pueda hablarse de perdón sólo puede haber en escena dos personas: el ofendido y el ofensor. Esta característica deja fuera todas las situaciones en las que son los colectivos los que piden el perdón o los que lo otorgan. Además, la «soledad de dos»¹⁰⁷ propia del perdón también lo convierte en algo que no puede inscribirse dentro del ámbito de la justicia, en la cual siempre hay un tercero involucrado. Derrida retoma aquí las tres condiciones propias del verdadero perdón expuestas anteriormente por Jankélévitch y parece estar de acuerdo con ellas; no obstante, las reflexiones de estos dos pensadores se separan en la pregunta por el alcance del perdón. Ahí donde Jankélévitch establece que sí hay un claro límite para poder perdonar las ofensas, Derrida se pregunta

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 197-198.

¹⁰⁶ J. Derrida, *Pardonneur*, pp. 16-17. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 17.

si no es más bien justo en ese límite aparente en donde el verdadero perdón puede acontecer.

Derrida busca rescatar lo dicho por Jankélévitch en su libro *El perdón* acerca del carácter ilimitado de la acción de perdonar ya que considera que «en principio, no hoy límite al perdón, no hay *medida*, no hay moderación». ¹⁰⁸ Un perdón puro - el único al que verdaderamente se puede llamar así - debería concederse justamente a lo imperdonable: «si se perdona lo que es perdonable o aquello a lo que se puede encontrar una excusa, ya no es perdón; la dificultad del perdón, lo que hace que el perdón parezca imposible, es que debe dirigirse a lo que sigue siendo imperdonable». ¹⁰⁹ Para rescatar este postulado el filósofo discute principalmente con la idea, también de Jankélévitch, de que hay ofensas imperdonables y recuerda cuáles son los dos argumentos que el filósofo de origen ruso brinda para sostener esto: aquél que dice que sólo pueden perdonarse ofensas que son reparables o expiables y que están dentro de los límites humanos, y aquél que menciona que el perdón debe ser solicitado por los ofensores. Estas características, dice Derrida, le son dadas al perdón por una tradición - la judía - en la cual el arrepentimiento del ofensor y la posterior reparación de sus faltas son necesarias para lograr la reconciliación; lo dice muy bien Levinas cuando, en su lectura talmúdica, menciona que el perdón no puede acontecer si el culpable no lo ha pedido y tampoco si la ofensa no ha sido expiada a través de una multa u otra forma de reparación. No obstante, recuerda Derrida, el concepto de perdón no proviene sólo del judaísmo sino de toda la tradición abrahámica ¹¹⁰ y una de las venas de la misma - el cristianismo - dice también que debe perdonarse todo a todos

¹⁰⁸J. Derrida, «Le siècle et le pardon», p. 103. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

¹⁰⁹Jaques Derrida, «Justicia y perdón» en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, p. 99.

¹¹⁰Derrida se refiere siempre a la tradición occidental como *abrahámica* debido a que considera que este concepto engloba a las tres grandes religiones de las que emana la cultura occidental: judaísmo, cristianismo e islam. (Cf. J. Derrida, «Le siècle et le pardon», p. 104.).

«hasta setenta veces siete».¹¹¹

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

Si nuestra idea del perdón se desmorona desde que se la priva de su punto de referencia absoluto, esto es, de su pureza incondicional, ella permanece sin embargo inseparable de aquello que le es heterogéneo, esto es, el orden de las condiciones, el arrepentimiento, la transformación, todas las cosas que le permiten inscribirse en la historia, el derecho, la política, la existencia misma. Estos dos polos, *lo incondicional y lo condicional* son absolutamente heterogéneos y deben permanecer irreductibles el uno al otro. Son por lo tanto indisociables: si se quiere, y se necesita, que el perdón se vuelva efectivo, concreto, histórico, si se quiere que *llegue*, que tenga lugar cambiando las cosas, es necesario que su pureza se inscriba en una serie de condiciones de todo tipo.¹¹²

El perdón puro desaparece en cuanto se espera que el acto de perdonar tenga un sentido, que efectúe un cambio en el estado de las cosas; no obstante, el filósofo francés sostiene que incluso ese perdón condicionado remite siempre a la idea pura e incondicional del mismo por lo que ambas características, pese a que no poder cumplirse nunca simultáneamente, tampoco pueden disociarse, ésa es la paradoja del perdón: «este poner condiciones a lo incondicional rige las prácticas de un perdón allí donde éste sigue siendo, sin embargo, heterogéneo, en su carácter incondicional, a todos esos órdenes (ético, político,

¹¹¹Mt 18, 22.

¹¹²J. Derrida, «Le siècle et le pardon», p. 119.

jurídico), y a los objetivos de reconciliación, de reparación, de curación, de amnistía, o de prescripción».¹¹³

El perdón verdadero, al ir dirigido únicamente a lo imperdonable, es algo que no tiene sentido - es el «loco perdón»,¹¹⁴ como lo denomina también Jankélévitch - y que se desvanece en cuanto comienza cualquier escena de reconciliación ya que éste «no es, ni *debería ser* ni normal, ni normativo, ni normalizante. *Debería* permanecer excepcional y extraordinario, como prueba de lo imposible: como si interrumpiera el curso ordinario de la temporalidad histórica».¹¹⁵ En el mundo que Derrida observa - aquél de la segunda mitad del siglo XX - las escenas de reconciliación se han vuelto algo común y se recurre a ellas con el objetivo de reparar las relaciones escindidas; la noción de perdón se ha mundializado y se ha dejado de lado ese carácter incondicional del mismo y, por lo tanto, todo éste ha desaparecido. A este respecto Derrida comenta que lo que esas confesiones representan es una «teatralización de la confesión, de la compensación y del arrepentimiento»,¹¹⁶ un «teatro del perdón»¹¹⁷ en el cual la dimensión del mismo se difumina:

En todas las escenas de arrepentimiento, de confesión, de perdón o de excusa que se multiplican sobre la escena geopolítica desde la última guerra, y de manera acelerada desde hace algunos años, vemos no solamente a individuos sino a comunidades enteras, corporaciones profesionales, los representantes de jerarquías eclesiásticas, soberanos y jefes de Estado pedir «perdón.» Lo hacen en un lenguaje abrahámico que no es (en el caso de Japón o de Corea, por ejemplo) aquél de la religión dominante de su sociedad pero que ya se ha vuelto el idioma universal del derecho, de la política, de la economía o de la diplomacia.¹¹⁸

¹¹³Jacques Derrida, «Confesar - lo imposible. "Retornos", arrepentimiento y reconciliación» en *Isegoría*, núm. 23. Madrid, CSIC, 2000, p. 38.

