

La naturaleza del perdón bajo las exigencias de la alteridad levinasiana

The Nature of Forgiveness Under the Demands of Levinasian Alterity

Israel Pérez Jerez¹ 

¹Pontificia Universidad Católica de Chile

Recibido: 06 de Agosto 2024 | Aceptado: 11 de Noviembre 2024 | Publicado: 29 de Enero 2025

DOI: <https://doi.org/10.4067/s0718-50652025000100202>

Resumen

El objetivo de esta investigación es analizar el problema del perdón y la reciprocidad desde la filosofía de Levinas, centrándose en la interacción entre sus dimensiones psicológica, moral y fenomenológica. Se destaca la dificultad de concebirlo sin perder la figura del otro. El problema surge debido a la oposición de Levinas a la reciprocidad en la relación ética, pues el perdón a menudo implica aspectos recíprocos como la paz interior y la reconciliación. En este estudio se cuestiona cómo abordar el perdón dentro de las exigencias éticas de Levinas y se concluye que el perdón es una obra que trasciende lo moral e impacta en la temporalidad de los involucrados. Se destaca que el perdón no requiere necesariamente arrepentimiento o reciprocidad a partir de la distinción entre el perdón que se pide y el que se da.

Palabras claves: perdón, Levinas, temporalidad, reciprocidad, relación ética

Abstract

The objective of this research is to analyse the problem of forgiveness and reciprocity from the perspective of Levinas's philosophy, focusing on the interaction between its psychological, moral, and phenomenological dimensions. The difficulty of conceiving forgiveness without losing the figure of the other is emphasized. The problem arises due to Levinas's opposition to reciprocity in ethical relationships, as forgiveness often involves reciprocal aspects such as inner peace and reconciliation. This study questions how to approach forgiveness within Levinas's ethical demands, concluding that forgiveness is a work that transcends the moral realm and has an impact on the temporality of those involved. It is highlighted that forgiveness does not necessarily require repentance or reciprocity, based on the distinction between forgiveness that is asked for and forgiveness that is given.

Keywords: forgiveness, Levinas, temporality, reciprocity, ethical relationship

Introducción

Pensar el perdón implica inmiscuirse en las entrañas de los sentimientos razonables, es decir, de aquellos fuertes e intensos sentimientos que no solo hallan su fuente en las vivencias, sino que también obtienen una justificación desde la razón, porque ¿qué más razonable que odiar al asesino, al torturador, al violador, al genocida? El sufrimiento, la intensidad y la violencia que rodean al perdón lo vuelve un problema vital.

En virtud de aquello, son múltiples las formas en que ha sido abordado, ya sea desde lo social, donde los estudios muestran que el perdón no procedería bajo intereses políticos (cf. Sánchez Barajas, 2023; Kodalle, 2022; Wringe, 2022), lo psicológico y lo sociológico (Allais, 2023; Witvliet et al., 2023; Novakovic, 2024), donde lo que ha predominado es una conceptualización a partir de los efectos del perdón: el arrepentimiento, la reconciliación, etc. Asimismo, ha habido un enfoque filosófico centrado en el valor moral de este fenómeno (Kolnai, 1973; Giannini, 2008; Crespo, 2012), donde se pregunta qué escenario debe configurarse para que la persona *deba* perdonar. En tales estudios, la pregunta no se organiza en

*Corresponding author: ilperez@uc.cl

torno a la *esencia* del perdón, sino que más bien apunta a sus efectos y a si la persona debe o no perdonar a otra persona y, si la respuesta es afirmativa, en qué condiciones. Por su parte, autores como Jankélévitch (1999) y Derrida han abordado profusamente el problema de si es posible o no el perdón considerado en sí mismo, despojado de sus resultados o implicaciones, esto es, “conceder[lo] ahí donde este no es ni pedido ni merecido, e incluso para lo peor del mal radical” (Derrida, 2017, p. 39).

El presente estudio, por un lado, muestra que en el pensamiento de Levinas se entrelazan las dimensiones psicológica, moral y fenomenológica del perdón; y, por otro, plantea el problema de concebir el perdón de forma tal que no se pierda la figura del otro. Este problema surge porque Levinas establece que la relación ética con el otro rechaza todo tipo de reciprocidad. Sin embargo, tanto en los diversos enfoques sobre el perdón como en los escritos talmúdicos de Levinas, este fenómeno presenta una serie de aspectos recíprocos, tales como la paz interior, la mejora moral del agresor, la reconciliación, entre otros. En otras palabras, la dificultad de pensar el perdón a partir de Levinas se debe a que la posibilidad de su aparición se socava debido a los riesgos de reducirlo a un estado utilitario. En consecuencia, desde esta filosofía, las formas de entender el perdón que sean comerciales son, a causa de ello, egoístas, y por lo mismo no constituirían un perdón que considera realmente al otro al tratarse de un movimiento que empieza en el mismo² y termina en el mismo.

En este contexto, el objetivo de este artículo es analizar este fenómeno bajo las exigencias éticas planteadas por Levinas (aun cuando él mismo no lo haya planteado así). El aporte de este trabajo reside en la respuesta que se ofrece, a saber, que el perdón es una obra que desborda el terreno moral (pues no consiste en elucidar bajo qué condiciones se debe o no otorgar el perdón) y genera efectos en la temporalidad de los involucrados al alterar la unidireccionalidad del tiempo. Se añade que el perdón no requiere necesariamente ni del arrepentimiento ni de la paz interior o, dicho en otras palabras, no demanda ningún elemento basado en la reciprocidad. Este último resultado se obtiene a partir de la distinción entre el perdón que se pide y el perdón que se da.

Respecto a la estructura del trabajo, primero se argumentará que el perdón surge en la relación ética con el otro y, como tal, se constituye bajo la figura de la obra, lo que significa que aquel no puede ser recíproco o comercial. En la segunda sección se examina la posición de Levinas a partir de dos enfoques: la temporalidad y la moralidad. En tercer lugar, se analiza el argumento que concibe al arrepentimiento y a la paz interior como elementos necesarios del perdón. Allí se acepta la validez del planteamiento, aunque solo para la figura del perdón que se pide, mas no para la del perdón que se da. Finalmente, se integran los resultados obtenidos y se enuncia la naturaleza del perdón.

