

ARTÍCULOS

¿Se puede considerar al perdón un acto social? Argumentos a favor y ventajas explicativas Could Forgiveness Be Considered a Social Act? Arguments in Favor and its Explain Advantages

María del Pilar Sánchez Barajas

Universidad Panamericana, México

msanchezb@up.edu.mx

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3968-238X>

RESUMEN: Este artículo propone considerar el perdón como un acto social y muestra las ventajas explicativas de dicha perspectiva. En la primera parte del trabajo se revisa la definición de acto social planteada por Adolf Reinach, se presentan algunas objeciones a la consideración del perdón como acto social y se responde a ellas. En la segunda parte se exploran tres ventajas explicativas de esta propuesta: la primera, frente a la crítica de Nussbaum al perdón perverso, la segunda, frente a la crítica de Serrano y Cázares al perdón moralista, y, la tercera, en atención a la polisemia del perdón.

Palabras clave: Perdón; acto social; reconocimiento; don; resentimiento.

Cómo citar este artículo / Citation: Sánchez Barajas, María del Pilar (2023) “¿Se puede considerar al perdón un acto social? Argumentos a favor y ventajas explicativas”. *Isegoría*, 69: e03. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.03>

ABSTRACT: This paper supports the idea of forgiveness as social act and exhibits its explain advantages. In the first section, the definition of social act by Adolf Reinach is reviewed, and the critics against forgiveness as social act are considered and replied. In the second section, three main advantages of this approach are examined, one of them regarding Nussbaum’s critique on forgiveness, in which it arises mostly as a perverted value, another regarding Serrano & Cázares’ critique on certain moralizing attitudes, and the last one in consideration to the polysemy of the word.

Keywords: Forgiveness; Social act; Recognition; Gift; Resentment.

Recibido: 6 enero 2023. *Aceptado:* 31 agosto 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Considerar la dimensión comunicativa del perdón como parte del análisis sobre su valor para la Ética es una estrategia que comparten tanto sus defensores como sus críticos. Entre los filósofos más destacados que le reconocen un auténtico valor se encuentra Hegel, que ve en el perdón y en la confesión dos vías para superar antiguas formas de dominación y alienación (Farneth, 2017); entre los que le niegan un valor genuino está Nietzsche, que encuentra en las narrativas de perdón una estratagema perversa con la cual los débiles revisten su resentimiento de mérito (Nietzsche, 2005).

En concreto, analizar el perdón a la luz del concepto de acto social ha sido propuesto por Edith Stein (2005), discípula directa de Adolf Reinach, por Berel Lang (1994), Charles Griswold (2007) y Amelia Valcárcel (2011), entre otros. No obstante, para el mismo Reinach, quien introduce la noción de acto social, el perdón no cae bajo esta categoría. Por ello es necesario, en primer lugar, argumentar en qué sentido sí puede ser considerado como tal, presentar las principales objeciones contra esta postura y responder a ellas. En segundo lugar, es preciso explicar cuáles son las ventajas explicativas de esta aproximación, que genera tanto partidarios como oponentes.

I. DEFINICIÓN DE ACTO SOCIAL, OBJECIONES Y RÉPLICAS

I.1 ¿Qué es un acto social?

El concepto en cuestión fue introducido por Adolf Reinach en *Los fundamentos a priori del derecho civil*, donde analiza los derechos y las obligaciones que nacen a partir de las condiciones *a priori* de ciertos actos lingüísticos. El autor explica que un acto social es el tipo de expresión lingüística propia de un acto espontáneo dirigido a alguien más y que necesita ser escuchado para cumplir con la función vinculante que supone.

Un acto espontáneo es aquel en el cual el sujeto que lo lleva a cabo muestra su rol activo y su intencionalidad; así, entre tener una resolución y hacer una resolución, solo el segundo constituye un acto de este tipo. Entre los actos espontáneos se distinguen los que se dirigen a uno mismo, como la autoestima, y los que se dirigen a alguien más, como la compasión. Entre estos últimos, algunos necesitan ser escuchados, y a estos Reinach los llama «actos sociales». Ejemplos de estos tipos de actos son mandar, prometer y aconsejar (Reinach, 1983).

Los actos sociales se «acreditan por unos estados de cosas que emergen de ellos [...] que establecen

un vínculo duradero entre dos (o eventualmente más) personas y [...] lo propio de tales vínculos es la reciprocidad, como correspondiente a las partes implicadas, que las coloca en una situación no reversible o asimétrica» (Ferrer, 2015, pp. 210-211). Mientras que un pensamiento se acredita por hechos y es verdadero o falso en sentido absoluto, pero no ambas cosas, un acto social no es verdadero ni falso y es satisfecho por estados de cosas, que se refieren a modos de ser del mundo que son o que pueden ocurrir, pero también a modos de ser que no son o que pueden no ocurrir.

Los estados de cosas que emergen de los actos sociales se transforman en normas sociales. Se distinguen de los estados de cosas que no dependen de la actividad cognitiva de ningún sujeto (como aquellos que de suyo son moralmente buenos o malos), de los que derivan normas morales. Si “P” es un estado de cosas de suyo moralmente malo, como humillar a otra persona, conduce a la prohibición de “P”; pero si “P” es un estado de cosas moralmente bueno o indiferente, como saludar a alguien, entonces conduce a la permisividad de “P” (Chrudzimski, 2015).

Es importante remarcar que, aunque un acto social necesita ser escuchado para cumplir su función vinculante, no se identifica con la expresión de dicho acto. Para que un acto social realmente se lleve a cabo son necesarios tres elementos: (i) un acto de la voluntad o un contenido psíquico apropiado, (ii) la expresión del acto, y (iii) la aceptación o recepción de dicho acto. El contenido psíquico es la experiencia interna que sirve como fundamento de los actos sociales (Reinach, 1983), de modo que si no hay correspondencia entre (i) la intención y (ii) la expresión, se produce un pseudoacto social, porque cae en el campo de la hipocresía y la deshonestidad (Chrudzimski, 2015).

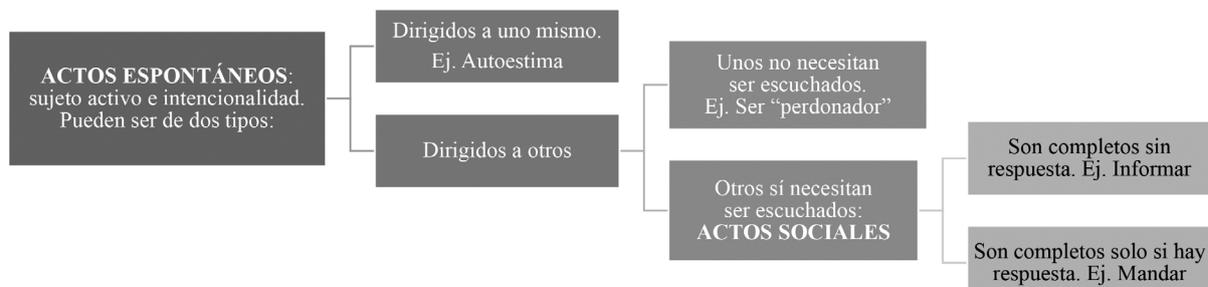
En algunas ocasiones, (iii) la recepción y la aceptación del acto se dan de manera independiente una de otra, pero también puede ocurrir que la simple escucha del destinatario del acto le confiera derechos y, a su vez, genere obligaciones a quien lo realiza. El ejemplo paradigmático del segundo caso es la promesa: el mero acto de prometer obliga a quien hace la promesa y genera derechos a quien la escucha. De cualquier forma, siempre que se responde o acepta el acto se genera un espacio de reconocimiento y encuentro entre las partes, previamente inexistente.

