



EL PERDÓN EN EL PLANO HUMANO: ENTRE EL AMOR Y EL DIÁLOGO

Lida Esperanza Villa Castaño

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia

Resumen

El presente artículo indaga por la posibilidad del perdón teniendo como telón de fondo el daño extremo, en el cual la víctima ha sido violentada en su integridad física y psicológica sin razón aparente. Para allanar el problema abordamos la perspectiva de Jankélévitch, donde el perdón no es unívoco ni universal, más bien es un asunto personal. En este sentido, el artículo muestra que el perdón puede proceder de i) un acto de amor, completamente desinteresado, en el que la víctima en un acto de desprendimiento y de humildad dona el perdón sin esperar nada a cambio y ii) del diálogo que se establece entre víctima y verdugo, donde el segundo reconoce la falta y, en consecuencia, establece comunicación con la víctima. No obstante, y dado los límites humanos, el reconocimiento de la falta no implica, necesariamente, el acontecimiento del perdón.

Palabras clave: *perdón; amor; don; relación ofendido-ofensora; Jankélévitch.*

Recibido: febrero 27 de 2015 - Aprobado: abril 10 de 2015

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 41, julio-diciembre 2015: 125 - 142

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Forgiveness in Human Terms: Between Love and Dialogue

Abstract

This article explores the possibility of forgiveness having as a backdrop the extreme damage in which the victim has been violated in its physical and psychological integrity without apparent reason. To face the problem, we approach the Jankélévitch perspective where forgiveness is no single or universal, rather it is a personal matter. Accordingly, the article shows that forgiveness can come from i) a completely selfless act of love in which the victim in an act of generosity and humility donates forgiveness without expecting anything in return and ii) from the dialogue established between victim and executioner where the second recognizes the fault and thus establishes communication with the victim. However and given the human limits, recognizing the fault it does not necessarily mean the event of forgiveness.

Keywords: *Forgiveness; love; spiritual gift; relation offended – offender; Jankélévitch.*

Lida Esperanza Villa. Doctora en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesora Asociada del Departamento de Administración de Empresas de la misma Universidad. Sus áreas de investigación filosófica son Filosofía moral y Ética y responsabilidad social. Entre sus principales publicaciones se encuentra: «Ética, economía y empresa». *Innovar: Revista De Ciencias Administrativas y Sociales*. v.18 fasc.31 pp.147 - 149, 2008. «Capitalismo y Empresa: Reflexiones desde la ética y la Responsabilidad social Empresarial», Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Dirección postal : Cr. 7 #40-62, Departamento de Administración de Empresas, Universidad Javeriana, Bogotá D.C.

Dirección electrónica : Villa.null@javeriana.edu.co

EL PERDÓN EN EL PLANO HUMANO: ENTRE EL AMOR Y EL DIÁLOGO

Lida Esperanza Villa Castaño

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia

Introducción

Sin lugar a dudas, el problema del perdón tiene absoluta vigencia. Hoy en diferentes espacios geográficos crece la pregunta por el perdón y la indagación sobre su posibilidad. Posibilidad que en algunos contextos ha sido enmarcada desde un ámbito jurídico, político y religioso, más que moral. En este sentido, la obra de Jankélévitch adquiere relevancia y validez en cuanto su abordaje está claramente delimitado a la esfera moral, pues el perdón es para el filósofo, ante todo, un problema moral, más que político o jurídico. Así pues, el perdón divino queda como una competencia de los dioses, mientras que el perdón entre los hombres es asunto solamente nuestro.

En su obra, *El perdón* (1967), Vladimir Jankélévitch afirma que: “No es difícil comprender por qué el deber de perdonar se ha convertido hoy en nuestro problema” (p. 7). De entrada esta afirmación se torna poco clara, pues ¿Está el filósofo haciendo un llamado a nuestro siglo en aras de hacer catarsis con respecto a todas las formas de violencia —no solo a los acontecimientos de la Primera y Segunda Guerra Mundial— que se han configurado día tras día a lo largo y ancho del mundo? Y si esto es así, ¿supone el perdón la superación de la herida infligida? O bien, ¿se habrá percatado el filósofo de que el problema central del perdón se concentra en su banalización, en tanto la palabra misma ha caído en objeto de instrumentalización política, tal como hemos visto que ha ocurrido en los últimos acontecimientos históricos?

De otro lado, podríamos afirmar también que esta formulación —casi a modo de exigencia— nos remite implícitamente a la necesidad de perdonar

como una vía de vivir en sociedad y, a la vez, como una necesidad que se precisa, no para olvidar los daños cometidos a la propia humanidad, en primera, segunda o en tercera persona, sino para procurar, como se insiste hoy en nuestra cotidianidad, “la reconciliación”.

En esta línea, el presente artículo, desde una lectura del filósofo Vladimir Jankélévitch, explora la posibilidad del perdón en casos donde el daño ha sido extremo bajo la siguiente estructura. En la primera parte se aborda el perdón en relación a la gracia y el amor. Fundamentalmente, el apartado muestra cómo el perdón es la manifestación del desprendimiento de cualquier tipo de egoísmo, pero sobre todo es un acto libre que concede la víctima a su ofensor. La segunda parte, titulada *El perdón en la esfera de lo humano. El don y la relación personal entre el ofendido y el ofensor*, afirma que el diálogo puede ser la potencia donde se funda el perdón. No obstante, para que el diálogo sea posible es necesario que el ofendido reconozca su falta y el ofensor, de manera voluntaria, acepte la comunicación y el arrepentimiento. La tercera parte, titulada *El obstáculo del perdón*, desvela la imposibilidad de perdonar cuando el ofensor ajeno a la falta cometida afirma desde el silencio el daño cometido a la víctima. Finalmente, el artículo termina con unas reflexiones a modo de conclusión.