¹¹⁴V. Jankélévitch, *El perdón*, p. 220.

¹¹⁵J. Derrida, «Le siècle et le pardon», p. 108.

¹¹⁶J. Derrida, «Confesar - lo imposible. "Retornos", arrepentimiento y reconciliación», p. 32.

¹¹⁷J. Derrida, «Le siècle et le pardon», p. 104.

¹¹⁸*Ibid.*, p. 104.

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

Para explicar esta mundialización del perdón que se vive en el siglo XX y que lo introduce en la escena de la justicia - puesto que se recurre a él para evadirla - haciendo que éste se difumine, Derrida remite al derecho de gracia que antaño tenían los monarcas, el cual era algo excepcional y que, pese a estar estipulado por las leyes, estaba por encima de ellas y las anulaba: «el monarca absoluto del derecho divino puede graciarse a un criminal, es decir, practicar, en nombre del Estado, un perdón que trasciende y neutraliza al derecho».¹¹⁹ Este derecho, por sus características, se asemeja mucho al perdón y eso no es de extrañar pues, como ya se analizó, es la forma en la que los pensadores de la Ilustración secularizaron el concepto de *perdón*.¹²⁰ En los Estados modernos el soberano era el único que podía ejercer el derecho de gracia y sólo podía hacerlo cuando él mismo era atacado: «en lo que respecta a los crímenes de los *súbditos* entre sí, no le corresponde en modo alguno ejercer

¹¹⁹ *Ibid.*, p.120.

¹²⁰ Recuérdese aquí lo mencionado en el capítulo III de esta investigación, en donde se habla sobre el proceso de secularización y la creación de los Estados modernos. Ahí se menciona como los pensadores de la Ilustración concebían al perdón. Rousseau, por mencionar un ejemplo, no distingue del derecho de gracia propio de los monarcas. (*Supra.*, pp. 83-85.).

tal derecho; porque aquí la impunidad (*impunitas criminis*) es la que suma injusticia contra ellos. Por lo tanto, sólo pueden hacer uso de este derecho en el caso de que *él mismo* sea lesionado (*crimen laesa maiestatis*).¹²¹ En los escenarios en los que se espera que el perdón tenga un sentido - que sirva para la reconciliación o para reanudar ciertas relaciones - la soberanía que antiguamente poseía el monarca es depositada en el que perdona:

Lo que convierte al «yo te perdono» en algo a veces insoportable u odioso, incluso obsceno, es la afirmación de la soberanía. Ella se expresa con frecuencia de arriba abajo, confirma su propia libertad o se arroga el derecho de perdonar, ya sea en tanto que víctima o en nombre de la víctima. [...] Cada vez que el perdón es efectivamente ejercido, parece suponer cierto poder soberano. Éste puede ser el poder soberano de un alma noble y fuerte, pero también un poder de Estado disponiendo de una legitimidad indiscutible, del poder necesario para organizar un proceso, un juicio aplicable o, eventualmente, la absolución, la amnistía o el perdón.¹²²

Cuando el que perdona es la víctima misma de las ofensas, la utilización de este poder soberano no es algo malo; sin embargo, Derrida insiste en que se vuelve confuso, e incluso peligroso, cuando hay instituciones involucradas - como en las escenas políticas del perdón - puesto que ahí se cae frecuentemente en aquello que Kant reconocía como un peligro del derecho de gracia: la posibilidad de obrar injustamente con impunidad.¹²³ Justo para evitar estas situaciones es que el filósofo francés busca recuperar el carácter hiperbólico del perdón descrito por Jankélévitch que se dirige «no ya a lo inexcusable, sino verdaderamente a lo imperdonable»¹²⁴ y que consiste en «decir sobernaturalmente que lo imperdonable no existe, que tal vez existe lo inexcusable, un inexcusable que la excusa no puede excusar pero que el perdón puede

¹²¹I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 174.

¹²²J. Derrida, «Le siècle et le pardon», pp. 132-133.

¹²³Cf. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 174.

¹²⁴V. Jankélévitch, «Introduction au thème du pardon», p. 256.

perdonar; él está ahí para eso». ¹²⁵ El perdón puro con el que Derrida dice soñar es uno sin poder, «*incondicional pero sin soberanía*», ¹²⁶ que permita a las víctimas ser las únicas que decidan si perdonan o no y también cuándo lo hacen.

6.3. Justicia transicional: ajena al perdón

Un término muy utilizado en los teatros del perdón descritos por Derrida es el de *justicia transicional*, la cual se define como «el conjunto de medidas judiciales y no judiciales que han sido implementadas por diferentes países para reparar el legado de abusos masivos contra los derechos humanos». ¹²⁷ Estas disposiciones, tal y como lo menciona este filósofo francés, tienen como objetivo lidiar con las vejaciones cometidas por algún régimen gubernamental durante su gestión sin que todo el Estado nación colapse. En su libro *Políticas del perdón* ¹²⁸ Sandrine Lefranc, al hablar de la justicia transicional, sostiene lo siguiente:

La cuestión de la justicia transicional habría opuesto una «lógica ético-simbólica» y una «lógica político-estatal», la primera exigiendo, en nombre de la justicia, la sanción de los crímenes cometidos, la segunda subordinando esta cuestión a la consolidación del régimen democrático. [...] Para numerosos politólogos, justificando a propósito o no las argumentaciones de los responsables gubernamentales, no podía verdaderamente hacerse ninguna elección: teniendo en cuenta el poder que todavía detentaban los [políticos] salientes, la estabilización de la democracia imponía una indulgencia al menos relativa con respecto a ellos. Justicia y *Realpolitik*: el dilema no podía resolverse especialmen-

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ J. Derrida, «Le siècle et le pardon», p. 133.