Reinach destaca unos estados vivenciales previos al acto social propiamente dicho: son todos aquellos actos intencionales que transcurren en la

conciencia, sin que necesiten ser percibidos por el otro para su completa realización. Por ejemplo, [...] cuando brota en mí un acto de gratitud, estima, veneración..., ciertamente hacia alguien que me la ha despertado, pero sin entrar a formar parte todavía de un intercambio recíproco. Por contraste, el acto social implica el reconocimiento mutuo y subsiguientemente la creación de

completamente en el interior y puede carecer de una declaración a los demás (Reinach, 1983, pp. 18-19)¹.

En el siguiente diagrama se muestra el lugar que ocupa la actitud «perdonadora» de acuerdo con Adolf Reinach en su clasificación de actos espontáneos.



un espacio común de encuentro antes inexistente. Son ejemplos el prometer, el pedir, el ordenar o el preguntar, todos ellos realizados en un medio lingüístico, que hace posible la percepción de la corporalidad del acto por la otra parte. [...] A partir de estos actos se realiza el ajuste mutuo entre las pretensiones o expectativas por una de las partes y las respuestas paralelas por la otra parte, componiendo entre unas y otras el movimiento de doble recorrido en que consiste la interacción (Ferrer, 2005, p. 70).

Así pues, si el perdón es un tipo de acto social significa que es un acto intencional, espontáneo, dirigido a otro, que necesita ser escuchado, que se acredita por estados de cosas (los cuales pueden ser, llegar a ser o no ser ni llegar a ser), y que deriva en una norma social. Significa también que se conforma de tres partes: el acto de la voluntad, la expresión del acto y la recepción y/o aceptación; y, por último, que inaugura en espacio de reconocimiento mutuo entre las partes y que permite un reajuste de expectativas.

Ahora bien, esta hipótesis es difícil de mostrar porque para el mismo Reinach, la «actitud perdonadora» es un acto espontáneo (como decidir, preferir, alabar, culpar o mandar), pero puede llevarse a cabo sin que la respectiva resolución sea escuchada:

Pensamos inmediatamente en todo tipo de ejemplos de dichos actos [actos espontáneos]: decidir, preferir, perdonar, alabar, culpar, aseverar, cuestionar, mandar, etc. [...] El acto de decidir es un acto interno. Puede llevarse a cabo sin anunciarse (*verlautbart*) o sin la necesidad de anunciarse [...] El acto de volverse perdonador hacia otro, como el hacer la resolución, se puede desplegar

Reinach sostiene que la actitud perdonadora es completa y total aún si carece de expresión y no es escuchada, a pesar de estar dirigida a otros, porque perdonar está relacionado con la compasión y es fundamentalmente una actitud hacia el sujeto que ha cometido una falta (Reinach, 1983).

La consideración del perdón como acto social cuenta, además, con algunos críticos contemporáneos, entre los que destacan Richard Downie (1965), David Novitz (1998), Mariano Crespo (2016) y Margaret Holmgren (2012). A continuación, se presentan los argumentos centrales de estos pensadores en torno a la cuestión, y se destacan sus observaciones sobre el carácter performativo que supuestamente debería tener el perdón en tanto acto social.

1.2. Objeciones y réplicas a la concepción del perdón como acto social

En *Forgiveness* (1965), Richard Downie señala que la expresión de perdón no tiene el carácter performativo que sí tiene la promesa, acto social paradigmático para Reinach. Mientras que decir una promesa equivale a hacer una promesa, incluso si no se llega a cumplir, expresar el perdón no equivale a perdonar y, quizá, ni siquiera sea necesario. Para el autor en cuestión, perdonar tiene que ver, más bien, con mantener las actitudes apropiadas (relacionadas con el *agápē*) hacia el que ha cometido la ofensa y con reconocer que el otro es capaz de sostener valores morales. Pero si estas actitudes

¹ Los textos que no están publicados en español fueron traducidos por la autora de este artículo, para incluirlos en la misma lengua en el cuerpo del texto.

no se asumen, no hay perdón, por mucho que se exprese. Sin embargo, Downie reconoce que tanto la expresión de una promesa como la expresión de perdón permiten el reajuste de expectativas entre las partes.

Por su parte, Holmgren parte del análisis de Novitz (1998) para reafirmar el carácter performativo que acompaña ciertos actos de perdón, aunque no siempre sea beneficioso. Para el filósofo, el signo más importante de haber perdonado a alguien es la ausencia de sentimientos de ira o amargura, y la expresión de perdón no puede asegurarlo:

A veces, es cierto que puede parecer que se perdona solo con decir «Te perdono»; emisión performativa que constituiría y agotaría el acto de perdonar. Pero no lo hace. Todo lo que esto puede hacer es que yo renuncie a lo que puedo exigirle al ofensor, pero lo que no puede asegurar es que me libre de los sentimientos adversos que su acción ha producido en mí (Novitz, 1998, pp. 301-302).

No obstante, para Holmgren, a pesar de que la expresión «te perdono» no agote todo lo que el perdón implica, sí tiene consecuencias conductuales pues, una vez expresado, sería inconsecuente seguir manifestando el deseo de ver sufrir al otro o exigirle más disculpas, del mismo modo que, una vez habiendo pedido perdón, no se puede negar después que ha cometido una falta (Holmgren, 2012). Y únicamente por este reajuste de expectativas se podría hablar del carácter performativo del perdón².

Ahora bien, estas dos objeciones cometen el error al reducir un acto social a su expresión. Para la teoría de los actos sociales, la expresión del acto es una de sus partes constitutivas, pero no la única. Que la expresión de perdón no asegure que las actitudes apropiadas se llevan a cabo (Downie) ni que quien así se expresa se haya liberado de los sentimientos adversos que la ofensa del otro le ha producido (Holmgren), son consideraciones perfectamente compatibles con la definición de acto social, siempre y cuando se le distinga del *pseudoacto* social. Los *pseudoactos* sociales son falsos o deshonestos en virtud de un contenido psíquico inadecuado, como podrían ser los casos que presentan Downie y Holmgren.

² En un sentido semejante, Ricoeur sostiene que la expresión de perdón y sus consecuencias conductuales impiden que una de las partes se sitúe en el eterno papel de víctima para tener «el derecho de quejarse, protestar y reclamar». Esta actitud engendra un privilegio exorbitante, que coloca al resto de la gente en una posición de deudor de créditos» (Ricoeur, 2003, p. 117).