128

El perdón es una gracia. El perdón es amor

A lo largo del ensayo titulado *L'Imprescriptible*¹ (1971), Jankélévitch está anclado a la violencia del no perdón, pero no es menos cierto también que a lo largo de la obra del filósofo sea evidente su preocupación por pensar el perdón como una posibilidad para acoger al hombre malo. Esta preocupación se encuentra en diferentes apartados de su obra y en particular en *El mal (Le mal)* (1947), y el *Tratado de la virtud (Traité des Vertus)* (1949). En este último libro se señala que:

¹ Derrida en el libro titulado *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (2012) sostiene la tesis opuesta a Jankélévitch en relación a lo que se puede perdonar. Mientras que el filósofo francés sostiene que un crimen en contra de la humanidad es imprescriptible, y por lo tanto imperdonable, Derrida afirma que no hay relación entre estas dos categorías. Así pues, un crimen contra la humanidad puede ser perdonado puesto que la prescripción y el perdón pertenecen a dos ámbitos diferentes. No obstante, la discusión es mucho más amplia y se complejiza desde la lectura del argelino al mostrar cómo Jankélévitch está ubicado en el lugar de la imposibilidad forjada necesariamente desde una noción de temporalidad. Esto al decir, del argelino se opone radicalmente al don gratuito que caracteriza el acontecimiento del perdón. Estamos de acuerdo con Derrida. Sin embargo, consideramos que en la lectura que realiza Jankélévitch hay una diferencia clara y potente con respecto al perdón político y el perdón moral. Esta diferencia puede cerrar la discusión o en todo caso enriquecer la discusión entre los filósofos.

La culpa no es ciertamente nada, y el perdón que le otorgo, lejos de ser la renuncia de la víctima a la reparación justificada, implica lo contrario, el sacrificio injusto de mi derecho. La excusa restaura, simbólicamente, el equilibrio y la elipse, pero el perdón restaura lo sobrenatural. Si el que espera la excusa debe explicar lo insignificante y la nada de su falta, aquel que implora la gracia del perdón debe, por el contrario, implorar la gracia del perdón y confesar la maldad irreducible y aceptar la humillación de suplicar “mea culpa”. Así que el perdón no está hecho para aquellos que nunca han pedido perdón. No obstante, en este sentido, todas las faltas son perdonables, aunque no todas son excusables [...] En este sentido nada es imperdonable que no sea excusable. Nada es imperdonable (Jankélévitch, p. 172).

Al detenernos con cuidado en el sentido de esta cita no podemos quedar más que perplejos. ¿Por qué esta perplejidad? y ¿cómo comprender, entonces, estas afirmaciones finales tan contundentes? El juego de palabras de Jankélévitch provoca cierta confusión en el lector, ya que desde una lectura ligera no se comprende fácilmente el significado de la siguiente afirmación: “En este sentido nada es imperdonable que no sea excusable”. Lo que aquí evidencia el filósofo es justamente la distancia que existe entre el perdón y la excusa; si una falta es objeto de perdón es precisamente porque la falta carece de justificación. Es decir, el perdón no puede ser reemplazado por la excusa, pues mientras esta busca justificar los actos, el perdón no requiere justificar nada, en razón que la falta cometida es absolutamente injustificable. Lo que no es susceptible de excusar entra, entonces, en el terreno del perdón. Así, Jankélévitch opone la estática de la excusa a la dinámica abierta del perdón. Por tanto,

La excusa no inaugura una nueva era, ella no es el comienzo del reino del amor, es más bien una liquidación, una nivelación y una terminación. A esta filosofía llana, desdeñosa y probablemente humanitaria se opone la del perdón, que no le gusta e incluso por ser una razón, por vocación espontánea y entusiasta, que acepta la maldad tal como es y la transfigura por el acto gratuito y desinteresado del amor (1947, p.158).

De la anterior cita se infiere que el perdón emerge del amor, el cual es desinteresado y un don gratuito² que no espera nada a cambio. Asimismo, el

²El presente artículo tiene que ver con la posibilidad del perdón en el plano humano; esto significa entonces que existen otros planos como lo es el divino. Esta perspectiva es la que aparta a Derrida de Jankélévitch. Analicemos en detalle el asunto. Para Jankélévitch el perdón pertenece a la esfera privada del hombre y de allí su insistencia en que quien debe perdonar sea la primera persona, la víctima como receptora del daño. Es decir, si el perdón es humano

amor es la manifestación del desprendimiento de cualquier tipo de egoísmo, pero sobre todo es un acto libre que concede la víctima a su ofensor. No obstante, aunque quien perdona no exige nada a cambio es claro que para Jankélévitch el perdón es un acontecimiento. El amor y el perdón, entonces, pertenecen al instante como acontecimiento que rompe el devenir y que inaugura un nuevo comienzo. En este sentido, Trejos (1999) expresa que

Cada instante es un *hápax*, un suceso único que sucede una vez en el tiempo. Esta característica es lo que hace su unicidad, y esta unicidad es la que marca la irreversibilidad ineluctable del tiempo, el cual va siempre en una sola dirección, la de la futurición [...] Evento único que llega una sola vez en toda la perennidad del tiempo, por primera y última vez. El instante es como una finísima chispa entre la nada del todavía no y la nada del nunca jamás, que marca los estrechos límites de la existencia. El hecho de que el instante sea un evento fugaz que tiene lugar solo una vez, lo hace ambiguo y no ambiguo al mismo tiempo. Es ambiguo, ya que no podemos revivirlo, y lo que no se puede repetir no se puede constatar ni verificar. Su irrepitibilidad lo hace equívoco. El único testigo del evento ocurrido es la memoria. Pero, paradójicamente, su fugacidad lo torna infinito en intensidad y nos hace penetrar en el misterio del ser y del hombre (p.158)³.