¹²⁷ «What is Transitional Justice» en *International Center for Transitional Justice*, 2016, [Fecha de consulta: 27 abril 2016]. Disponible en: <https://www.ictj.org/about/transitional-justice> [La traducción es nuestra responsabilidad.]

¹²⁸ Sandrine Lefranc, *Politiques du pardon*. Paris, P.U.F., 2002.

te porque ni una justicia al precio de la democracia ni una democracia fundada sobre la ausencia de justicia eran deseables¹²⁹

Lo que en esta cita es descrito como el dilema de la justicia transicional ha sido resuelto en la práctica, generalmente, inclinando la balanza hacia el lado de salvar la democracia a expensas de la justicia para las víctimas. Uno de los ejemplos más emblemáticos de la aplicación de la justicia transicional en donde se deja de lado a las víctimas es el de Sudáfrica. En este país la instauración en 1996 de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación sólo sirvió para dar amnistía a los perpetradores sin preocuparse por una verdadera justicia para los ofendidos, característica que ha sido recurrente cuando se aplica este tipo de justicia.

Los escenarios de reconciliación propios de la justicia transicional no son, en principio, espacios en los que pueda darse el perdón pues éste debe ser siempre algo extra-jurídico y heterogéneo al derecho. Sin embargo, tal y como lo menciona Derrida, como consecuencia de la «mundialatinización»,¹³⁰ se ha introducido el lenguaje del perdón en estas situaciones, creando así una confusión de términos. Equiparar al perdón con una especie de excusa o de amnistía - como generalmente sucede en estos casos - puede llevar a situaciones en que la justicia sea hecha de lado y los criminales no se vean obligados a responder ante ella por las malas acciones que cometieron. Un ejemplo del mal uso del concepto de *perdón* en una escena de reconciliación es justamente el caso sudafricano. La Comisión para la Verdad y la Reconciliación se instauró para lidiar con los crímenes cometidos durante el régimen del *apartheid* y lograr la restauración de una sociedad fracturada. Derrida menciona que en esta comisión Desmond Tutu¹³¹ cristianizó el lenguaje de una institución

¹²⁹*Ibid.*, pp. 75-76. [La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra responsabilidad.]

¹³⁰J. Derrida, «Confesar - lo imposible. "Retornos", arrepentimiento y reconciliación», p. 36. Derrida llama *mundialatinización* a la mundialización de la tradición abrahámica que ha logrado penetrar incluso en países con tradiciones totalmente diferentes como, por ejemplo, los del Extremo Oriente.

¹³¹Tutu fue un activo opositor al régimen del *apartheid*, fue nombrado presidente de la

creada para lidiar con delitos penales y crímenes políticos al introducir en su discurso los términos de *arrepentimiento* y *perdón*, propiciando así que la justicia no fuera servida en muchos de los casos presentados:

En principio [...] aún para seguir una vena de la tradición abrahámica, dos singularidades deben tomar parte en el perdón: el culpable [...] y la víctima. A partir de que un tercero interviene, se puede hablar ya de amnistía, de reconciliación, de reparación, etc. Pero ciertamente no de perdón puro, en el sentido estricto. El reglamento de la *Comisión para la Verdad y la Reconciliación* es sumamente ambiguo a este respecto. [...] A favor de una confusión entre el orden del perdón y el orden de la justicia, pero lo mismo abusando de su heterogeneidad, como del hecho de que el tiempo del perdón escapa al proceso judicial, siempre es posible imitar la escena del perdón «inmediato» y casi automático para escapar a la justicia.¹³²

Tutu justificó la introducción de la noción de *perdón* de la siguiente manera: «Es *Realpolitik*, este asunto del perdón. No es una cosa que se sitúe solamente en el ámbito de la religión o de lo espiritual; si no hubiéramos ofrecido la amnistía, Sudáfrica estaría en llamas hoy en día [...] la elección de la amnistía ha sido producto de un pacto, de un acuerdo político».¹³³ No obstante, el uso de estos conceptos tan sólo propició, como ya se mencionó, que las amnistías fueran otorgadas a los criminales sin necesidad de reparar nada a las víctimas. La comisión fue utilizada como una suerte de gran confesionario al que los ofensores acudían a reconocer sus crímenes y una vez hecho esto, les era concedida la amnistía¹³⁴ sin importar la opinión de las víctimas, quienes siempre eran alentadas a otorgar el perdón a sus victimarios ya amnistiados

Comisión para la verdad y la reconciliación.

¹³²J. Derrida, «Le siècle et le pardon», p. 117.

¹³³Citado en S. Lefranc, *op. cit.*, p. 181.

¹³⁴Es importante resaltar que una vez que la amnistía les había sido concedida, los ex-perpetradores eran inmunes a enjuiciamientos criminales y tampoco podían ser demandados por las víctimas para que les pagaran por los daños sufridos. Pese a la existencia de una institución que se encargaba por velar por la reparación para los ofendidos - el Comité de Reparación y Rehabilitación - el gobierno rara vez seguía sus sugerencias y era más bien renuente a pagar a las víctimas cualquier tipo de compensación por las vejaciones

por la ley. Pese a que la comisión pretendía tratar los casos de manera individual, al haber una institución involucrada, la «soledad de dos»¹³⁵ necesaria para la escena del perdón no existía y, por lo tanto, utilizar el lenguaje del perdón en esta situación fue un error.