Otra objeción al perdón como acto social la presenta Mariano Crespo, quien sostiene que «podemos perdonar interiormente a una persona sin notificárselo y, por consiguiente, sin que ésta lo perciba» (2016, p. 123), porque el perdón es, esencialmente, una vivencia intencional que consiste en

una nueva actitud [que] permite a la víctima ver a su ofensor desde una nueva perspectiva [...] Esta nueva toma de postura sólo puede suceder cuando ciertas reacciones negativas como odio, desprecio o incluso resentimiento son rechazadas interiormente como falsas y, en esa medida, superadas (Crespo, 2016, p. 103).

Desde esta perspectiva, perdonar es un acto interno totalmente diferente de la petición de perdón, acto que sí constituye un acto social, «un acto completamente nuevo que no se refiere al ofensor y a su ofensa como tal, sino que aparece a la víctima» (Crespo, 2016, p. 124). No obstante, el filósofo español reconoce la importancia del acto comunicativo de petición de perdón y de concesión de perdón, y propone introducir una categoría intermedia de actos sociales que se ubique entre los que necesitan ser escuchados y los que no, y que describe como la de aquellos actos que, aunque no necesitan ser percibidos por la persona a la que están dirigidos, tienden a ser comunicados y, por lo tanto, a ser percibidos por su destinatario (Crespo, 2016).

Sin embargo, esta categoría especial de actos intencionales dirigidos a otros que propone Crespo es más bien conflictiva dado que el concepto de acto social de Reinach surge del estudio de las características *a priori* de ciertos actos lingüísticos y de los compromisos y expectativas que se derivan de ellas. En consecuencia, si la expresión del acto es únicamente una tendencia, y no un factor constitutivo, no se acercaría lo suficiente a un acto social para ser llamado acto intermedio. Dicho de otra manera, la categoría que propone Crespo ya está señalada por Reinach, y es la de los actos espontáneos dirigidos a otros, pues tienden a ser comunicados en la medida que están dirigidos a alguien más, aunque esto no siempre ocurra.

En un panorama más general, los argumentos de Downie, Novitz, Holmgren y Crespo tienen dos elementos en común. Primero, que para todos ellos el perdón es, esencialmente, una actitud de quien ha sufrido un mal hacia quien ha causado el mal intencionalmente, que está relacionada con el *agápē* (Downie), el abandono de la ira (Novitz), el cambio de visión hacia el que ha causado el mal (Holmgren) o la cancelación de la deuda (Crespo). Segundo, que todos rechazan el carácter performativo del

perdón (con excepción del reajuste de expectativas que surge de la expresión del acto que reconocen Downie y Holmgren).

Respecto al primer elemento se puede decir que, si la «actitud perdonadora» de Reinach, relacionada con la compasión, se puede comprender como el contenido psíquico del perdón como acto social, las disposiciones internas relacionadas con el *agápē*, la ira, el otro y la ofensa, también. Mientras que esas actitudes no agoten el acto de perdón, ambas propuestas son compatibles.

Respecto al segundo elemento, es importante determinar en qué medida el acto social es un acto performativo. La característica performativa de ciertos actos lingüísticos se estudia propiamente en la teoría semántica de John Austin. Desde la fenomenología de Reinach, la expresión de un acto social constituye solo parcialmente ese acto y, en esa medida, lo realiza, porque no es distinta ni independiente de él. Pero, mientras que Reinach establece los *a priori* de los actos sociales, Austin habla de las derivaciones semánticas de determinados actos lingüísticos.

Así, una vez que se ingresa en las reglas institucionales para los significados lingüísticos, como el de prometer, se asumen sin escapatoria unos vínculos y obligaciones. Pero la vigencia de las reglas depende del acuerdo convencional entre los usuarios del lenguaje [...] En este aspecto la contraposición con Reinach no puede ser mayor (Ferrer, 2015, p. 221).

En *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), John Austin expone la teoría de los enunciados performativos, los cuales:

- a) no describen nada, de modo que no son verdaderos ni falsos;
- b) son expresiones que realizan la acción que enuncian, es decir, el acto de expresar la oración realiza la acción o parte de ella.

Por ejemplo, la expresión «Juro decir la verdad» es performativa, porque al decir «juro», hago lo que digo: juro. Este tipo de expresiones hacen algo. No ocurre lo mismo con expresiones del tipo «Voy a ir de viaje», pues la expresión no realiza el viaje. No obstante, las circunstancias en las que se dicen las expresiones performativas deben ser las adecuadas y quien las dice debe llevar a cabo ciertas operaciones físicas o mentales. En concordancia con Reinach, Austin insiste en que estas expresiones deben ser dichas con seriedad: decir «te prometo» en tono de broma, vacía a la expresión, y la palabra pierde su carácter de signo. Para Austin, la expresión «te prometo», obliga, y en caso de no tomar la actitud correspondiente, la expresión no es falsa, sino el acto.

Para asegurar que el acto performativo realmente se lleve a cabo, Austin señala las siguientes condiciones: A.1) tiene que haber un procedimiento convencional aceptado que incluya ciertas expresiones, personas y circunstancias; A.2) las personas y circunstancias deben ser las apropiadas para el procedimiento en cuestión; B.1) el procedimiento debe llevarse a cabo correctamente por todos los participantes y B.2) en todos sus pasos. Γ .1 Si el procedimiento requiere que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos y sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta en algún participante, quien participa en él debe tener tales pensamientos o sentimientos, o estar animado por el propósito de conducirse de la manera adecuada; Γ .2 los participantes han de comportarse así en su oportunidad (Austin, 1992).

En general, si no se cumplen las condiciones tipo A (la fórmula, las personas o las circunstancias son incorrectas) y/o tipo B (la ejecución es incorrecta), el acto performativo no se lleva a cabo. Pero si no se cumplen las condiciones tipo Γ , el acto sí tiene lugar, pero se cae en un abuso (Austin, 1992).

Ahora bien, que la expresión de perdón no garantice que realmente ocurra ni que se tome la actitud interna adecuada, como señalan los críticos del perdón como acto social, no significa que el perdón sea independiente de su expresión ni que sea exclusivamente un asunto interno o individual. Ni Reinach ni Austin consideran como auténticos actos sociales o verdaderos actos performativos aquellos cuya expresión está en disonancia con su respectiva actitud interna o que no satisfacen las condiciones del proceso en las que se contemplan ciertas actitudes, pensamientos o sentimientos como apropiados.

Por otro lado, afirmar que el perdón es un acto social no es exactamente lo mismo que afirmar que tiene carácter performativo, pues estos términos no son coextensivos. Tanto aconsejar como prometer son actos sociales, pero, mientras que la validez de la promesa no precisa de una aceptación expresa de quien la recibe, porque la vinculación a lo prometido se vuelve hacia la persona que promete (Ferrer, 2005), el consejo, es bidireccional, y solo cumple su función si se reconoce la idoneidad de quien lo da (Ferrer, 2005). Por ello, el carácter performativo de la promesa puede no estar presente en otros actos sociales.

