

**Analía GIMÉNEZ GUIBBANI\***

Universidad de Montevideo - Universidad Católica del Uruguay (Uruguay)

[analía.gimenez@ucu.edu.uy](mailto:analía.gimenez@ucu.edu.uy)

## El sufrimiento y el perdón. Aportes levinasianos

### *The suffering and the forgiveness. Levinas' contributions*

**Resumen:** Este artículo tiene como objeto situar y problematizar lo que es para mí uno de los temas más importantes de nuestro tiempo: el sufrimiento, entendido como mal, y el perdón, como recurrencia al Bien. En primer lugar presento el análisis fenomenológico del sufrimiento en Levinas, que concluye en subrayar la primacía del Bien; y en segundo lugar me dirijo a esclarecer algunos elementos que hacen al fenómeno del perdón.

**Palabras clave:** sufrimiento; mal; perdón; Bien.

**Abstract:** The aim of this article is to put in context and problematize what, in my opinion, is one of the most important topics of our time: the suffering, understood as evil, and the forgiveness, as recurrence to Good. The first one presents the phenomenological analysis of the suffering in Levinas, which concludes emphasizing the primacy of Good. In the second one, I will try to clarify some elements that make to the phenomenon of forgiveness.

**Keywords:** suffering; evil; Good; forgiveness.

\* Profesora de Filosofía (2009) y Licenciada en Humanidades, opción Filosofía, por la Universidad de Montevideo (2011). Máster en Educación por la Universidad de Jaén (2015). Doctorado en Filosofía en curso en la Universidad Católica Argentina. Coordinadora y docente del área de Antropología del Departamento de Formación Humanística de la Universidad Católica del Uruguay. Docente en la Universidad de Montevideo. Línea principal de investigación: fenomenología s. XX, intersubjetividad.

## Introducción

Las ideas que van a presentarse en este artículo no son las centrales en la obra de Emmanuel Levinas, de modo que pretendo utilizar su pensamiento como instrumento, lo que supone la convicción de que su unión con otros aportes conduce a una mirada enriquecida, imprescindible para iluminar un asunto tan complejo y vivencial como el del sufrimiento y el perdón, no siempre abordados de forma conjunta y articulada.

Esta convicción responde también a la necesidad de plantear algunos distanciamientos del pensamiento del autor, entendiendo que la función de la crítica no es rechazar un planteo sino mejorarlo desde dentro. Aquí reside la contribución y el enfoque de este estudio tendiente a vincular y acercar perspectivas de diversos pensadores, en un tema que cuenta con absoluta vigencia y urgencia, al tiempo que posee un fondo experiencial que aunque exceda la capacidad de la comprensión humana, exige reflexión y acción.

Hay motivos para sostener que la sociedad debe afrontar en serio el problema del mal, sin ignorar su causa y alcance. Miguel García-Baró expresaba en una conferencia hace pocos años que si no se mira al mal con precisión y fuerza es imposible hablar del bien; no perderle la vista al mal es abrirse a la esperanza y uno puede así vivir abierto al mandamiento del otro, como proponía Levinas. Del mismo modo, Juan Pablo II decía que ir a la raíz del mal puede enriquecernos y conducirnos al bien.

Con apoyo en estas reflexiones, el siguiente escrito consta de dos apartados. En el primero emprendemos la consideración del sufrimiento entendido como imagen del mal, y en el segundo, del perdón como fe en la capacidad del bien para renovarse.

## El sufrimiento y la primacía del Bien<sup>1</sup>

En esta sección nos proponemos revisar el análisis fenomenológico del sufrimiento en Levinas, que concluye en subrayar la primacía del Bien como lo originario. Si bien este tratamiento del sufrimiento se alinea con la intención general de este trabajo de tratar la cuestión del mal, se establecerán algunos matices, en el marco de un gran aprecio por el autor, y en diálogo con otros filósofos que complementan y amplían la perspectiva.

Según Levinas, «toda la agudeza del sufrimiento se debe a la imposibilidad de huir de él, de protegerse en sí mismo contra sí mismo; se sostiene en el desapego frente a toda fuente viva. Imposibilidad de retroceder».<sup>2</sup>

El dolor impone una pérdida de uno mismo, ausencia de todo refugio, es una forma de anunciarse la muerte, «comporta una especie de paroxismo, como si algo aún más desgarrador que el sufrimiento se fuera a producir, como si a pesar de toda la imposibilidad de retroceso que es el sufrimiento, todavía quedara espacio para un acontecimiento, como si aún fuera necesario inquietarse por algo, o estuviéramos en víspera de un acontecimiento que seguirá al que ya ha hecho su aparición con el sufrimiento».<sup>3</sup>

El autor:

pretende mostrar a la conciencia como revulsiva y no como «aprehensión»: el sufrimiento escapa a la comprensión adoptando la forma del «no-soportar-se». Es el lugar en el que la pasividad significa originalmente puesto que «en su pese-a-la-conciencia, en su mal, el sufrimiento es pasividad [...] es un puro padecer».<sup>4</sup> Padecer la adversidad del sufrimiento que no significa acogerle en la conciencia activa. Así, en el sufrimiento, la sensibilidad se revela como vulnerabilidad: sufrir es siempre sufrir-se.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Este apartado tiene como base un artículo de mi autoría que ha sido profundizado y enriquecido para este trabajo. Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas*. En *Revista Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Vol. 45, n° 158, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, julio-diciembre de 2012, pp. 99-116. El énfasis en este artículo ha sido el análisis fenomenológico del sufrimiento. El presente trabajo introduce la temática del perdón como perspectiva abierta desde el dolor como mal, pero por la primacía del Bien como lo originario.