130

este necesita la esfera de las relaciones interhumanas concretas. Esto, en términos de Derrida, constituye entonces una cierta economía del intercambio que denomina “lógica condicional del intercambio” (2001, 8). Como podemos ver, Derrida aboga por un perdón incondicional, puro; se trata así de un sentido trascendental que sobre todo no contradice la tradición abrahámica; es decir, para Derrida el perdón va más allá de toda economía del intercambio, va incluso más allá de toda expiación. Así pues, si el perdón puro existe, perdona, para Derrida, al culpable por culpable y no porque éste padezca de una conciencia crítica y reflexiva. Por esta razón, no es necesario pues el arrepentimiento y el remordimiento, ni mucho menos el cara a cara, necesario para abrir la posibilidad del diálogo, esfera en la que nos reconocemos como humanos. Ahora bien, mientras en el plano humano se da una cierta soberanía del yo para perdonar o para no hacerlo, en el plano puro, en cambio, no hay soberanía, pues realmente es un perdón sin poder. Es decir, Dios en su infinita caridad perdona al hombre per-se, y cuando el hombre se arrepiente, comprende que él ya ha sido perdonado desde un principio por Dios. De manera que Derrida piensa el perdón como un don gratuito que simboliza la ausencia de reciprocidad. Esto quiere decir, quien otorga el don, el regalo del perdón, no debe esperar empero nada a cambio, ni puede hacerlo; por el contrario, es necesario que no exista la reciprocidad o dicho en otras palabras el intercambio, ya que el don se anula cada que hay restitución o contra don (Derrida, 2001). Más allá de lo anterior, el culpable no debe arrepentirse, ni llenar su vida con el remordimiento de la irrevocable; puesto que el don es gratuito, no es necesaria entonces la presencia de la mala conciencia en el ofensor.

³ El diccionario de la lengua francesa indica que etimológicamente la palabra *hápax* proviene del griego ἅπαξ que significa una sola vez. El término fue utilizado por primera vez en 1654 por Jhon Tropp, el cual hace alusión a la relación con los textos del Nuevo y Viejo Testamento. Desde el punto de vista de la lexicografía, la palabra *hápax* es prestada del griego ἅπαξ (*legomenon*) que significa “dicho una sola vez”. En el mismo orden podemos

El acontecimiento es una manifestación del ser que irrumpe en la historia de manera definitiva. En otras palabras, el acontecimiento explica por qué no se debe confundir la excusa con el perdón; mientras que la primera se repite una y otra vez en diversas situaciones de la cotidianidad habitual del hombre y se deja administrar en razón de las justificaciones de la falta, el perdón, por el contrario, no se detiene en la justificación del acto, es más bien lo único que resta cuando la justicia no puede hacer justicia y cuando la falta y el culpable carecen de disculpa.

El perdón no implica, entonces, cambiar de punto de vista sobre lo que hizo el culpable considerándolo inocente. Este no es el acontecimiento. No es la revelación de un inocente en medio del pecado. El acontecimiento es la revelación en el instante del amor al otro y el desprendimiento de las razones de venganza que yacen en el corazón del ofendido.

El acontecimiento es una irrupción, una creación súbita que aparece y desaparece en el instante. Sitúa el pensamiento en lo intangible, lo indeterminado e imperceptible; y son precisamente estas características las que imposibilitan una propedéutica del perdón. Muerte y perdón tienen, así, una cierta similitud en la filosofía de Jankélévitch, ya que en ninguno de los dos casos existe una propedéutica.

No se aprehende el instante y tampoco el acontecimiento. Bajo esta significación del instante afirmamos también que el perdón puro es un hecho raro en la historia de la humanidad, que quizás jamás ha existido (Jankélévitch, 1967). De allí que la comprensión del acontecimiento sobrepase la razón, en particular porque el perdón, visto desde el filósofo,

decir que es una palabra que se encuentra solo una vez en un corpus dado, particularmente en el conjunto de los textos de una lengua antigua. En principio el término *hápax* designa una palabra que emerge una vez, y que no tiene un significado cierto. En consecuencia, encontramos que el término *hápax* está ciertamente relacionado con aquella rareza que no es posible desentrañar. Ahora bien, es Vladimir Jankélévitch quien utilizó la expresión por primera vez en un sentido existencial. Es decir, en su filosofía hay una construcción del *hápax* existencial al cual se refiere de la siguiente forma: “toda verdadera ocasión es un *hápax*, es decir, que ella no tiene ni precedente ni reedición; ella no se anuncia con signos precursores ni acontece por segunda vez”. (Jankélévitch, 1957, p. 117). Como podemos ver, para Jankélévitch, el *hápax* está estrechamente relacionado con *l'ipséité* de modo que en el libro titulado *La muerte* muestra cómo la pérdida de un hijo es para una madre un acontecimiento que no tiene consuelo, pues el hijo que es realmente un *hápax* es único en sus aspectos constitutivos, de allí que la persona sea original y rara al mismo tiempo, y que, por tanto, su *ipséité* sea irremplazable: “¿Quién le devolverá el niño que ella perdió? Sin embargo, es ese al que ella amaba [] Por desgracia, ninguna fuerza aquí en la tierra puede hacer revivir lo precioso, este incomparable *hápax* literalmente único en toda la historia del mundo” (1966, p. 476). Ver también: *Traité de vertus. Tome II: Les vertus de l'amour; volumen 2*. El *hápax* que aparece solo una vez en la historia del mundo simboliza, entonces, el carácter valioso que él posee y por lo cual es inestimable.

es un acto de amor anclado al sentimiento individual de la víctima que tiene el derecho moral para perdonar⁴.

El movimiento drástico y gratuito del perdón aparece así en el plano de lo irracional del amor y no en el plano racional del logos de la justicia (Guyader, 2010). El perdón como desprendimiento absoluto de la venganza renuncia a cualquier tipo de reparación o de indemnización, es decir, niega cualquier tipo de intercambio utilitarista. En este sentido, interrogamos hoy sobre las condiciones de posibilidad del perdón en términos humanos (Villa y Cardona, 2015), cuando lo humano está, de alguna manera, arrojado a los intereses. El mismo filósofo se percata de la complejidad del perdón y del amor.