2. La relación ontológica y la relación ética

A continuación, se abordará la relación ética en contraposición a la relación ontológica con el fin de mostrar que el perdón, si ha de situarse en un acceso auténtico al otro, entonces no podrá ser recíproco o comercial. De serlo, como se mostrará, constituiría una relación de carácter ontológico, esto es, una dominación de lo otro, por generar un movimiento que va a lo otro sin salir de sí mismo, y así apresa lo otro mediante la representación en el mismo. O, dicho de otro modo, el acceso al otro no es igual al acceso al resto de entes que se dan en el mundo. A diferencia de lo que sostiene Hegel, quien piensa el perdón como un retorno a la unidad constituida entre dos autoconsciencias, para Levinas se trata de entender el perdón como una apertura ética hacia el otro, sin que esto implique una reabsorción en el mismo (cf. Bernasconi, 2005).

Levinas explica en varios pasajes de su obra por qué la relación con el otro no puede ser entendida en términos que involucren un conocimiento representativo sobre el otro. Así, cuando habla sobre la alteridad, rechaza el acceso al otro por medio del conocimiento:

No puede tratarse de un conocimiento, ya que, mediante el conocimiento, el objeto resulta –se quiera o no– absorbido por el sujeto y la dualidad desaparece. No puede ser tampoco un éxtasis, pues, en el éxtasis, el sujeto es absorbido en el objeto y retorna a su unidad. Todas estas relaciones conducen a la desaparición de lo otro (Levinas, 1993, p. 79).

²Mismo significa para Levinas el yo, en el sentido de que la conciencia del yo comprende al otro desde sí mismo, desde sus categorías de pensamiento, lo que implica que el Otro se pierde, pues ya no es lo totalmente otro, sino el modo en que yo lo comprendo. Cf. Levinas (2002, p. 57).

De esta manera, está intentado alcanzar un conocimiento no representativo, un modo de acceder al otro, a su realidad, sin opacarla, sin aprehenderla.

Este conocimiento no representativo es posible gracias a la relación que podemos establecer con el otro mediante el rostro. Pero, aunque la palabra *rostro* esté marcada cotidianamente por la percepción sensible que tenemos de una cara particular, a saber, lo que captamos de él con nuestra visión o tacto, no es a esto a lo que Levinas se refiere. El rostro, como concepto filosófico, no es aquello distintivo de una persona, no es aquello que reconocemos al mirarla, puesto que no se trata de un contenido representativo (cf. Levinas, 2002, p. 207). No llega a ser contenido porque “la relación con el rostro no es conocimiento de objeto” (Levinas, 2002, p. 98). Para Levinas, el otro no es alguien a quien contemplamos a modo de objeto, sino que, primariamente, es alguien a quien respondemos; por tanto, consiste en una relación ética.

La idea de rostro se vincula, a su vez, con lo infinito, en la medida en que el otro es incontenible, inabarcable y se niega a ser englobado por el yo. Para comprenderlo mejor, Levinas distingue dos tipos de sensibilidad: la sensibilidad cognitiva y la sensibilidad del gozo. La primera es aquella que reduce las sensaciones a contenidos de conciencia y les da prioridad a los sentidos de la vista y el tacto. En cambio, en la sensibilidad del gozo se comprenden las vivencias, es decir, las sensaciones en tanto que experimentadas, refiriendo así a una dimensión afectiva de lo vivido que desborda al contenido representativo (Levinas, 2002, pp. 202 y 203).

De esta manera, no se trata de que el otro no se presente mediante datos sensibles, sino de que su manifestación no acaba ahí, ni tampoco en la propia vivencia que del otro se tenga. Por esta razón, ninguna de estas sensibilidades logra dar cuenta de la dimensión ética del otro. Tal dimensión podrá ser entendida con un tercer tipo: la sensibilidad del rostro³, la cual es posible gracias al lenguaje y sus palabras.

El lenguaje presenta un acceso dual al otro, pues, integra tanto una dimensión ontológica como una dimensión ética, lo cual cimienta la estructura unitaria del rostro; en primer lugar, es ontológica en tanto que formulamos a otros lo representado y, en segundo lugar, es ética porque nos otorga la posibilidad de comprendernos con otras personas.

En la comprensión con otras personas, no solo emitimos discursos, sino que también hacemos cosas, ya sea con las palabras, con actos o ambas. Tales acciones reciben, en la relación ética, el nombre de *obra* en la filosofía levinasiana. Esta se caracteriza por constituir un movimiento del mismo que se dirige hacia lo otro, pero sin regresar nunca más al mismo:

La Obra pensada hasta el fondo exige una generosidad radical de lo Mismo que en la Obra se dirige hacia lo Otro. En consecuencia, exige una *ingratitude* del Otro. La gratitud sería, precisamente, el *retorno* del movimiento a su origen (Levinas, 2011, p. 54).

Levinas está tratando de pensar la relación con el otro sin las ganancias futuras que pueda tener mi obra. Al respecto agrega:

En la partida sin retorno [de la obra], que sin embargo no se dirige hacia el vacío, perdería igualmente su bondad absoluta *si la obra buscara la propia recompensa* en la inmediatez de su triunfo, si esperara con impaciencia el triunfo de su causa. El movimiento en sentido único se invertiría en reciprocidad. Confrontando su partida y su fin, *la obra se reabsorbería en el cálculo de las pérdidas y de las ganancias*, en una serie de operaciones contables (Levinas, 2011, p. 51)⁴.

Una pregunta legítima que surge en este punto, con respecto a la reciprocidad, es la planteada por Philippe Nemo, quien interroga a Levinas sobre la responsabilidad que tiene el otro para conmigo. Levinas le responde que tal responsabilidad es posible (es imaginable, pensable, aunque no se conozca), pero, de haberla, eso es asunto *suyo*, es decir, del otro. Y, puesto que se trata de una relación intersubjetiva

³Como dice Navarro (2008), Levinas no se refiere directamente a esta sensibilidad, pero ella se puede inferir tras el final del primer párrafo de la p. 207 de *TI*, en donde habla de una dimensión o sensibilidad que “conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta”. Esta es la lectura que hace Navarro y que aquí replico.

⁴Las cursivas son mías.

de carácter asimétrico, yo no he de ser responsable del otro *esperando* una respuesta recíproca, pues la recíproca es asunto del otro (Levinas, 2000, 82).

