



**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
ESCUELA DE POSTGRADO**

**“El evento del perdón desde una perspectiva animal poética: el  
dispositivo terapéutico como un lugar (im)posible”**

AFE para optar al grado de Magister en Psicología,  
mención Psicología Clínica de Adultos

**José Ignacio Carreón Catalán**

**Profesor Guía:  
Dr. Claudio Zamorano Díaz**

**AFE aprobada con distinción máxima**

Santiago de Chile, año 2020

## **DEDICATORIA**

«En memoria de las y los valientes de la rebelión del 18 de octubre. A quienes resultaron heridos, mutiladas, torturados, violadas y asesinados. A las y los jóvenes combatientes de la primera línea, honor y gloria eterna. Luchando el pueblo avanza»

«A Manuel...»

«Para ti Clara Luna»

## **AGRADECIMIENTOS**

«A mis compañeros y compañeras del Magíster, por su determinado aliento. A Claudio, mi profesor guía, por su acompañamiento, paciencia y confianza»

## ÍNDICE

I.- Resumen.....	5
II.- Introducción.....	6
III.- Marco teórico.....	10
1.- El perdón como fenómeno positivo: la racionalidad del perdón.....	10
2.- La aporía del perdón imperdonable: un evento extraordinario e imposible.....	19
3.-Terapia, sentido, poética y perdón: aproximación al evento singular.....	31
4.- La aporía animal del perdón: entre memoria y olvido... ¡la donación!.....	39
IV.- Metodología: El estudio de caso único.....	61
V.- El caso clínico de Nadjia.....	64
1.- El cuerpo y el rostro.....	64
2.- Nadjia y su familia.....	64
3.- Entre memoria y olvido... el perdón aguarda.....	65
4.- La herida: lo irreparable.....	68
5.- A la espera de un perdón solicitado... ¡lo imperdonable!.....	71
6.- Náusea a la libertad.....	75
7.- ¿Perdón? ¿A quién hay que perdonar? El tiempo.....	78
VI.- Reflexiones finales.....	80
VII.- Referencias bibliográficas.....	87

## **I.- RESUMEN**

Se propone profundizar sobre las posibilidades e imposibilidades del evento del perdón al interior del espacio terapéutico, más allá de una visión técnico-terapéutica objetivista y positivista de la realidad, sustentada en el representacionalismo y más allá de una posición basada en la hegemonía de los signos y el giro lingüístico como es el caso de las terapias propias del construccionismo social denominadas posmodernas. Se revisarán algunas ideas del filósofo argelino-francés Jacques Derrida sobre el perdón y de la filósofa alemana Vanessa Lemm respecto a la filosofía animal en Nietzsche. El propósito es recuperar y revitalizar, tensionando e interrogando, la posibilidad del evento del perdón en la clínica sistémica desde el territorio de la filosofía. Las ideas filosóficas de los autores mencionados permitirán sustentar una versión del perdón diferente al positivismo imperante en las ciencias sociales y la psicología social en particular. También, sirviéndonos de la ideas de una clínica del sentido de Marcelo Pakman, se expondrá un caso clínico para ser considerado a la luz del perdón en tanto fenómeno de la presencia y como una aporía siempre *sui generis*.

**Palabras clave:** Perdón, Derrida, Nietzsche, Animalidad, Olvido.

## II.- INTRODUCCIÓN

«Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen»

Lucas, 23, 34

«¡Cómo podríamos perdonarles si no saben lo que hacen!»

Friedrich Nietzsche

«¡Ni perdón ni olvido!» ¿Ni perdón ni olvido? El perdón no es olvido; el perdón no borra el dolor. La palabra perdón procede del latín *per donare* «para dar», un regalo que se da; un don. ¿Queda hoy algo para dar? El perdón está en crisis. El mundo de la representación está en crisis. Se acabó la historia y con ella los grandes relatos y las fundadas verdades de la herencia religiosa y de las ciencias empíricas. Se trata de una crisis de sentido, una crisis que incluye la potencialidad del perdón como fenómeno de sentido. De ahí que junto a Derrida (1998, 1999, 2017) afirmemos la crisis del perdón, pero también la posibilidad de su advenimiento.

Derrida (1999) es enfático al referir una compulsión frenética mundial del perdón y de “escenas de perdón que se multiplican sobre la superficie de la Tierra” (Derrida, 1998, p.13). Con ello se refería a la proliferación de solicitudes de perdón realizadas por mandatarios de estado frente a dilemas políticos que involucraron genocidios atroces. En tanto cuestión geopolítica cabe recordar el caso del apartheid en Sudáfrica o la dictadura cívico militar en Chile. En 1991, Patricio Aylwin, presidente que sucedió al dictador chileno, en esta nueva ilusoria democracia, pronunció las siguientes palabras por los medios de comunicación: “Por eso es que yo me atrevo, en mi calidad de Presidente de la República, a asumir la representación de la nación entera para, en su nombre, pedir perdón a los familiares de las víctimas<sup>1</sup>”.

Esta multiplicación política enuncia no sólo la secularización del perdón, sino su mundialización desmedida aunque calculada en nombre de terceros, los victimarios reales. Esta tendencia anuncia intentos genuinos por restaurar el pasado en aras del porvenir – al pedir perdón –, sin embargo, tales acciones emergen como signos de la politización del perdón y de su uso y a veces abuso, respecto a una situación histórica colectiva determinada e íntimamente singular en el caso de la vivencia personal, lo cual inaugura una realidad no material sino fantasmagórica y sin presencia. El perdón como fenómeno y acontecimiento está extraviado. Permanece una representación de un simulacro penoso y teatral. Con fuerzas caminamos en su búsqueda.

Vivimos en un mundo enfermo, el diagnóstico es una crisis de sentido (Lyotard, 1987). La condición posmoderna presente de la modernidad tardía no superada, corresponde a la incredulidad respecto a los metarelatos; a las grandes narraciones. El posmodernismo es

---

<sup>1</sup> Patricio Aylwin, extracto del discurso emitido por cadena nacional por radio y televisión, Santiago de Chile, 04 de marzo de 1991. Alocución destinada al ciudadano posterior a la lectura del “informe Rettig”, publicado el 08 de febrero del mismo año por la Comisión de Verdad y Reconciliación.

la gran cosecha de la siembra de la nada anunciada por Nietzsche en su obra inacabada y póstuma de alrededor de 1884: “Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describiré lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo” (Nietzsche, 2012b, p.31). Ésta incredulidad, se olfatea en el rastro de la idea del progreso moderno. La pérdida de fe religiosa en pos de las ciencias naturales, ha mermado no sólo una crisis de inseguridad ontológica y, junto con ello la noción de trayectoria, sino también el sentido de las cosas. Hemos perdido el camino con la muerte de Dios anunciada por Nietzsche y la fábula del progreso que en última instancia otorgaban seguridad identitaria. Todo se desvanece.

El filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han (2015), agrega: “El muy lamentado final de los grandes relatos es el final de la época épica, de la historia como *intrigue*, que dota una trayectoria narrativa a los acontecimientos y, por medio de una relación, crea una significatividad” (p.77). Esto conlleva como efecto la sensación de vacío y aturdimiento, finalmente angustia y la sed de saciar la sequedad producida por el extravío. Esta gran nada o «nihil» se experimenta como la licuación de todo aquello que alguna vez estuvo colmado de sentido y solidez como la religión y su moral (Bauman, 2013). Hoy la vida se experimenta como una cacería de sentido (Le Breton, 2012). Las ciencias empíricas, entonces, buscan tomar el bastón perdido y asumir una actitud de guía para erigirse como el gran camino a transitar. Poseen una meta: la verdad y su representación.

Las ciencias empíricas, reflejadas en la psicología positivista de carácter social, científica y experimental, sostienen velozmente que el perdón no sólo es una posibilidad, sino una realidad cognoscible y aprehensible (Enright & The Human Development Study Group, 1991; McCullough, Pargament & Thoresen, 2000; McCullough & vanOyen, 2001; Worthington, 2005a). Desde el positivísimo científico se han realizados intentos serios, fructuosos por lo demás, en definir rigurosamente el perdón en tanto categoría medible y cuantificable (Enright & Coyle, 1998; McCullough & Worthington, 1994, 1995). Así, el perdón es un constructo psicológico que no sólo puede ser estudiado, operacionalizado y cuantificado, sino que adquiere una dimensión y estatuto de verdad, y un rendimiento real en la práctica psicoterapéutica. Aún más, el perdón puede ser promovido por terapeutas hábilmente aleccionados, es decir, volver su ausencia presente en la vida de las personas por medio de la voluntad racional en intervenciones clínicas guiadas: individuales como grupales.

Por consiguiente, en la actualidad, en medio de ésta crisis de sentido con raíces fuertes sembradas en el pasado, pero cosechada y diseminada totalmente en este presente nihilista, el perdón se ha transformado no sólo en una pandemia delirante mundial, sino también en un fenómeno cognoscitivo profundamente estudiado desde las ciencias empíricas y la psicología positivista. Esto es el arribo del perdón como parte de la «razón»: la racionalidad del perdón llegó. ¿Qué significa el perdón desde su racionalidad y poder cognoscitivo? Que las ciencias sociales y la psicología positivista tienen respuesta ante el misterio del perdón. Saben lo que el perdón es, así, conocen el camino de su adquisición y los medios técnicos de su promoción. El perdón se instaaura, entonces, como una categoría científica inscrita en la larga lista de fenómenos investigados experimentalmente. Esto no es sólo un problema geopolítico y cultural (Lemm, 2010a) u epistemológico, sino un problema ontológico, ético y político en la psicoterapia.

Aquí nos preocupa sobre todo su presencia en el mundo de la psicoterapia en tanto ciencia con afán restaurador del sentido mediante su técnica y saber (Villalobos, 2007). Ésta

también es afectada por ser una manifestación de una cultura aturdida<sup>2</sup>. La psicoterapia en tanto técnica moderna no es portadora de la esencia de la técnica, a saber, el traer-ahí-adelante lo oculto, «desocultar», sino más bien es utilizada como medio instrumental (Heidegger, 1994). Asimismo, agrega el pensador alemán: “Porque la esencia de la técnica no es algo humano. La esencia de la técnica está situado dentro de lo que desde siempre y ante todo da que pensar<sup>3</sup>” (Heidegger, 2005, p.30).

Para Villalobos (2007) la psicoterapia es un medio instrumental ante el extravío de sentido pronunciado también por Heidegger. Extravío a causa de las ciencias positivistas quienes enarbolan la bandera del progreso científico y la normatividad de la humanidad bajo el ideario ilustrado de la razón. La convulsión del perdón se conecta también con otra convulsión destinada a la restauración y salud psíquica en los tiempos nihilistas modernos. Sin embargo, ¡cuidado! el campo de la psicoterapia encierra también, como vehiculización de discursos, saberes y prácticas de poder y verdades (Foucault, 1983), una crisis en torno al fenómeno del perdón. Nos preocupa la racionalidad del perdón y la subjetividad circundante.

Precisamente, esto es lo problemático en la psicoterapia del perdón: su accesibilidad lingüística desde la razón como verdad y su práctica clínica racional. Desde la perspectiva científica y positivista, en tanto discurso y práctica de verdad, la psicoterapia, el perdón incluido, es comprendida como una categoría universal que se materializa en prácticas racionales con el propósito de restablecer una normalidad, ayudando a los consultantes a continuar con sus vidas (Pakman, 2011). Aquello es loable y no merece desprecio, sin embargo, la idea misma de saber lo que el perdón es y promover intervenciones del perdón, a partir técnicas y pasos psicoterapéuticos, junto con su cabal entendimiento como fenómeno, es inmensamente reduccionista; un atajo despreciable. Estamos de acuerdo en que los problemas que aquejan al ser humano deviniendo en malestares profundos, requieren compañía, pero no necesariamente tratamientos estereotipados y guiados científicamente.

Frente a esta visión científica y prolífica en descubrimientos y resultados, aplicaciones benéficas, intervenciones y técnicas favorables, profesionales-técnicos capacitados y la explosión de felicidad y bienestar al alcance de la mano, allí, es decir, en el núcleo de la verdad evidente respecto al perdón racional y científico, proponemos ejercer un acto de resistencia mediante una crítica del perdón que asuma otra distinción así como otra

---

<sup>2</sup> Véase la entrevista realizada por Alain Badiou a Michel Foucault en 1965, cuando Foucault era profesor de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Clermont-Ferrand, Francia. En ella Foucault interroga a la psicología no como ciencia objetiva, sino como cualquier otra forma cultural que se institucionaliza, es decir, en la medida que un saber se organiza apropiándose de un lenguaje que le es particular y alcanzando un grado de cientificidad adquirido y legítimo (Foucault, 2013).