El que perdona, lejos de incorporarse al mal, más bien decide no imitarlo, no asemejarse en nada y, sin haberlo querido ex profeso, negarlo por la sola pureza de un amor silencioso; lejos de amar al culpable a *causa* de su culpa, perdonándole *a pesar de* esa culpa, perdona al culpable *a causa de* la culpa, y lo quiere *a pesar de* esa culpa. El sadismo recorta la maldad del malvado para amarlo aparte, en virtud de un amor elegido y de una escandalosa preferencia; pero el perdón ama pro indiviso a ese malvado que, al fin y al cabo, es un hombre, se arregla para reconocer inmediatamente al pobre hombre en ese culpable y la miseria de la condición humana en ese pecado (1967, 187).

Podemos decir, por tanto, que frente al problema del mal causado por el otro, el perdón aparece en la filosofía moral de Jankélévitch como un imperativo del mismo orden del amor. Ambos son inaprensibles y no pertenecen al reino de la comprensión. Perdón y amor son locos e irracionales; por eso las razones de perdonar apenas son más admisibles que las razones de creer: “si perdonamos es porque no tenemos razones. Las razones del perdón suprimen la razón del ser del perdón” (Jankélévitch, 1967, p. 140).

⁴ En el texto titulado *Cuatro lecturas talmúdicas*, Lévinas sostiene: “El ofendido puede conceder el perdón cuando el ofensor se ha concienciado de su culpa. Primera dificultad: la buena voluntad del ofendido. () Y es que hay otra dificultad: ¿es capaz el ofensor de medir la extensión de sus culpas? ¿Sabe hasta dónde llega nuestra mala voluntad? Pero, entonces, ¿tenemos de veras el poder de pedir perdón? ¿Cómo perdonar si el ofensor, ignorante de sus pensamientos profundos, no puede pedir perdón? Desde que entráis en la vía de las ofensas, quizás entráis en un camino sin salida. Dos condiciones para el perdón: la buena voluntad del ofendido y plena conciencia del ofensor. Pero el ofensor es esencialmente inconsciente: la agresividad del ofensor es, quizás, su misma inconciencia. La agresión es la inatención por excelencia. El perdón sería, por esencia, imposible (1968, 44). De manera que la víctima perdona solo si esa es su voluntad y si en todo caso todavía conserva su *ipséité*, pues, de haber sido aniquilada, se origina de cierto modo lo imperdonable. Esto con respecto a la víctima. Ahora bien, con respecto al ofensor Lévinas y Jankélévitch coinciden en que debe existir en este una mala conciencia que de alguna manera interpele al verdugo de forma radical y lo lleve incluso hasta el arrepentimiento y el remordimiento.

El perdón no es una acción, una cosa o una ideología; es una gracia, una locura, un movimiento irracional en tanto no hay razones para perdonar.

Jankélévitch aboga por el imperativo moral, el cual es siempre del orden del bien. El bien se comprende en su filosofía como la potencia del amor que inspira nuestro actuar en relación con el otro, a tal punto de sacrificarnos por él y poniendo por encima los deberes con el próximo y no los derechos de la primera persona.

El perdón en la esfera de lo humano. El don y la relación personal entre el ofendido y el ofensor

El perdón incondicional, y como acontecimiento, no es posible asumirlo desde la perspectiva del perdón jurídico que exige confesión y reparación. El perdón sobre el que teoriza Jankélévitch dista mucho del orden jurídico y, más bien, penetra en el campo transcendental. En este sentido, podemos ver aquí un cierto tono kantiano en el pensador francés, ya que ubica el perdón en un plano ideal. Sin embargo, este hecho no es desconocido para el pensador dado que en el inicio de *El perdón* (1967) afirma:

Puede que un perdón limpio de toda restricción mental no se haya concedido jamás en este mundo, que una dosis infinitesimal de rencor subsista de hecho en la remisión de toda ofensa: como el imponderable cálculo, el motivo microscópico de interés propio que subsisten escondidos en los subterráneos del desinteresamiento, o la imperceptible especulación nimia que transforma la desesperación en un *disperato* de teatro y que es una impura consciencia de la mala consciencia. El perdón es, desde este punto de vista, un acontecimiento que nunca ha advenido en la historia, un acto que no tiene lugar en ninguna parte del espacio, un movimiento del alma que no existe en la psicología corriente (p. 8).

La anterior cita muestra, de cierto modo, los límites humanos con respecto al perdón. Esta limitación consiste en que parece que donar el perdón, sin el menor interés, no es un asunto propiamente humano, pues excede nuestras fuerzas espirituales. De manera que el perdón puro es tan idealista como el “imperativo categórico” formulado por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785. Lo que debe ser es bello, es conveniente y necesario para armonizar en comunidad. No obstante, en la “psicología corriente” el hombre común se debate entre la exigencia del castigo y el rencor, más que en la necesidad de perdonar hoy. Pese a las limitaciones humanas para conceder un perdón puro, Jankélévitch abre la vía del perdón por medio del encuentro frente a frente entre ofendido y ofensor.

La filosofía de Jankélévitch es aporética y esta característica ronda por toda su obra, y aparece una y otra vez en la obra *El perdón*. Afirma el filósofo que el perdón es un acontecimiento; por ello, comprendemos que emerge aparentemente sin razón alguna, porque pertenece, en efecto, al orden del milagro. Sin embargo, lo que llama nuestra atención ahora es también que el perdón guarda la exigencia de la relación entre víctima y verdugo. En este punto, Jankélévitch emprende un acercamiento al perdón desde el orden de lo humano. Es decir, el ideal puro puede, empero, pertenecer al mundo fenoménico en la medida en que se dé un encuentro cara a cara entre ofendido y ofensor. Pero esto no implica que se afirme aquí una contradicción. Detengámonos en este aspecto.