A partir de lo anterior, se establece que el perdón desde una perspectiva levinasiana no debería constituirse como una acción que absorbe o instrumentaliza la figura del otro. La instrumentalización es posible de varias maneras, ya que el perdón suele vincularse con la reconciliación, el arrepentimiento e incluso la mejora moral del agresor. Tales elementos resultan problemáticos, porque, al incluirlos en lo que constituye el perdón, este se convierte en un movimiento comercial o instrumental. Como pregunta Derrida, “si digo: ‘Te perdono con la condición de que, al pedir perdón, hayas cambiado y ya no seas el mismo’, ¿acaso te perdono?” (2003, 17). Lo relevante en esta cita es la palabra *condición*, pues cuando la usamos, exigimos que se cumpla algo para que demos lo que se nos pide, esto es, un movimiento recíproco: yo doy y tú das. El problema con esto es que volvemos a una mera instrumentalización del perdón y, con ello, da la impresión de que *no* perdonamos al tiempo que perdemos al otro, en la medida en que no nos interesa su otredad, sino lo que obtenemos a través de la interacción.

En síntesis, se ha expuesto en esta sección que el perdón, a partir de los aportes de la filosofía de Levinas, no puede ser abordado de manera recíproca si pretende constituir una relación ética. Por otra parte, el concepto de obra resulta más adecuado para la generación de una definición del perdón que cumpla con las exigencias de esta posición ética.

3. Análisis de la temporalidad en el perdón

En el presente apartado se aborda el perdón a partir de los textos en los que Levinas trata específicamente el tema, los cuales pueden ser catalogados como filosóficos y talmúdicos⁵. En la primera clase de textos, la reflexión se concentra en el aspecto temporal que esta acción involucra, mientras que, en los segundos, predomina un enfoque moral. Esto no significa que ambos estén desconectados, sino que constituyen aproximaciones complementarias al mismo fenómeno.

a) *Escritos filosóficos: fenomenología de la temporalidad*

En sus textos filosóficos, Levinas no trata extensivamente el problema del perdón; en ocasiones, el tema se halla apenas mencionado, aunque es en la última sección de la cuarta parte de *Totalidad e infinito*, titulada “Lo infinito del tiempo”, donde encontramos cinco páginas en las que considera explícitamente el asunto. Se trata, a mi juicio, de pasajes complejos y, para comentarlos adecuadamente, me tomaré la libertad de citar uno de ellos *in extenso*:

(1) el perdón en su sentido inmediato se liga al fenómeno moral de la falta; la paradoja del perdón se debe a la retroacción y, desde el punto de vista del tiempo vulgar, representa una inversión del orden natural de las cosas, (2) la reversibilidad del tiempo. Esta implica muchos aspectos. El perdón se refiere al instante transcurrido, permite al sujeto que se había comprometido en un instante transcurrido ser como si el instante no hubiese transcurrido, ser como si el sujeto no se hubiese comprometido. Activo en un sentido más fuerte que (3) el olvido, que no toca a la realidad del acontecimiento olvidado, el perdón actúa sobre el pasado, repite de algún modo el acontecimiento, (4) purificándolo. Pero, por otra parte, el olvido anula las relaciones con el pasado, mientras que el perdón conserva el pasado perdonado en el presente purificado. El ser perdonado no es el ser inocente. La diferencia no permite colocar la inocencia por encima del perdón, permite distinguir en el perdón (5) una excedencia de felicidad, la extraña felicidad de la reconciliación, la *felix culpa*, dato de una experiencia corriente que ya no asombra (Levinas, 2002, p. 290)⁶.

Sobre (1), el perdón en tanto que fenómeno moral se relaciona tanto con el “tiempo vulgar” como con el tiempo en su dimensión trascendente, de la que está hablando en esta sección. Sin embargo, el sentido en el cual Levinas está tratando el tema parece deberse a su vinculación con el tiempo, lo que no sorprende si tenemos presente que “es preciso concebir juntos el tiempo y lo otro” (Levinas, 2012, p. 168). El perdón se da con otro, es un movimiento, una obra que involucra también al mismo en su dimensión temporal: “el tiempo es la versión del Mismo hacia el Otro [...]”. Esta versión hacia el Otro responde, de acuerdo con

⁵Esta distinción la realiza Levinas, pues considera que los discursos filosóficos y los judaicos son diferentes dados sus métodos y principios, razón por la cual los asignó a editoriales distintas. Cf. Wolosky (2003, p. 97).

⁶Los números los he agregado yo a fin de facilitar el comentario.

una intriga múltiple, por mi prójimo. Es la responsabilidad intransferible” (Levinas, 2012, p. 132). Soy responsable del otro; no obstante, el perdón no me exime de dicha responsabilidad, sino que más bien la *acentúa*.

Sobre (2), Levinas sostiene que en el perdón se produce una reversibilidad del tiempo, donde lo que sucede se da de manera inversa al orden natural. ¿Cuál es el orden natural? El más conocido para nosotros: un tiempo lineal en el que primero nos sucede algo y luego otra cosa. ¿Cómo se da esta inversión mediante el perdón? En el perdón, el sujeto revive el momento en el que la falta se cometió, se vuelve a ese instante, se va del presente hacia el pasado. Pero no parece ser lo mismo que el mero recuerdo. El recuerdo existe como condición de posibilidad (¿cómo podríamos perdonar una falta que no recordamos?); más aún, Levinas parece estar hablando de un exceso de recuerdo, porque el perdón *modifica* de algún modo el pasado. Y esto es justamente lo que dota al perdón de un carácter extraordinario, porque consigue modificar un instante del pasado a pesar de que el pasado es aquello que no se puede modificar; por eso puede decirse que el perdón es paradójico. Aquí adhiero a la lectura de Allers (2010), quien aclara que no se trata de una regresión en un sentido literal, de carácter físico, sino más bien de una resignificación de lo vivido.

Resulta interesante constatar que Levinas expresa algo similar en uno de sus primeros escritos:

El judaísmo trae este mensaje magnífico. El remordimiento –expresión dolorosa de la impotencia radical de reparar lo irreparable– anuncia el arrepentimiento generador del perdón que repara. *El hombre encuentra en el presente con qué modificar el pasado*, cómo borrarlo. El tiempo pierde su irreversibilidad misma. Se postra nervioso a los pies del hombre como un animal herido. Y lo libera (Levinas, 2001, p. 9)⁷.