El caso de la promesa es particular porque su expresión trae consigo ciertas concesiones y obligaciones que no pueden captarse por sí mismas. Por ello, no es la resolución interna de “A” ni la percepción de esa resolución por parte de “B” lo

que genera una obligación de “A” con “B”, sino la expresión de esa resolución de “A” hacia “B” a través de una promesa, bajo ciertas condiciones (Reinach, 1983). Sin embargo, en la petición de perdón ocurre el movimiento inverso: la solicitud supone una resolución interna, pero tal resolución no se introduce, no surge ni se garantiza con la petición de perdón, aunque la mera petición, en las condiciones adecuadas, sí cambie el mensaje del ofensor a la víctima, de «te lastimo porque puedo», por uno de humildad que le da el poder de perdonar o no perdonar (Maring, 2020).

Que la expresión de perdón sea una parte constitutiva del acto es evidente si se reconoce que hay ciertas expresiones más apropiadas que otras para pedir perdón y para concederlo. Para algunos filósofos, fórmulas como «me disculpo», «lo lamento» o «lo siento», no son suficientes para expresar todo lo que el perdón quiere decir. Griswold hace notar que, dentro del paradigma de perdón, en el cual el ofensor pide personalmente perdón a su víctima, la palabra hablada hace pública la perspectiva que se tiene sobre los hechos a los que se refiere, pues a través de ella es visiblemente responsable de la falta cometida. Sin esta petición, la responsabilidad es borrosa (Griswold, 2007).

Aparte de los filósofos mencionados hasta ahora, otros más rechazan la comprensión de perdón como un acto racional (como lo es, ciertamente, el acto social), fundamentalmente porque, para ellos, la esencia del perdón es el don y la sobreabundancia, de modo que la exigencia de satisfacer ciertas condiciones lo disuelve completamente y lo pervierte. En esta línea argumentativa sobresalen Jankélévitch (1999), Derrida (1997), Julia Kristeva (2010) y Jill Scott (2010). Sobre estos autores y sobre la noción del perdón como don se vuelve más adelante.

II. VENTAJAS EXPLICATIVAS DEL PERDÓN COMO ACTO SOCIAL

II.1. Frente a la crítica del perdón perverso

En *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice* (2016), Martha Nussbaum cuestiona el valor ético del perdón a partir de la crítica que hace Nietzsche a los valores de la tradición judeocristiana.

En *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 2005), el autor desenmascara el supuesto resentimiento de los débiles contra «los grandes señores», encubierto por la transvaloración de la vida, que describe en los siguientes términos: «La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada

la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria» (Tratado I, § 10). Uno de esos valores es el perdón. Dice Nietzsche, «el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, y tal vez incluso perdón» (Nietzsche, 2005, Tratado I, § 14).

En tiempos recientes, Martha Nussbaum retoma esta crítica y profundiza en los elementos de agresividad, control y tristeza que acechan al perdón (Nussbaum, 2016). La autora sitúa el origen de esta práctica en la tradición judeocristiana, en la que identifica una narrativa violenta con el *self* porque exige la auto humillación y el autodesprecio (especialmente dentro del cristianismo). El argumento con el que apuntala esta opinión lo toma de Foucault, para quien el exhaustivo escrutinio del mundo interno dentro del cristianismo parece no tener fin: uno nunca sabe si expuso bien el mundo interno y se arrepintió lo suficiente, porque hay una constante vergüenza sobre uno mismo y su condición «pecadora».

Además, este perdón es cruel porque refuerza roles de poder y estatus, a través de la situación de indigencia del suplicante y de majestuosidad de quien perdona, e inviste a este último de una presunta autoridad y superioridad moral (Nussbaum, 2016). En otras palabras, el perdón asume que hay quienes son moralmente superiores que otros³.

Este juego de poder escondido en algunas prácticas de perdón es innegable; de hecho, para algunos, este poder es deseable, quizá por desconocer la polémica de fondo. En el libro *Surviving The Angel of Death* (2020), Eva Kor cuenta su experiencia de perdón por los abusos cometidos contra ella y su hermana, a quienes médicos nazis sometieron a crueles experimentos químicos, junto a muchos otros gemelos. En 1993 Eva Kor se encontró con uno de esos médicos, el Dr. Hans Munch, y después de 10 meses de pensar sobre el tema, le escribió una carta de perdón. Ella expresa sus razones para perdonar en los siguientes términos: «Descubrí que tenía el poder de perdonar. Nadie podía darme ese poder y nadie podía quitármelo. Era totalmente mío, para usarlo de cualquier manera que quisiera» (University of

³ Algunos otros filósofos también sitúan al perdón dentro de la tradición judeocristiana, pero no ven en ello un motivo de sospecha. Hannah Arendt (1958), por ejemplo, sostiene que el perdón es indudablemente cristiano, pero este rasgo no le quita la validez para ser considerado en su sentido secular y en el ámbito político. Anthony Bash (2007), por su cuenta, reconoce la superioridad de la propuesta de perdón cristiano como don, frente al modelo psicológico actual de perdón, que lo reduce a una actitud individualista.

California Television, 2016). Eva Kor perdonó al Dr. Munch, a pesar de que él nunca mostró arrepentimiento ni le pidió perdón.

Esta experiencia de poder de la víctima al perdonar es abiertamente defendida por algunas terapias psicológicas de perdón. Destaca, por ejemplo, el modelo REACH, desarrollado por Worthington y su equipo de investigación en la Universidad de la Mancomunidad de Virginia. El modelo “REACH” es el acrónimo en inglés de los cinco pasos que se proponen para alcanzar el perdón, que son: 1. *Recalling the hurt* (recordar el daño), 2. *building Empathy* (construir empatía), 3. *giving Altruistic gift of forgiveness* (dar el perdón de manera altruista), 4. *Commitment to forgive* (comprometerse a perdonar), y 5. *Holding on to forgiveness* (mantenerse en la actitud de perdón) (Worthington Jr., 2005). Otro modelo es el HDSG, desarrollado por R. D. Enright en conjunto con Human Development Study Group, en la Universidad de Wisconsin-Madison. De acuerdo con este modelo, el perdón es un proceso cognitivo, afectivo y de comportamiento, con 20 unidades de variables psicológicas, en el cual la víctima perdona unilateralmente (Enright, 1996).

Sin embargo, es pertinente preguntar si es posible pensar en el perdón desde otro lugar, más cerca de la reconciliación que del resentimiento y de la sensación de poder que produce. En respuesta, este artículo sostiene que la justa valoración de la dimensión comunicativa del perdón es una herramienta práctica contra los juegos de poder que lo acechan.

Cuando la concesión de perdón responde a una petición de perdón, quien lo pide reconoce el valor de la víctima y el error de haberlo tratado injustamente, y quien perdona reconoce que el ofensor no es alguien completamente podrido. En “Forgiveness, Resentment and Hatred” (1990), Jean Hampton argumenta que cuando uno perdona, la otra persona vuelve a ser un candidato para reestablecer relaciones con él. No se trata de que quien perdona pueda ver un renacimiento en la otra persona, sino que confía en ella y la ve como suficientemente buena independientemente de lo que haya hecho. Si uno está convencido de que el otro es de menor rango moral o que el otro merece el resentimiento por lo que hizo, el perdón es imposible. En este sentido, la expresión de perdón se convierte en una declaración del valor moral del otro.