<sup>2</sup> Emmanuel LEVINAS: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2006, p. 251.

<sup>3</sup> Emmanuel LEVINAS: *Le temps et l'outre*, PUF, París, 1983, p. 56.

<sup>4</sup> Emmanuel LEVINAS: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pretextos, Valencia, 1993, p. 116.

<sup>5</sup> Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, pp. 101-102.

En cuanto a la relación entre sufrimiento y mal, Levinas señala que «el mal es un exceso en su esencia misma [y que] todo mal remite al sufrimiento».<sup>6</sup> El dolor nos enfrenta con el tema del significado del mal, «es una incisiva imagen del mal».<sup>7</sup> Levinas, al igual que Kant, se refiere al mal en términos de tentación y de seducción, no obstante sostiene que aquel proviene de «la encarnación misma del sujeto [el cual experimenta el impulso de separarse del Bien, de desobedecerle y de preferir] el mal seductor y fácil».<sup>8</sup>

Aquí es interesante señalar una cuestión de suma importancia que es la fragilidad humana unida a la corporeidad. El hombre es capaz de sufrimiento, le caracteriza su vulnerabilidad, y esto no significa que el cuerpo sea malo sino que el mal no puede desaparecer, lo cual estaría esbozando una cierta «necesidad».

En su artículo «Trascendencia y maldad» de 1978, Levinas describe lo que llama la fenomenología del mal en tres momentos: exceso, intención y horror. Nos detenemos en el mal como exceso y en el horror del mal.

«El mal se experimenta como «algo» y sin embargo desafía toda categorización, hay algo en él que elude la comprensión y síntesis absolutas que es la negatividad o el «no» del mal, como concreción de lo inútil».<sup>9</sup> Escapa a toda medida y a todo intento de aislarlo y describirlo, a toda voluntad de comunicarlo. Es siempre la experiencia de un límite: de un cuerpo, de una psiquis, o del entendimiento (de lo explicable). El sufrimiento rompe la relación del sujeto con el mundo, en este sentido es un hecho íntimo e incomunicable, «es un fracaso del lenguaje».<sup>10</sup>

Sin interrumpir la continuidad de este desarrollo, una referencia importante a la hora de problematizar la cuestión del mal es la filósofa judío-alemana Hannah Arendt. La autora, en línea con Levinas, se refiere al mal como exceso que no se puede integrar a las categorías normales de sentido y razón, y que en definitiva, nos enfrenta con los límites de nuestra comprensión. En sus palabras «[el mal] “desafía” al pensamiento, según dije, porque el pensamiento

<sup>6</sup> Emmanuel LEVINAS: *Entre nosotros...*, p. 116.

<sup>7</sup> David LE BRETON: *Antropología del dolor*. Seix Barral, Barcelona, 1999, p. 129.

<sup>8</sup> Emmanuel LEVINAS: *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, 2003, pp. 107-108. La «encarnación» concebida por Levinas remite a la concepción hebraico-talmúdica. Refiriéndose al sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo el autor afirma que «se trata de una adhesión de la que no es posible escapar [...] de una unión cuyo gusto trágico y definitivo no podrá ser jamás alterado». Emmanuel LEVINAS: *Los imprevistos de la historia*. Sígueme, Salamanca, 2006, p. 32.

<sup>9</sup> Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, p. 103

<sup>10</sup> David LE BRETON: *Antropología del dolor*, p. 43.

trata de alcanzar alguna profundidad, de ir a la raíz, y en el momento en que se ocupa del mal se ve frustrado porque ahí no hay nada. Tal es su “banalidad”. Solo el bien tiene profundidad y puede ser radical».<sup>11</sup>

Levinas estaría de acuerdo en esta última afirmación puesto que en el horror, como otro momento de la «fenomenología del mal», «está el origen del mayor impulso de buscar una reconciliación con él, pero a su vez, la revelación de mi asociación con el Bien, más allá del ser, y la oportunidad de apertura a los demás. El mal no es absoluto, el Bien es anárquicamente anterior; no están pues en un plano simétrico»<sup>12</sup> de modo que «ni al lado, ni frente al Bien, sino en el segundo lugar, por debajo, más abajo que el Bien».<sup>13</sup> En Levinas, hay una crítica insistente al intento de reconciliación dialéctica del bien y el mal que se materializa en la sentencia del «fin de la teodicea» a la que apuntaremos luego.