Interesa destacar que este es uno de los pocos pasajes en que se encuentra la palabra *perdón*. Aquí, aunque no profundiza en el tema, da la impresión de que el perdón está siendo concebido como económico en tanto que su énfasis está puesto en su carácter reparador. Pero también se está poniendo de relieve la pérdida de la rigidez del tiempo, al igual que en *Totalidad e infinito*, con la salvedad de que ahí ya no habla de borrar el pasado.

Cuando Levinas habla sobre el olvido en (3), se menciona un elemento muy importante, relacionado con el punto anterior, pues, como ya dije, el perdón excede al mero recuerdo y, en ese sentido, también al olvido, porque tanto el recuerdo como el olvido no modifican el pasado, se limitan a repetir o borrar el acontecimiento, pero *no lo tocan*. Ahora bien, no se trata de que se borre el pasado, como sucede con el olvido, donde nuestra relación con el acontecimiento pasado se revoca, sino más bien de que el pasado se purifica (4). No se borra el pasado, no es que ahora el agresor sea inocente, sino que se mantiene el suceso, pero purificado del odio.

En el último punto, (5), Levinas habla sobre reconciliación y una excedencia de felicidad, de la *felix culpa*, que son la clase de elementos que complejizan el análisis sobre el perdón debido al carácter recíproco que involucran en la medida en que el movimiento iniciado en el mismo retorna al yo. Es difícil saber si Levinas se percató de esta dificultad, pero una salida sería argumentar que en este pasaje la reflexión no se cierne sobre la dimensión moral del perdón, sino más bien sobre su injerencia en la temporalidad. De hecho, en la página anterior a la de la cita comentada, sostiene que “la verdadera temporalidad, en la que lo definitivo no es definitivo, supone la posibilidad, no de recuperar todo aquello que podría haber sido, sino la de no arrepentirse más por las ocasiones perdidas ante lo infinito ilimitado del porvenir” (Levinas, 2002, p. 289), evidenciando por qué el perdón aparece poco después.

A pesar de que el enfoque en la temporalidad es lo esencial en el pasaje en general, a mi entender el problema persiste, ya que, de constituir reciprocidad, el perdón no podría erigirse como obra. Una alternativa más satisfactoria podría alcanzarse arguyendo que la presencia de tales elementos no es necesaria, esto es, podrían no aparecer incluso si se da el perdón. De hecho, el pasaje tampoco les asigna necesidad a dichos aspectos, más bien se mencionan porque, apareciendo *en* el perdón, tales sentimientos no anulan la culpabilidad del ofensor (más allá de la reversibilidad del tiempo que se ha logrado).

b) Comentarios talmúdicos

Levinas dedicó uno de sus trabajos a este concepto, a saber, un comentario al Talmud sobre el día del

⁷ Las cursivas son mías.

perdón o Yom Kippur, titulado *Para con el otro*. Allí Levinas nos dice explícitamente cuál es su postura respecto al perdón:

El perdón depende de él [del ofendido]. Uno está en sus manos. ¡No hay perdón, como no lo haya pedido el culpable! Es necesario que el culpable reconozca su falta; y es preciso que el ofendido quiera aceptar las súplicas del ofensor. Mejor aún: nadie puede perdonar si el perdón no le ha sido pedido por el ofensor, si el culpable no ha procurado aplacar al ofendido (Levinas, 1996, p. 37)⁸.

Lo primero que hay que mencionar es que el Yom Kippur tiene, ante todo, un sentido ritual hacia Dios, relacionado con las faltas contra Dios. Distinto es el caso con las faltas con seres humanos, ya que las primeras son perdonadas mediante la penitencia y, en ese sentido, dependen de nosotros. En cambio, en las segundas, dependemos de la persona a la que pedimos perdón (cf. Levinas, 1996, p. 34).

Con esto en mente, el fragmento citado tiene perfecto sentido dentro del contexto en el que Levinas está inmerso. Sin embargo, esto no significa que el pensamiento expresado en el fragmento aplique con las ofensas a Dios, pero no con los seres humanos, pues los ejemplos que recorren el escrito así lo muestran. Mencionaré brevemente dos de estos, ya que en ellos encontramos más elementos sobre el perdón.

Como ya se mencionó, Levinas afirma expresamente que es el ofensor quien debe solicitar el perdón⁹ y, a pesar de ello, nos cuenta sobre Rav, quien fue ofendido por un sacrificador de reses. Rav no recibe ninguna solicitud de perdón o aplacamiento por la falta, pero decide ir al encuentro de su ofensor “con el fin de provocar[le] una crisis de conciencia”, pero una vez que se encuentran, el sacrificador le dice “Vete, no tengo nada que ver contigo” (Levinas, 1996, p. 43). La lección de la historia para Levinas tiene relación con la responsabilidad enorme que Rav tuvo al confiar en la humanidad del otro, pero a mí me interesa destacar la intención de Rav de generar en su ofensor el sentido de culpa, para que reconociera su acción como un disvalor. ¿Esto no es lo mismo que buscar la mejora moral del agresor? Pues si uno busca que el otro reconozca que ha actuado mal, entonces uno espera que, dado el caso, esa persona no obre más de ese modo. Se busca que cambie, pero esto es, al menos, problemático, como mostramos antes. Y es que, siguiendo a Kolnai (1973, p. 102), lo que se produce con esto es una desviación del perdón al concentrarnos más en el *resultado* que en la *esencia*.

En la otra historia, se nos cuenta que Rav inició un comentario de un texto ante Rabí. Luego entró otra persona y Rav reinició su comentario. Volvió a entrar otro y Rav hizo lo mismo que antes. Luego otro, y otro, y todas las veces recommenzó su comentario hasta que entró Rav Hanina, su maestro, y Rav preguntó: “¿Cuántas veces habrá que volver atrás y repetirse?”. Y no quiso volver al inicio. Por esto, Rav Hanina se ofendió y durante trece años Rav le pidió perdón en la víspera del Yom Kippur, pero su maestro jamás lo perdonó (cf. Levinas, 1996, p. 44). Desafortunadamente, Rav, aun siendo justo, aun pidiendo más de tres veces perdón, no fue perdonado. Rav reconoció su falta y pidió el perdón a su maestro. Se produjo un arrepentimiento sincero, pero de poco sirvió, pues Hanina no le perdonó. La explicación de Levinas es la siguiente:

En rigor, puede perdonarse al que ha hablado sin conciencia; pero es muy difícil perdonar a Rav, que era plenamente consciente y se hallaba rumbo a un gran destino, revelado proféticamente a su maestro. Se puede perdonar a muchos alemanes; pero hay alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger (Levinas, 1996, p. 47).