Los gobiernos de países fracturados hacen constante uso del término *perdón* para implantar sus políticas de reconciliación, cuya preocupación mayor es el rescate de las instituciones gubernamentales, no la justicia para las víctimas. Lefranc comenta lo siguiente a este respecto:

Lo que está en juego en la justicia transicional es, en primer lugar, la instauración de un régimen democrático. [...] es cuestión de restaurar el funcionamiento de instituciones democráticas, es decir, una reparación de los poderes que permita especialmente la reconstrucción de una justicia conforme a los principios generales del derecho. Se trata entonces de reconstruir un Estado que ocupe el papel de tercero imparcial, y ya no la de actor en una violencia política regida por una lógica amigo/enemigo.¹³⁶

Así, la justicia transicional - pese a ser algo necesario para que los Estados fracturados sobrevivan - no está principalmente preocupada por las víctimas sino que busca utilizarlas para legitimar sus esfuerzos por lograr la restauración de las instituciones. Al adoptar el lenguaje del perdón se busca forzar la relación de dos necesaria para que la escena del perdón acontezca y se exige de las víctimas un perdón cristiano - es decir, incondicional - que les quita a los ofensores el peso de la culpa - sin necesidad de haber pagado por ella - y les arrebató a los ofendidos la posibilidad de reclamar justicia por las vejaciones sufridas.

Una justicia transicional verdaderamente útil y que no se olvide de las víctimas sólo puede lograrse si se desliga de la idea de *perdón*. El carácter

sufridas. La preocupación de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación fue más bien cómo liberar a los ofensores de la culpa y no cómo reparar los daños para los ofendidos. (Cf. T. Brudholm, *op. cit.*, pp. 23-25.).

¹³⁵J. Derrida, *Pardoner*, p. 17.

¹³⁶S. Lefranc, *op. cit.*, pp. 233-234.

incondicional del perdón - venido de la tradición cristiana - no le permite exigir reparaciones y, por lo tanto, tal y como Jankélévitch y Derrida mencionan, es siempre algo heterogéneo al derecho y a la justicia. Al analizar su uso en situaciones políticas Lefranc llega a la conclusión de que no se pueden edificar nuevos gobiernos sobre una justicia que se confunde con ese perdón que no exige nada a cambio y que tampoco repara nada para las víctimas, sino que más bien se olvida totalmente de ellas: «la figura del perdón no ha permitido, entonces, una edificación de la política. Ningún *deus ex machina* ha borrado el resentimiento ni redimido los crímenes cometidos. La impregnación de los debates políticos con referentes de orden religioso o moral no suscitó una moralización de la política».¹³⁷ La politóloga francesa considera que el uso del término *perdón* en la justicia transicional sí ha ayudado a que los gobiernos reconozcan su culpa - cosa que antes era impensable - pero que esto no cambia mucho la forma en la que se busca superar la ruptura social:

La justicia transicional deja ver, por lo tanto, un derecho desfalleciente, devuelto a su fundamento, y un orden político situado en la continuidad del orden anterior, incapaz de volver al momento «fundacional». Parece que el problema de la violencia de Estado no se puede resolver por medio de las modalidades tradicionales, en un marco democrático, al salir del conflicto: no sólo la justicia es incapaz, sino también indisponible. La figura del perdón pone de manifiesto la insuficiencia de los mecanismos de imputación de la responsabilidad de órdenes políticos y jurídicos.¹³⁸

La forma de salir de este problema y rescatar tanto al perdón como a la justicia es evitando confundirlos. La justicia transicional es una herramienta política que resulta necesaria para lidiar con los crímenes de lesa humanidad y como tal depende totalmente de las instituciones, y de las instancias jurídico-políticas. El verdadero perdón, por otro lado, escapa a estos ámbitos y no se le puede reducir a ellos. Derrida - quien siguió de cerca los trabajos

¹³⁷ *Ibid.*, p. 346.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 349-350.

de reconciliación de Sudáfrica - considera que las víctimas tienen derecho a no perdonar a sus victimarios aunque éstos ya hayan sido favorecidos con una amnistía; además, también argumenta que no es contradictorio que una víctima exija que se le haga justicia y que sus ofensores sean castigados al mismo tiempo que los perdona de corazón. De acuerdo con el filósofo francés hay en el perdón algo de secreto que resulta incomprensible para todos los que no son los ofendidos y que no puede encajonarse en lo político o lo jurídico: «debe respetarse, en política, el secreto, aquello que excede lo político o que ya no compete a lo jurídico»;¹³⁹ y es ese carácter secreto e incomprensible del perdón lo que no debe perderse de vista si se pretende realmente lograr establecer una justicia transicional funcional que de paso a una verdadera reconciliación y permita una reconstrucción sólida de los Estados fracturados.

¹³⁹J. Derrida, «Le siècle et le pardon», p. 129.

Conclusiones

El concepto de *perdón* ha acompañado el desarrollo cultural del mundo occidental desde sus inicios. A lo largo de la investigación se mostró el camino que este término ha recorrido desde la Antigüedad hasta nuestros días y fue posible observar los cambios que ha sufrido con el paso de los siglos. Desde el perdón de los antiguos - griegos, romanos y judíos, precursores del mundo occidental - hasta lo que hoy entendemos con esta palabra ha habido transformaciones que no deben olvidarse si se pretende reflexionar sobre el papel de este concepto en la ética o política actual. Hoy en día el perdón es entendido como algo secular y universal que nada tiene que ver con las creencias religiosas de los individuos ni con la tradición cultural a la que pertenecen; sin embargo, es importante rescatar y no perder de vista que éste es ante todo una categoría religiosa que proviene de la tradición cristiana y, por lo tanto, está ligado a los dogmas y creencias particulares de esta religión.