<sup>3</sup> Véase *¿Qué significa pensar?* de Martin Heidegger (2005). El pensador alemán dictó dos cursos relacionados a éste tema durante 1951-1952 en la Universidad de Friburgo en Breisgau. Véase en la primera parte la «cuarta lección». En ella expresa Heidegger: “Estamos situados fuera de la ciencia”, se incluye la psicología como ciencia de la representación, “En su lugar estamos por ejemplo, delante de un árbol en flor – y el árbol está ante nosotros. Se nos presenta. El árbol y nosotros nos presentamos uno al otro, por estar el árbol ahí y nosotros frente a él. El árbol y nosotros *somos*, puestos en la relación de estar uno-para-el-otro / uno-frente-a-otro. En este presentarse no se trata de “representaciones” que están divagando en nuestra cabeza.” (Heidegger, 2005, p.46). Véase también *La pregunta por la técnica* de Martin Heidegger (1994) en la cual se pronuncia contra la técnica moderna de las ciencias naturales, utilizada como medio para emplazar a la Naturaleza y extraer de ella todo lo que pueda dar. El ser humano ya no confía en la fuerza donativa del mundo y la psicoterapia porta también la idea de técnica moderna sin cultivar su esencia (Villalobos, 2007).



posibilidad en terapia. Nuestro objeto de estudio se orienta al evento del perdón y su posibilidad e imposibilidad en el espacio terapéutico. Estamos obligados a pensar el perdón. Pensarlo en sus diferentes manifestaciones y dimensiones, porque nos convoca su sentido perdido. Lo grave es que no pensamos y lo grave es lo que da para pensar, aquello que se sustrae y está oculto (Heidegger, 2005).

El perdón y su sentido extraviado dan para pensar el perdón ya no desde la perspectiva del *animal rationale* ni la psicología positivista, sino más bien desde la óptica del animal lúdico, olvidadizo, inocente; artístico. El ser humano en tanto animal racional ha perdido su camino de sentido, para recuperarlo es necesario conectarse con su animalidad (Lemm, 2010a, 2010b). A partir de un retorno a la animalidad, el perdón se abre paso como posibilidad real, material, corpórea, posee cuerpo y no *idea*; sentido y no razón, mundo y no abstracción. Sólo así el perdón se desoculta como donación que libera y promueve justicia, a diferencia del perdón secular o cristiano, simulacros de donación. Este desocultamiento del don no posee transparencia ni representación, tampoco fenomenalidad (Derrida, 1995). Entonces, a partir de lo anterior, será posible pensar un espacio psicoterapéutico diferente, acorde a la animalidad del perdón y no a su racionalidad.

En el presente trabajo expondremos primero la contundente y fecunda ramificación, en el campo psicoterapéutico positivista, de la racionalidad del perdón, para luego apoyados en una perspectiva del perdón como aporía concebido por Jacques Derrida, junto a una concepción del evento del perdón como donación y olvido animal, como plantea Vanessa Lemm siguiendo la filosofía animal de Nietzsche, arribaremos al perdón no sólo como fenómeno de libertad y justicia, sino además como evento posible en la medida que irrumpa su presencia desde la animalidad del ser humano y no de la razón. Así, postulamos que el evento del perdón existe como acontecimiento, pero requiere no necesariamente del lenguaje del ser humano racional, sino un retorno a *su* animalidad. Este retorno es, simultáneamente una resistencia, que podría entregar pistas de una terapia que no opera en los márgenes de la racionalidad, sino *afuera*, en el territorio de una sensibilidad distinta; artística...poética.

### **III.- MARCO TEÓRICO**

#### **1. El perdón como fenómeno positivo: la racionalidad del perdón.**

«Un fenómeno histórico puro y completamente conocido, reducido a fenómeno cognoscitivo es, para el que así lo ha estudiado, algo muerto (...).»

Friedrich Nietzsche

La siguiente afirmación refleja y pone en evidencia la situación actual de las ciencias empíricas en torno el fenómeno del perdón: “Se ha arribado a la era dorada de la investigación sobre el perdón” (McCullough & vanOyen, 2001). Lo que tal consigna entraña es una cuestión de suma urgencia: ¿nos adentramos a conocer lo que el perdón es! Ahora bien, la urgencia no radica necesariamente en que la psicología social, científica y experimental, sostengan, sin detenerse en el tiempo para considerar la magnitud del fenómeno, que se caracterice por ser una posibilidad y una realidad cognoscible, aprehensible y practicable, sino que lo grave radica en la proliferación del sentido del perdón como asequible al campo psicoterapéutico en el cual se juega la edificación de ciertos tipos de subjetividad y discursos de poder (Foucault, 1983, Pakman 2011, 2014).

Desde la vertiente científica los esfuerzos por echar luz a la oscuridad del fenómeno del perdón se ha alcanzado. La “era dorada” de la investigación del perdón como misterio medible y aprehensible para la psicoterapia, suscitando una cuantiosa promoción de técnicas e intervenciones, afín a la idea del progreso de las ciencias, ha escalado un peldaño importante por qué no una gran meta (Baskin & Enright, 2004; Enright, Gassin & Wu, 1992; Guzmán, 2010; Guzmán, Tapia, Tejado & Valenzuela, 2014; Guzmán, Santelices & Trabucco, 2015; Harper, Worthington, Griffin, Lavelock, Hook, Vrana, & Greer, 2014; McCullough & Worthington, 1995; McCullough, 2000, 2001a; McCullough et al., 2000; McCullough & vanOyen, 2001; Prieto-Ursúa, Carrasco, Cagigal, Gismero, Martínez & Muñoz, 2012; Rainey, 2008; Rosenak & Hamden, 1992; Toussaint & Worthington, 2017; Wade & Worthington, 2005; Wade, Hoyt, Kidwell & Worthington, 2013; Worthington & DiBlasio, 1990; Worthington & Drinkard, 2000; Worthington, 2005a).

Todo un conjunto de exploraciones científicas suscitan con mayor ahínco la categorización del perdón como concepto racional, configurando un soporte científico y social que promueve, a su vez, el aumento de las investigaciones:

«Han progresado en definirlo y medirlo y explorando sus bases sociales y de personalidad. También han progresado evaluando su valor para el bienestar social e individual, junto con diseñar intervenciones para promover el perdón. La evidencia del progreso científico puede ser encontrada en el aumento de revistas de artículos empíricos, la venia de serias conferencias nacionales, y la producción seria de colecciones editoriales devotas al perdón» (McCullough & vanOyen, 2001, p.447).

Hay una devoción al perdón sin duda, un nuevo fenómeno al que se quiere, vulgarmente hablando, desnudar rápidamente. En la misma línea, Worthington (2005b)

subraya: “El perdón también es ahora una ciencia ¿aquello suena extraño?” (p.26). Aludiendo al hecho de que existió una vida del perdón en la cual perdón no estaba vivo como ciencia. Aún más, bajo el alero de la religión y la inversión de la Fundación John D. Rockefeller al estudio científico de la medicina, favoreció el estudio científico de un vasto número de fenómenos propiciando un terreno fértil del cual proviene el perdón. Su nacimiento no comenzó sino en la década de los ochenta; su parto científico por lo demás. Se trata de un fenómeno joven.

A partir de entonces, se generó un movimiento asociado al entendimiento del perdón y a su relación con la salud mental y al bienestar de las personas, junto con la idea de una *therapheia* que incluyera el fenómeno del perdón. No obstante, para entender el fenómeno fue necesario separarlo de otros, es decir, dar cuenta de su negatividad; aquello que no es y simultáneamente es, revelando, en retrospectiva, su historia siempre relacionada a la religión (Enright et al., 1992). El perdón procede y se advierte en su naturaleza dual: común y trascendental, es decir, en el mundo material el perdón no es más que otro fenómeno psicológico y social humano, mientras que en el plano trascendental el perdón es un fenómeno ilimitado que ha inspirados a poetas, músicos, filósofos y artistas, evocando la religiosidad (McCullough & Worthington, 1999). Los científicos sociales se han abocado a estudiar el perdón como fenómeno psicológico y social.

Los investigadores sociales dividen la historia del perdón – desocultando el fenómeno mediante técnicas científicas – en dos etapas: de 1932 a 1980 y de 1980 hasta la actualidad (McCullough et al., 2000). Las etapas estarían caracterizadas por el advenimiento, a partir del desprendimiento esotérico, místico y artístico de las conceptualizaciones religiosas y filosóficas, del progreso científico en general y su utilidad para el mundo social, junto con el aporte de la psicología social y clínica en particular (Worthington, 2005b). Es cierto que algunos autores registran el aporte de la filosofía otorgando crédito a autores de la talla de Nietzsche en el interrogatorio del perdón (McCullough, Worthington & Rachal, 1997), no obstante, el ánimo para los investigadores del perdón ha sido más bien de extrañeza y perplejidad frente a la ausencia del fenómeno en la psicología del siglo XX, expresada en las ideas de Williams James, Sigmund Freud y Carl Jung (McCullough et al., 2000).

Esta separación del perdón en épocas ha propiciado a los investigadores sociales dar cuenta de la historiografía del perdón, junto con sus vicisitudes, extrañezas, problematizaciones taxonómicas, pero, en definitiva, su conceptualización y definición. La gran mayoría de los autores exploradores del perdón concuerdan generalmente que al perdón se le debe diferenciar de otros conceptos afines pero distintos (Enright et al., 1992; Freedman, 1998; Enright & Coyle, 1998; McCullough & vanOyen, 2001; Worthington, 2005b). Conceptos tales como exculpar (pardoning), condonar (condoning), excusar (excusing), olvidar (forgetting), la negación (denial) y la reconciliación (reconciliation).

El perdón no es exculpar porque se trata de un concepto legal, tampoco condonar puesto que más bien señalaría la justificación de una falta. Excusar apuntaría a una situación extenuante en la cual se trasgrede a otro por la situación y no por la falta cometida. El perdón no es olvido, olvidar se traduciría en la ausencia de memoria respecto a una ofensa o quedar fuera de la consciencia la falta. El perdón también sería diferente a la negación, ya que ésta implica una falta de voluntad para reconocer el daño causado a otro. Para Freedman (1998) el perdón no es lo mismo que la reconciliación porque aquella estaría enmarcada por la restauración de una relación quebrada. En síntesis, estos investigadores consensuan que el perdón no es exculpar, condonar, excusar, olvidar, negar ni reconciliar.

Prolíficos investigadores de la ciencia del perdón, concuerdan en otorgar el énfasis en la conexión entre emociones y motivaciones asociado al perdón (McCullough & vanOyen, 2001; Worthington & Scherer 2004; Worthington, 2005b). Para los primeros autores el perdón debe abarcar tres dimensiones asociadas entre sí pero diferenciadas: el perdón como *respuesta*, en tanto *disposición de la personalidad* y como característica de la *unidad social* (McCullough & vanOyen, 2001). En tanto respuesta, el perdón alude al cambio prosocial que ocurre en la tríada pensamiento, emoción y conducta del afectado. Como disposición, es estar propenso a perdonar en distintas situaciones interpersonales a través de un continuo entre no-perdón/perdón. Es decir, existiría una inclinación a perdonar o, al contrario, a no perdonar, como condición actitudinal. Y, como unión social es considerado como un atributo similar a la intimidad, la confianza y el compromiso. Así, los autores mencionados indican que núcleos sociales poseen y practican en mayor grado el perdón (familias, matrimonios, comunidades, etc.).

Enright et al., (1992) representan el perdón como un fenómeno que sólo existe entre personas. Asimismo, detallan once elementos que juntos dan cuenta de lo que el perdón es. Algunos de estos elementos señalan que el arribo del perdón depende de variables externas, la gravedad de la ofensa y de la calidad de la relación, asimismo, dependerá de variables psicológicas internas en la persona ofendida, así como su habilidad para entender el perdón y elegirlo. Precisamente, éste último punto es mencionado por los autores más de una vez: describen el perdón como una decisión que no debe ser forzada; un regalo que se ofrece cuando hay libertad. Por otro lado, McCullough et al. (1997) conceptualizan teórica y empíricamente al perdón interpersonal como un cambio motivacional facilitado empáticamente, similar a la motivación y empatía en las relaciones altruistas en las que se ayuda a otros.

Worthington (2005b) considera que Enright y colaboradores se han centrado en la tríada cognitiva, afectiva y conductual a la base del perdón, mientras que McCullough e investigadores colaboradores, han enfatizado el perdón como una redirección de las motivaciones negativas, las cuales son medidas y modificadas, aumentando las motivaciones positivas en la persona herida en la relación. Así, la esencia del perdón sería el cambio prosocial motivacional de parte de la víctima: “Al usar el término “prosocial”, estoy sugiriendo que cuando las personas perdonan, ellas se convierten en menos motivadas a dañar al transgresor...” (McCullough, 2001a, p.194). Las personas que perdonan, por consiguiente, están más motivadas a perseguir relaciones constructivas en lugar de relaciones destructivas. La empatía, o su desarrollo, es esencial para promover el perdón hacia el ofensor (McCullough et al., 1997).

Cercano a las investigaciones de McCullough en la década de los noventas, Worthington (2003) releva la importancia entre la conexión emocional y las motivaciones en relación al perdón. Propuso que existen dos tipos de perdón: el perdón como decisión y el perdón emocional (Exline, Worthington, Hill, & McCullough, 2003). En el primero lo que sucede es que la persona ofendida decide subsanar la ofensa en favor del ofensor, es decir, liberarlo de la deuda. Esta motivación a perdonar no necesariamente va acompañada de una emoción real aunque podría gatillarla. La decisión es cognitiva, conscientemente se busca disminuir la rabia, la ansiedad o la rumiación. Por otro lado, el perdón emocional considera al perdón con raíces emocionales que afectan a las motivaciones, por consiguiente, se busca reemplazar las emociones negativas por emociones positivas (Worthington, 2003, Worthington & Scherer 2004; Worthington, 2005b).