Debido al brusco e inusitado paso de Rav a los alemanes, podría uno pensar que hay un error en la cita, pero no lo hay. Se trata en realidad de una declaración cercana y personal, cuyo parafraseo es válido para todas las personas y pueblos que han sufrido enormemente a manos de otros, del Estado o instituciones de variada índole.

Es preciso reiterar que estamos frente al Levinas de los comentarios talmúdicos y, aunque no se aprecian incoherencias entre lo señalado en los tres textos citados, donde se menciona el perdón, sí hay un enfoque distinto entre ellos. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, tal vez por ser el primer escrito que toca el tema a la pasada, se mezcla la dimensión moral y temporal, mientras que en *Totalidad e*

⁸Giménez aborda el perdón como restauración, como un nuevo inicio, y comenta el tema a partir de Levinas, pero no problematiza el aspecto comercial o de reciprocidad como se ha hecho aquí (cf. Giménez, 2017, p. 127).

⁹Posteriormente agrega: “no hay perdón antes de haber obtenido el aplacamiento del ofendido”. Levinas (1996, p. 39).

infinito se aborda la temporalidad del perdón y en *Para con el otro*, el aspecto propiamente moral. De esta forma, *Algunas reflexiones...* y *Para con...* mantienen, por su conexión con el judaísmo, una aproximación mucho más cercana a los conceptos moralmente relacionados con el perdón, en tanto que en *Totalidad e infinito* la aproximación no es la misma, pues su intención es abordar el aspecto temporal que se da en el perdón.

c) *Síntesis de la postura*

En resumen, Levinas plantea que el perdón contiene un aspecto paradójico, el cual consiste en que es capaz de alterar la irreversibilidad del tiempo. La acción del perdón, no obstante, no radica ni en borrar los recuerdos personales de la ofensa vivida ni tampoco en borrar el hecho mismo. Más bien purifica el pasado y, por su excedencia, es capaz de generar una felicidad de reconciliación, de *felix culpa*, de sentir que se ha obtenido algo bueno de lo malo.

En cuanto al comentario talmúdico, Levinas establece algunas condiciones para que el perdón pueda llevarse a cabo: (1) el ofensor debe solicitar el perdón y (2) el ofensor debe reconocer su falta (implícito en el punto anterior). Sin embargo, los ejemplos presentados por el propio francés muestran que el perdón está lejos de ser un acto sencillo y, aunque ofrece estas condiciones, siempre se está en manos de la última condición, si así puede llamarsele:— que el ofendido acepte o reconozca el arrepentimiento de su agresor (3).

A mi juicio, no existe incoherencia entre lo expuesto por Levinas en los diversos escritos en los que trata el tema del perdón. No obstante, los elementos de reciprocidad involucrados —por el propio Levinas— dificultan el cumplimiento de las exigencias éticas de su filosofía en relación con el otro, entendido en su alteridad radical. Se debe tener presente que para el francés la relación ética es asimétrica; soy yo quien tiene la responsabilidad con el otro, soy yo quien debe responder y, en cuanto a mis obras para con él, no puedo actuar esperando un intercambio comercial, pues pierdo la dualidad de la relación. Por ello, en el siguiente apartado se discutirá el lugar de la reciprocidad en el perdón.

4. Arrepentimiento y paz interior

En el presente apartado se discute la necesidad de la reciprocidad en el perdón a través del examen de dos de sus formas principales: el arrepentimiento y la obtención de paz interior.

a) *Arrepentimiento*

No es extraño que quienes han estudiado el fenómeno del perdón integren el arrepentimiento como condición necesaria en sus reflexiones. Incluso en la cotidianidad de dicho evento, es un elemento que está considerado para su aparición. Al respecto, Crespo elaboró un interesante argumento (cf. Crespo, 2012, p. 141) sobre su inclusión. De manera resumida, este consta de dos partes: (1) si lo que el perdón busca es la reivindicación del agresor, este debe arrepentirse; (2) si lo perdonamos sin que se arrepienta, le mostramos que la moralidad no es digna de respeto. Entonces, el perdón, con el fin de preservar el respeto por nuestros sentimientos morales, ha de exigir el arrepentimiento del agresor.

Un aspecto relevante en la comprensión de este argumento, que concibe al arrepentimiento como condición necesaria del perdón, es que resulta del todo razonable cuando se trata del perdón que se *pide*, el cual —como mostraré— difiere en sus condiciones de aparición del perdón que se *da*. Para efectos del perdón que se pide, cobra sentido hablar de arrepentimiento, ya que si el ofensor no estuviera arrepentido¹⁰, jamás se habría acercado al agredido. ¿Por qué lo haría si no es para mostrar que considera que lo que hizo estuvo mal?

No obstante, el problema que persiste es si acaso el que pide perdón (que ha de estar realmente arrepentido y en ese caso hablamos del arrepentimiento como un elemento necesario del perdón que se pide) ha de hacerlo teniendo en mente principalmente la reconciliación. Si es así, la forma de relacionarse por parte del ofensor es económica: busca restaurarse.

Pero si Giannini tiene razón cuando dice que “la acción de pedir perdón no parece tener un fin fuera de sí [...] [puesto que de lo contrario] pedir perdón a cambio de algo distinto del perdón mismo [sería]

¹⁰“Repentance, moreover, entails an accounting— both a reckoning and a kind of narration of what is ‘mine’, including primarily that which I have done and who I have been but also who I promise to be”. Looney (2015, p. 216).

falsificar la relación que se pretende establecer”, entonces, en ese caso, “el perdón que pide libremente el ofensor al ofendido parece no tener otra finalidad que la de ser perdonado. Nada más” (Giannini, 2008, p. 17).