En el ensayo titulado *L'imprescriptible* el filósofo se resiste a perdonar, debido a que los alemanes no pidieron perdón a las víctimas; esta resistencia debe ser leída teniendo en cuenta la importancia que tiene en su filosofía la relación con el otro, con los otros. En la medida en que hay un encuentro frente a frente se abren las posibilidades de comunicación que generan nuevas formas de futurición. Por esta razón, es necesario solicitar perdón, aunque no sea una garantía para perdonar; pero sí pone a quien cometió la falta en un encuentro con su culpabilidad y a quien recibió la ofensa en una relación de intersubjetividad. Este doble movimiento resulta necesario no para sanar la herida sino más bien como parte del reconocimiento de su mundo.

El perdón exige un encuentro, una relación personal cara a cara donde se pide perdón por el daño y el mal infligido. No obstante, en el encuentro no se justifican los motivos por los cuales se cometió la acción, pues ya que no hay motivos para perdonar tampoco, en este sentido, hay motivos claros y racionales para infligir el mal. En esta relación entre ofendido y ofensor puede que emerja lo sobrenatural del perdón, que consiste aquí, no en que la víctima cambie de opinión sobre lo que es el criminal o verdugo; por el contrario, el hecho continúa siendo estático; más bien, la iluminación o el perdón se dan en el cambio de la relación con el culpable. Es decir, en el encuentro con el ofendido la relación con el otro se modifica, es derribada, se invierte. En el encuentro cara a cara entre culpable e inocente se ve que “el perdón perdona al culpable porque precisamente es culpable” (Jankélévitch, 1967, p. 209). Podríamos decir, entonces, que lo propio de quien perdona es olvidarse de sí mismo para situarse más allá de todo sufrimiento y asentarse en el lugar y cara a cara del ofensor. Pero no es un acto de intelección en el sentido de que el ofendido, de cara al verdugo, no construye razonamientos lógicos para perdonar al culpable; no es tampoco un acto de comprensión, porque la maldad no tiene explicación ni justificación alguna. Más bien es

una relación en la que lo que acontece es un acto de amor y desprendimiento que carece de explicaciones racionales.

El acto que emerge de la víctima es, al conferir el perdón, un acto de coraje. Por ello, al decir de Jankélévitch (1949),

El coraje es la virtud del comienzo, así como la fidelidad es la virtud de la continuación y el sacrificio del fin [...] el coraje no es el espasmo de la primera decisión, es una tensión que se mantiene un poco más que un quíño (p. 181).

Notamos en las palabras de Jankélévitch una cierta proximidad con Hannah Arendt; en particular cuando la pensadora en su libro, *La condición humana* (2007), afirma que el perdón inaugura un nuevo comienzo. Este comienzo está en estrecha relación con la acción.

La acción, vista desde su esencia intangible, enseña —imprevisible y ante todo espontánea y libre— que esta no se extingue en un acto individual; por el contrario, desencadena la fuerza de nuevos procesos que se desatan en la existencia. En el seno mismo de la acción parece existir un cierto tipo de fatalidad en tanto una vez realizada no es posible volver atrás; es decir, una acción efectuada es una acción que no es posible revertir, y en este mismo sentido tampoco nos es posible suspender dado que “el proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe” (Arendt, 2007, p. 253). De alguna manera, el sentido de la acción marca el valor que tienen los hombres para *iniciar comienzos*; este valor alcanza una plena significación cuando anclamos en el ser de la acción su carácter irreversible y, al mismo tiempo, impredecible.

La irreversibilidad de la acción denota “que el hecho de haber hecho, al haber comenzado, no acabará jamás; la cosa hecha aparece para desaparecer progresivamente por efecto del devenir; pero el hecho de haber hecho se eterniza como *aparición desapareciente*. “¿Cómo hacer para que lo que ha ocurrido nunca haya ocurrido?” (Jankélévitch, 1974, p. 65).

El ser irreversible e impredecible de la acción muestra la imposibilidad que tiene el sujeto para controlar y saber las consecuencias de la acción en el tiempo. Sin embargo, en términos del perdón, es solo la acción la que es capaz de hacer posible el milagro, no de revertir la acción, sino de curar lo incurable. De manera que

el caso de la acción y de los predicamentos de la acción es muy distinto. Aquí, el remedio contra la irreversibilidad y el carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más

elevada, sino que es una de las potencialidades mismas de la acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que está haciendo— es la facultad de perdonar (Arendt, 2007, p. 256).

Jankélévitch coincide con Arendt en el sentido que el perdón puede darse en el plano humano porque emerge de una acción del hombre hacia otro hombre. En este sentido, afirma el filósofo: el poder de perdonar es ante todo un poder humano (1949, p. 87). En ambos filósofos este poder se da no en el silencio ni en la intimidad sino en el encuentro cara a cara. Es decir, la comunicación entre víctima y ofendido posibilita el perdón.

El perdón es la oportunidad para reconocer al prójimo en su humanidad, lo que implica aceptar que tanto la víctima como el victimario están atravesados por esa misma miseria que es la condición humana. La víctima reconoce que todos somos pecadores, pero por esto su generosidad se abre percibiendo no solo la falta y la culpa sino la totalidad del ser del prójimo y, con ello, de sí mismo.

136

El movimiento del perdón parte de lo singular y se dirige a la persona, de allí que para Jankélévitch sin una relación cara a cara el perdón carezca de validez. Frente a esta postura de Jankélévitch, Derrida⁵ (2001) señala que la exigencia del “cara a cara” indica un intercambio en el cual si digo:

te perdono con la condición de que, al pedir perdón, hayas cambiado y ya no seas el mismo”, ¿acaso te perdono?; ¿qué es lo que perdono? y ¿a quién?; ¿qué perdono y a quién?; ¿perdono algo o perdono a alguien? (p.25).