Franchi (2005) agrega respecto a la psicoterapia y el perdón: “El perdón (en Psicoterapia) permitirá percibir el problema como algo circunscripto y que a su vez puede corregirse (...) cualquiera sea la orientación de preferencia, dadas las connotaciones sociales de los reguladores emocionales y sus consecuencias para el bienestar” (p.84-85). El fin justifica los medios. Desde este punto de vista, la psicoterapia del perdón, posee un camino trazado en vías a la consecución de un bienestar emocional, psicológico y relacional, independiente de su corpus teórico, procedencia y orientación a nivel epistemológico, ontológico, ético, político. La terapia posee el deber de producir sosiego promoviendo el perdón. Esta visión es pertinente a aquellas terapias arraigadas al cientificismo racional, así como a lo que actualmente se denomina psicología positiva (Seligman, 2002).

El fin último es la felicidad. O sea, no enfocarse sólo en el quiebre y lo patológico, sino alcanzar el verdadero bien estar emocional; recobrar la fuerza, conseguir salud. Tal es la hipótesis de la felicidad de la psicología positiva (Seligman, Rashid & Parks, 2006; Haidt, 2006). Esta restauración del dolor, la culpa, el arrepentimiento, la necesidad de reconciliación entre seres humanos, es una posibilidad no solo alcanzable, sino deseable. Casullo (2006) llega a afirmar lo siguiente en relación a la psicoterapia y el perdón: “Se considera necesario desarrollar técnicas en idioma castellano sobre los temas que propone la Psicología Positiva o Salugénica contemporánea, que evalúen creencias (...) en el contexto de la realidad sociocultural sudamericana” (p.61). Los estudios occidentales respecto a las dimensiones del perdón y sus resultados ha permeado su introducción en el contexto latinoamericano. El perdón desde la psicología positiva ha sido incorporado a nuestra realidad.

Las mediciones y evaluaciones psicométricas, así como sus validaciones, han avanzado cuantiosamente. Por mencionar cuatro de estas pruebas de medición del perdón, encontramos los siguientes autoreportes: el Enright Forgiveness Inventory (EFI) elaborado por Subkoviak, Enright, Wu, Gassin, Freedman, Olson & Sarinopoulos (1995), mide emociones positivas y negativas, cogniciones e intenciones conductuales. The Interpersonal Resolution Scale (IRSS) desarrollado por Hargrave & Sells (1997), evalúa en qué medida se ha perdonado a una persona y se compone de 44 ítems divididos en dos escalas: perdón y dolor. El Transgression-Related Interpersonal Motivations Inventory (TRIM-18) de McCullough, Rachal, Sandage, Worthington, Brown, Hight (1998), se trata de una prueba autopalicada que evalúa cómo responden las personas ante las ofensas interpersonales a partir de las dimensiones de evitación y venganza. Éste último test ha sido utilizado en nuestro país (Guzmán et al., 2014). Otra prueba estandarizada es el Transgression Narrative Test of Forgivingness (TNTF) desarrollada por Berry, Worthington, Parrot III, O’Connor, & Wade (2001) y mide la disposición al perdón a partir de cinco situaciones complejas.

Como bien señala Guzmán (2010) estas pruebas miden diferentes aspectos del perdón. En el caso del «TRIM-18» se evalúa el *perdón episódico* ligado a un evento particular, mientras que el «IRSS» mide el *perdón diádico* de las relaciones interpersonales específicas como unidad, y el «TNTF» se orienta al *perdón disposicional*. Éste último test evalúa la disposición a perdonar como elemento de la personalidad, es decir, como rasgo que influye en la tendencia a perdonar diversas situaciones en el tiempo. Es interesante este punto de la personalidad perdonadora. McCullough & Worthington (1999) mencionan que desde un punto de vista de la salud y el bienestar, los científicos sociales han estudiado profundamente la personalidad y la religión, pero ahora se incluye el perdón como elemento a integrar.

McCullough (2001a) plantea que los investigadores han descubierto que la disposición a perdonar como actitud, se correlaciona, positiva o negativamente, con múltiples variables tales como: rasgos de personalidad variados, síntomas psicológicos, emociones morales, esperanza y autoestima. Los estudios relacionados a la personalidad como disposición a perdonar han relacionado al perdón con los cinco factores de personalidad o «Big Five<sup>4</sup>» (McCullough, Bellah, Kilpatrick, & Johnson, 2001). McCullough (2001a) resume en dos categorías la disposición a perdonar ligada a los «Big Five» principalmente: amabilidad o «agreeableness» y estabilidad emocional o «emotional stability». La primera dimensión alude a aquellas personalidades que se desenvuelven de manera preocupada por otros, son empáticos, generosos y altruistas. Mientras que la dimensión de estabilidad emocional se refiere a aquellos rasgos que permiten enfrentar experiencias de emociones negativas sin ser vulnerados por completo. Un tercer elemento fuera de los cinco factores de personalidad según el autor sería la religiosidad y la espiritualidad como factores de personalidad.

Por otro lado, se han delimitado “Modelos” del perdón interpersonal, los cual han sido agrupados en 4 categorías distintas: (1) Modelos basados en establecer teorías psicológicas; (2) Modelos que describen las tareas propias del proceso de perdonar; (3) Modelos basados en un marco de referencia del desarrollo moral; (4) Tipologías del perdón (McCullough & Worthington, 1994). Según los autores, existen modelos del perdón incluidos en teorías psicodinámicas, cognitivas, existencialistas, jungianas, constructivistas, entre otras. Asimismo, se han descrito los movimientos que ocurren en las personas perdonadoras, tratándose de un proceso por etapas y niveles.

El proceso es de índole «intrapersonal» (Benson, 1992; Cunningham, 1985, 1992; Enright, Eastin, Golden, Sarinopoulos, & Freedman, 1992; Enright et al., 1992; Enright & Fitzgibbons, 2000; Hope, 1987; Pettitt, 1987; Rosenak & Harnden, 1992; Smedes, 1984; Thompson, 1983). También se trata de un proceso «interpersonal» (Augsburger, 1981; Loewen, 1970; Martin, 1953; Nelson, 1992). En línea con lo anterior, existen otros modelos más actualizados sobre el perdón en relación al «sí mismo» o «Self-Forgiveness» (Hall & Fincham, 2005, 2008; McConnell, Dixon, & Finch, 2012; Prieto-Ursúa & Echevoyen, 2015).

En este proceso, interpersonal e intrapersonal, hay consenso entre los autores respecto a las etapas del perdón. Éstas involucran cambios cognitivos, emocionales y conductuales hacia el ofensor, facilitando el desistir de un estado de rabia y enojo permanente, así como abandonar el resentimiento y la venganza, al amparo de un propósito mayor: aumentar los sentimientos de bienestar emocional personales o restablecer la relación (McCullough & Worthington, 1994).

Por consiguiente, el asentimiento es común: el perdón se trata de un proceso que implica un descenso en la negatividad de los pensamientos, sentimientos y conductas hacia el ofensor y se diferencia claramente de otros conceptos circundantes como lo son el olvido, la negación y la justificación, pero además, el constructo del perdón puede ser entendido y utilizado de múltiples formas posibles (Guzmán, 2010). Pareciera ser que sobre lo que es el

---

<sup>4</sup> Véase el discurso pronunciado ante la American Psychological Association, Chicago, 1933, de L.L. Thurstone (1934). *The Vectors of Mind. Psychological Review*, 41, 1-32. Es la primera vez en que se mencionan los cinco factores a la base de la personalidad de manera pública: Factor “O” «openness» es la apertura a la experiencia, Factor “C” «Conscientiousness» alude a la responsabilidad; Factor “E” «Extraversion» interacción versus soledad; Factor “A” «agreeableness» amabilidad o compasivo; por último, Factor “N” «neuroticism» inestabilidad emocional.

perdón, en su esencia misma, en términos científicos, hay consenso en que no existe consenso clarificador y unificador en torno al concepto, pero eso no impide compartir características comunes y nucleares en torno al constructo psicológico del perdón y las etapas de las intervenciones (Wade & Worthington, 2005).

Wade & Worthington (2005) realizan un exhaustivo análisis de contenido para localizar un núcleo común respecto a las intervenciones mediadas para promover el perdón y los mecanismos del cambio subyacentes. Si bien mencionan varios estudios, se enfocan principalmente en los grupos de investigación de Enright y del propio Worthington. Básicamente, el perdón transita en las intervenciones por un proceso de seis etapas: (1) definir el perdón; (2) recordar la herida o dolor (ofensa); (3) construir empatía; (4) reconocer propias ofensas hacia otros; (5) comprometerse con el perdón; y (6) superar lo imperdonable. En general, los participantes en estas investigaciones han experimentado situaciones complejas y traumáticas tales como abuso sexual, también, síntomas clínicos importantes tales como ansiedad o depresión. Asimismo, las intervenciones basadas en la promoción del perdón son de carácter prioritariamente grupales.

Por otro lado, de acuerdo a un meta-análisis destinado a identificar la eficacia de diferentes tipos de intervenciones grupales orientadas a la promoción del perdón, Wade, Worthington & Meyer (2005) concluyeron que las intervenciones explícitamente orientadas al perdón son mejores que los tratamientos generales, aun cuando no se sabe con seguridad cuál es la más efectiva. Este tipo de participantes, además, desde un inicio consiente involucrarse en tratamientos orientados al perdón, por lo mismo no se sabe si personas que ya están asistiendo a psicoterapia obtengan los mismos resultados. La duración de las intervenciones es variada, no obstante: “La información parece hablar claramente: Las intervenciones del perdón son efectivas. Sin embargo, más allá de esa conclusión, existe la ambigüedad e incertidumbre” (Wade et al., 2005, p.436)

Antes, Baskin & Enright (2004) realizaron un meta-análisis para verificar la eficacia de tres tipos de intervenciones promotoras del perdón desde el «counseling»: basadas en decisiones, basadas en procesos grupales y basadas en procesos de intervenciones individuales. Agruparon su estudio en tres modelos investigados para promover el perdón: el primero pertenece a Enright (1991), el segundo a McCullough et al. (1997) y el tercero a McCullough & Worthington (1995). Los dos primeros modelos están orientados al proceso del perdón, mientras que el tercero a la decisión. Es interesante la base filosófica utilizada para explicar el evento del perdón como decisión: “El filósofo Neblett (1974) argumenta que la esencia del perdón está en la decisión de perdonar, acompañada con la proclamación «yo te perdono»” (Baskin & Enright, 2004, p.81). Además, la evidencia sugiere que los modelos basados en el proceso son más efectivos que los basados en decisiones tanto a nivel individual como grupal. Asimismo, las intervenciones individuales a largo plazo son más efectivas que las grupales con tiempos más cortos de intervención.

La evidencia es similar a la investigación realizada por Rainey (2008) quien en un meta-análisis encontró resultados similares a los de Baskin & Enright (2004). El autor se propuso investigar si las intervenciones individuales en adultos son más efectivas que las intervenciones grupales. Su estudio concluye que las intervenciones clínicas individuales son superiores a las intervenciones grupales en términos de efectividad. También, relativo al tiempo, se demostró que aquellas intervenciones más largas (6 horas mínimo), son más efectivas que aquellas de menos duración, lo cual permite mantener resultados en el tiempo

posterior a la intervención. El perdón requiere tiempo (Worthington, Kurusu, Collins, Berry, Ripley & Baier, 2000).

Otro resultado interesante es que el tratamiento es más efectivo cuando el daño y la ofensa son más severas. También la literatura científica alude a que las mujeres son en general más perdonadoras que los hombres (Konstam, Holmes, & Levine, 2003), pero según Rainey (2008) se confirma que ambos lo son, aunque el proceso de perdonar les afecta de manera distinta como se estudió en otra ocasión (Fincham, Paleari, & Regalia, 2002; Toussaint & Webb, 2005). Cuando se trata de sólo mujeres participantes en intervenciones orientadas al perdón los resultados clínicos y de satisfacción son mayores (Wade & Goldman, 2006; Rainey, 2008).

En otro meta-análisis, Wade, Hoyt, Kidwell & Worthington (2013) estudiaron la efectividad de intervenciones psicoterapéuticas orientadas a promover el perdón. Algunos resultados señalan que las intervenciones que promueven el perdón, a diferencia de aquellas que no, son más efectivas para conseguir perdón y esperanza, así como disminuir síntomas ansiosos y depresivos. El modelo de intervención no es tan relevante aunque sí lo es el tiempo, a mayor duración de la intervención mayor será la adquisición del perdón. Los beneficios del tratamiento son duraderos posterior a la intervención. Se encontró también que los tratamientos individuales que incluyen en sus intervenciones el modelo de Enright (Enright, 1991, Enright et al., 1992) que promueven el perdón, son eficaces, así como los procedimientos grupales. Lo anterior es apoyado por el estudio de Rainey (2008), el modelo psicoterapéutico de Enright se relaciona con efectos del perdón a largo plazo tanto en tratamientos individuales como grupales, así como los modelos psicoeducativos experienciales en los cuales las ofensas son más severas.