Con esto en mente, podemos decir que al *pedir* perdón necesariamente, si se hace con honestidad, nos declaramos culpables de lo que hicimos y mostramos un arrepentimiento sobre dicha acción, pero no buscamos una restauración en la relación. De hecho, es muy posible que la falta cometida haya sido tan grave que sea imposible pensar siquiera en una restauración de la relación, y es que no debemos concebir al perdón como un acto amnésico mediante el cual olvidamos todo el dolor que sufrimos:

Que ocurra el evento del perdón no significa borrar el dolor y la memoria del bien que se ha perdido. Todo lo contrario, puede significar que ahora el dolor va a vivenciarse como puro dolor, purificado del odio y del rencor que en cierto sentido lo perturbaba y distraía (Giannini, 2008, p. 22).

Con respecto a (2), esto es, a perdonar al ofensor sin que se arrepienta, el punto está estrechamente relacionado con la consecución de una mejora moral en él. Aunque “estrechamente” no quiere decir ‘necesariamente’, puesto que una persona arrepentida podría recaer por diversas circunstancias. Pero, incluso en tal caso, aun ante el fracaso de la pretendida mejora moral, sí se ha mostrado un respeto a la moralidad de manera previa.

Lo anterior es válido para el perdón que se *pide*, mas no para el perdón que se *da*. Desde luego, el perdón que se pide requiere –como también observa Levinas– que el ofendido acepte el arrepentimiento del ofensor. Pero existen situaciones que desbordan la moralidad del perdón y constituyen momentos que bien pueden catalogarse como “locuras de lo imposible”. Pienso concretamente en el sacerdote Juan Alsina, asesinado en la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet, quien pidió a su verdugo que no le vendara los ojos, diciéndole: “Mátame de frente porque quiero verte para darte el perdón”. Su agresor lo mató sin pensarlo dos veces, incluso luego de esas palabras, que nunca más pudo olvidar. Él jamás le solicitó el perdón y el padre Alsina no se lo dio esperando que su ejecutor le perdonara la vida.

Otro ejemplo nos muestra al propio Jesús dando el perdón a quienes lo crucificaron cuando dice “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”, siendo que ningún romano se lo pidió o siquiera consideró que hacía el mal al condenarlo. Mihut, aunque con fundamentos teológicos, también rechaza que el arrepentimiento sea una condición necesaria y sostiene que el perdón surge como efecto de la gracia propia de la naturaleza de Dios y no en el arrepentimiento del ofensor (Mihut, 2023). Por esta razón, el argumento de Crespo y otros similares no parecen ser válidos en este tipo de casos, esto es, no es necesario el arrepentimiento en el perdón que se da. Más aún, aquí tampoco parece haber un “respeto por la moralidad”. Pero ¿y qué? Ya habíamos establecido –siguiendo a Levinas– que la responsabilidad que el otro pueda tener para conmigo es “asunto *suyo*”, no mío.

b) *Paz interior*

Por último, queda abordar el modo que, a mi juicio, más enfatiza el problema de la reciprocidad, es decir, aquel que concibe la naturaleza del perdón como si este consistiese en un efecto restaurador o curativo, de manera tal que perdonar a mi agresor sería un acto que solo ejecutaría para obtener mi propia paz.

Sin embargo, si alguien llevara a cabo un perdón de estas características, lo que sucedería sería una perversión o deformación del perdón que arrastraría incluso a la paz que se busca, pues la persona que así actúa difícilmente obtendría paz a partir de una acción que dudosamente podríamos llamar “perdón”, ya que se vuelca nuevamente sobre una relación con el otro en términos de reciprocidad, la cual, como se estableció, implicaría la pérdida de la figura del otro.

No obstante, Crespo cree que el hecho de que la paz no pueda pretenderse en el perdón constituye un error, puesto que “sería poco realista afirmar que al perdonar a nuestro ofensor no tenemos ningún interés en obtener algún tipo de paz interior o en restaurar una relación pacífica con nuestro ofensor” (2012, p. 144). Pero el que “sea poco realista”, es decir, que parta de nuestro sentido común, no quiere decir que no pueda ser de ese modo. Pues, como ya hemos visto, el solo pretender la búsqueda de nuestra paz ya implica reciprocidad, y volvemos al problema inicial.

Pese a esto, el perdón si bien puede generar paz, también podría no hacerlo. Es decir, es posible imaginar

a alguien cuyo dolor siga tan fuerte como antes de perdonar, pero, como afirma Giannini, ese dolor ya no esté acompañado de odio o rencor. Sin embargo, que no haya odio o rencor en una persona no implica que esté en paz. Para llegar a ese estado hace falta algo más que la mera ausencia de estados mentales que consideramos negativos, aun cuando la acción del perdón podría ser el primer paso para alcanzar dicho estado, toda vez que permite a la víctima comenzar a considerar al otro nuevamente como una persona, sin reducir al agresor a su ofensa.

c) *Síntesis del apartado*

No solo el análisis filosófico que he llevado a cabo así lo indica, sino que también los ejemplos de Alsina, Jesús y de Rav lo evidencian: la reciprocidad pasa a segundo plano cuando se trata del perdón. Por ejemplo, se puede establecer que el perdón debe ser pedido por el culpable, pero ¿qué pasa si el culpable muere antes de hacerlo?, ¿la víctima, entonces, no puede perdonarlo? Se puede agregar que el ofensor debe reconocer que lo que hizo estuvo mal, que se debe arrepentir, ¿pero entonces el perdón que pidió Jesús para los romanos no fue más que palabras vacías? Se puede todavía incluir la mejora moral del ofensor, pero ¿qué sucede si la persona no cambia?, ¿el perdón que se le dio se anula? Si es así, ¿cuándo se da realmente el perdón? Pues puede ser el caso que la persona recaiga en su actuar muchos años después. ¿Se anula el perdón con el paso del tiempo en tal situación? Y así podría continuar, pero el punto es claro: *el perdón no está al servicio de la reciprocidad, lo que no quiere decir que esta no pueda existir.*

O, dicho de otro modo, las condiciones que involucren reciprocidad en el perdón no constituyen elementos necesarios para su aparición, sino que representan aspectos contingentes del mismo producto de la riqueza del comportamiento humano. Es decir, ¿por qué Alsina pudo perdonar, pero otros no? Tal vez podría pensarse que se debió a sus creencias religiosas, pero hubo –y hay– muchos cristianos que no perdonaron en situaciones similares. Aunque resulte obvio, no todos somos igual de solícitos, caritativos o dadivosos, no a todos nos afectan del mismo modo las mismas cosas, no todos tienen las mismas relaciones afectivas con las mismas personas; a la mayoría de los padres les resultaría imperdonable el asesinato de su hijo, pero habrá algunos a los que podría no importarles. Por esto, el surgimiento del perdón también está afecto a las características de cada sujeto (cf. Norlock, 2023).