⁵ En la lectura de Derrida de las obras *El perdón* (1969) y *L'imprescriptible* (1971) podemos encontrar una dura crítica formal a Jankélévitch, pues se indica que en estas dos obras se da una contradicción que para nosotros realmente no existe. La tesis central de Jankélévitch en ambos libros es siempre la misma: no se puede perdonar el daño extremo; de allí que exista una esfera para lo imperdonable. La radicalidad de Jankélévitch es lo que cuestionó Derrida, pues para el argelino el perdón es siempre de lo imperdonable. Más allá de la discusión sobre la naturaleza del perdón entre ambos pensadores, queremos aquí señalar que el lugar desde el cual Derrida elabora su confrontación con Jankélévitch es realmente opuesto, pero no excluyente, al que quiere resaltar la posición moral que adopta nuestro filósofo frente al clamor de perdón. Mientras que el filósofo argelino aborda el perdón desde la tradición de San Agustín, donde el perdón perdona al culpable en tanto culpable sin que el arrepentimiento y el remordimiento constituyan una condición necesaria para perdonar, Jankélévitch, por el contrario, asume el problema del perdón desde la experiencia desgarradora de la *shoah*, donde el arrepentimiento y la relación entre ofendido y ofensor son condiciones necesarias para que el don emerja en el conjunto de las relaciones humanas, pero sobre todo como un asunto que en primer lugar es de incumbencia de la víctima.

El perdón al ser un milagro ve más allá de la falta y no se pregunta por lo que perdona o por el quién, pues en el encuentro con el ofensor, el ofendido ve la humanidad no en particular, sino en su generalidad.

Las preguntas que formula Derrida ciertamente son pertinentes, dado que reiterativamente indagamos si perdonamos la acción cometida o al hombre que la realiza. Sin embargo, analizando los textos de Jankélévitch podemos percatarnos que en el momento que emerge el perdón no se da una separación de estas dos inquietudes. Más bien, ocurre que quien perdona no separa la falta y quien la comete. El perdón es íntegro y no escinde; por el contrario, unifica el todo del hombre, de manera que acción y hombre son uno solo, aunque su unidad se nos presente como inadmisibile. En consecuencia, ¿qué sentido tendría decir “perdono la acción”, pero no al que la cometió, o a la inversa?

Lo esencial de la tesis sobre el perdón en Jankélévitch es que este emerge de la voluntad del hombre. En este sentido, se percata que el perdón, al menos, en el plano humano no es universal; por el contrario, es individual y cada sujeto, de acuerdo con su coraje y voluntad, tendrá que decidir sobre la donación de este en cada momento concreto de su historia.

Las dos obras que dedica Jankélévitch al problema del perdón tienen aparentes contradicciones, entre ellas, por ejemplo, en *El perdón* (1967), el perdón es considerado como un incondicional, un milagro, una gracia graciosa del ofendido al ofensor. El autor formula, entonces, una ética hiperbólica en la medida en que se sitúa más allá de las reglas. Quien perdona no espera nada a cambio, pues no es una operación mercantil la que está aquí en juego. Por otro lado, el filósofo es inflexible en su texto titulado *L'Imprescriptible* (1971), al señalar que no se pueden perdonar los crímenes contra la humanidad. ¿Cómo comprender esta disonancia en la formulación filosófica del problema del perdón en Jankélévitch? Nuestro análisis de este problema consiste en señalar que la obra titulada *El perdón* surge de la reflexión moral; de lo que debería ser; mientras que en *L'Imprescriptible* se muestra el razonamiento de un hombre que fue vulnerado en sus derechos: la privación de la libertad y el exilio. Pero ambas miradas son realmente dos caras distintas de un mismo problema que no terminan en contradicción. Jankélévitch exige, así, unos mínimos éticos necesarios para fundar la relación entre ofendido y ofensor; esto es, lo que el filósofo denomina “mínimo ético” y que empieza con el arrepentimiento del hecho y del daño cometido.

Jankélévitch incluye el arrepentimiento como una necesidad ontológica, dado que *al menos* es necesario que el verdugo esté arrepentido de su daño. Cuando esto no sucede, el perdón, que insistimos no se sigue del arrepentimiento, es una burla contra las víctimas. Ahora bien, es cierto que

como afirma Valcárcel (2010): “los sujetos tienden a ser humildes en la desdicha y cínicos en la bonanza” (p. 107).

El obstáculo del perdón

¿Nos han pedido alguna vez perdón? No, los criminales no nos piden nada ni nos deben nada y, además, no tienen nada que decir: este asunto no les concierne. ¿Por qué perdonaríamos a quienes tan poco y tan raramente lamentan sus monstruosos crímenes? (Jankélévitch, 1967, p. 52)

Detengámonos en el alcance de esta cita. Ciertamente Jankélévitch pone especial énfasis en el perdón desde el plano humano, es decir, el autor es enfático en considerar que en la cotidianidad existe una imposibilidad de perdonar, en particular, los crímenes atroces que suelen desbordar nuestra imaginación. Esta imposibilidad por perdonar se sostiene, para el filósofo francés, a partir de los siguientes argumentos:

138 La pregunta contundente al principio de la cita nos sitúa en la exigencia de la aceptación, por parte del verdugo, de la falta cometida, esto es, el arrepentimiento. Es decir, cuando Jankélévitch se pregunta: “¿Nos han pedido alguna vez perdón?” Esta pregunta es casi una exigencia que no es posible obviar. En el plano ideal del perdón no es necesaria esta demanda, pues el perdón es un ideal sublime y heroico, y, en consecuencia, es realmente una desproporción en tanto es un regalo del ofendido al ofensor. Sin embargo, este no es el caso frente al cual nos increpa Jankélévitch. En el plano de las relaciones humanas hay exigencias de orden ético; a estas exigencias es a las que atiende nuestro filósofo. Quizá, su pregunta gira en torno a lo siguiente: si no hay conciencia del mal cometido, ¿qué sentido tiene entonces el perdón? Entonces, el perdón requiere una conciencia del arrepentimiento, de un juicio reflexionante, que confronte al verdugo de manera íntima y pública con la ley violada, esto es, con la exigencia de respeto por la dignidad del otro, puesto que precisamente fue omitida en este caso.