Aún más, una exorbitante cantidad de estudios abordan al perdón de múltiples formas: como constructo psicológico y según diferentes definiciones (Enright et al., 1992; McCullough & Worthington, 1994; McCullough et al., 2000; Casullo, 2005; Franchi, 2005; Worthington, 2005a; Wade & Worthington, 2005; Toussaint & Worthington, 2017). Mediciones en torno al perdón episódico (Allemand, Amberg, Zimprich & Finchman, 2007; Paleari, Regalia & Fincham, 2009; McCullough et al., 1997), al perdón diádico (Hargrave & Sells, 1997; Kachadourian, Fincham, & Davila, 2004) y al perdón disposicional (Berry et al., 2001).

Investigaciones orientadas al impacto en la intervención y tratamientos clínicos (Enright & Coyle, 1998; Baskin & Enright, 2004; López, Jaszew & Fernández, 2008; Wade & Worthington, 2005; Wade, Bailey & Shaffer, 2005; Yáñez-Yaben, 2013) o tratamientos familiares (Worthington, 1998), así como en temáticas clínicas específicas como la depresión (Brown, 2003; Rijavec, Jurčec & Mijočević, 2010; Toussaint, Williams, Musick & Everson-Rose, 2008), el apego (Burnette, Taylor, Worthington & Forsyth, 2007), el apego y su relación con los síntomas depresivos (Burnette, Davis, Green, Worthington & Bradfield, 2009), tratamiento de alcohol u otras sustancias (Scherer, 2010; Scherer, Worthington, Hook, Campana, West & Gartner, 2012; Martincekova, 2015; Worthington, Scherer & Cook, 2006), problemas de anorexia nerviosa y bulimia (Watson, Lydecker, Jobe, Enright, Gartner, Mazzeo, & Worthington, 2012) y trastornos de personalidad como el trastorno límite (Sandage, Long, Moen, Jankowski, Worthington, Wade & Rye, 2015).

Investigaciones ligadas a programas psicoeducativos en su mayoría de carácter grupal: para adolescentes (Enright, Santos & Al-Mabuk, 1989) y adolescentes privados de parentalidad amorosa (Al-Mabuk, Enright & Cardis, 1995), para fomentar el desarrollo en



niños, niñas y adolescentes (Gassin, Enright & Knutson, 2005; Lin, Enright & Klatt, 2011; Horno, 2012), programas psicoeducativos y promoción del perdón para adultos (Harris, Luskin, Norman, Standard, Bruning, Evans & Thoresen, 2006; McCullough & Worthington, 1995; Wade & Goldman, 2006), para relaciones significativas o de pareja (Beltrán-Morillas, Valor-Segura & Expósito, 2015; Ripley & Worthington, 2002; Worthington, Griffin, Berry, Hook, Davis, Scherer, Wade, Yarhouse, Ripley, Miller, Sharp, & Campana, 2015; Yárnoz-Yaben & Comino, 2012), para hombres que vivieron junto a sus parejas un aborto (Coyle & Enright, 1997), hombres con problemas al corazón (Waltman, Russell, Coyle, Enright, Holter & Swoboda, 2009).

Además, estudios para evaluar diferencias entre el proceso del perdón interpersonal, colectivo e individual (Hook, Worthington, Utsey, Davis, Gartner, Jennings, Van Tongeren & Dueck, 2012; Hook, Worthington, Utsey, Davis & Burnette, 2012). Inclusive se han realizado comparaciones internacionales entre continentes y entre países sobre el perdón (Bangulo, Muñoz & Mullet, 2009; Hook, Worthington, Davis, Watkins, Hui, Luo, Fu, Shulruf, Morris & Reynal, 2013; Lin, Worthington, Griffin, Greer, Opare-Henaku, Lavelock, Hook, Yee Ho & Muller, 2014; Neto, Mullet, Chiaramello & Suwartono, 2013; Watkins, Hui, Luo, Regmi, Worthington, Hook & Davis, 2011). El desarrollo científico del perdón ha permitido la proliferación de intervenciones autoaplicadas (Worthington, 2011; Harper, Worthington, Griffin, Lavelock, Hook, Vrana & Greer, 2014).

Esta gran cantidad de investigaciones y temas ligados al perdón dan cuenta de la importancia de promover el perdón para que las personas sean más felices. Nos enseñan a comunicarnos mejor interpersonalmente, a revertir emociones negativas por positivas, a decidir perdonar y a entender al perdón en su dimensión temporal. Hoy, mediante un trabajo psicológico individual y/o grupal es posible aproximarse al perdón de las ofensas sin mediar por la religión y sus técnicas, en tanto antiguo dispositivo de confesión aún presente en la psicoterapia (Villalobos, 2007).

Después de todo, como señalan Wade et al. (2005) los clientes si desean tratamientos orientados al perdón. Todavía más, ahora es posible prescindir de terapias y/o atenciones grupales, ya que, manuales de autoayuda sustentados en una vasta tradición empírica son suficientes en incluso igual o mejor que las terapias grupales: “En este libro, trabajarás a través de ejercicios prácticos con el propósito de convertirte en un individuo más perdonador. En este libro, aprenderás a perdonar mediante la aplicación de una metodología de cinco etapas para perdonar trasgresiones que has experimentado” (Worthington, 2011, p.3).

Esta abundancia teórica y empírica respecto al perdón ha arribado a los escenarios clínicos de atención, ya sea en modalidad grupal, individual, familiar o de pareja, aunque algunos advierten contra los tratamientos intuitivos del perdón (Guzmán, 2010) o los posibles elementos beneficiosos de no perdonar (Prieto-Ursúa et al., 2012), en general, su adquisición, aplicación y obtención de resultados emocionales positivos, propios de la psicología positiva, la cual incluye al perdón como una «virtud<sup>5</sup>» (Peterson & Seligman, 2004; Haidt, 2006), permite realizar afirmaciones sorprendentes relativas a la psicoterapia del perdón, como Franchi (2005) quien sugiere que: “La presente propuesta apunta a la aplicación de esta

---

<sup>5</sup> De acuerdo a la psicología positiva existen veinticuatro puntos fuertes en el ser humano, distribuidos en seis «virtudes» de nivel superior: (1) Sabiduría, (2) Coraje, (3) Humanidad, (4) Justicia, (5) Templanza y (6) Transcendencia. El perdón corresponde a una virtud del nivel superior de la Transcendencia.

concepción del perdón en la psicoterapia, cualquiera sea la orientación de preferencia, dadas las connotaciones sociales de los reguladores emocionales y sus consecuencias para el bienestar” (p.85).

La necesidad de desarrollar técnicas e intervenciones, así como estudios empíricos, también se manifiesta en nuestro país. En Chile, la estandarización de pruebas de medición sobre el perdón a levantado no sólo información empírica, por ejemplo en cuáles son las emociones que predicen un potencial perdón social en víctimas de la violencia política de la Dictadura Cívico-Militar de 1973 a 1989 (Cárdenas, Ascorra, San Martín, Rodríguez & Páez, 2013; González, Manzi & Noor, 2013), sino modos de intervención orientadas a proponer tratamientos acordes ante quiebres sentimentales relacionado a estilos de apego (Guzmán et al., 2015). La medición implica de antemano una elaboración conceptual-teórica respecto al perdón. Esto quiere decir saber lo que el perdón es para el estudio, saber lo que el perdón puede hacer. Después de todo, los resultados son alentadores: como disposición a perdonar se ha encontrado que a mayor edad mayor perdón, asimismo, personas perdonadoras manifiestan menos afecciones negativas como ansiedad, depresión y hostilidad, son menos rumiantes, narcisistas, explosivas y más empáticas (McCullough, & vanOyen, 2001).

## 2. La aporía del perdón imperdonable: un evento extraordinario e imposible.

«Siempre se escribe para confesarse, siempre se escribe para pedir perdón...»

Jacques Derrida

Las preguntas que acompañan subrepticamente al perdón se ligan a la filosofía, la política, el derecho, la religiosidad y la psicología. La justicia, el castigo, la prescripción y la amnistía, es decir, juicios jurídicos, el arrepentimiento, el perdón de la ofensa y la reconciliación, juicios y preceptos de una herencia judeocristiana, asimismo, el perdón involucra aspectos relacionados con lo que a priori se trataría de facultades psicológicas cognoscitivas como lo son el olvido y la memoria; todos aspectos que entregarían luces respecto a cierta *medida* del perdón. No obstante, Derrida (1998, 1999, 2017), lúcido, enfático y preciso, sostiene que el perdón no posee un límite, o márgenes si se prefiere, contorneado evidentemente, en este sentido *no hay un límite para el perdón*.

El evento del perdón es de una naturaleza irrevocablemente diferente a la práctica de estas compulsiones del siglo XX, compulsiones que son siempre calculadas e intencionadas. Si, entonces, el perdón no es posible homologarlo al ámbito jurídico y del derecho, tampoco al espacio religioso y ni al psicológico, debe pensarse de una manera extraña, en una Tierra de significaciones diferentes. También debe ser contraria a la esfera, como se ha argumentado más arriba, de la psicología social en general y la psicología clínica en particular. Porque si bien tal movimiento de la mundialización del perdón, frenético y delirante, es un movimiento de memorización ante los hechos terribles y crímenes contra la humanidad, responden a una teatralidad performativa que en tanto simulacro automático y ritual, nada tiene que ver con el perdón, ya que se asemejaría más a la escena de la confesión cristiana sin la institucionalidad de la iglesia (Derrida, 1999).

Cuando estamos impelidos a abordar la cuestión del perdón con Derrida, en una nueva Tierra fértil de problematización, estamos forzados de cierta manera a introducirnos, inmiscuyéndonos, en un dialogo ajeno pero que todas formas nos compete e interpela. Derrida conversa, más allá de los límites del tiempo, con diversos autores, pero particularmente interroga y responde a Vladimir Jankélévitch, filósofo francés de origen ruso. Jankélévitch (1999) al igual que Derrida, considera el evento del perdón, en caso de acontecer – un *acontecimiento que nunca ha advenido en la historia como tal* – no una decisión cognitiva y de procesamientos psicológicos a disposición de un yo previo de la acción: “El perdón no es, desde luego, como la victoria sobre la tentación, una decisión de la voluntad; pero, al igual que la decisión, es un acontecimiento inicial, y también repentino, y así mismo espontáneo” (Jankélévitch, 1999, p.9).

Sin embargo, Derrida (1998, 2017) considera que existen dos momentos diferenciados en Jankélévitch en el que el propio autor se retracta de sí mismo, transitando desde una “ética hiperbólica” del perdón en tanto gracia absoluta y posible, hacia, en contraste, una postura de no-perdón debido a que perdonar sería similar a olvidar<sup>6</sup>. Este

<sup>6</sup> Véase Vladimir Jankélévitch y su libro *El perdón* publicado originalmente en 1967. En él se refiere al «verdadero perdón» como *acontecimiento, gracia y relación personal*: “Veamos tres de esas marcas, entre las más características: el verdadero perdón es un *acontecimiento* fechado que

extenso debate plantea un problema. Si bien perdonar no es sinónimo de olvidar (es posible insistir en la idea corpórea de haber perdonado a otro y no por eso uno olvida al otro y al hecho – acción, ofensa, atentado – perdonado) el *perdón podría engendrar olvido* dice Jankélévitch. El filósofo argelino francés concuerda con Jankélévitch de que entrometiéndose cualquier trabajo que transforma un hecho u acción ofensiva en una modalidad nueva del tipo reconciliativa, algo se mueve y desplaza para siempre; dejando ser lo que era. De ahí el miedo al perdón de Jankélévitch y su necesidad de aferrarse a la idea de la memoria y de lo imprescriptible e imperdonable para que no haya olvido y el ayer se desvanezca y se transforme en una experiencia nueva sin incluir la anterior<sup>7</sup>.

Ahora bien, Derrida (1998) dijo: “El olvido no es simplemente el hecho de perder la representación del pasado, sino tan sólo el de transformarse, reconciliarse, reconstruir otro cuerpo, otra experiencia” y sorprendentemente aclara “(...) no sé si el perdón es posible, pero, si es posible, debe concederse a lo que es y sigue siendo en cierto modo imperdonable” (p.15). Más aún, un perdón dirigido a lo imperdonable mismo, es decir, a lo ominoso e inexpiable, en tanto evento, sólo sería posible si se aproxima a lo imposible de perdonar: “Si hay algo a perdonar, sería lo que en lenguaje religioso se llama el pecado mortal, lo peor, el crimen o el daño imperdonable. No se puede o no se debería perdonar, no hay perdón si lo hay, más que ahí donde existe lo imperdonable” (Derrida, 1999, p.4).

En alusión a lo anterior, respecto a la tensión entre memoria y olvido, núcleo de la aporía del perdón, Derrida (1998) es claro en sostener lo siguiente:

«Para que haya perdón, es preciso que se recuerde lo irreparable o que siga estando presente, que la herida siga abierta. Si la herida se ha atenuado, si está cicatrizada, ya no hay lugar para el perdón. Si la memoria significa el duelo, la transformación, ella misma ya es olvido. La paradoja aterradora de esta situación es que, para perdonar, es preciso no sólo que la víctima recuerde la ofensa o el crimen sino también que ese recuerdo esté tan presente en la herida como en el momento en que esta se produjo» (p.15).