El caso de Eric Lomax ejemplifica este punto. Lomax, autor de *The railway man* (1995), fue prisionero de guerra y víctima de tortura a manos del japonés Nagase Takashi (entre otros) durante la Segunda Guerra Mundial. Después de mucho tiempo, en los años 80, Lomax reconoció a Takashi

por una publicación en el diario *Japan Times*, en el cual expresaba su más profundo arrepentimiento por los crímenes cometidos durante la guerra. Poco tiempo después, Takashi pidió perdón personalmente a Lomax en el río Kwai, en Tailandia, y ahí comenzó una amistad entre los dos.

Estudiar al perdón desde el concepto de acto social debilita la crítica de Nietzsche y Nussbaum porque cambia de enfoque: en vez de tomarlo como una falsa renuncia al resentimiento, deja de lado el escrutinio interno y lo toma como parte de un diálogo entre dos o más personas. Como se dijo en el primer apartado, la actitud interna es una de las partes constitutivas del acto social, pero no la única; el perdón no es solo eso. Si, por ejemplo, la actitud interna apropiada tiene que ver con la compasión y esta ocurre, se expresa y se recibe, el perdón deja de ser un asunto privado de quien lo quiere dar, y se vuelve una acción que vincula a dos personas. Si, en cambio, la compasión no ocurre, por más que se exprese el perdón, se trata de un *pseudoacto* de perdón. Sin embargo, los *pseudoactos* sociales, como el *pseudoacto* del perdón, son una anomalía de dichos actos, pero no convierten al conjunto de esos actos en anómalos.

Es verdad que un perdón perverso (*pseudoacto* social de perdón) puede ocurrir. No obstante, la mejor manera de evitar que este sea el caso es a través de su expresión y recepción, pues, así como un consejo no es tal (ni es un acto social) si quien lo recibe no reconoce en quien lo da a alguien con la autoridad pertinente, el perdón tampoco será tal (ni un verdadero acto social) si quien lo recibe no reconoce en quien lo da a la persona indicada para hacerlo. En aquellos casos en los que la auténtica «actitud perdonadora» se expresa y se recibe por el otro, cesa el discurso de superioridad moral de una de las partes sobre la otra, precisamente porque, en tanto acto social, implica «el reconocimiento mutuo y subsiguientemente la creación de un espacio común de encuentro antes inexistente» (Ferrer, 2005, p. 70), por el cual es posible un ajuste mutuo de expectativas y pretensiones.

Pero la crítica al perdón puede dar un paso más y afirmar que, precisamente, por medio de la palabra se ratifican roles de poder y estatus, porque entre las expectativas y pretensiones que se ajustan se encuentra, *de facto*, la superioridad moral (imaginaria) del que perdona sobre quien es perdonado. Pero contra esto hay que decir que siempre queda la posibilidad de que la persona a la que está dirigida el perdón se abstenga de responder o lo decline. Lo mismo vale para quien pide perdón: es deseable pedir perdón, pero, si lo anterior es correcto, quien comete

una falta no está obligado a pedir perdón. Como se dijo, el acto social deriva en una norma social que cae en el ámbito de lo deseable. Esto no implica decir que es aceptable negar la responsabilidad debida sobre los hechos en cuestión y descartar la obligación de reparar el daño causado, pero para la responsabilidad y la reparación existen otras vías más efectivas que pueden variar según el caso. Dentro del ámbito de lo deseable, el perdón ubica a las partes en una situación de igualdad, elemento clave en la consideración de su valor ético.

Esta observación puede resultar polémica entre las diferentes concepciones religiosas de perdón. Para Dennis Prager, en *The Sunflower* (Wiesenthal, 1998) la única diferencia entre judíos y cristianos es la práctica del perdón. Prager explica que, en el judaísmo, solo la víctima puede perdonar a su agresor, razón por la cual el asesinato es imperdonable: no se ha escuchado a ningún judío decir que Dios ama a una mala persona, mucho menos a un asesino. Por el contrario, en el cristianismo, Jesús perdona todos los pecados y ama incondicionalmente, incluso al asesino. Así, mientras que para la tradición judía el perdón obedece ciertos lineamientos y, en esa medida, es parte de la ley, para el cristianismo el perdón es la nueva ley que deja atrás normas y preceptos del Antiguo Testamento.

Pero más allá de estas diferencias, la propuesta de este artículo es compatible con una perspectiva teológica/religiosa del perdón gracias al concepto de don: el perdón es don y gratuidad (o gracia en sentido teológico), no solamente de parte de quien lo da, sino también de parte de quien lo pide. Al final del siguiente apartado se ahonda un poco más sobre este rasgo del perdón.

II.2. Frente a la crítica del perdón moralista

Serrano y Cázares (2019) critican la tendencia moralizante de los estudiosos del tema que consiste en subsumir todos los modos del perdón a uno solo. De acuerdo con Serrano y Cázares, esta tendencia se caracteriza por imponer restricciones al ofendido, al ofensor, a la ofensa y a las condiciones para perdonar, o defiende la incondicionalidad del perdón, que deja de lado la relación particular entre las partes y las situaciones en que ocurren la ofensa y el perdón. El problema es que esta tendencia conduce a modelos ficticios de perdón (si las partes dejan de lado las circunstancias) o bien a modelos inalcanzables o impracticables (si las partes consideran las circunstancias).

Los autores consideran como propuestas moralizantes las de Aurel Kolnai (1973), Pamela Hieronymi (2001) y Charles Griswold (2007). El perdón

paradigmático de Griswold exige, por ejemplo, la aceptación de la ofensa por parte del ofensor y la expresión de perdón por parte de quien perdona. El perdón genuino de Hieronymi precisa de un cambio de visión por parte del ofensor. Y para Kolnai el perdón solo es posible en condiciones de igualdad.

Pero considerar el perdón desde el punto de vista del acto social supera esta tendencia, al menos parcialmente, en tanto el acto social no deriva en una norma ética, sino en una norma social. Hay que recordar que solo los estados de cosas que emergen de aquello que no depende de la cognición de un sujeto derivan en normas morales (Chrudzimski, 2015). No humillar a alguien es una obligación, perdonar a alguien, es deseable. Sin embargo, esta vía descubre una dimensión ética del perdón cuando reconoce su poder para renovar los espacios de reconocimiento mutuo que han sido dañados y para asumir la situación de falibilidad y vulnerabilidad común a todos los hombres.

En este tenor, Kim Atkins (2002) habla del perdón en el contexto de la amistad. Para el autor, el perdón se impulsa por la reserva de afecto entre los amigos, que les da un sentido de quiénes son y cómo quieren vivir. Por ello, no tiene sentido determinar qué se debe perdonar y qué no, porque depende de la relación de los amigos. Este perdón se vive como un proceso mutuo, en el cual el perdonado tiene un rol activo y en el que ambos abrazan la vulnerabilidad de su naturaleza y su condición de falibilidad. Y precisamente expresar el perdón, al pedirlo y al darlo, es el modo en el que las partes exponen su vulnerabilidad al otro, porque se exponen a ser leídos e interpretados por el otro.