Antes del cristianismo el término *perdón* también era conocido, pero poseía otras características de las que en la actualidad ya se ha desligado y, por lo tanto, no es a las que se apela cuando se exhorta a las personas a perdonar a quienes les han hecho mal. El perdón al que la cultura greco-romana y la tradición judía hacen referencia es uno que está dentro de la esfera de la justicia y nunca se disocia del pago - castigo - que salda la deuda - la ofensa - y, por lo tanto, no puede ser otorgado a la ligera. No hay que olvidar que el judaísmo - a veces considerado como la cuna de este concepto - no exhorta a otorgar un perdón incondicional, sino que más bien hace hincapié en el pago por las ofensas que debe efectuarse para poder aspirar a la reconciliación. La

tradición cristiana, por otro lado, sostiene que el perdón es algo incondicional que debe otorgarse únicamente por amor al prójimo y sin prestar atención al hecho de si el daño causado por las ofensas ha sido resarcido; la justicia es olvidada por este perdón cristiano que apela a la caridad - o amor - que debe sentirse por aquéllos que han obrado mal y al hecho de que para ser buen cristiano - o buena persona, en el mundo secular - hay que perdonar siempre sin exigir nada a cambio. Éste es el perdón que ha llegado hasta nuestros días y es aplicado hoy en situaciones que están fuera de la esfera religiosa y en las cuales la justicia - y no el perdón - es lo que debería ser prioritario; la célebre frase de Jesús - «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen»¹⁴⁰ - que llama a perdonar a todos los ofensores incondicionalmente, dejando a un lado la reparación para los ofendidos, ha permeado la cultura occidental de una manera que podría considerarse como negativa pues al ser extraída de su contexto religioso permite a los victimarios evadir a la justicia y conduce a situaciones en las que las víctimas son ignoradas y obligadas a otorgar el perdón.

A lo largo de la investigación se retomaron los ejemplos más emblemáticos del siglo XX que tienen que ver con el perdón; sin embargo, este tema sigue siendo muy actual tanto en el mundo en general, como en México en particular y por ello resulta importante reflexionar en torno a él. Recientemente ha habido demostraciones públicas que fortalecen la idea de que el perdón ha perdido ya su sentido original - incluso aquél que le viene del cristianismo, pues ahí, en teoría, uno está constreñido a arrepentirse cuando comete malas acciones y, además, sí existe una relación de persona a persona entre el ofensor y el ofendido - y es utilizado como una mera forma de evadir la responsabilidad por las ofensas cometidas. En México hay dos ejemplos actuales: la petición de perdón del papa Francisco I a los pueblos indígenas por las atrocidades cometidas durante la conquista y la evangelización¹⁴¹ de

¹⁴⁰Lc 23,34

¹⁴¹Cf. Pablo Ordaz, «El Papa pide perdón a los indígenas por el maltrato a sus tierras y a su cultura» en *El País* [en línea], 15 de febrero, 2016, [Fecha de consulta: 1 marzo 2016].

la Nueva España y la del presidente Enrique Peña Nieto tras el escándalo de la Casa Blanca.¹⁴² En su llamado a hacer examen de conciencia y pedir perdón a los pueblos indígenas el papa no mencionó en ningún momento que se tengan que emprender acciones que involucren a la justicia o que inviten al gobierno mexicano a cambiar sus políticas y a ofrecer mejores oportunidades de desarrollo para los pueblos originarios. En el caso de la disculpa del presidente tampoco se llevaron a cabo actos reales para reparar el daño hecho a la sociedad por las acciones corruptas de Peña Nieto. En estas dos situaciones lo que se buscó con el perdón solicitado públicamente fue tan sólo normalizar la situación, es decir, acallar a los inconformes y que éstos se vean obligados a perdonar a aquéllos que ya lo han solicitado.

Otro ejemplo reciente - éste en el ámbito internacional - es el de Colombia y las negociaciones para la paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). En una entrevista para el periódico español *El País* el presidente colombiano Juan Manuel Santos mencionaba lo siguiente:

En un acuerdo de esta naturaleza trazar una línea divisoria entre justicia y paz deja a muchos descontentos. Estoy seguro de que la mayoría de los colombianos hubiesen querido más justicia para los responsables de crímenes de guerra y lesa humanidad. Pero el enfoque con el que abordamos la negociación fue encontrar el máximo de justicia que nos permita la paz. Por eso decimos que todo proceso de paz es imperfecto. Una justicia perfecta no permite la paz.¹⁴³

En otra entrevista Santos exhortaba asimismo a las víctimas a cambiar su

Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2016/02/15/mexico/1455564260_371958.html.

¹⁴² Cf. Luis Pablo Beauregard, «Peña Nieto pide perdón por la Casa Blanca» en *El País* [en línea], 19 de julio, 2016, [Fecha de consulta: 3 noviembre 2016]. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2016/07/18/actualidad/1468873279_561458.html.

¹⁴³ «Juan Manuel Santos: “Una justicia perfecta no permite la paz”» en *El País* [en línea], 4 de septiembre, 2016, [Fecha de consulta: 3 noviembre 2016]. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2016/09/03/colombia/1472916991_531673.html?rel=mas.

actitud para con sus victimarios y otorgarles el perdón para poder zanjar los problemas y caminar juntos hacia la paz: «Hacer la paz es mucho más difícil que hacer la guerra porque es necesario cambiar los sentimientos de la gente, de gente que ha sufrido, hay que convencerlos para que perdonen».¹⁴⁴ Estas declaraciones del presidente colombiano están basadas en la idea de que perdonar es una obligación de los ofendidos para mostrar que no son rencorosos y están abiertos a la reconciliación; el gobierno colombiano, en aras de alcanzar la paz, apeló al sentimiento de buenos cristianos - o buenas personas - de las víctimas para que éstas se sintieran con la obligación de perdonar y votaran a favor de unos acuerdos de paz que no exigen nada a los criminales y que, por el contrario, darán amnistía a los criminales una vez que éstos hayan reconocido sus crímenes. En las votaciones para refrendar los acuerdos la población colombiana se inclinó por el «no», frenando así un proceso de pacificación que es necesario para poder sacar al país de la violencia en la que ha vivido por más de cincuenta años. La justicia que se pretende aplicar en Colombia - es decir, la justicia transicional - obliga a los ofendidos a reconciliarse con sus ofensores y quizás esa es la razón de que la negativa a los acuerdos haya triunfado en las urnas; replantear la cuestión de la transición a la paz sin que ésta atravesase por el perdón podría dar a los colombianos la posibilidad de lograr la pacificación del país sin que los ofendidos sean ignorados y les permitiría a éstos conservar su derecho a no cambiar sus sentimientos para con los ofensores por obligación y a no perdonarlos si ellos no lo desean.