Además de notar en Jankélévitch ésta cautela ante la posibilidad del perdón como puerta de entrada para el olvido, Derrida (2017) interpela a Jankélévitch en relación a dos grandes ideas más: primero, para éste último no es posible otorgar el don del perdón a quien no lo ha pedido ni solicitado, explícita o implícitamente, es decir, un culpable que ha adquirido la conciencia de ser el agente de la ofensa y el causante de un mal. En este sentido tendría que existir un arrepentimiento, la necesidad de ser perdonado para dar continuidad a la propia existencia dado que entre el perdón solicitado y otorgado habría una simetría capaz de subsanar la discontinuidad de ser de quien comete la falta. Después de todo, si alguien se

---

adviene en uno u otro instante del devenir histórico; el verdadero perdón, al margen de toda legalidad, es un *don gracioso* del ofendido al ofensor; el verdadero perdón es una *relación personal* con alguien” (Jankélévitch, 1999, p.13). Como bien señala Derrida (2017) en los escritos posteriores de Jankélévitch reunidos en 1986 en la colección titulada *Lo imprescriptible: ¿perdonar? Del honor y la dignidad*, Jankélévitch se entrega a una confesión muy personal en la que plantea arrepentirse de su libro de 1967. En esta última colección aparece una sentencia famosa: “El perdón murió en los campos de la muerte” (Jankélévitch, 1986, p.50).

<sup>7</sup> Vladimir Jankélévitch, Hannah Arendt y Jacques Derrida, filósofos que abordan la cuestión del perdón, tienen muy presente en sus pensamientos, porque lo experimentaron ya sea en primera, segunda y tercera persona, el acontecimiento más monstruoso del siglo XX y por qué no de la historia de la humanidad; la cúspide de la razón: la «Shoah».

reprocha a sí mismo y consecuentemente busca la rectificación en el otro, este último tiene el poder de restablecer la asimetría en la relación: ¿quién no querría perdonar a quien se ha dignado solicitando el perdón?

En segundo lugar, para Jankélévitch cuando el mal radical ocasionado es de una bestialidad inhumana, sobre humana, más allá del mundo de los hombres y las palabras, acontecimiento próximo a lo monstruoso u ominoso, el perdón no es posible, ya que de existir el perdón entre seres humanos, éstos debiesen compartir un mundo en el cual el perdón es un medida humana potencial capaz de devenir para transformar y en cierta medida, revertir algo. Desde el punto de vista del filósofo ruso-francés no es posible el perdón si no hay humanidad que devenga. Esta es la noción del perdón como gracia absoluta sujeta a condiciones; un perdón condicional y proporcional al mal. Derrida (1998, 1999, 2017) se enfrenta a las ideas del perdón como puerta de entrada para el olvido, la necesidad de solicitar el perdón, es decir, que exista arrepentimiento y confesión y un perdón sujeta a condiciones. Revisemos cada una.

Primero, respecto a un «perdón basado en condiciones». Ante la sentencia de que el “perdón murió en los campos de la muerte” Derrida (1998) dice: “Siento la tentación de objetarle, con todo el respeto y la admiración que siento por él, que es precisamente en el momento en que el perdón parece imposible cuando su posibilidad pura aparece como tal” (p.16). Posibilidad pura, remarca la idea de un perdón posible, genuino, fuera de los márgenes de lo religioso y lo jurídico, por qué no, de lo humano<sup>8</sup>. En este sentido el perdón requiere de una simetría entre el arrepentimiento y la capacidad de perdonar sujeta a la posibilidad de castigar, por un lado, y el perdón como un don incondicional por otro. Lo que Derrida (1999) llama el «equivoco de la tradición»:

«(...) si nuestra idea del perdón se derrumba desde el momento en que se la priva de su polo de referencia absoluto, a saber, de su pureza incondicional, no obstante continua siendo inseparable de lo que le es heterogéneo, a saber, el orden de las condiciones, el arrepentimiento, la transformación, cosas todas que le permiten inscribirse en la historia, el derecho, la política, la existencia misma. Estos dos polos el incondicional y el condicional, son absolutamente heterogéneos y deben permanecer irreductibles uno al otro. Sin embargo, son indisociables...» (p.10).

El perdón incondicional, ese don genuino y absoluto, indisociables de la vida en comunidad, de la política, de las condiciones, es decir, aquél perdón puro y posible porque se dirige a lo imposible, dice Derrida (2017) es el que: “(...) nos da para pensar la esencia del perdón, si hay algo así –y que, en el límite, debería incluso prescindir del arrepentimiento y de la petición de perdón–” (p.71). Entonces, sin desconocer la condicionalidad muchas

---

<sup>8</sup> Derrida (2017) sitúa próximo a Jankélévitch a la filósofa alemana Hannah Arendt, para quien Jesús de Nazaret es el descubridor del rol del perdón en los asuntos humanos, ya que para ambos el rasgo antropológico humano del perdón es necesario. Para Arendt el perdón necesita de un correlato particular más allá de la venganza, requiere la posibilidad humana de castigar. Lo que no se puede castigar no se puede perdonar. Véase en *La condición humana* publicado originalmente en 1958, sobre la «Irreversibilidad y el poder de perdonar»: “En este aspecto, el perdón es el extremo opuesto a la venganza, que actúa en forma de re-acción contra el pecado original, por lo que en lugar de poner fin a las consecuencias de la falta, el individuo permanece sujeta al proceso, permitiendo que la reacción en cadena contenida en toda acción siga su curso libre de todo obstáculo (...) La alternativa del perdón, aunque en modo alguno lo opuesto, es el castigo, y ambos tienen en común que intentan finalizar algo que sin interferencia proseguiría inacabablemente” (Arendt, 2009, p.260).

veces del perdón que se juega en la vida humana – condiciones que han acontecido bajo la óptica del arrepentimiento, la confesión, la solicitud del perdón, el perdón como amnistía y prescripción, reconciliación, etc. – aquello no es en absoluto perdón aunque si tenga y obtenga *sentido*: “(...) el perdón puro e incondicional, para tener su sentido estricto, debe no tener ningún “sentido”, incluso ninguna finalidad, ninguna inteligibilidad, es una locura de lo imposible” (Derrida, 1999, p.10).

Esta proporcionalidad ante lo monstruoso inextinguible que deviene imperdonable en Jankélévitch, será para Derrida el lugar del perdón posible. Es una reflexión sobre la herencia dice Derrida (2017): “(...) si el perdón no debe liberarse de su correlato de expiación” (p.50). Jankélévitch, y miles de familias y seres humanos con él, no hay que olvidar, esperaban un perdón. Esa espera sigue hasta el día de hoy, pero entonces ¿corresponde a las generaciones venideras el pedir perdón por los que ya no están? ¡No! El perdón requiere un cara a cara personal. Arendt (2009) subraya la idea de esta intimidad singular del perdón: “El perdón y la relación que establece siempre es un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado), en el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo” (p.261). Estamos de acuerdo con la cualidad del perdón como un asunto íntimamente personal en el cual nadie puede pedir perdón por otros ni otorgar perdón por otros. Eso no es amor, es transacción y cálculo; utilidad.

Es por ello que Derrida (2017) plantea que el perdón no debiese dirigirse a lo expiable y perdonable, porque entonces ya no es perdón, así como tampoco debiese haber un confesor que se arrepienta, éste debe quedar inscrito en la memoria: “(...) si concedo el perdón con la condición de que el otro confiese, comienza a arrepentirse, a transfigurar su falta, a disociarse de ella él mismo para pedirme perdón, entonces mi perdón comienza a dejarse contaminar por un cálculo que lo corrompe” (p.72). La simetría, la condicionalidad y la proporcionalidad parecieran quedar objetadas cuando se trata de un perdón absoluto. Piénsese en dos singularidades que no comparten ni cultura ni lenguaje, ni una tradición que los involucre de antemano, no existe un algo que los vincule salvo la ofensa y la falta. Pareciera ser que en ese encuentro todo carece de comprensión, sentido y significado. Se trata de un ejemplo de alteridad irreductible; el perdón se encamina en esa dirección de lo ininteligible.

Segundo, en cuanto a la «solicitud del perdón». Parece obvio que para que exista el perdón debiese ser primero pedido, pero no es así. Jankélévitch (1999) insinúa que el perdón aun cuando no fuera un dato de la experiencia psicológica, es decir una verdad consciente, un fenómeno vívido y real: “(...) el gesto de perdonar sería un deber. Más aún, está en imperativo tan sólo porque justamente no está en indicativo” (p.8). El filósofo chileno Humberto Giannini (2006, 2008) considera la *experiencia límite del evento del perdón* también como un deber propio del encuentro intersubjetivo a partir del cual surge la ética<sup>9</sup>. Para ambos es posible dar el perdón en la medida que sea solicitado, sólo allí donde existe una consciencia que se arrepienta es posible dirigir el perdón.

---

<sup>9</sup> Sus reflexiones comienzan desde una «ética negativa»: la cual no asume una teoría del ser, del mundo y del Universo en particular – todo lo cual es posterior – sino la experiencia entre consciencias. Negativa porque se basa, asimismo, no en la reflexión del bien que nos hacemos, sino que considera al bien como un acto eventual porque existe la negatividad; la ausencia de bien. En otras palabras, el desplazamiento que se genera al suscitar un mal a otro, independiente de la buena intención detrás de la conducta. Ese quiebre subjetivo es el comienzo de la ética negativa desde la cual reflexiona Giannini (2006, 2008).

Su análisis es la vivencia desoladora que produce la ofensa, por un lado, y aquél que *solicita y pide el perdón*, por otro lado. En pocas palabras la experiencia intersubjetiva de las relaciones humanas conlleva la inevitable vulnerabilidad del contacto, el cual produce una herida: “La ofensa es herida, cercenamiento. Lo recuerda el término mismo. Es corte debajo de la piel que tiene que ver con nuestra condición de sujetos vulnerables” (Giannini, 2006, p.8). Al igual que para Derrida, para Giannini (2006, 2008) es necesario abordar la cuestión del evento de perdón fuera de los límites de la institución religiosa y del confesionario, así como de los márgenes jurídicos y del mundo de los hechos en el cual el ser humano cree tener la facultad de decidir, ya que el evento del perdón toca zonas que no dominamos allí donde la existencia es trascendida y envuelta por el misterio. Y, al igual que Jankélévitch y Derrida el misterio del perdón envuelve una escena solitaria compartida entre dos, un “cara a cara” que no permite que un tercero se inmiscuya.

Jankélévitch (1999) también critica el automatismo del perdón que procede de la religión y como obsequio no puede provenir de las leyes jurídicas que dictaminan un fallo; el perdón, diríamos con los cuatro autores repasados hasta acá, es un misterio ininteligible. Además es de pésimo gusto, quizás podríamos aventurarnos a agregar que es de una falta de estética con la existencia, el querer perdonar como evento accesible. Jankélévitch (1999) habla del perdón como una gracia similar al amor: “(...) la gracia del perdón y del amor desinteresado se nos concede en el instante y como una aparición desapareciente, – es decir, en el mismo momento se encuentra y se pierde otra vez” (p.11). El perdón es una realidad que existe, pero el evento es tan fugaz que se desvanece y se aleja súbitamente como surgió. También, en línea con él, considerar un perdón que se sostiene en el tiempo, un perdón perenne, vuelve al perdón un espectáculo ordinario, cotidiano y disponible; Jankélévitch habla de un relajamiento del perdón.

Al parecer los filósofos concuerdan en un punto de partida: el perdón ocurre entre dos singularidades. En esta intimidad se encuentran encadenados por una ofensa, un mal que despierta desasosiego con o sin culpa o remordimiento del ofensor, pero que en tanto acontecimiento es de una intimidad personal insustituible. Giannini (2006, 2008) considera fundamental la relación que existe entre quien pide perdón y quien perdona, es decir, quien toma la iniciativa de la transacción en la medida que pedir perdón es una acción, una acción verbal que no tiene otro fin que sí mismo. Se trata de una acción comunicativa que queda realizada al momento de ser dicha. Esta acción está dirigida a alguien que espera, ahora y no más tarde, una respuesta, así el destinatario no puede ser otro que el ofendido. Pedir perdón a Dios dejaría al margen al ofendido, y en ese sentido, profundizaría la herida.

Giannini (2006, 2008) arguye que existe una razón profunda que mueve la acción de pedir perdón que se escapa al simplemente *para qué* solicitar perdón. Todo lo cual pone de manifiesto que quizás la solicitud de pedir perdón sea una de las actividades de la vida de una persona más *reflexiva* a la que podría llegar, ya que no se trata simplemente de una excusa o disculpa propia de la cotidianidad azarosa, acción en la cual uno no es consciente de hacer un mal aun cuando éste acontece como hecho. Asimismo, para el filósofo chileno el otro no es cualquier otro. Aquél ofendido es otro con una herida en su andar en la vida. Por consiguiente: “Lo que intenta hacer el ofensor es mostrarse en transparencia y plenitud ante la mirada del otro. Y de esta manera hacerlo testimonio de su propio ser” (Giannini, 2006, p.13).