A raíz de estas consideraciones se puede decir que este perdón débil lo muestra como don y gratuidad, en tanto que es algo deseable pero no obligatorio, y como un milagro, en tanto que pudo no ser. Así, el perdón como acto social, aunque exige que se cumplan ciertas condiciones en virtud de este carácter, no es cálculo ni imposición, sino algo en el medio: la elección y realización entre dos personas de algo deseable.

II.3. Sobre la polisemia del perdón

Ver al perdón como un tipo de acto social conduce a comprender y aceptar su polisemia en lugar de reconstruir su supuesta genealogía única. En cuanto tal, y como aspiración deseable, se puede considerar como una práctica universal,

el perdón parece tener el estatus de un universal cultural —uno del pequeño número de prácticas que, aunque varían en detalle, surgen de alguna

forma en todas las culturas. Obviamente, este hallazgo no prueba que el perdón es un bien moral, pero despliega un fundamento que ha pesado fuertemente en la tradición ética naturalista, de Aristóteles a Mill: la concepción de lo que es deseable está indicada, si no demostrada, por lo que es deseado (Lang, 1994, p. 114).

En *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea* (2010), Konstan afirma que la idea contemporánea de perdón como «cambio de corazón» no tiene su origen en el pensamiento clásico ni en el Antiguo Testamento, a pesar de que algunos términos que comúnmente se traducen como perdón están presentes en obras de una y otra tradición. La palabra griega que se suele traducir como perdón es *sungnómé*, compuesto por el verbo *gignosko* (conocer) y el prefijo *sun* (con), y que literalmente significa «conocer con» o «comprender». Su calca al latín, compuesta por el verbo *gnosco* y el prefijo *in*, forma la palabra «inocencia». Estos términos aparecen en la *Iliada*, la *Odisea*, las comedias de Plauto, Terencio, Menandro, Eurípides y Ovidio, aunque siempre en un contexto de negociación.

En el ámbito filosófico, las obras retóricas de Aristóteles hablan de *sungnómé*, aunque tangencialmente y, algunos diálogos de Platón lo hacen en sentido crítico. De hecho, Platón fue el primer teórico en sostener una postura acerca del perdón y en sopesarlo dentro de un esquema ético y político, en donde no tiene cabida porque es incompatible con el ideal de sabio. De acuerdo con Platón el sabio es invulnerable a las acciones de los otros y, por lo tanto, no tiene nada que perdonar; por otro lado, el sabio tampoco actúa mal, así que no hay razón para que sea perdonado (Griswold, 2007). Y algo semejante proponen la ética estoica y epicúrea, que desdeñan esta actitud y la consideran poco valiosa (Griswold, 2007; Konstan, 2010; Nussbaum, 2016).

En cuanto al uso de estos términos en la tradición judeocristiana, en la Biblia hebrea «perdón» se dice de dos modos: *salakh* y *nasa*. Mientras que el único sujeto del verbo *salakh* es Dios, el término *nasa* (en griego *aphes*) se usa para referirse al perdón entre personas. Pero en la traducción del Antiguo Testamento al griego, se introduce además el término *sungnómé*, que se utiliza seis veces, aunque ninguno de sus significados se traslapa (Konstan, 2010).

En un horizonte más amplio, el perdón forma parte de las prácticas de devoción en otras religiones. En el islam, por ejemplo, se cree que Alá perdona a quien se arrepiente (Gopin, 2000). En el hinduismo, el poema devocional *Bhagavad Gita*, compuesto entre los siglos V a. C. al II d. C., enseña que la iluminación «procede de la satisfacción de

los deberes religiosos, especialmente de la devoción a Dios por cuya sola causa deben ser satisfechas todas las otras obligaciones para que los pecados nos sean perdonados» (Audi, 2004, p. 108). Anthony Bash (2007) considera que esta presencia del perdón entre las culturas religiosas se debe a que sus narrativas muestran a personajes inspiradores que tienen una gran capacidad para perdonar, y a que presentan al perdón indudablemente como la mejor respuesta frente al mal.

Pero existen otros términos y prácticas relativas al perdón en culturas por completo disímiles e inconexas, totalmente ajenas a la tradición judeocristiana y a las sociedades religiosas, aunque, lamentablemente, los estudios en este campo son mucho más escasos. La idea de perdón es sugerida, por ejemplo, en las estelas erigidas en Lidia (ahora noroeste de Turquía) en el siglo III d. C., entre los griegos, fuera de los círculos cristianos. Dichas estelas son muy poco conocidas, y aunque no se refieren directamente al perdón sí reconocen la culpa y expresan públicamente el deseo de aplacar la ira de los dioses por una falta cometida (Rostad, 2002).

Lejos de Europa y de la tradición cristiana, el perdón también está presente en el mundo prehispánico. Esteban Krotz identifica en el derecho maya prehispánico⁴ la expresión *Satsah k'eban*, que se usa como «perdón». El llamado perdón del ofendido «se practicaba en virtud del conocimiento de las agravantes y las excluyentes de responsabilidad en la comisión de algún delito o de cualquier situación contraria a la moral y costumbres de esta civilización» (Krotz, 2001, p. 70).

Ahora bien, la consideración de este conjunto de casos impide ver al perdón como un subproducto de la tradición judeocristiana, como sugieren Nietzsche y Nussbaum, y/o reducirlo a una actitud interna de renuncia al resentimiento por parte de quien sufre una ofensa, tal como se define en el Diccionario Oxford de filosofía, en el que se lee: perdón es la «renuncia al resentimiento, ira u otras reacciones hacia quien ha hecho algo que justifica tales respuestas» (Blackburn, 2005, p. 37). Esta definición y las teorías que de ella se desprenden tiene su origen específico en la propuesta moral de Joseph Butler, concretamente, la que se expone en los Sermones VIII y IX, sobre la ira y el perdón (Konstan, 2010). En gran medida, se debe a estos sermones que generalmente se entrelacen los conceptos de resentimiento y perdón (Griswold, 2007).

⁴ Periodo que se extiende hasta 1542, fecha de la fundación de Mérida e implantación del derecho colonial, que indica también la incorporación de los valores cristianos al orden jurídico.

Además, dentro de la tradición cristiana también hay filósofos que critican la superioridad moral que erróneamente puede asumir quien renuncia al resentimiento.

Scheler acepta el modo como Nietzsche describe la esencia del resentimiento, pero no, en cambio, la acusación de resentimiento dirigida contra el cristianismo [...] [Para Scheler] Una de las causas del error de Nietzsche consiste en haber confundido el amor cristiano con la filantropía moderna. Ésta sí que ha nacido del resentimiento (Vegas, 1998, pp. 9-10).