Las políticas del perdón - tan recurrentes en el mundo contemporáneo - se han utilizado desde la segunda mitad del siglo XX para lidiar con situaciones conflictivas en las cuales la aplicación de la justicia requiere un esfuerzo que muchas veces los gobiernos no están dispuestos a emprender debido al alto costo que esto supondría o a otro tipo de consideraciones políticas. La justicia

¹⁴⁴«Según el presidente de Colombia, el perdón es fundamental para lograr la paz» en *The New York Times* [en línea], 20 de septiembre, 2016, [Fecha de consulta: 3 noviembre 2016]. Disponible en: <http://www.nytimes.com/es/2016/09/20/segun-el-presidente-de-colombia-el-perdon-es-fundamental-para-lograr-la-paz/>.

transicional ha hecho del perdón su estandarte para la reconciliación entre víctimas y victimarios; sin embargo, ésta ha retomado justamente el perdón del cristianismo y con él no ha sido capaz ni de alcanzar la reconciliación ni de reparar las fracturas sociales basándose en una verdadera justicia que no haga a un lado a los ofendidos y a sus demandas de compensación. Devolver el perdón al ámbito religioso o por lo menos rescatar la idea de que éste pertenece a la esfera individual y extra-jurídica podría abrir la posibilidad de pensar una manera más adecuada de resolver los conflictos políticos, los cuales no son disputas personales y, por lo tanto, no deberían pretender resolverse apelando a un concepto que en sus orígenes sólo remitía a resolver problemas entre individuos particulares.

Bibliografía

- *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Editorial Desclée De Brower, 2009.
- *Diccionario de la lengua española* [en línea], 22.^a ed., RAE, 2001.
- *Diccionario ilustrado de latín*. Barcelona, SPES Editorial, 2003.
- *Duden online* [en línea], Bibliographisches Institut GmbH, 2013.
- «Juan Manuel Santos: “Una justicia perfecta no permite la paz”» en *El País* [en línea], 4 de septiembre, 2016.
- «Netanjahu: Mufti von Jerusalem drängte Hitler zum Holocaust» en Deutsche Welle [en línea], 21 de octubre, 2015.
- «Netanjahu und der Holocaust» en Deutsche Welle [en línea], 21 de octubre, 2015.
- *New Edition of the Babylonian Talmud. Volume II (X)*, texto original editado, corregido, formulado y traducido al inglés por Michael L. Rodkinson. New York, New Talmud Publishing Company, 1899.
- *New Edition of the Babylonian Talmud. Volume VI*, texto original editado, corregido, formulado y traducido al inglés por Michael L. Rodkinson. New York, New Talmud Publishing Company, 1899.
- «Según el presidente de Colombia, el perdón es fundamental para lograr la paz» en *The New York Times* [en línea], 20 septiembre, 2016.
- *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal. Nuremberg 14 november 1945 - 1 october 1946. Volume I*. Nuremberg, International Military Tribunal, 1947.

- «What is Transitional Justice» en *International Center for Transitional Justice*, 2016.
- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, traducción de Alfredo N. Galletti. México, F.C.E., 1974.
- ADORNO, Theodor W., *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996.
- AMADO LÉVY-VALENSI, Éliane y HALPÉRIN, Jean (coord.), *La conscience juive. Face à l'histoire : le pardon*. Paris, P.U.F., 1965.
- AMÉRY, Jean, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, traducción, notas y presentación de Enrique Ocaña. Valencia, Pre-textos, 2004.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris, Éditions Gallimard, 2002.
- —————, *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. New York, Schocken Books, 2005.
- —————, *La condición humana*, introducción de Manuel Cruz, traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona, Ediciones Paidós, 2005.
- —————, *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana. Madrid, Editorial Taurus 2004.
- —————, *Responsibility and Judgement*. New York, Schocken Books, 2003.
- ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid, Editorial Gredos, 2000.
- —————, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid, Editorial Gredos, 1990.
- BADIOU, Alain, *Le siècle*. Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- —————, *San Pablo. La fundación del universalismo*, traducción de Danielle Reggiori. Barcelona, Anthropos Editorial, 1999.

-
- BECCARIA, Cesare, *Tratado de los delitos y de las penas*. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2015.
 - BENAMOZEGH, Élie, *Moral judía y moral cristiana. Examen comparativo*, traducción y notas de Alberto Sucasas. Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2006.
 - BENJAMIN, Walter, «Das Passagen-Werk» en *Gesammelte Schriften. Band V*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.
 - —————, «Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt» en *Gesammelte Schriften. Band VI*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982.
 - —————, «Kapitalismus als Religion» en *Gesammelte Schriften. Band VI*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982.
 - —————, «Über den Begriff der Geschichte» en *Gesammelte Schriften. Band I, I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974.
 - —————, «Zur Kritik der Gewalt» en *Gesammelte Schriften. Band II, I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977.
 - BEAUREGARD, Luis Pablo, «Peña Nieto pide perdón por la Casa Blanca» en *El País* [en línea], 19 de julio, 2016.
 - BODIN, Jean, *Los seis libros de la república*, selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Fala. Madrid, Editorial Tecnos, 1997.
 - BOUYER, Louis, *Diccionario de teología*, traducción de Francisco Martínez. Barcelona, Editorial Herder, 1990.
 - BRANDON, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas. Volumen II*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
 - BRUDHOLM, Thomas, *Resentment's virtue. Jean Améry and the refusal to forgive*. Philadelphia, Temple University Press, 2010.
 - BROWN, Francis, (ed.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, Oxford University Press, 1936.