De esta manera, “el arrepentimiento es una actitud, cierto modo de comportarse; no dolor pasivo y estéril, sino dolor activo, operación de alma” (Jankélévitch, 1933, p. 118). Dicho brevemente, esto es lo que reclama Jankélévitch y con lo cual estamos de acuerdo: un dolor que compromete el alma entera, dado que se ha cometido una falta, la de matar a una persona, que es inaceptable desde todos los puntos de vista; frente a esta falta lo *mínimo* que puede hacer el victimario es reconocer abiertamente su delito.

El perdón en todo caso no debe confundirse con una operación mercantil, el *mínimo* que está aquí en juego es el reconocimiento del mal infligido. Por

esta razón, el silencio del criminal marca más la herida, en tanto que establece una nueva violencia. Al respecto, el filósofo reclama de manera categórica tan solo una palabra como una forma de mantener presente a las víctimas. Esta palabra como parte de la memoria debe venir desde el verdugo, pero también la sociedad tiene el deber moral de hacer público el rechazo frente al criminal cuando no hay arrepentimiento.

Jankélévitch aboga por la exteriorización del dolor y la vergüenza del verdugo, la cual deberá ser asumida de manera pública en razón a que el daño cometido es un atentado contra el absoluto plural que es el *hápax*. Es decir, tratándose de un crimen contra la humanidad no es este un crimen simplemente individual; por el contrario, todo crimen contra un ser humano representa la totalidad de la vida humana al mismo tiempo que su irreversibilidad; esto es precisamente lo que lleva al filósofo a construir una metafísica de lo único, de lo *semelfactif*⁶, de lo primer-último (Hansel, 2012). Por tanto, asumimos que la posición de Jankélévitch es más que válida en términos en los que el dolor representa la manifestación de la falta cometida; en consecuencia, la segunda persona, al igual que la sociedad entera, espera por lo *menos* que el verdugo muestre la falta a plena luz: por ende, el arrepentimiento y el remordimiento. Pero no por razones políticas y sociales, sino ante todo por la propia condición de lo humano expuesta siempre a lo contingente. Sin esta manifestación se entiende que el criminal permanece en un estado de conciencia apaciguada, esto es, al decir de Kierkegaard, “un espíritu ensoñado”, pues la falta cometida no perturba y, por ende, el alma no se siente enferma. La carencia de dolor es pues la ausencia de responsabilidad, el egoísmo ciego del puro amor a sí mismo como el desconocimiento de las leyes del amor al otro. Sin el dolor y la vergüenza del malhechor, ¿qué sentido tendría entonces el perdón? ¿Acaso no se otorga el perdón con la esperanza de la posible redención del culpable?

Experimentar la falta y la culpa por medio del dolor íntimo y de la manifestación pública de este es, sin duda, un acto que nos humaniza y nos pone en relación con el otro. El experimentar la culpa y el arrepentimiento es un acto de liberación y de apertura para la sanación y el perdón; esto quiere decir, la conciencia enferma busca la cura. No obstante, cuando la conciencia permanece en la indiferencia y en el cinismo, la falta se torna imperdonable y la cólera aumenta.

⁶ *Semelfactif* proviene del latín *semel* que significa “una vez”. Acontecimiento o hecho singular y único. Creemos que el alcance semántico de este término está emparentado con la noción kierkegaardiana de *Enkelthen* que significa en la etimología danesa “único” (Larrañeta, 1997).

En este orden de ideas, podemos afirmar que sin la mala conciencia el perdón que se invoca personal o socialmente se torna un absurdo. Entonces, con toda claridad: frente a la desmesura de la barbarie y a la indiferencia colectiva del “yo no fui” o “yo no estaba allí”, necesitamos hoy en el mundo “una conciencia avergonzada”, esto es, la fortaleza y el coraje de reconocer en el presente su pasado y en cada sufriente su propio dolor, que asuma lo irreversible y la falta cometida como iniciativa del libre albedrío. El caso puntual es que en la actualidad el criminal, en la mayoría de los casos, comete el delito y la mala conciencia no se ve reflejada en su condición de violador del *hápax* y de su *ipséité*; es decir, quien debe pedir perdón está paradójicamente obligado a hacerlo por presiones exteriores como, por ejemplo, las instituciones como el Estado⁷. En consecuencia, el perdón aparece como un asunto exterior y como algo no concernido. Esto es lo que no admitimos: una conciencia que se ufana del crimen y que reconociendo la violencia cometida carece de mala conciencia.

A modo de reflexión

140

Hemos afirmado que el perdón en el plano de las relaciones humanas está condicionado. Desde nuestra comprensión de Jankélévitch esto indica

⁷Por ejemplo, en Colombia leemos con frecuencia la solicitud y exigencia de perdón por parte del Estado en casos puntuales cuando este no protege la integridad de las personas. Caso puntual, las masacres. De esta manera, abundan los ejemplos en esta esfera: el vicepresidente Francisco Santos en nombre del Estado pide perdón a las víctimas por muertes de falsos positivos (*El País*, 9 de mayo de 2012). El ministro del interior Germán Vargas pidió igualmente perdón a nombre del Estado a los familiares del senador Cepeda, asesinado por la fuerza pública (*El Colombiano*, 10 agosto). El presidente Juan Manuel Santos pide también perdón en nombre del Estado por la masacre de El Tigre donde murieron más de 50 personas y decenas de desaparecidos (*El Tiempo*, 23 de enero de 2012). El Tribunal Superior de Bogotá le ordena al exparamilitar Edgar Ignacio Fierro manifestar perdón público a todas las víctimas del Bloque Norte de las autodefensas por los actos de muerte, desplazamiento, reclutamiento de menores, etc. (*El Tiempo*, 19 de enero de 2012). No obstante, estas demandas de perdón son abstractas, dado que no hay explícitamente un verdugo, un acusado puntualmente que las exprese y se comprometa con ellas, es decir, el perdón se pide así desde la esfera estatal, pero del rostro del verdugo no emerge solicitud alguna ni compromiso con ella. Así pues, esta demanda por parte de las instituciones estatales nos parecen poco transparentes, debido a que no se realizan con el propósito de proporcionar un diálogo entre víctima y victimario, sino que más bien hacen parte de un protocolo enmarcado en el contexto legal que busca frenar el maltrato y violación de los derechos humanos, dado que el Estado debe velar en todo momento por garantizar el respeto de estos derechos, universalmente hablando. En este sentido, consideramos que cuando un tribunal u otra instancia obliga a un criminal a pedir perdón, se desconoce por completo el verdadero significado de este y de lo que presupone. Así pues, exigir que se pida perdón es realmente una nueva violencia tácita orientada a las víctimas, pues el gesto de solicitar perdón debe ser un movimiento gestado desde el interior más íntimo del verdugo y, por tanto, está antecedido por su mala conciencia.