El binomio perdón-resentimiento no agota todos los posibles sentidos del perdón, como asumen Nietzsche y Nussbaum, lo que resulta aún más evidente si se consideran otras líneas de estudio, como la fenomenología, el psicoanálisis y los estudios literarios, que se refieren a él como el hito que marca una nueva etapa en la vida del sujeto. Aunque el concepto de perdón de cada uno de los siguientes autores merezca un estudio independiente, se destacan algunos nombres y se llama la atención sobre algunos puntos en torno al tema con el fin de hacer notar el carácter inaugural del perdón como elemento en común entre ellos, más allá de la relación entre perdón y resentimiento.

En la tradición fenomenológica están, por ejemplo, Hannah Arendt, que contempla al perdón a la luz del milagro, en tanto acción humana de absoluta novedad que resuelve el predicamento de la irreversibilidad del pasado y que, junto con la promesa, que resuelve la impredecibilidad del futuro, asume la condición humana de falibilidad y posibilita la acción. Para la filósofa alemana, el perdón hace posible un nuevo comienzo (Arendt, 1958; Ricoeur, 2003; Irwin, 2015).

En *The Human Condition* (1958), Arendt se refiere al perdón como «nacimiento» y «milagro» (ideas que toma de la tradición cristiana). Pero estas ideas, propone Christopher Irwin, hay que comprenderlas como metáfora. En *Reading Hannah Arendt as a Biblical Thinker* (2015), Irwin llama la atención sobre la interpretación de la idea de milagro por el cristianismo «platonizado» y politizado que buscaba tener más influencia en la vida pública. Pero el milagro como garantía de la existencia de un ser divino y su intervención en los asuntos humanos que interrumpe el curso natural de los eventos pierde de vista que el año 0 es una metáfora de la posibilidad del hombre de comenzar él mismo de nuevo, de renacer, de convertirse. Este es el verdadero milagro y es en este sentido

que el perdón es milagro y nacimiento para Arendt (Irwin, 2015).

En el cruce entre filosofía y psicoanálisis destaca la visión posmoderna y *postmoral* del perdón de Julia Kristeva, que ve en la interpretación psicoanalítica una nueva versión de perdón. Kristeva describe su ejercicio psicoanalítico con un paciente particularmente conflictivo como un don

que no era amor ni odio sino simplemente una interpretación de los movimientos psíquicos del paciente subyacentes a su ‘estado de guerra’, [que] rompió la cadena de persecuciones en la cual su negatividad psíquica había estado atascada y lo insertó en la apertura del tiempo psíquico—el don de una nueva manera de ser. [...] [Eso es lo que condujo a Kristeva a su] concepción de interpretación psicoanalítica como una versión postmoderna de perdón (Kristeva, 2010, p. 191).

Con base en los estudios de Kristeva, Jill Scott ofrece una poética del perdón en el cine y la literatura, que lo descubre también como un don. Scott retoma de la propuesta de la filósofa búlgara lo inconsciente y lo desconocido del perdón; para Scott se trata de «un don de comunicación [pero no como acto social, sino uno] que surge a partir de la sobreproducción de significado o sobreproducción interpretativa del lenguaje literario y la expresión creativa» (Scott, 2010, p. 10). En este sentido también coincide con Kelly Oliver, que complementa el trabajo de Kristeva, porque «introduce dos aspectos relacionados, llamados perdón como la fundación de la subjetividad y perdón como una práctica ética social y una manera de estar con otros en el mundo» (Scott, 2010, p. 11).

Pero tanto el perdón como apertura psíquica que señala Kristeva y como sobreproducción de significado que indica Scott, encuentran en las propuestas de Jacques Derrida y de Vladímir Jankélévitch una fuente de inspiración esencial. En *Cosmopolitanism and Forgiveness* (1997), Derrida proclama la radicalidad del perdón; este perdón escapa a toda lógica y proporción, es loco, ininteligible y difícil, porque renuncia a las buenas razones para perdonar y perdona lo imperdonable. No es amnistía ni amnesia y «no puede reducirse a un tipo de terapia de reconciliación en una especie de ecología histórica» (p. 49). No obstante, esta radicalidad del perdón y su oposición al olvido fue defendida con anterioridad por Jankélévitch. El siguiente fragmento expresa la esencia de esta concepción:

Aun cuando mengüen el rencor hasta el extremo límite de la tenuidad, el desgaste y la integración

nunca significan advenimiento de una era nueva, nunca fundan un orden nuevo; son incapaces, por sí solos, de inaugurar relaciones positivas entre un ofendido y un ofensor íntimamente reconciliados: la desintegración de un viejo complejo pasional que se desmorona, se descompone, se pulveriza, esta desagregación negativa en ningún caso resulta fundadora. El auténtico perdón, al igual que la conversión, es lo único capaz de construir una nueva casa para una nueva vida (Jankélévitch, 1999, p. 51).

Ahora bien, a pesar de la distancia entre estas ideas y la noción de perdón como acto social (como lo señala directamente Scott), las breves puntualizaciones sobre las propuestas de Arendt, Kristeva y Scott, sirven para ilustrar cómo los significados y la profundidad del perdón no se agotan en la superación de la ira o el resentimiento, pues el perdón también se puede comprender como una nueva manera que el sujeto tiene de estar con los demás y de ser en el mundo (lo que de suyo es perfectamente compatible con el concepto de acto social).

Así pues, a raíz de la complejidad y polisemia del perdón, es inapropiado etiquetarlo como un subproducto de la tradición judeocristiana y considerarlo exclusivamente como una actitud interna que tiene que ver con la renuncia al resentimiento por parte de quien sufre una ofensa. Más bien, como Berel Lang afirma, el perdón parece ser un «universal cultural», una práctica que surge en todas las culturas (1994), es un acto social presente en las comunidades humanas. En cuanto tal, uno de los significados de perdón surge de la comprensión de Joseph Butler, que lo entiende como la superación del resentimiento por haber sufrido una ofensa, pero sería un error reducir todas sus vetas significativas a este elemento.

CONCLUSIONES

Algunos de los riesgos de definir al perdón exclusivamente como la actitud interna de renuncia al resentimiento por parte de quien ha sufrido una falta hacia quien la ha cometido, sin referencia a los actos comunicativos pertinentes, son la anulación del otro y el encubrimiento de una supuesta superioridad moral. Si, por otro lado, el perdón se impone como una obligación a quien sufre una falta, se ejerce violencia contra él, porque no se puede mandar a voluntad sobre las emociones ni cambiar a capricho la creencia sobre los hechos que constituyen la ofensa. Pero cuando perdonar es la respuesta a quien ha pedido ser perdonado, esta acción se vuelve parte de un diálogo de reconocimiento y renueva el espacio común entre las partes.

Por otro lado, analizar el perdón bajo el concepto de acto social puede ayudar a superar la tendencia moralista, pues este tipo de actos derivan en normas sociales que descubren ciertas acciones como deseables, pero que no obligan ni prohíben. Sin embargo, este perdón débil es éticamente relevante porque reestablece el diálogo entre las partes y permite el reconocimiento mutuo, en la medida que respeta la libertad y espontaneidad para pedir perdón y para perdonar. Bajo esta óptica, el perdón es, principalmente, una herramienta comunicativa y práctica con la que cuenta el ofensor para hacer las cosas bien, para corregir lo que ha hecho mal.