- BUBER, Martin, *Dos modos de fe*, traducción de Ricardo de Luis Carballada, O.P. Madrid, Caparrós Editores, 1996.
- CALVINO, Juan, *Commentary on a harmony of the evangelists, Matthew, Mark and Luke*, vol. 2, traducido al inglés del latín original y cotejado con la versión francesa del autor por el Rev. William Pringle. Edinburgh, The Calvin Translation Society, 1845.
- —————, *Commentaries of the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, traducción al inglés y edición de Rev. John Owen. Edinburgh, The Calvin Translation Society, 1849.
- CICERÓN, Marco Tulio, «Discurso en defensa de Q. Ligario» en *Obras completas. Tomo XVI. Vida y discursos*. Madrid, Librería de Perlado, Páez y C., 1919.
- CLEDAT, L., *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris, Librairie Hachette, 1914.
- COHEN, Hermann, «La idea de Mesías» en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, traducción de Marcelo G. Burello. Argentina, Ediciones Lilmod, 2010.
- —————, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción del alemán de José Andrés Ancona Quiroz. Barcelona, Anthropos Editorial, 2004.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal. Barcelona, Editorial Anagrama, 2002.
- DERRIDA, Jacques, «Confesar - lo imposible. "Retornos", arrepentimiento y reconciliación» en *Isegoría*, núm. 23. Madrid, CSIC, 2000.
- —————, *De la grammatologie*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.
- —————, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris, Éditions Galilée, 1991.
- —————, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris, Éditions Galilée, 1996.

-
- —————, «Le Siècle et le Pardon» en *Foi et savoir*. Paris, Éditions du Seuil, 2001.
 - —————, ¡Palabra! Instantáneas filosóficas, traducción de Cristina de Perete y Paco Vidarte. Madrid, Editorial Trotta, 2001.
 - —————, *Pardonnez. L'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris, Éditions Galilée, 2012.
 - FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Éditions Gallimard, 1976.
 - —————, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris, Éditions Gallimard, 1984.
 - —————, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» en *Dits et Écrits 1954-1988 IV 1980-1988*. Paris, Éditions Gallimard, 1994.
 - —————, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México, F.C.E., 2002.
 - —————, «La philosophie analytique de la politique» en *Dits et Écrits 1954-1988 III 1976-1979*. Paris, Éditions Gallimard, 1994.
 - —————, *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia, curso de Lovaina 1981*, edición original establecida por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt, edición en español al cuidado de Edgardo Castro, traducción al español de Horacio Pons. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2014.
 - —————, *Surveiller et punir*. Paris, Éditions Gallimard, 1975.
 - —————, «The Subject and Power» en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
 - FREUD, Sigmund, «Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans)» en *Obras completas. Volumen X (1909)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.

- —————, «Cinco conferencias sobre psicoanálisis» en *Obras completas. Volumen XI (1910)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.
- —————, «El malestar en la cultura» en *Obras completas. Volumen XXI (1927-1931)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.
- —————, «El yo y el ello» en *Obras completas. Volumen XIX (1923-1925)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.
- —————, «Moisés y la religión monoteísta» en *Obras completas. Volumen XXIII (1937-1939)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.
- —————, «Psicología de las masas y análisis del yo» en *Obras completas. Volumen XVIII (1920-1922)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.
- —————, «Tótem y tabú» en *Obras completas. Volumen XIII (1913-14)*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.
- FRIES, Heinrich, (coord.), *Conceptos fundamentales de Teología. Volumen III*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1967.
- FLUSSER, David, Jesús en sus palabras y en su tiempo, traducción de José Corell. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
- —————, «Messianology and Christology in the Epistle to the Hebrews» en *Judaism and the origins of Christianity*. Jerusalem, The Magnes Press / The Hebrew University, 1988.
- GAREA, Fernando, «Aprobada definitivamente la nacionalidad española a los sefardíes» en *El País* [en línea], 11 de junio, 2015.
- GLARE, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*. New York, Oxford University Press, 1997.
- HEGEL, G.W.F., *Escritos de juventud*, edición, introducción y notas de José M. Ripada. México, F.C.E., 1978.

-
- —————, *Filosofía del Derecho*, traducción de Angélica Mendoza de Montero. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.
 - HOBBS, Thomas, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, traducción y prólogo de Andrés Rosler. Buenos Aires, Editorial Hydra, 2010.
 - —————, *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, F.C.E., 1994.
 - HOBBS, Eric, J., *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, traducción de Ofelia Castillo y Enrique Tandeter. México, Siglo XXI Editores, 1984.
 - —————, *Nations and nationalisms since 1780*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
 - JANKÉLÉVITCH, Vladimir, «Introduction au thème du pardon» en AMADO LÉVY-VALENSI, Éliane y HALPÉRIN, Jean (coord.), *La conscience juive. Face à l'histoire : le pardon*. Paris, P.U.F., 1965.
 - —————, *El perdón*, traducción de Núñez del Rincón. Barcelona, Seix Barral, 1999.
 - —————, *L'imprescriptible*. Paris, Éditions du Seuil, 1986.
 - JASPERS, Karl, *Autobiografía filosófica*, traducción de Pablo Simón. Buenos Aires, Editorial Sur S.A., 1964.
 - —————, *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*, introducción de Ernesto Garzón Valdés, traducción de Román Gutiérrez Cuartango. Barcelona, Ediciones Paidós / I.C.E. de la U.A.B., 1998.
 - KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid, Editorial Tecnos, 1994.
 - —————, «¿Qué es la Ilustración?» en *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. México, F.C.E., 1979.