Desde este razonamiento en el cual es el propio ser consciente y transparente quien solicita perdón, se extrae que justificar o presentar una excusa azarosa, de falso testimonio,

en definitiva, mentir, vuelve al ser una *falsa presencia*. De ahí que la solicitud requiera de una reflexión, un saber y un sentido dice Giannini (2006, 2008). Esta es una situación dramática, tensa y en la cual el solicitante pende de un hilo como dice la expresión. Pero lo que pende de un hilo es el ser del ofensor. Al dar testimonio de su falta niega su ser ante el otro. Confesar cometer un crimen que requiere ser perdonado por otro, es confesar que la falta en tanto acción, el crimen, no tiene justificación y aun así solicita perdón, sabe que es imperdonable lo cometido, injustificable, pero no impide su reconocimiento la necesidad de ser absuelto.

Así, quien solicita perdón queda completamente a merced del otro. Giannini (2006) agrega que esa solicitud reflexionada deja al sujeto en una falta de integridad de ser que sólo otro puede restituir: “Si esto es así, el ser que se niega a sí mismo en la acción de pedir el perdón, va a pender justamente en su integridad de ser, de la voluntad donante del ofendido. Y en este don consiste el *per-dón* que se pide: el regreso a *sí per-donum del donante*” (p.14). Ser perdonado sería, entonces, un regreso a sí mismo mediante un don ajeno: un fantasma en las sombras de la noche regresa al mundo de los vivos en tanto presencia. La falsa presencia depende del donante. Lo que ocurre después de la donación ya no es territorio del misterioso evento del perdón, el otro regresa así mismo en su integridad. Aquí Giannini se asemeja al segundo Jankélévitch. Sin embargo, ese entremedio entre la solicitud y la donación, es lo que vuelve problemático el perdón para Derrida. Esa coherencia racional del perdón con un sentido comprensible, reflexivo, es indigno del perdón puro en tanto don<sup>10</sup>.

Aquí redobra sus fuerzas Derrida (2017) para quien la reciprocidad y simetría del perdón que es pedido y dado podría apuntar precisamente a todo menos a un perdón verdadero: “Me pregunto”, y nos preguntamos con él, “si una ruptura de esta reciprocidad o de ésta simetría, si incluso la disociación entre el perdón pedido y el perdón concedido no es de rigor para todo perdón digno de este nombre” (p.35). Derrida se resiste a la necesidad del perdón solicitado que plantea Jankélévitch<sup>11</sup>. Para que exista el perdón, profundiza Derrida (1998) hay que recordar lo irreparable, es decir, el mal imperdonable en tanto herida debe continuar abierta, el perdón, en este sentido, requiere de la *herida sangrante de la memoria*. En la cicatrización no hay lugar para el perdón. También Derrida (2017) agrega respecto a la

---

<sup>10</sup> Respecto al problema del don como círculo – un posible regreso a sí mismo gracias primero a la solicitud y luego a la donación de quien pide y perdona respectivamente – véase *Dar (el) tiempo* Jacques Derrida. En el capítulo «El tiempo del rey» comenta: “Ahora bien, el don, *si lo hay*, se refiere sin duda a la economía (...) ¿Pero el don, si lo hay, acaso no es también aquello mismo que interrumpe la economía? ¿Aquello mismo que, al suprimir el cálculo económico, ya no da lugar al intercambio? ¿Aquello mismo que abre el círculo a fin de desafiar la reciprocidad o la simetría, la medida común, y a fin de desviar el retorno con vistas al sin-retorno? Si hay don, lo *dado* del don (lo *que se da*, lo *que es dado*, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante...” (Derrida, 1995, p.17).

<sup>11</sup> Para Jankélévitch ningún nazi solicitó perdón antes de los juicios de Núremberg ni posterior al mismo. Tampoco se han declarados a sí mismo culpables, en definitiva, no existe un arrepentido que realice la acción comunicativa de pedir perdón. En 2015 en Alemania, Oskar Groening, quien perteneció a las juventudes hitlerianas y fue contador en el campo de concentración de Auschwitz, fue juzgado y sentenciado a 4 años de cárcel por facilitar la muerte de 300.000 personas. En una de sus audiencias dijo: “Para mí, no hay ninguna duda que comparto una culpabilidad moral. Pido perdón” (Diario BBC Mundo). Quien también pidió perdón fue Frank-Walter Steinmeir, presidente alemán. Pidió perdón 80 años después de acabado el conflicto en Polonia en el año 2019. Dijo: “Agacho la cabeza ante las víctimas polacas de la tiranía alemana y les pido perdón” (Diario BBC mundo).



memoria: “(...) herida infinita, y que, en la cicatrización misma permanecerá, deberá seguir siendo herida abierta y no suturable” (p.64).

Jankélévitch (1999), y Giannini (2006, 2008) en la misma vereda que él, consideran sustancial que el culpable se reconozca culpable en cuanto tal, consciente de su culpa, se acuse a sí mismo, negándose a sí mismo, el arrepentido es el único que es capaz de solicitar un verdadero perdón. No obstante, Derrida (1999) reconoce en este patrón intersubjetivo un olor a cristiandad y un perdón deshonesto<sup>12</sup>. Derrida considera que al hablar del perdón debiese considerarse otro lenguaje, por ello corre el riesgo anunciando lo siguiente:

«cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque ésta sea noble y espiritual (liberación o redención, reconciliación, salvación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante un trabajo de duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro, ni lo es su concepto. El perdón no es, no debería ser, ni normal, ni normativo, ni normalizante. Debería permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica. » (p.4).

Por consiguiente, se afirma una aporía desestabilizante en la cual su epicentro es el perdón que perdona, en tanto posibilidad imposible, sólo lo imperdonable. Desde este punto de vista, no se puede o no se debería perdonar nada por fuera de los márgenes de lo imperdonable, porque entonces se trataría de cualquier otra cosa menos perdón. Esto no atenta contra lo intersubjetivo, está contenido en esa relación. Si el perdón se dirige a lo imperdonable, la falta no se debe separar del ofensor, no debe salir de esa identidad culpable, no se puede transformar como sucede en la religión, en la cual Dios perdona, además como un tercero, a quien solicita el perdón dado su arrepentimiento; su trabajo de duelo y la finalidad, racionalmente calculada, de ser otro. Es precisamente esta tradición espiritual la que se ve: “(...) tentado a rechazarla, *en el nombre mismo de la misma herencia* (...) en el sentido mismo del perdón, una fuerza, un deseo, un impulso, un movimiento, un llamado

---

<sup>12</sup> Derrida (1998): “Creo que hay ahí, no fuera de esa tradición judeocristiana-islámica sino dentro de ella, una contradicción: por un lado, el arrepentimiento, la confesión, que requiere que el perdón sea solicitado por alguien que ya no es exactamente el mismo, que reconoce su falta, y, por otro lado, la víctima, la única que puede perdonar. Si hay perdón, ha de ser un don incondicional que no aguarda ni la transformación, ni el trabajo de duelo, ni la conexión del criminal” (p.15). Asimismo, Derrida (1999) se rehúsa entrar en esa lógica condicional del intercambio, o sea, perdonar siempre cuando sea solicitado el perdón. Aquello equivale a inaugurar un escenario de arrepentimiento, hay conciencia de la falta y transformación del culpable, el compromiso de no volver a repetir el mal. En esta transacción económica confirma y contradice la tradición abrahámica: se exige un perdón incondicional gratuito e infinito y al mismo tiempo un perdón condicional que requiere el arrepentimiento, la confesión y la transformación del pecador. Todo lo cual genera una tensión. De ser así ya no es al culpable a quien se perdona. Es por esta razón que no puede seguir a Jankélévitch, quien exige el arrepentimiento y ya no una ética hipérbolica. Además, el argumento central de “Lo imprescriptible” es que el Holocausto es inexpiable no hay perdón posible ni perdón que tuviera sentido. Gigantesca problemática de la tradición: el perdón debe tener sentido (en base a la reconciliación, salvación, expiación, etc. Para Jankélévitch lo que es inexpiable e irreparable es por tanto imperdonable, no hay perdón. Para Derrida, al contrario, ahí donde aparece lo imperdonable emerge la condición de posibilidad del perdón. Cuando se experimenta lo imperdonable, es decir, cuando no hay perdón que produzca sentido, surge la apertura para el perdón.

(...) que exigen que el perdón sea concedido, si es que puede serlo, incluso a alguien que no lo pide...” (Derrida, 2017, p.37).

Este quiebre con la herencia, o al menos ésta atención y tensión con el léxico judeocristiano-islámico, busca posicionar al evento del perdón en tanto evento sin condiciones orientado a lo imperdonable, allí donde el culpable permanece culpable o parafraseando a Giannini (2006, 2008) sin la necesidad de presentarse transparentemente ante la mirada y la venia del otro, permaneciendo justamente, un fantasma sin presencia, allí donde sólo es posible porque es imposible, perdonable porque se dirige a lo imperdonable, aporía gravitatoria de fuerza descomunal. Es el terreno fértil del perdón aquél lugar en el cual se aleja de la lógica de que el perdón debe tener un sentido (Derrida, 1999) y destroza toda economía identificatoria de los involucrados propia de las semánticas religiosas y jurídicas (Derrida, 2017).

Esta manera de contornear el perdón desarticula la idea racional, junto con una justificación necesaria, de que debe haber una solicitud del perdón como acto primero; como causa de un efecto. Esto también coloca en puntos suspensivos la necesidad de comunicación con el otro. De acuerdo a Derrida (1999) ocurre que en la escena del perdón, la cual debería comprometer solo a dos singularidades, no puede manifestarse sin un tercero: el lenguaje que media entre dos, las instituciones, generaciones venideras, víctimas sobrevivientes, entre otros: “Ahí donde este debería sólo comprometer singularidades absolutas, no puede manifestarse en cierta forma sin apelar al tercero, a la institución, al carácter social, a la herencia trasgeneracional, al sobreviviente en general; y ante todo a esa instancia universalizante que es el lenguaje” (p.11).

Ahora bien, Giannini (2008) insiste en que no se pueda otorgar perdón allí donde no ha sido solicitado: “Dicho de un modo directamente ligado a nuestro tema inmediato: no se puede simplemente dar algo por exclusiva voluntad del donante, sin esperar la respuesta del eventual receptor de la donación” (p.16). El movimiento del perdón, desde ese punto de vista es inaugurado por aquél que lo pide. Esa consciencia y trabajo mental, ese cálculo inteligible, me parece no un error, pero lejos de ser un perdón de verdad. Aquella postura se asemeja, en definitiva, a una impresión que siempre ha agradado a nuestra herencia: el valor de la compasión. Pero particularmente, la búsqueda de compasión ante el otro y la compasión contra sí mismo. Este problema respecto a la claridad autocompasiva de quien pide y la consecuencia de identificar al ofensor, para luego, si es que el alma así lo quiere, sea posible otorgar el perdón, es lo que tiene de problemático un verdadero perdón como un evento excepcional y extraordinario.

Con Derrida insistimos en la idea de que el perdón no debiese dirigirse a lo perdonable, a lo fácilmente identificable como agente confesor del crimen, es decir, aquél que se transforma por la acción comunicativa del perdón: aquél hecho que queda inaugurado por el hecho de realizarse como acción. Aquél debe permanecer quieto imperecederamente en el crimen. Siempre realizándose, una y otra vez, eternamente, sólo así ante lo imposible el perdón se asoma, eventualmente, como un evento inquietante. Quizás por ello es que se trata de una experiencia colindante con la locura; experiencia alucinatoria: “Porque si digo, tal como lo pienso, que el perdón es loco, y que debe seguir siendo una locura de lo imposible (...) Es tal vez incluso lo único que arribe, que sorprenda, como una revolución...” (Derrida, 1999, p.8).

Entonces, sobre el perdón que se da. El don del perdón requiere un cara a cara, se trata de una experiencia singular intransferible (Derrida, 1998). No se puede pedir o dar el

perdón en nombre de otros, fenómeno tan masificado en la actualidad por los estados, la iglesias, mandatarios, pueblos, institucionalizando el perdón como un proceso asequible desde el reconocimiento de una falta cometida (por otros) y una enunciación donativa (verbalizada por víctimas indirectas o siquiera perjudicados). No. El perdón si es que lo hay: "...ha de ser secreto, reservado, improbable y, por consiguiente, frágil" (Derrida, 1998). Esta fragilidad de lo imposible debe presentarse, para Derrida, como un don silencioso cercano a la locura, porque desde que la víctima comprende al otro comienza la reconciliación, acarreando cualquier otra cosa menos perdón "... es preciso efectivamente que la alteridad, la no-identificación, la incomprensión misma permanezcan irreductibles. El perdón es, por lo tanto, loco, debe hundirse, pero lúcidamente, en la noche de lo ininteligible" (Derrida, 1999, p.13).