«Dos conceptos importantes surgen, a mi modo de ver, de esta «fenomenología del mal». Primero, a pesar de que el camino hacia el Bien tenga que atravesar la negatividad del mal y el dolor, hay un lazo, una alianza incondicionada entre el hombre y el bien»<sup>14</sup>, más antigua que la elección, alianza que el mal puede corroer pero no destruir.<sup>15</sup> De modo que lo verdadero y constitutivo es el Bien, la infinitud de la responsabilidad del yo al otro que «no deja a quien lo acoge tiempo para volverse y explorar; el Bien, cuya urgencia no es un límite impuesto a la libertad, sino que da testimonio, más que de la libertad, más que del sujeto aislado al que la libertad constituye, de una responsabilidad irrecusable».<sup>16</sup>

En esta primacía del Bien de la que habla Levinas estimo que existe un punto de contacto con el pensamiento de Juan Pablo II. Para él «la historia de la humanidad es una «trama» de la coexistencia entre el bien y el mal [donde ambos crecen en el mismo terreno que es la naturaleza humana la cual] ha conservado una capacidad para el bien».<sup>17</sup> Y es una incógnita según él, esa parte del bien que el mal no ha alcanzado y destruido, y que se difunde a su pesar. Del mismo modo, observábamos como Levinas hace referencia a esa

<sup>11</sup> Hannah ARENDT: *Una visión de la historia judía y otros ensayos*. Paidós, Barcelona, 2005, p. 150.

<sup>12</sup> Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta*, p. 104.

<sup>13</sup> Emmanuel LEVINAS: *Humanismo del otro hombre*, p. 108. Según nuestro autor, el Bien no es una inversión del mal, sino una elevación que ordena y que procede del «mandato divino».

<sup>14</sup> Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, p. 104.

<sup>15</sup> Cfr. Emmanuel LEVINAS: *Cuatro lecturas talmúdicas*. Riopiedras, Barcelona, 2009, p. 78.

<sup>16</sup> Emmanuel LEVINAS: *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 82.

<sup>17</sup> JUAN PABLO II: *Memoria e identidad*. Planeta, Buenos Aires, 2005, pp. 14-15.

adhesión primigenia con el Bien que el mal no alcanza a derrocar. Y a pesar de que en Levinas es la ruptura con el ser lo que da lugar al Bien, creo ver un encuentro en esta primacía, al tiempo que en la idea de que el hombre debe saberse vulnerable ante el mal.

En segundo lugar, surge de este análisis fenomenológico, la necesidad de «distinguir el sufrimiento en mí y el sufrimiento en otro, puesto que el fenómeno mismo del sufrimiento inútil es el dolor de los otros».<sup>18</sup>

Esta distinción se asienta en una tesis antropológica que concibe «al sujeto como de antemano expuesto a la interpelación del otro, porque el sufrimiento es humano cuando se convierte en por-el-otro, cuando es sufrimiento que ilumina, sufrimiento del amor, expiación».<sup>19</sup> Nuestro autor recuerda en este punto un diálogo talmúdico que muestra que «el prisionero no puede liberarse solo de su encierro»<sup>20</sup> y que «el hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros».<sup>21</sup> «Entiende al sujeto como confinado a responder del otro hasta el punto de «vaciar de su ser» por él; el sí mismo está encarnado para ofrecerse, para sufrir y para dar, incómodo en su piel».<sup>22</sup> Incapacidad de escapar de mis responsabilidades respecto al otro.

Levinas interpreta la existencia originaria como ligazón intersubjetiva, esa es nuestra identidad de «persona». El autor postula el primado de la alteridad en el establecimiento de la relación. Esto planteado con una absoluta radicalidad por su parte como advertimos en este pasaje: «el Mesías es el justo que sufre, el que cargó consigo el sufrimiento de los demás. ¿Quién carga a fin de cuentas sobre sí el sufrimiento de los demás, sino el ser que dice “Yo”? El hecho de no eludir la carga impuesta por el sufrimiento de los otros define la ipseidad

<sup>18</sup> Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, p. 105.

<sup>19</sup> Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, p. 105.

<sup>20</sup> Emmanuel LEVINAS: *Entre nosotros...*, p. 118, [nota al pie] «Tratado Berakhot del Talmud babilonio, página 5 b. Rav Hiya bar Abba cae enfermo y Rav Yohanan le hace una visita. Le pregunta: -¿Te convienen tus sufrimientos? -Ni ellos, ni las recompensas que me prometen -Dame tu mano, dice entonces el visitante al enfermo, y el visitante levanta al enfermo de su lecho. Pero sucede que el propio Rav Yohanan cae enfermo y recibe la visita de Rav Hanina. La misma pregunta: -¿Te convienen tus sufrimientos? La misma respuesta: -Ni ellos, ni las recompensas que me prometen. -Dame tu mano, dice Rav Junina, y levanta a Rav Yohanan de su lecho. Pregunta: ¿No podía Rav Yohanan levantarse solo? Respuesta: El prisionero no puede liberarse solo de su encierro».