que el perdón en el mundo terrenal, y desde el horizonte de la filosofía moral, requiere una nueva valoración. Se trata pues de una apuesta filosófica que tiene como propósito reinventar la noción de intercambio como aquello que no está gobernado por la lógica del contrato y de la casualidad (Yampolskaya 2011). En este sentido, la propuesta de Jankélévitch es una apuesta por la comunicación ya que es por medio de esta que son posibles las relaciones humanas. Así, se entiende la afirmación del filósofo francés, cuando dice en su libro *El perdón*: “un perdón puro tal vez nunca se ha dado en la historia”. Esto es absolutamente significativo a la hora de interpretar las exigencias requeridas para “poder” perdonar. Es decir, los hombres, lejos de estar al nivel de los dioses, necesitan unos mínimos éticos para poder perdonar; sin ellos el perdón se convierte en una mercancía, en algo meramente instrumental.

Podemos así afirmar que la demanda del perdón y la confesión expresan, en efecto, el arrepentimiento y el remordimiento; estos dos elementos desempeñan el papel de la expiación parcial del crimen del lado del culpable; ahora bien, gracias a esta expiación el culpable se puede identificar con la víctima. Por esta razón, el perdón es pensado por Jankélévitch como un diálogo, como un trabajo común con el prójimo.

No podemos confundir, entonces, la exigencia de la mala conciencia con plusvalía, dado que en el pensamiento de Jankélévitch el intercambio cooperación es yuxtapuesto al intercambio mercenario y económico; pero la concepción dialógica del perdón es realmente una apuesta en el sentido estricto de la cooperación entre el verdugo y la víctima, donde cada uno tiene un rol que cumplir: para el ofendido perdonar y para el culpable arrepentirse y confesar su arrepentimiento. Pero ambos movimientos son disimétricos, y en esta se pone en juego la desproporción, la locura. Ahora bien, aunque el arrepentimiento no es garantía para perdonar, al menos si este es sincero deja entrever que en el verdugo hay todavía algo de humano, aunque sea tan solo una huella.

En realidad nos preguntamos: ¿cómo podríamos, en la esfera de las relaciones humanas, perdonar el daño extremo en ausencia de una conciencia que desconoce la irreversibilidad del “haber sido”, tanto de la víctima como de sí mismo? La materia prima del perdón es la falta; no obstante, los hombres, nosotros los mortales, no perdonamos en abstracto, de allí la demanda del arrepentimiento y del remordimiento como símbolos del sufrimiento que debe sentir el verdugo ante sí mismo y, por ello, ante los otros.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2007). *La condición humana*. México: Paidós.
- Arteta, A. (2010). *El mal consentido: la complacencia del espectador indiferente*. Madrid: Alianza.
- Derrida, J. (2001). *Le siècle et le pardon*, entretien avec Michel Wieviorka. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (2012). *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: Editions Galilée
- Guyader, A. (2010). Ambivalence du droit et paradoxe des Droits de l'Homme. En Schwab F. (Ed). *Présence de Vladimir Jankélévitch* (pp.231-262) Paris: Beauchesne.
- Hansel, J. (2012). *Jankélévitch une philosophie du charme*. Paris: Éditions Manucius.
- Jankélévitch, V. (1933). *La mauvaise conscience*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Jankélévitch, V. 1947. *Le mal*. Paris: Quadrige.
- Jankélévitch, V. (1949). *Traité des vertus*. t.1: *Le sérieux de l'intention*; t.2: *Les vertus et le amour* ; t.3: *L'Innocence et la méchanceté*. Paris: Flammarion.
- Jankélévitch, V. (1957). *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*. Paris: Seuil.
- Jankélévitch, V. (1967). *Le pardon*. Paris: Montaigne.
- Jankélévitch, V. (1971). *L'Imprescriptible, Pardoner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Seuil.
- 142 Jankélévitch, V. (1974). *L'Irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion.
- Jankélévitch, V. (1966) *La mort*. Paris: Flammarion.
- Kant, I. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos,.
- Larrañeta, R. (1997). *Kierkegaard (1813-1855)*. Madrid: Ediciones de Orto.
- Lévinas, E. (1968). *Quatre lectures talmudiques*. Paris, Minuit.
- Trejos, S. (1999). "Características del instante en Vladimir Jankélévitch". En *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, XXXVII, 155-164.
- Valcárcel, A. (2010). *La memoria y el perdón*. Barcelona: Herder.
- Villa, L., & Cardona F. (2015). La muerte como órgano-obstáculo del perdón en Vladimir Jankélévitch en *Revista de Filosofía*, vol. 79, pp. 58 -84.
- Yampolskaya, A. Le problème du don et de l'échange chez Jankélévitch". En Schwab, F. y Fotiade, R. (Eds.). *Léon Chestov - Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*. Saarbrücken (pp.177 – 197). Éditions Universitaires Européennes, 2011.