No es posible saber si se perdona o no: "El secreto de esta experiencia perdura" (Derrida, 1999, p.17). Pero desde una consideración del evento del perdón como loco, frágil y lúcidamente ininteligible, la cual defendemos por lo demás, el perdón es posible sin ser solicitado porque lo contrario, si el evento no adviene, significa situar a la verdadera víctima en una sedimentación irrevocable de su condición pasada porque no tiene a quién perdonar ni quien ha solicitado el perdón – piénsese en alguien que nos ha dañado y no está porque está muerto o desaparecido –. Entonces, no se le permite perdonar, olvidar ni continuar en la historia. Habría sólo memoria y no olvido. Después de todo ¿cuántos criminales envejecieron si pronunciarse, y cuántas víctimas perecieron sin la confesión y la solicitud? Y, ¿vamos a dejar el perdón en manos del culpable? ¡Mil veces no! ¿Hay que esperar su autonegación? ¡Absurdo! Que el devenir se encargue de ellos y nosotros, porque el perdón es posible si acaso se dirige a lo imposible, y éste será un pathos irreconocible y revolucionario: un pathos secreto de la lejanía. El único que tiene derecho a no quedarse fijado en los vestigios del tiempo es el ofendido. Y para ello, debiese estar dentro su virtualidad la posibilidad de perdonar: "(...) el perdón en general sólo debiera estar permitido de parte de la víctima misma" (Derrida, 2017, p.48).

El otro es secreto decía Derrida (2000). Nietzsche (2011a) en *Aurora*, «libro segundo» aforismo 118, exclama: *¿Qué es entonces el prójimo!*: "¿Qué otra cosa comprendemos de nuestro prójimo que no sean sus límites, es decir, aquello con lo que se dibuja y estampa al mismo tiempo sobre nosotros y junto a nosotros? De él no comprendemos sino los *cambios que se producen en nosotros*" (p. 169). Lo anterior vale para todo, no sabemos más que los cambios que se producen en nosotros con respecto al anochecer y al amanecer, de igual modo el otro sigue permaneciendo ininteligible. De ahí que si bien la posibilidad del perdón que se pide genera un cambio en el otro, éste cambio no debiese pasar por, ni quedar en manos de, el confesor. Hay demasiada cristiandad en eso, dicha moral no corresponde cuando hablamos del perdón como evento que sorprende; está saturado de premeditación.

Que no quepa duda. Derrida (2017) considera que desde el punto de vista de Jankélévitch el perdón como evento se contradice. Presenta primero una ética hiperbólica del perdón; un milagro atado a ningún cálculo ni finalidad, pero simultáneamente requiere que alguien solicite perdón, lo cual convierte al evento en una transacción económica de intercambios condicionales. Asimismo, debiese el perdón solicitado y recibido tener un sentido. Ahí donde para Jankélévitch termina el trayecto del perdón, su historia, en Derrida comienza. El perdón se abre en ese camino que pareciera cerrarse. Reabre una historia en la medida que esa historia se dirige a un callejón sin salida; imposible de escapar.

Tercero, el «perdón como puerta de entrada para el olvido o el olvido animal como puerta de entrada para el perdón». El perdón, en tanto don, es misterioso, quizás en eso concuerdan todos. No hay forma de saber objetivamente hablando, tampoco hay posibilidad alguna de medir, qué es el perdón y si acaso ocurre. Si algo es el perdón, es un enigma profundo. La intimidad del perdón está clausurada para los demás, incluso, a veces, para sí mismo. El hecho de pronunciar la frase «te perdono», no implica una conexión con el verdadero evento del perdón. Lo que el lenguaje expresa a veces son ilusiones y metáforas que no se condicen con el sentimiento corporal y con el real sentimiento que hay oculto, pero cuando el perdón ocurre es similar a un «horizonte de sucesos» como lo he planteado en otro lugar (Carreón, 2014). Acontece, pero es un evento secreto; quizás musical. Proponemos que el perdón está relacionado íntimamente con el olvido, así como la memoria, en la medida que hay un retorno a la «animalidad» que queda en nosotros.

Para que exista don, subraya Derrida (1995) no sólo es necesario que el donante no perciba la donación como tal, ni que posea consciencia, memoria o reconocimiento, es preciso que olvide el don mismo en el mismo instante del don: “Estamos hablando aquí, por consiguiente, de un olvido absoluto –de un olvido que también absuelve, que desvincula absolutamente (...) condición de un acontecimiento de don, condición para que un don advenga...” (p.25). Este olvido absoluto del don es algo no nada. Se trata de una experiencia veraz, vívida, algo ocurre fuera de la economía del tiempo. El olvido se olvida a sí mismo. El don requiere del olvido, es su condición, no de posibilidad, sino lo que origina el acontecimiento del don; del perdón.

El perdón, entonces, en tanto don requiere del olvido del olvido y salir de la economía relacional del intercambio (solicitud y entrega del perdón). Donde hay economía no hay don: “Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don ni deuda. Si el otro me *devuelve* o me *debe*, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá don...” ” (Derrida, 1995, p.21). El don del perdón rompe con la transacción económica, sin embargo, el perdón tradicional, religioso y secular, positivo y racional, está más bien orientado a un perdón lingüístico, humano, demasiado humano, institucionalizado por lo demás como un elemento de primera necesidad ante la falta de humanidad. Es imperativo el perdón, pero en tanto evento donativo que sea genuino, distante, quizás sin lenguaje, en definitiva, verdadero sin perder el don real del evento.

Este tipo de perdón es más cercano al animal, a la animalidad humana. Derrida critica tanto a Jankélévitch (1999) como a Arendt (2009) por el hecho de considerar al perdón como un evento de carácter humano, demasiado humano, elevando el evento del perdón a un rasgo antropológico. En ese sentido si el mal ocasionado es de una tipología monstruosa e inexpiable, imposible de castigar porque el mal radical es imposible de encontrar un castigo proporcional y justo, entonces, allí el perdón no puede acontecer. El sentido común demanda que el perdón tenga un sentido humano, el cual permita, a su vez, una sentida reparación. Antes, el sentido común propone la idea de la confesión y el arrepentimiento, todo lo cual nos lleva a la esperada reconciliación y quietud del alma, como se ha mencionado anteriormente. Ahora bien, el filósofo francés es enfático en señalar una vez más:

«(...) porque quisiera sugerir que el perdón (concedido o pedido), la dirección del perdón, debe, si hay una, permanecer por siempre indeciblemente equívoca. Con lo que no quiero decir ambiguo, dudoso, a medias tintas, sino heterogéneo a toda determinación en el orden del saber, del juicio

teóricamente determinante, de la presentación de sí de un sentido apropiable» (Derrida, 2017, p. 53-53).

En otras palabras, la idea de la representación del perdón como sentido confiscado por el lenguaje y significado accesible, responde a una necesidad humana, pero en definitiva, de un exceso de humanidad y proyección antropológica que al mismo tiempo genera un reduccionismo profundo y una hegemonía de lo que el perdón es y debe ser: un signo preciso. Al contrario, al aproximarnos al sin sentido del perdón, a lo imposible, este espacio abre una brecha en dirección no necesariamente humana, el perdón se halla en lo que Derrida (2017) denominaba en el límite de *lo humano, lo animal y lo divino*. Esto quiere decir, en el límite del lenguaje humano que colinda con el animal previo a su ingreso al significado, así, aludiendo al exceso de significado que existe en la palabra perdón y la seguridad de su acontecer como fenómeno lingüístico, racional y humano, se pregunta:

«¿Acaso el perdón debe pasar por las palabras o bien pasar de ellas? ¿Debe pasar por las palabras-verbos o pasar de esas palabras-verbos? ¿Sólo se puede perdonar o pedir perdón hablando, compartiendo la lengua del otro, es decir, ya identificándose suficientemente con el otro para ello e identificándose a riesgo de volver el perdón a la vez posible e imposible? ¿Debemos negar la experiencia del perdón a cualquiera que no hable? ¿O, al contrario, hacer del silencio el elemento mismo del perdón, si es que existe algo así? (...) Esta cuestión no es solamente la de la música<sup>13</sup> (...) ¿Es lo propio del hombre o lo propio de Dios? Esta pregunta parece excluir al «animal», aquello que llamamos con esa confusa palabra general del animal, o incluso la animalidad de la bestia o del hombre» (Derrida, 2017, p.74-75).

El animal es un secreto silencioso y en el silencio, se ha dicho, habita el ser<sup>14</sup>. El secreto dice Derrida (2000) “(...) no es sólo algo, un contenido que habría que *ocultar* o guardar para uno mismo. El otro es secreto porque es otro. Yo soy secreto, estoy segregado como (un) otro” (p.19). Este silencio y este secreto son propio de un don verdadero como podría ser el perdón, no hay intercambio, no hay devolución; no se devuelve ni adeuda lo que otro regala. El donador y el donatario, dice Derrida (1995) no debe ser restituido ni debe devolver la ofrenda respectivamente; no debe existir identificación ni reconocimiento del perdón!: “Es preciso, en último extremo, que no *reconozca* el don como don. Si lo reconoce *como* don, si el don se le *aparece* como tal, si el presente le resulta presente *como presente*, este simple reconocimiento basta para anular el don” (p.22). La paradoja de deber no deber, la paradoja del olvido del olvido y la memoria, después de todo al no retornar el don, permanece culpable el donatario y aun así es capaz de donar(se) el donador.

El animal olvidadizo es diferente del animal humano que vive en el lenguaje. Para éste último es su hábitat, pero fuera de sus signos siempre ha estado expuesto al sentido del

<sup>13</sup> Derrida (2017) astutamente contrapone la idea del perdón musical al intérprete musical Jankélévitch. El filósofo ruso-francés fue también un importante “musicólogo”.

<sup>14</sup> Véase el tratado sobre el silencio de David Le Breton. En él se expone lo siguiente: “El latín distingue dos formas de silencio: *tacere* es un verbo activo, cuyo sujeto es una persona, que significa interrupción o ausencia de palabra; *silere* es un verbo intransitivo, que no sólo se aplica al hombre sino también a la naturaleza, a los objetos o los animales, y que expresa la tranquilidad, una presencia apacible que ningún ruido interrumpe. El griego, con las palabras *siôpân* (callarse) y *sigân* (estar en silencio), también distingue entre el hecho de bañarse en el silencio y callarse.” (Le Breton, 2006, p.13).

mundo; sentido que siempre es previo al significado y que el significado contiene pero no logra capturar nunca como agrega Jean Luc Nancy (2003). Todo ser vivo se halla en este mundo de sentido y *siente*, con todos sus sentidos, el mundo. Estamos segregados los unos de los otros, es inevitable, pero el lenguaje, aunque irrevocable, segrega, con su captura de signos, al animal humano del sentir y el devenir del mundo. El silencio es sentir no sólo meditar y reflexionar y el silencio sostenido pone en tensión y desdibuja el significado de las cosas, por consiguiente, como posibilidad imposible, podría ser el elemento mismo del perdón, aquello suspendido, pausado, paciente; heterogéneo a toda determinación en el orden del saber.

Considerar al perdón desde la óptica del silencio, el olvido y la vida, requiere un regreso a la animalidad. Quien ha realizado ese regreso de manera inquietante y sorprendente es Vanessa Lemm (2010a, 2010b) quien toma la filosofía de Nietzsche como referencia. Sin lugar a dudas ni titubeos la relación entre la memoria y el olvido, respecto al perdón, es una tensión profunda. Para Derrida (1995, 2017) no es posible perdonar lo que se olvida, aun cuando el don del perdón requiere olvido del olvido, se requiere la memoria de la herida, pero simultáneamente advierte que el perdón no es olvido: “Se tiene razón al recordar siempre que el perdón no es el olvido. Al contrario, requiere la memoria absolutamente viva de lo imborrable...” (Derrida, 2000, p.22). No obstante, como argumenta Lemm (2010b): “(...) Derrida sostiene la ‘posibilidad y necesidad innegables’ de que exista un perdón no verbal y no humano y de que ese silencioso olvido animal manifieste todos los rasgos de lo que Derrida llama perdón puro e incondicional y que Nietzsche denomina un «adecuado regalo de huéspedes que asegura la hospitalidad»” (p.974).

### 3. Terapia, sentido, poética y perdón: aproximación al evento singular.

«(...) sé que este sentido sólo puede asumir la forma (si es que es una «forma») de una *apertura...*»

Jean-Luc Nancy

Desde una postura distinta, una clínica crítica de tradición sistémica<sup>15</sup>, la psicoterapia asume su calidad de ciencia técnica al servicio de la producción de subjetividad, lo cual parece estar ausente en la vereda del optimismo positivista. Marcelo Pakman (2011, 2014), se levanta ante la racionalidad científica de las terapias basadas en evidencia. Compartimos su acento. Entiende al campo clínico, en el cual trabajadores de salud mental están involucrados, como un campo que objetiva a la personas (Foucault, 1983). Este campo lo denomina micropolítico (2011), para diferenciarlo de la gran política, en la medida que configura silenciosamente modos de ser hegemónicos, se emplean discursos y saberes, en definitiva, se construyen guiones identitarios en torno a cómo las personas deben comportarse y sentir (Pakman, 2011). Para contrarrestar las fuerzas positivistas aludiremos a tres ideas principales del autor: la hegemonía del signo en la psicoterapia, el sentido y las imágenes, la singularidad y el evento poético.

Sobre la «hegemonía del signo». Sustentadas en bases filosóficas asumidas tácitamente por los operadores de la salud mental, la biología neurocientífica basada en la evidencia y el movimiento del giro lingüístico adoptado por las terapias del construccionismo social que sitúan el locus del cambio en el lenguaje, son las herederas de una vasta tradición filosófica (Pakman, 2014). Para el autor las prácticas psicoterapéuticas en las que se materializan éstas posiciones ontológicas y epistemológicas, han traicionado el desarrollo filosófico del que son herederas, para terminar instaurando una pretensión de verdad reduccionista. Mientras que el positivismo ignora todo factor cultural, lingüístico y social al buscar reglas universales, reduciendo la experiencia a lo biológico, las terapias del giro lingüístico hacen uso del lenguaje aludiendo a cosas como si se tratara de la realidad misma en desmedro del mundo extralingüístico (Anderson & Goolishian, 1988; Anderson, 2007; Bertrando, 2011; Limón, 2005).