Además, el estudio del perdón bajo el concepto de acto social da mejor cuenta de su polisemia pues no está constreñido a una tradición de pensamiento particular, como tampoco lo están los demás actos sociales. Por ello, es natural constatar la presencia de expresiones de perdón a lo largo de la historia y en diversas partes del mundo, no solo en los libros sagrados y teológicos, sino también en la retórica, el Derecho y la filosofía. Siempre que se cumplan con las condiciones *a priori*, esta perspectiva del perdón permite variaciones de acuerdo al contexto, pues en cada caso ocurre entre dos o más personas en una situación determinada. Es en tales condiciones, su significado adquiere diferentes matices, incluso dentro de una misma tradición. Esta presencia del perdón en la vida práctica de diferentes sociedades habla de la necesidad de dar una respuesta personal al mal, ya sea por parte de quien lo comete o de quien lo sufre, aunque el pensamiento contemporáneo lo haya limitado a la parte que sufre el daño.

En conclusión, el aspecto ético del perdón se debe al espacio de reconocimiento entre las partes que él inaugura, y, aunque este rasgo es propio de cualquier acto social, la particularidad del perdón es que dicho espacio es renovado, lo que posibilita, a su vez, actos sociales posteriores. Mientras que los demás actos sociales suponen la igualdad entre las partes, el perdón es diferente a todos los demás por su radicalidad, es decir, por reivindicar el lugar del otro como un igual.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

University of California Television. (6 de junio de 2016). *Eva Khor: Surviving The Angel of Death*. [Archivo de video]. YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=bCVZPSzTqZU>

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago University Press.
- Atkins, K. (2002). "Friendship, Trust and Forgiveness". *Philosophia*, vol. 29, no. 1-4, pp. 111-132. DOI: <https://doi.org/10.1007/bf02379903>
- Audi, R. (2004). *Diccionario Akal de filosofía*. Akal.
- Austin, J. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Ediciones Paidós, S. A.
- Bash, A. (2007). *Forgiveness and Christian Ethics*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488320>
- Blackburn, S. (2005). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acref/9780199541430.001.0001>
- Chrudzimski, A. (2015). "Reinach's Theory of Social Acts". *Studia Phaenomenologica*, vol. 15, pp. 281-302. DOI: <https://doi.org/10.5840/studphaen20151514>
- Crespo, M. (2016). *El perdón. Una investigación filosófica*. Ediciones Encuentro.
- Derrida, J. (1997). *Cosmopolitanism and Forgiveness*. M. Dooley & R. Kearney, trads. Routledge.
- Downie, R. (1965). "Forgiveness". *The Philosophical Quarterly*, vol. 15, núm. 59, pp. 128-134. DOI: <https://doi.org/10.5897/ERR2019.3786>
- Enright, R. (1996). "Counseling within the forgiveness triad: On forgiving, receiving forgiveness, and self-forgiveness". *Counseling and values*, vol. XL, núm. 2, pp. 107-126. DOI: <https://doi.org/10.1002/j.2161-007x.1996.tb00844.x>
- Farneth, M. (2017). *Hegel's Social Ethics. Religion, Conflict, and rituals of reconciliation*. Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1vxm80v>
- Ferrer, U. (2005). *Adolf Reinach. Las Ontologías regionales*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 176. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona. DOI: <https://doi.org/10.15581/009.39.30596>
- Ferrer, U. (2015). "Lo múltiple a priori de los actos sociales en Adolf Reinach". *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 49, pp. 208-230. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i49.707>
- Gopin, M. (2000). *Between Eden and Armageddon. The Future of World Religions, Violence and Peacemaking*. Oxford University Press.
- Griswold, Ch. (2007). *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511619168>
- Hampton, J. (1990). "Forgiveness, Resentment and Hatred", en Murphy, J. G. y Hampton, J., *Forgiveness and mercy*, pp. 35-87. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625121>
- Hieronymi, P. (2001). "Articulating an uncompromising forgiveness". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, no. 3, pp. 529-555. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2001.tb00073.x>
- Holmgren, M. (2012). *Forgiveness and retribution: Responding to wrongdoing*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139086165>
- Irwin, Ch. (2015). "Reading Hannah Arendt as a Biblical Thinker". *Sophia*, vol. 54, núm. 4, pp. 545-561. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11841-015-0503-z>
- Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*. Seix Barral.
- Kolnai, A. (1973). "Forgiveness". *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 74, pp. 91-106. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristotelian/74.1.91>
- Konstan, D. (2010). *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511762857>
- Kor, E. M., Buccieri, L. R. (2020). *Surviving the angel of death: The true story of a Mengele twin in Auschwitz*. Simon and Schuster.
- Kristeva, J. (2010). *Hatred and forgiveness*. Columbia University Press.
- Krotz, E. (coord.), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Universidad Autónoma de Yucatán. (2001). *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*. México: PNUD. DOI: <https://doi.org/10.15174/cj.v7i13.272>
- Lang, B. (1994). "Forgiveness". *American Philosophical Quarterly*, vol. 31, núm. 2, pp. 105-117. DOI: <https://doi.org/10.1177/009059179802600500>
- Maring, L. (2020). "Is There a Right to Be Forgiven?". *Philosophia*, vol. 48, núm. 3, pp. 1101-1115. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00160-x>
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Sánchez, A., trad. Alianza Editorial.
- Novitz, D. (1998). "Forgiveness and self-respect". *Philosophy and phenomenological research*, vol. 58, núm. 2, pp. 299-315. DOI: <https://doi.org/10.2307/2653510>
- Nussbaum, M. (2016). *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*. Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41296-017-0097-z>
- Reinach, A. (1983). "The a priori Foundations of the Civil Law". *Aletheia. An International Journal of Philosophy*. vol. III, pp. 1-142.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Editorial Trotta.
- Rostad, A. (2002). "Confession or reconciliation? The narrative structure of the Lydian and Phrygian confession inscriptions". *Symbolae Osloenses*,

- vol. 77, núm. 1, pp. 145-164. DOI: <https://doi.org/10.1080/00397670260399405>
- Scott, J. (2010). *A Poetics of Forgiveness: Cultural responses to loss and wrongdoing*. Springer. DOI: <https://doi.org/10.1057/9780230106246>
- Serrano, F. y Cázares, M. (2019). “¿Qué y por qué perdonar? Una revisión deflacionaria de la moralidad del perdón”. *En-claves del pensamiento*, vol. 13, núm. 25, pp. 83-103. DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i25.352>
- Stein, E. (2005). *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*. C. Ruiz, J. Caballero, trad. En *Obras Completas: Escritos filosóficos*, Vol. II. Editorial Monte Carmelo.
- Valcárcel, A. (2011). *La memoria y el perdón*. Herder Editorial. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9jztp>
- Vegas, J. (1998). “Prólogo del editor”, en Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, pp. 9-14. Caparrós Editores.
- Wiesenthal, S. (1998). *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*. Schocken Books.
- Worthington Jr., E. (2005). “More questions about forgiveness: Research agenda for 2005–2015”, en Worthington Jr., E., *Handbook of forgiveness*, pp. 557-573. Routledge.