<sup>21</sup> Emmanuel LEVINAS: *Humanismo del otro hombre*, p. 131.

<sup>22</sup> Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, pp. 111-112.

como tal. Todas las personas son el Mesías [...] El Mesianismo [...] es mi poder de soportar el sufrimiento de todos».<sup>23</sup>

Podría aquí oponerse la idea de una interioridad anterior, que permita la receptividad del otro. Esta idea tiene muchas dificultades si se la ha de pensar desde Levinas, que exceden este escrito. Pero sí cabe la alusión a un problema fundamental ligado con el asunto mismo de este trabajo: el sufrimiento es la «muestra» fenomenológica de la pasividad radical subjetiva que instaure toda subjetividad. Y la alianza «originaria» con el Bien, no es la de un sujeto con capacidad de sí y de interioridad que decide aliarse, sino precisamente lo contrario; el Bien se muestra interpelando al sujeto desde-siempre-ya, para usar un giro poético privilegiado por Levinas. De este modo, hay un concepto que aparece en el horizonte que es la noción de «persona»; muy valiosa por la tradición personalista, pero que en Levinas tiene matices propios.

Es preciso reparar entonces en que Levinas no niega la identidad, como podría concluirse precipitadamente. Esto puede constatarse revisando toda su fenomenología de la separación en la obra *Totalidad e Infinito*.

Ahora bien, el mal consiste según Levinas en «la posibilidad de no despertar al otro [y] pertenece al orden del ser en sentido estricto, mientras que, al contrario, el ir hacia el otro es la irrupción de lo humano en el ser, es «de otro modo que ser»».<sup>24</sup> Es así que constituirse como humano sería entonces trascender esa lógica del ser respondiendo éticamente al sufrimiento del otro, encontrarse en su fragilidad, someterse a su llamada. La reflexión de Levinas se dirige a la disponibilidad a soportar el sufrimiento de los otros.

Como vemos, el mandamiento ético es aquí previo a la cuestión del ser, lo cual también puede ser discutible si entendemos que la ética necesita de una base metafísica sólida. Tal vez esto podría haber evitado a Levinas un lenguaje por momentos evasivo. Cabe asimismo una observación, y es que el autor no tiene en cuenta la cuestión del mal como privación, de ahí la facilidad de hablar de él como de algo real. Sin duda que Levinas se aleja aquí de la concepción clásica según la cual el mal no es ser, sino que es privación,

<sup>23</sup> Emmanuel LEVINAS: *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Lilmod, Buenos Aires, 2004, pp. 318-319. Es así que «el dolor, este reverso de la piel, es desnudez más desnuda que todo despojamiento; se trata de una existencia que se ofrece sin condición por el sacrificio impuesto, sacrificada más bien que sacrificadora, precisamente porque está marcada por la adversidad o la dolencia del dolor. La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y Dar». Emmanuel LEVINAS: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 108.

<sup>24</sup> Emmanuel LEVINAS: *Entre nosotros...*, p. 140.

carencia de ser, de bien, pero nunca carencia absoluta. Esta noción clásica en el pensamiento metafísico, es ciertamente problemática en la obra de Levinas. Pero el valor aquí de su pensamiento, es trabajar una fenomenología de dos experiencias humanas que claramente significan una transformación radical de la metafísica clásica.

## El sufrimiento inútil

No se puede olvidar el Holocausto, evento que atraviesa la reflexión levinasiana y donde el mal se presenta como algo real y positivo. De modo que como reflexión de esta sección se propone una referencia breve al siglo XX en tanto experiencia y concreción del mal, lo que servirá de nexo con el abordaje del perdón.

Levinas halla que el sufrimiento puede tener una finalidad biológica o una utilidad social, pero que igualmente puede ser alcanzada por el exceso del mal. Enseguida cuestiona: «¿no es la experiencia humana el testimonio histórico de la maldad y de la mala voluntad?».<sup>25</sup>

Según él, al igual que Arendt, el mal que estalló durante el período nazi dejó a la moral expuesta, revelando la ineptitud de la ética tradicional para tratar el problema del mal. Ambos pensadores creen que el totalitarismo es lo que exige repensar el significado del mal y de la responsabilidad.

En su ensayo «El sufrimiento inútil» de 1982, Levinas declara que estamos viviendo la época después del «fin de la teodicea». Esta sentencia implica que debemos renunciar al «plan de conjunto» utilizado para divisar en el sufrimiento absurdo, un sentido y un orden, puesto que asistimos a la destrucción del equilibrio entre la teodicea y las formas que asumió el mal en el siglo XX.<sup>26</sup> Es así que a partir de las reflexiones del filósofo judío canadiense Émil Fackenheim sobre el genocidio nazi del pueblo judío, Levinas concluye que se trata del «dolor en toda su malignidad y sin mezcla, sufrimiento en vano [lo que] hace imposibles y odiosos todos los pensamientos o declaraciones que

<sup>25</sup> Emmanuel LEVINAS: *Entre nosotros...*, p. 120. Cfr. Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, p. 107.