5. Conclusiones sobre la naturaleza del perdón

A partir de las reflexiones anteriores, es posible determinar la naturaleza de un perdón que sea capaz de mantener un acceso al otro sin perderlo por causa de la reciprocidad, esto es, en una relación que engulla su figura, dejando solo al mismo. En primer lugar, se debe tener presente que el lugar del perdón no es el ámbito de lo político, puesto que en dicho terreno predomina la instrumentalización de los actos (cf. Kodalle, 2022). Un perdón interesado o recíproco descansaría en la proyección del futuro que es posible gracias a la razón: “esta paciencia razonable, paciencia y largura del tiempo, es cálculo, mediación y política” (Levinas, 2021, p. 24), pero ya se expuso que este no es el tipo de situación correspondiente a la apertura ética.

En contraste, la obra nos permite pensar el perdón alejados de la reciprocidad, ya que aquella obra es concebida a partir de un carácter “totalmente gratuito [que] requiere de parte de aquel que lo ejerce un gasto de fondos sin retribución” (Levinas, 2011, p. 52). Y es que, si recordamos la alusión a *Ética e infinito*, se nos decía allí que la reciprocidad es asunto del otro, pero ¿qué significa esto? Significa que son dos obras; la otra obra, la del otro, no depende de mí y solo puede llegar a ser desde la paciencia, es decir, desde la pasividad del sujeto en el tiempo, la cual debe entenderse “como una espera sin lo esperado, la espera que no es espera del término, sino que remite siempre al prójimo” (Campos, 2012, p. 102).

Por otra parte, es preciso establecer que la naturaleza del perdón excede las dimensiones moral o ética, entendidas en sentido clásico. No se trata de que en determinadas circunstancias yo *deba* perdonar. No es un asunto del deber. El perdón no opera bajo las categorías éticas o morales en cuanto estas exigen una determinada acción a partir de ciertos preceptos racionales y sociales. Por ejemplo, si un militar toca mi puerta preguntando por la persona que tengo oculta en mi casa, bajo el sistema deontológico kantiano nunca debería mentir, sin importar las consecuencias. Pero en el utilitarismo se debería mentir para evitar una desgracia. No obstante, ningún precepto racional, ley o norma social me obliga a perdonar¹¹.

¹¹Eleonore Stump (2021) defiende que el perdón es obligatorio moralmente y debe extenderse a cualquier persona, por terrible que sea el mal cometido. Su argumento se basa en que el perdón es una expresión del amor entendido como búsqueda de i) el deseo del bien para el otro y/o ii) el deseo de unión con el otro. Y, dado que la ausencia de amor en una persona

No hay, pues, deber alguno en el fenómeno del perdón. No estoy obligado a hacerlo, ni siquiera cuando el otro solicita genuinamente el perdón. En definitiva, no es un mandato.

De esta manera, la dimensión ética del perdón no se refiere al sentido usual del término *ética*, entendida como disciplina de la filosofía que nos indica cómo actuar desde la racionalidad, sino como apertura no ontológica hacia el otro. Levinas comenta que no está interesado en establecer reglas para la construcción de ética, sino que, nos dice, “intento tan solo buscar su sentido” (Levinas, 2000, p. 76).

Ahora bien, ¿qué es el perdón? Se ha establecido que es una obra de acceso ético al otro en la medida en que nos permite vislumbrar la infinitud que hay en él. Esto es posible porque el rostro es significación sin contexto, es decir, sin el “personaje” que se representa: músico, hijo, padre (cf. Levinas, 2000, p. 72). Consistiría, en este sentido, en lograr un acceso originario al sentido del rostro mismo, esto es, del Infinito, de lo incontinente, de lo inabarcable, de aquello que no puede ser tematizado y que deviene en un “[t]ú eres tú” (Levinas, 2000, p. 72).

Se podría objetar a esta tesis que el rostro, debido a que me pide y me ordena, arroja sobre mí la responsabilidad por el otro, de tal manera que esta podría involucrar una especie de deber con respecto a perdonarlo. Sin embargo, ya se argumentó que este no es el caso, no solo porque el perdón no es parte del ámbito del deber, sino también porque esta responsabilidad, este mostrarse del rostro, es un “heme aquí”. Por ello, perdonar a alguien significa ser capaz de ver más allá de la falta, más allá del personaje que representa cada uno.

En lo que respecta a la temporalidad, Levinas declaró que el perdón hace posible lo imposible, ya que modifica el pasado. Pero no pensó que el perdón puede ir más allá, esto es, hacia el futuro. La razón de dicha omisión tal vez se deba a que consideró solo el perdón que se pide, donde la falta ya ha sido cometida. Mas en el caso de Alsina nos encontramos ante la extrañeza de que se ha perdonado un hecho futuro. Alsina perdona un hecho que está por ocurrir, un acto que, producto de la crueldad de sus ejecutores, deja poco espacio a lo imprevisto. Aun así, siempre existe la posibilidad de que algo suceda, de que algo impida el normal desarrollo de los actos. No fue el caso. Y de ahí lo que me causa extrañeza: Alsina perdona al agresor por su propia muerte –y tal vez la de otros que ha visto caer durante ese día–, lo cual es un acto que aún no sucede. No lo perdona pensando en que se arrepienta ni en que desista de matarlo. Lo relevante es que perdona un hecho futuro, más aún, un hecho que solo al concretarse le da sentido al perdón entregado gratuitamente, pues, si no se hubiese producido la ejecución, entonces no habría qué perdonar.

De esta manera, el problema que originó el presente trabajo ha sido resuelto, pues se ha dado con un modo de comprender al perdón que no radica en la reciprocidad, en el movimiento que empieza en el mismo y retorna allí. Se han destituido del perdón, debido a los argumentos esgrimidos a lo largo del análisis, el arrepentimiento, la mejora moral del ofensor, la reconciliación y la obtención de paz interior; sin negar que alguno de estos podría darse, sin embargo, su carácter no necesario permite la comprensión de un perdón que no se alinea con las directrices del mismo.