- KONSTAN, David, *Before forgiveness. The origins of a moral idea*. New York, Cambridge University Press, 2001.
- LE GOFF, Jacques, *La civilización del Occidente Medieval*, traducción de Godofredo González. Barcelona, Editorial Paidós, 1999.
- LEFRANC, Sandrine, *Politiques du pardon*. Paris, P.U.F., 2002.
- LEVI, Primo, *Trilogía de Auschwitz*, traducción de Pilar Gómez Bedate. México, Editorial Océano, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel, 1976.
- —————, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset (Le Livre de Poche), 1991.
- —————, *Cuatro lecturas talmúdicas*, traducción de Miguel Garacía-Baró. Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1996.
- LIDDELL, Henry G. y SCOTT, Robert, *Greek-English Lexicon*, completamente revisado y aumentado por Henry Stuart Jones. Oxford, Oxford University Press, 1961.
- LOCKE, John, «A letter conserning toleration» en *Treatise of civil government and A letter conserning toleration*, editado por Charles L. Sherman. New York-London, D. Appleton-Century Company, 1937.
- —————, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, traducción y notas de Cristina Piña. Buenos Aires, Editorial Losada, 2002.
- LOONEY, Aaron T., *Vladimir Jankélévitch. The Time of Forgiveness*. New York, Fordham University Press, 2015.
- LUTERO, Martín, «Disputation of Dr. Martin Luther concerning penitence and indulgences» en *First Principles of the Reformation*, traducido al inglés y editado con introducciones teológicas e históricas por Henry Wace y C.A. Buchheim. London, William Cloves and sons, 1883.
- —————, «La libertad cristiana» en *Escritos reformistas de 1520*. México, S.E.P., 1988.

-
- —————, *Luther's Large Catechism, God's call to repentance, faith and prayer. The Bible plan of salvation explained*, traducción al inglés de John Nicholas Lenker. Minneapolis, The Luther Press, 1908.
 - MABON, Armelle, *Les frontstalags* [en línea]. Paris, Ministère de la Defense.
 - MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos o descarriados*, traducción de Fernando Valera. Barcelona, Ediciones Obelisco, 2010.
 - —————, *Mishneh Torah. Hilchot Teshuvah. The Laws of Repentance*, nueva traducción con comentarios, notas e índice por Rabbi Eliyahu Touger. Jeruralem, Moznaim Publishing Corporation, 1990.
 - MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, traducción y notas de Elena Puigdomenech. Madrid, Editorial Tecnos, 1998.
 - MATE, Reyes y Juan MAYORGA, «“Los avisadores de fuego”: Rosenzweig, Benjamin y Kafka» en *Isegoría*, núm. 23. Madrid, CSIC, 2000, pp. 45-67.
 - MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid, Editorial Trotta, 2006.
 - —————, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, Editorial Trotta, 2003.
 - NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
 - —————, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1998.
 - —————, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1998.

- —————, *Genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- —————, *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Ediciones Akal, 2001.
- —————, *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- ORDAZ, Pablo, «El Papa pide perdón a los indígenas por el maltrato a sus tierras y a su cultura» en *El País* [en línea], 15 de febrero, 2016.
- PEETERS, Benoît, *Derrida*, traducción de Gabriela Villalba. Buenos Aires, F.C.E., 2013.
- PILATOWSKY BRAVERMAN, Mauricio, *Castigo y culpa*, México, 1989. Tesis, U.N.A.M., Facultad de Filosofía y Letras.
- PLATÓN, *La república*, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.
- —————, *Las leyes*, introducción, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- RABOSSA, Eduardo A., *La justificación moral del castigo*. Buenos Aires, Editorial Astrea, 1976.
- RICŒUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI Editores, 2004.
- RICOT, Jacques, «Le pardon, notion philosophique ou notion religieuse ?» en *Horizons philosophiques*, vol. 13, n° 2, 2003.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, «Del contrato social» en *Del contrato social. Discursos*, prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño. Madrid, Alianza Editorial, 1980.

-
- —————, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, editado y con introducción y comentarios de Henri François Muller y René E.G. Vaillant. New York, Oxford University Press, 1992.
 - SAN AGUSTÍN, «Del espíritu y de la letra» en *Obras completas de San Agustín en edición bilingüe. Tomo VI. Tratado sobre la gracia*, traducción de Victoriano Capanaga, Emilio López, Andrés Ceneto, Enrique de Vega y Toribio de Castro. Madrid, B.A.C., 1949.
 - —————, *Obras completas VII. Sermones 1º*, traducción de Lope Cilleruelo, Moisés M^a Campelo, Carlos Morán y Pío de Luis. Madrid, B.A.C., 1981.
 - —————, *Obras completas X. Sermones 2º*, traducción de Lope Cilleruelo, Moisés M^a Campelo, Carlos Morán y Pío de Luis. Madrid, B.A.C., 1983.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Explication de l'épître aux Romains» en *Commentaires de S. Thomas d'Aquin sur toutes les épîtres de S. Paul. Tome I*, traducción al francés de M. l'Abbé Bralé. Paris, Louis Vives Editeur, 1869.
 - —————, *The three greatest prayers. Commentaries on the Lord's Prayer, The Hail Mary, and the Apostles' Creed*, traducida al inglés por Laurence Shapcote. Manchester, Sophia Institute Press, 1990.
 - SÉNECA, Lucio Anneo, *Sobre la clemencia*, estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Cordero. Madrid, Editorial Tecnos, 1998.
 - SIMON-NAHUM, Perrine, «“Penser le judaïsme”. Retour sur les Colloques des intellectuels juifs de langue française (1957-2000)» en *Archives Juives* I/2005 (Vol. 38), 2005.
 - SPINOZA, Baruch, *A Theologico-Political Treatise*, traducido del latín al inglés y con una introducción de R.H.M. Elwes. New York, Dover Publications, 1951.
 - —————, *Ética*, prólogo y traducción de José Gaos. México, U.N.A.M., 1977

-
- TAUB, Emmanuel, «Descomposición y cumplimiento: sobre una teología política en Walter Benjamin» en *Fragmentos de filosofía*, núm. 11. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011.
 - TAUBES, Jacob, *Die politische Theologie des Paulus*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993.
 - TODOROV, Tzvetan, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, traducción de Manuel Serrat Crespo. Barcelona, Ediciones Península, 2002.
 - VALADIER, Paul, «Le pardon en politique» en *Projet*, n° 281, 2004/4.
 - WIESENTHAL, Simon, *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, con un simposio editado por Harry James Cargas y Bonnie V. Fetterman, traducción de Carlos Ossés Torrón. Barcelona, Ediciones Paidós, 1998.