<sup>26</sup> Cfr. Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, pp. 120-121. Cfr. Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, p. 108.



explicarían el sufrimiento por los pecados de quienes sufrieron o murieron». <sup>27</sup> El bien que no llega a triunfar revela un Dios que apela a la madurez del hombre, completamente responsable, «pero de inmediato ese Dios que oculta su rostro [...] llega desde adentro». <sup>28</sup> De manera que no propone renunciar a Dios sino que convoca a «una fe más difícil que nunca, una fe sin teodicea». <sup>29</sup>

Desde otra perspectiva, Arendt se aventura a desentrañar el fenómeno del totalitarismo e introduce la noción de «banalidad del mal» como la falta de reflexión por la que los hombres pueden asentir cualquier criterio, renunciando a la responsabilidad de pensar sobre sus acciones, como lo haría una persona libre. El objetivo del totalitarismo es según Arendt, hacer a los seres humanos superfluos, desarraigarlos, destruyendo su individualidad. Encuentro esta idea próxima al pensamiento de Levinas cuando el autor afirma que «la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo sus compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto» <sup>30</sup>.

Finalmente, Juan Pablo II también señala al siglo XX como escenario de la «erupción» del mal, pero al mismo tiempo como «espectador de su declive». <sup>31</sup> Halla que la única verdad capaz de contrarrestar el mal de esas ideologías es que Dios es Misericordia. Así Levinas afirma que en la teología judía, el arma principal de Dios es la misericordia.

Se podría pensar que el mal de los campos de concentración es más fuerte que cualquier otro bien, es por esto fundamental interrogarse y profundizar en el significado del verdadero perdón que no es sino «recurrir al bien, que es mayor que cualquier mal». <sup>32</sup>

<sup>27</sup> Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, p. 123. En esta misma obra, refiriéndose a Auschwitz, Levinas afirma que es el «paradigma del sufrimiento gratuito, en el que el mal aparece en su horror diabólico». Analía GIMÉNEZ GUIBBANI: *La ética como respuesta...*, p. 121. Y con más intensidad exclama «¡1941! —agujero en la historia— año en que todos los dioses visibles nos habían abandonado, en que Dios verdaderamente ha muerto o ha vuelto a su irrelación». Emmanuel LEVINAS: *Humanismo del otro hombre...*, p. 54.

<sup>28</sup> Emmanuel LEVINAS: *Difícil libertad...*, p. 173.

<sup>29</sup> Emmanuel LEVINAS: *Entre nosotros...*, p. 124.

<sup>30</sup> Emmanuel LEVINAS: *Totalidad e infinito...*, pp. 47-48.

<sup>31</sup> Cfr. JUAN PABLO II: *Memoria e identidad*, p. 13.

<sup>32</sup> JUAN PABLO II: *Memoria e identidad*, p. 30. Levinas estaría de acuerdo con esto. Su filosofía es la prueba de que el bien es mayor que cualquier mal.

## El perdón como recurrencia al Bien

En esta segunda parte se pretende una aproximación, fragmentaria desde ya, a la esencia del perdón como acto voluntario y fenómeno moral de recurrencia y renovación del Bien; destacando algunos elementos que permiten articular los dos temas fundamentales que constituyen este trabajo— el sufrimiento y el perdón—.

Los aportes de Levinas se ven aquí especialmente enriquecidos con otras contribuciones que añaden al despliegue del tema, con el objeto de deshilar y vislumbrar mejor el sentido y la necesidad de un perdón auténtico.

Juan Pablo II sostiene que «la Redención es el límite divino impuesto al mal por la simple razón de que en ella el mal es vencido radicalmente por el bien». <sup>33</sup> Y según Levinas la forma por excelencia de la redención es el perdón, «excedencia de felicidad», el cual representa una reversibilidad en el orden del tiempo, implica tomar el pasado como ocasión para redimirlo y purificarlo.

El perdón repara, libera, puesto que «el hombre encuentra en el presente algo que puede modificar». <sup>34</sup> Es así que el perdón nos relaciona con el pasado y tiene un carácter de reparación; el hombre es capaz de remediar, de «deshacer» aunque sea en parte, el carácter irreversible de la acción humana; la neutraliza, deteniendo la cadena de consecuencias negativas.

Tiene aquí sentido referirnos al vínculo que Arendt establece entre el perdón y la promesa, como:

dos facultades que van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado [...] y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres [...] Por lo tanto, ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo. <sup>35</sup>

<sup>33</sup> JUAN PABLO II: *Memoria e identidad*, p. 36.

<sup>34</sup> Emmanuel LEVINAS: *Los imprevistos de la historia*, p. 27.