Por su parte, se ha concluido, a partir de las exigencias de la relación ética de Levinas, pero más allá de sus propias reflexiones, que el perdón es una obra que excede el campo de lo moral, el cual posee efectos en la temporalidad de los involucrados. También nos permite acceder al Infinito, en la medida en que, al perdonar, ya no reducimos al otro a la relación que tengamos con él, por ejemplo, a su mero aparecer en la figura de agresor, del que me hirió, insultó, etc.

Finalmente, se argumentó también que en el caso del perdón que se pide, sí resultan necesarios elementos tales como el arrepentimiento, pero estos deben ser considerados como obras independientes de nuestros actos, por lo que también pueden quedar libres de reciprocidad (se puede no dar el perdón incluso ante la petición más sincera). Mientras que, en el caso del perdón que se da, este puede ser concebido incluso sin que el otro considere su acción como un disvalor moral, sin siquiera arrepentirse ni pedir, por lo mismo, perdón. De allí que pueda afirmarse que el perdón no posee la naturalidad y facilidad de otras acciones.

es moralmente reprochable y su presencia es buena o excelente moralmente, entonces el perdón es obligatorio moralmente. Este razonamiento no me convence, puesto que integra toda clase de bien en el deber ser. Es decir, piensa que todo bien es moralmente obligatorio; sin embargo, también existen las acciones supererogatorias, las cuales, aun siendo buenas, no son obligatorias para el agente. Por ejemplo, aunque es bueno salvar a las personas de un incendio, no estoy forzado moralmente a hacerlo y nadie me reprocharía que no haya arriesgado mi vida para salvarlas.

Referencias

- Allais, L. (2023). Feeling blame and feeling forgiveness. En G. Pettigrove & R. Enright (Eds.), *The Routledge handbook of the philosophy and psychology of forgiveness* (pp. 215-229). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003360278-22>
- Allers, C. (2010). Undoing what has been done: Arendt and Levinas on forgiveness. En C. Allers & M. Smit (Eds.), *Forgiveness in perspective* (pp. 19-42). Rodopi.
- Bernasconi, R. (2005). Hegel and Levinas: the possibility of forgiveness and reconciliation. En C. Katz & L. Trout (Eds.), *Emmanuel Levinas. Critical assessments of leading philosophers. Vol II* (pp. 49-68). Routledge.
- Campos, V. (2012). Muerte, tiempo y alteridad: más allá de la ontología. Reflexiones sobre la filosofía de M. Heidegger y E. Levinas. *Alpha (Osorno)*, 35, 85-105. <https://doi.org/10.4067/S0718-22012012000200006>
- Crespo, M. (2012). El perdón y sus efectos curativos frente al sufrimiento y la muerte. En *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica* (pp. 133-146). Ediciones UC.
- Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón (entrevista con Michel Wieviorka) seguida de Fe y saber*. Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2017). *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*. LOM.
- Giannini, H. (2008). Del perdón que se pide y del perdón que se da. *Atenea*, 497, 11-22. <https://doi.org/10.4067/S0718-04622008000100002>
- Giménez, A. (2017). El sufrimiento y el perdón. Aportes levinasianos. *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, 2, 117-132.
- Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*. Seix Barral.
- Kodalle, K. (2022). Amnesty-amnesia-anamnesis: temporal relations and structural antagonisms in the moral economy of forgiveness and reconciliation. En M. Lotter & S. Fischer (Eds.), *Guilt, forgiveness, and moral repair. a cross-cultural comparison* (pp. 133-152). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-84610-7_8
- Kolnai, A. (1973). Forgiveness. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74(1), 91-105. <https://doi.org/https://doi.org/10.1093/aristotelian/74.1.91>
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Paidós.
- Levinas, E. (1996). Para con el otro. En *Cuatro lecturas talmúdicas* (pp. 29-52). Riopiedras.
- Levinas, E. (2000). *Ética e infinito*. A. Machado Libros.
- Levinas, E. (2001). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Levinas, E. (2011). *Humanismo del otro hombre*. Siglo Veintiuno.
- Levinas, E. (2012). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra.
- Levinas, E. (2021). *De otro modo que ser. O más allá de la esencia*. Sígueme.
- Looney, A. (2015). *Vladimir Jankélévitch. The time of forgiveness*. Fordham University Press.
- Mihut, C. (2023). *Gracious forgiveness. A theological retrieval*. Oxford University Press.
- Name, A. (2023). *Title of the Book*. Publisher Name. <https://doi.org/10.1515/9783111168760>
- Navarro, O. (2008). El «rostro» del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIII, 177-194. <https://doi.org/https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v13i0.1600>
- Norlock, K. (2023). Forgiveness as a volitional commitment. En G. Pettigrove & R. Enright (Eds.), *The Routledge handbook of the philosophy and psychology of forgiveness* (pp. 230-242). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003360278-23>
- Novakovic, A. (2023). The lost good object regained: coexisting parts of self and the generosity of forgiveness. En R. Britton & A. Novakovic (Eds.), *Psychoanalytic approaches to forgiveness and mental health* (pp. 1-20). Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9781003364313-1>
- Sánchez Barajas, M. (2023). ¿Se puede considerar al perdón un acto social? Argumentos a favor y ventajas explicativas. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 69, 1-13. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.03>
- Stump, E. (2021). The sunflower. guilt, forgiveness, and reconciliation. En B. Warmke, D. Kay, & M. McKenna (Eds.), *Forgiveness and its moral dimensions* (pp. 172-196). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190602147.003.0008>
- Witvliet, Ch., Cheadle, A., & Root, L. (2023). Forgiveness. Psychophysiological side effects and pathways to health. En G. Pettigrove & R. Enright (Eds.), *The Routledge handbook of the philosophy and psychology of forgiveness* (pp. 461-475). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003360278-42>

- Wolosky, Sh. (2023). *The sacred power of language in modern Jewish thought. Levinas, Derrida, Scholem*. Walter de Gruyter.
- Wringe, B. (2022). Political apologies, punishment, and reconciliation without forgiveness. En P. Satne & K. Scheiter (Eds.), *Conflict and resolution: the ethics of forgiveness, revenge, and punishment* (pp. 283-299). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-77807-1_15