<sup>35</sup> Hannah ARENDT: *La condición humana*. Paidós, Buenos Aires, 2009, pp. 256-257. El perdón y la promesa no se imponen desde fuera sino que surgen de la voluntad de vivir en común, y nos permiten confiar en la libertad.

El perdón implica una restauración, y asimismo una creación, un comenzar de nuevo; es así que también se juega el futuro porque la responsabilidad ante el perdón es el compromiso presente frente a él, compromiso de no repetición, apertura de un porvenir. A propósito de esto, Levinas reflexiona y se pregunta: «el porvenir surgido en cada nuevo instante ¿no da ya al pasado un sentido nuevo? En este sentido, antes que alejarse al pasado ¿no lo repara? [...] Este comenzar de nuevo del instante, este triunfo del tiempo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal que envejece, es un perdón, la obra misma del tiempo [...] El perdón *conserva* el pasado perdonado en el presente purificado».<sup>36</sup>

De este modo, el perdón no es negación ni olvido del mal, porque *conserva*, recuerda. Jacques Derrida halla que «el perdón debe suponer una memoria integral en cierto modo [...] Para que haya perdón, es preciso que se recuerde lo irreparable o que siga estando presente, que la herida siga abierta».<sup>37</sup> Y esa «hostilidad destructora» que el «mal radical» supone —el que hace surgir la cuestión del perdón según Derrida— sólo puede dirigirse a lo que Levinas llama el «rostro del otro».<sup>38</sup>

El perdón obra como la esencia del reconocimiento del Otro, nos dice que todavía hay una posibilidad de reconciliación, de paz, es la fuerza de la dignidad que se abre paso como un bien común. Perdonar no es ocultar la ofensa sino que demanda reconocimiento; lo decisivo del perdón, que da lugar a una nueva concepción de su relación con la justicia, es precisamente la unión de una clara desaprobación del mal con una acogida de aquel que lo ha provocado.

Al decir de Levinas «hay dos condiciones para el perdón: la buena voluntad del ofendido y la plena conciencia del ofensor»<sup>39</sup> por lo que el perdón compromete entonces dos singularidades. Por parte del ofensor podemos hablar del fenómeno del arrepentimiento, y por parte del ofendido de la necesidad de separar al culpable de su falta, de deshacer de algún modo la

<sup>36</sup> Emmanuel LEVINAS: *Totalidad e infinito...*, pp. 289-290. El subrayado es nuestro.

<sup>37</sup> Jacques DERRIDA: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trotta, Madrid, 2001, p. 75.

<sup>38</sup> Cfr. Jacques DERRIDA: *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003, pp. 7-39. La ambigüedad del rostro como categoría ética en la filosofía de Levinas, altura y pobreza, se expresa en la siguiente cita: «La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida [...] hay en el rostro una pobreza esencial. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia [...] “No matarás” es la primera palabra del rostro. Es una orden. Hay, en la aparición del rostro un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo». Emmanuel LEVINAS: *Ética e infinito*, La balsa de la medusa, Madrid, 2000, pp. 71-75.

<sup>39</sup> Emmanuel LEVINAS: *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 46.

conexión entre sujeto y acción. Se esclarecerán ambos elementos, con especial énfasis en el segundo, de vital relevancia para entender y vivir el perdón verdaderamente.

En lo que atañe al arrepentimiento, Levinas afirma que para que el otro me perdone debo antes apaciguarlo, pedir el perdón, y ligarme a un compromiso de mejoramiento de modo que la responsabilidad del ofensor es una premisa del perdón entendido como fenómeno moral<sup>40</sup>.

A través del arrepentimiento lo que podemos es disponer de nuestro pasado, lo cual permite que podamos de alguna manera modificar el sentido de vivencias pasadas y reintegrarlas así en el curso de nuestras vidas. En este sentido, Robert Spaemann afirma que «el arrepentimiento, es también un modo de integrar nuevamente lo ocurrido a través de una “revalorización”»,<sup>41</sup> de una significación nueva, al igual que en el perdón, como veíamos antes. Cabe añadir, que ni el perdón ni el arrepentimiento eliminan la ofensa, no se trata de un intercambio.

Es dable pensar, que el arrepentimiento es una condición del perdón pues contribuye a la «purificación de la memoria». Si bien nuestro autor insiste en que el perdón es respuesta al arrepentimiento del culpable, tanto en el judaísmo como en el cristianismo existe otra figura del perdón, como don gratuito que se ofrece más allá del arrepentimiento.

El movimiento del perdón parece tensado por estas dos lógicas no contradictorias. Por una parte, el perdón solo puede concederse donde hay petición; pero por otra, es incondicional, es un don que se otorga en libertad. Este segundo sentido, nos coloca frente al segundo elemento a la necesidad de reconocimiento y afirmación de que el receptor del perdón es una persona.

El espíritu del «ojo por ojo» se construye sobre la «lógica» de la identificación del ofensor con su ofensa y «no puede obligarse al perdón a los hombres que

<sup>40</sup> Levinas tematiza y presenta a partir de discusiones talmúdicas, el fenómeno del perdón como una dialéctica entre lo comunitario y lo íntimo. Y refiriéndose a la *Guemará* señala que «es pues muy grave haber ofendido a un hombre. El perdón depende de éste y nos encontramos entre sus manos. No hay perdón que no sea pedido por el culpable. Es necesario que el culpable reconozca su falta; es necesario que el ofendido quiera acoger las suplicas del ofensor. Más todavía; nadie puede perdonar, si el ofensor no pidió perdón, si el culpable no buscó apaciguar al ofendido» (p. 181). Y continúa, «el individuo ofendido debe siempre ser apaciguado, encontrado y consolado individualmente; el perdón de Dios, —o el perdón de la historia— no se puede otorgar sin que el individuo sea respetado [...] La paz no se establece en un mundo sin consolaciones» (p. 182). Emmanuel LEVINAS: *Faltas contra Dios y faltas contra el ser humano, y la gravedad de la ofensa verbal*. En Bernardo KLIKSBERG (comp.): *21 voces maestras del judaísmo contemporáneo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 177-182.

<sup>41</sup> Robert SPAEMANN: *Personas: acerca de la distinción entre algo y alguien*. EUNSA, Pamplona, 2000, pp. 222-223.

exigen la justicia del talión». <sup>42</sup> Perdonar es descubrir al otro como una persona que aunque responsable, no es reducible a sus actos pues:

el culpable es siempre más que aquello en lo que se ha convertido mediante su modo injusto de proceder [...] El verdadero perdón afirma, por el contrario, la naturaleza del otro y restaura su humana teleología [...] descubre incluso en la acción negativa aquella posibilidad positiva cuyo envilecimiento dio lugar a la acción. El perdón no exige al otro que se desprecie a sí mismo ni su específica condición natural, sino que la descubre. <sup>43</sup>

El perdón supone situarse más allá de los límites y la negatividad del otro, para apreciarlo en su ser personal, percibiendo y aceptando su realidad, su finitud y la mía, reconociéndolo en su naturaleza esencial y siempre digno de respeto. Implica una «actitud benevolente» que nos permite «mirar» a aquel que nos ha ocasionado un mal desde una nueva posición.

En la misma línea, Arendt entiende que detrás del perdón se encuentra el respeto, la *philia polítike*, una consideración honda y viva de la persona, independiente de sus atributos y logros, que es suficiente para impulsar el perdón. Y reflexiona que «la moderna pérdida de respeto, o la convicción de que sólo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos, constituye un claro síntoma de la creciente despersonalización de la vida pública y social [...] Encerrados en nosotros mismos, nunca podríamos perdonarnos ningún fallo o transgresión debido a que careceríamos de la experiencia de la persona por cuyo amor uno puede perdonar». <sup>44</sup>

La vida social puede ser interpretada como una gran red de actos de reconocimiento o de falta de este; la realidad del mundo está garantizada por la presencia de los otros. Ya no podemos vernos como individuos aislados buscando ser *a pesar* del resto, sino más bien, como sujetos que nos construimos en relación de reconocimiento con los demás, personas-en-relación. Estamos unidos a los demás por vínculos que son constitutivos de nuestra persona. Por ello, no podemos permanecer indiferentes frente al sufrimiento de otro ser humano, que siempre es vivido como *llamado*.

<sup>42</sup> Emmanuel LEVINAS: *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 52.

<sup>43</sup> Robert SPAEMANN: *Felicidad y benevolencia*. Rialp, Madrid, 1991, p. 283.

<sup>44</sup> Hannah ARENDT: *La condición humana*, p. 262.

En definitiva, es posible afirmar que el perdón en su condición de dádiva, aporta a la realidad la convicción esperanzada de que los hombres siempre son capaces de oír la llamada del bien, y de comenzar una nueva relación con sus semejantes. Aquí el perdón se parece tanto al amor nacido de la voluntad, que se funde con él. Cuando se ama se afirma y se acepta al otro como persona; aceptación que comprende y exige al perdón como acto profundamente humano de redención y salvación.

Es así que los hombres no podemos prescindir del perdón; primero porque tenemos libertad y esta es la puerta que abre al mal, que solo puede ser superado y limitado por el bien del perdón. Pensemos en el mal uso de la libertad, donde el dolor se traduce en el descubrimiento de que «la libertad consiste en saber que la libertad está en peligro».<sup>45</sup>

Y en segundo lugar porque definitivamente *somos con otros* y necesitamos restituir la unión con ellos; mirar de frente al mal, reconocerlo y enfrentarlo con amor. Perdonar es otorgar confianza que salva al otro y puede ayudarlo a cambiar. El perdón, en su carácter unitivo, es tan necesario para el ofensor como para el ofendido, pues se dirige al «restablecimiento del hombre como identidad» concreta, lo no puede hacer él por sí mismo; pero también se orienta al que perdona, que no es juez sino que también necesita del perdón.<sup>46</sup>

Para terminar querría hacer una mención a la relación entre justicia y perdón. Si es a la víctima a la que corresponde el derecho de perdonar, entonces aunque el perdón tenga una dimensión social, este sigue siendo un acto personal, gratuito y libre por parte del ofendido. Desde el punto de vista de lo colectivo, lo que corresponde es la justicia, sin embargo por lo antes dicho, justicia y perdón son compatibles; se condena el mal y se acoge al ofensor. El perdón es difícil porque no anula las exigencias de justicia ni renuncia a su búsqueda; pero según Levinas «es necesario que la propia justicia vaya ya mezclada con la bondad; y esta mezcla es lo que quiere decir la palabra *Rahamim*».<sup>47</sup>

Finalmente, comentando el Tratado Makoth (23a-24b) que versa sobre el perdón y la justicia, Levinas:

<sup>45</sup> Emmanuel LEVINAS: *Totalidad e infinito...*, p. 59.

<sup>46</sup> Cfr. Robert SPAEMANN: *Felicidad y benevolencia*, p. 281 y 283.

<sup>47</sup> Emmanuel LEVINAS: *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 52. Aclara que «*Rahamim*» significa «entrañas». Un riesgo final, que es interesante indicar porque el propio Levinas es responsable de él, es el lazo demasiado rápido que podría hacerse de estas cuestiones con el pensamiento religioso. Nuestro autor alude a nociones como Dios, elección, religión, etc., pero siempre salvando la autonomía del pensamiento filosófico y nunca usando ese pensamiento de modo «apologético» o como argumentos de autoridad. Se ha pretendido en este trabajo conservar esa autonomía.

presenta el caso de un humano que incumple un mandato que trae como consecuencia la pena de muerte, pero el Sanedrín puede conmutar la pena por 40 azotes. Podríamos quedarnos con el patetismo del texto: «¡jazotar, ¿cómo?!». Sin embargo, la reflexión de Levinas hace hincapié en el hecho que la justicia humana es un lugar donde se ejercita la misericordia, donde el juicio mismo es lugar de reintegración a la comunidad, lugar de perdón.<sup>48</sup>

## Bibliografía

- ARENDRT, Hannah: *La condición humana*. Paidós, Buenos Aires, 2009.
- ARENDRT, Hannah: *Una visión de la historia judía y otros ensayos*. Paidós, Barcelona, 2005.
- DERRIDA, Jacques: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trotta, Madrid, 2001.
- DERRIDA, Jacques: *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003.
- GIMÉNEZ GUIBBANI, Analía: *La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas*. En *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Vol. 45, n° 158, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, julio-diciembre de 2012, pp. 99-116.
- JUAN PABLO II: *Memoria e identidad*. Planeta, Buenos Aires, 2005.
- LE BRETON, David: *Antropología del dolor*. Seix Barral, Barcelona, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel: *Cuatro lecturas talmúdicas*. Riopiedras, Barcelona, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel: *De la evasión*. Arena, Madrid, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Editora Nacional, Madrid, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel: *Faltas contra Dios y faltas contra el ser humano, y la gravedad de la ofensa verbal*. En Bernardo KLIKSBERG (comp.): *21 voces maestras del*

<sup>48</sup> Emmanuel LEVINAS: *Nouvelles lectures talmudiques*. Les Editions de Minuit, París, 2005, p. 20. En Jorge MEDINA: *Algunas críticas que desde Levinas pueden hacerse a la noción de «justicia» según Paul Ricoeur y John Rawls*. En *Arete. Revista de Filosofía*. Vol. XXVII, n° 1, 2015, p. 96.

*judaismo contemporáneo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 177-182.

LEVINAS, Emmanuel: *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Lilmod, Buenos Aires, 2004.

LEVINAS, Emmanuel: *Ética e infinito*. La balsa de la medusa, Madrid, 2000.

LEVINAS, Emmanuel: *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, 2003.

LEVINAS, Emmanuel: *Le temps et l'outre*. PUF, París, 1983.

LEVINAS, Emmanuel: Levinas: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pretextos, Valencia, 1993.

LEVINAS, Emmanuel: *Los imprevistos de la historia*. Sígueme, Salamanca, 2006.

LEVINAS, Emmanuel: *Nouvelles lectures talmudiques*. Les Editions de Minuit, París, 2005.

LEVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2006.

MEDINA DELGADILLO, Jorge: *Algunas críticas que desde Levinas pueden hacerse a la noción de «justicia» según Paul Ricoeur y John Rawls*. En *Arete. Revista de Filosofía*. Vol. XXVII, n° 1, 2015, pp. 87-99.

SPAEMANN, Robert: *Felicidad y benevolencia*. Rialp, Madrid, 1991.

SPAEMANN, Robert: *Personas: acerca de la distinción entre algo y alguien*. EUNSA, Pamplona, 2000.