Ambas posturas soslayan la experiencia sensual de la vida material y la experiencia singular de la vida humana: “(...) para la vulgata científica solamente hay realidades plenas y sistemas formales que las analizan o llegarán a hacerlo, y para las posiciones del giro lingüístico sólo hay un mundo de signos dentro del cual vivimos” (Pakman, 2014, p.40). Así, ambas posiciones tienen dificultades para dar cuenta de la realidad, el positivismo alude siempre a una sola realidad y forma de verdad, fuera del escepticismo avanza hacia un empirismo donde el conocimiento científico es equivalente al conocimiento objetivo del mundo y la realidad, capacidad del sujeto cognoscente que logra representar la realidad mediante signos. En el caso del giro lingüístico, su concentración en las narraciones e interpretaciones delimita la realidad a una constante pérdida del referente del signo, el cual

---

<sup>15</sup> Véase a Bertrando, P. & Toffanetti, D. (2004). *Historia de la terapia familiar: los personajes y las ideas*, para una ampliación histórica de aquella tradición.

se vuelve inefable, o reemplaza la realidad por la materialidad de los significantes. Por consiguiente, la práctica social será el referente al cual aludir, estableciéndose la verdad sólo como una construcción social (McNamee & Gergen, 1996) de la cual es parte la terapia (Gergen & Warhus, 2003). Pero esta construcción social es sin materialidad.

Ambas posturas acaban por enarbolar la primacía de los procesos de significación lingüísticos, a su vez, encarnan el reinado de la abstracción y de los signos (Pakman, 2014), dejando la vida y los eventos sin materialidad, alcanzando una relativización tan extrema que incluso desemboca en una negación de lo real. Existe, entonces, una dictadura del signo en desmedro de la realidad del mundo que nos toca sin siquiera quererlo o desearlo. En cuanto a su conexión con las intervenciones psicoterapéuticas, ambas tradiciones, ejercen un reduccionismo desacertado tanto para pensar y comprender los fenómenos como para ejercer una práctica terapéutica diferente. El positivismo genera conocimiento sin cuestionar el estatuto de verdad objetivando fenómenos representacionalmente correctos, mientras que las terapias propias del construccionismo social, apoyadas en el giro lingüístico, trabajan con el lenguaje como centro de toda actividad humana.

Para Pakman (2014) ambas posturas coinciden pese a intentos diferenciadores por parte de las terapias del construccionismo social, ya que ambas caen en la abstracción de sus anhelos. La tradición positivista es capaz de representar la realidad y generar conocimiento abstracto a partir de casos particulares, el construccionismo social al centrarse en las narraciones, aprehende las experiencias por medio de las conversaciones (Anderson, 2012). Así, terminan por aplicar principios y conceptos abstractos acerca del lenguaje, los signos y las interpretaciones de las narraciones. Si bien plantean, desde el construccionismo social, que no existen modelos, sino tan sólo la conversación, emplean suposiciones igualmente abstractas al servicio del ejercicio clínico; se aplican, entonces, las teorías a la clínica, a pesar de renegar de las teorías abstractas. Lo cual es una paradoja. Finalmente, ambas posturas ejercen fuerzas micropolíticas configurando formas de ser sujetos en menoscabo de la vida sensual singular y la realidad material del mundo.

Respecto al «sentido y las imágenes». Precisamente, ante estas dos posiciones hegemónicas en el campo de la psicoterapia, Pakman (2014) afirma una psicoterapia de sentido. Esta modalidad terapéutica no es meramente un contraste con el positivismo radical incorporado en las neurociencias, la biología y las psicoterapias basadas en evidencias, todas ellas capaces de acceder a la realidad empírica al alcanzar la representación de los fenómenos y la verdad, tampoco solamente una contrargumentación a las terapias del construccionismo social basadas en el giro lingüístico, en la cual el significado es omnipresente, sino una concepción de la terapia como espacio político y ético que tiene por propósito recuperar la experiencia vívida y sensual menospreciada por las otras tradiciones. Se aboca a la ontología de lo singular encarnado en el mundo, y para ello revitaliza, conceptos como el de sentido y la imaginación para la psicoterapia. Apoyado en filósofos como Jean-Luc Nancy y Averroes para entender al ser humano como aquél que siente el mundo e imagina, respectivamente.

Ambas posiciones hegemónicas utilizan el lenguaje y los procesos de significación, pero cabe la posibilidad de un territorio más allá de lo lingüístico y lo representacional y más allá del mundo inaccesible para el signo. Es aquí, entonces, en este territorio del entre, en



donde se sitúa el sentido. Se trata de una tercera dimensión entre los procesos de significación y lo inefable. Pakman (2014) argumenta que la experiencia vívida del mundo retornaría siempre embrujando como un espectro al signo. Este carácter espectral del signo, es decir, aquello previo y que excede al lenguaje es el mundo del sentido entendido como «regazo». Se trata de una dimensión de la materialidad vívida que los signos son incapaces de cautivar y capturar del todo. En definitiva, una dimensión extralingüística previa al habla.

Aludiendo al filósofo francés Jean-Luc Nancy, Pakman (2014) considera la dimensión del sentido como una dimensión ontológica. Es decir como una dimensión constituyente del mundo, pre-subjetiva y extra-subjetiva, pre-lingüística y extra lingüística. No hay más experiencia que experiencia del sentido<sup>16</sup> (Nancy, 1993). El sentido del mundo es el mundo como sentido: “un mundo donde entramos permaneciendo ante él, y que así se ofrece plenamente por lo que es, un *mundo*, es decir, una totalidad indefinida de sentido (no un simple entorno)” (Nancy, 2002, p13.)

Esta dimensión experimentada es anterior a cualquier identidad configurada por los acontecimientos de la vida, y si bien el ser humano al ingresar al lenguaje erige su constitución mediante los procesos de significación, los signos siempre están acechados y abiertos por esta dimensión. Aunque los procesos de significación capturan el sentido, éste no es posible de ser completamente clausurado por los mismos. El sentido se relaciona así con la singularidad vívida de la experiencia como textura material, no como abstracción.

Esta cualidad abierta de los signos es lo que Pakman (2014) toma de Nancy bajo el concepto de «excripción»: “La *excripción* abre así el mundo de los signos que habitamos a la materialidad corporal del sentido. La *excripción* es para Nancy uno de los modos de la circulación inmanente del sentido entre los cuerpos materiales...” (p.81). Al contrario, el proceso de inscripción propia de los procesos de significación permite, desde un lugar abstracto y trascendente, vivir la realidad y capturar su esencia, mientras que la excripción revitaliza lo que el signo ha engullido y aprisionado. Esta inmanencia también es la razón de porque: “El *sentido* (...) nunca se da en cuerpos aislados, sino cuando los cuerpos, ya sean personas, ideas, o cosas, tocan otros cuerpos sin poder jamás incorporarlos sino...afirmando su exterioridad. El sentido se «hace» mientras que el significado se puede «tener»” (Pakman, 2014, p.87). El sentido es la condición de posibilidad para los procesos de significación, pero jamás subordinado al habla por completo.

El sentido se desliza entre los cuerpos que tocan al mundo y que el mundo nunca deja de tocarlos, puesto que la sensorialidad tiene su afluente en el sentido sin ser agotado por el mismo: “Al exponerse nuestros sentidos, nuestra sensorialidad, a la dimensión del sentido surge la sensualidad o textural sensual presente en toda experiencia como existencia mundana” (Pakman, 2014, p. 89). Estamos expuesto al mundo y a los significados de las experiencias cotidianas de dolor, sufrimiento y malestar, pero el sentido no cesa, aun cuando

---

<sup>16</sup> Véase el libro de Jean-Luc Nancy el *Sentido del mundo*. El final del capítulo «Paso suspendido» cierra así: “(...) no hay experiencia del sentido si ‘experiencia’ debe implicar la apropiación de una significación –pero que no hay *ninguna otra cosa* más que la experiencia del sentido (y es el mundo) si ‘experiencia’ enuncia que el sentido precede toda apropiación, o la sucede, y la excede.” (Nancy, 1993, p.26).

se anuncia la frase “esto fue lo que me ocurrió”, el sentido está vivo y esa experiencia vívida y sensual pulsa todavía más allá de la significación.

Este entendimiento nos permite conectar el mundo de la psicoterapia y del perdón como evento de un modo diferente, singular. El sentido es un venir a la presencia del mundo: “(...) toda aparición del sentido que es el mundo es un venir a la presencia como un *evento singular*. El sentido es para nosotros, expuestos al mismos, el *venir a la presencia* de la realidad del mundo mismo y esa aparición es justamente lo que Nancy considera que es una *imagen*” (Pakman, 2014, p.96). El sentido viene a la presencia en forma de imágenes. No viene a la presencia una representación de la experiencia, sino el sentido mismo de la realidad vívida. Expuestos al mundo estamos aventurados a ser tocados por él. Ahora bien, la imaginación tampoco sería una producción que depende exclusivamente de la individualidad, sino que aparece desde el sentido, desde la interacción de nosotros con el mundo y con los otros.

La imaginación es fundamental en la experiencia estética y singular del evento poético (Pakman, 2011). Desde una psicoterapia de sentido es fundamental diferenciar el imaginario social del trabajo con la imaginación (Pakman, 2014). El proceso de imaginación no es atribuible a un proceso psicológico individual tampoco a la mera reproducción de la memoria o al proceso psicológico y biológico de la percepción del mundo en imágenes. No es una ficción ni metáfora, el estar expuesto al otro y al mundo, a las ideas y los cuerpos, la imagen llega sin invitación: “(...) aunque su permanencia con nosotros puede ser fugaz, ya que el *destino de la imagen* es, como veremos, un *fenómeno distinto a la imagen como llegada a la presencia*” (p.116). Que la imagen forje su presencia no quiere decir que exista, de hecho sucede casi siempre lo opuesto: las imágenes son desechadas por ser consideradas meras apariencias de las cosas y carecer de realidad.

La imagen, la mayoría de las veces es incorporada a la imaginación social, por consiguiente, los procesos de significación ejercen una fuerza micropolítica que reproduce homogéneamente la imagen, así la imagen y el sentido viven un estado de parpadeante vivacidad y agonía, nacen moribundas. Muchas imágenes nacen póstumas, por lo mismo, es deber ético del terapeuta estar orientado a su venir a la presencia. En el caso del perdón, todos compartimos y vivimos el imaginario del perdón religioso muy parecido al secular, esa confesión y arrepentimiento necesarios para luego proferir la frase de solicitud: «perdóname» para posteriormente escuchar el soberano «te perdono». Al contrario, el trabajo con la imaginación alude aquella experiencia singular en la que prima la incertidumbre de aquello que viene a la presencia; el perdón podría, de esta manera, tratarse de un fenómeno de la presencia que viene de manera fugaz y desconocida, similar al evento poético. El perdón, si existe, es un acontecimiento; también un evento de sentido e imagen que adviene inadvertido.

Es cierto que las palabras son el testimonio residual del sentido como un venir a la presencia. Por lo mismo Pakman (2014) agrega: “(...) el sentido sería la potencialidad de *exscribirse* del significado que puede darse no sólo cuando estamos en el ámbito de lo inefable, indescriptible en palabras, sino también cuando hay inscripción significante, porque el sentido es siempre un exceso con respecto a la significación” (p.115). Los signos y las palabras no están cerradas. La palabra perdón implica no sólo un significante y un

significado, también un mundo inmenso de sentido y de verdad no traducida en imagen, sino como la realidad misma que arriba como presencia.

La imagen es *lo distinto* dice Jean-Luc Nancy (2002): “La imagen siempre es sagrada” (p.9). Sagrado no en término religioso, sino porque es aquello que no podemos tocar y que aun así nos toca en su llegada, es decir, lo que se encuentra separado y no hay vínculo directo con eso. La distinción de lo distinto, agrega Nancy, es su alejamiento. Sin embargo, esta separación lejana es una fuerza que irrumpe, entonces, también se trata de una violencia que toca desde su separación. La imagen se ofrece: “Es lo íntimo y su pasión, distinto de toda representación” (Nancy, 2002, p.11). La imagen no es sólo visual también es sonora y musical, táctil y olfativa, todos los sentidos se entrelazan: “En la imagen lo visual y lo sonoro reparten mutuamente sus valencias, se comunican sus acentos. A la voz no le falta más que el rostro...” (Nancy, 2006, p.9). Esta falta en la imagen, el rostro sin voz o la voz sin rostro, modulan el sentido y la verdad.

La imagen es seducción. Posee un erotismo trasgresor que nos toca porque no es la representación de un mundo sino el mundo mismo en su sentido indefinido no uniforme: “Ni mundo, ni lenguaje, podríamos decir que la imagen es «presencia real»...” (Nancy, 2002, p.18). Esa presencia es la intimidad sagrada de una imagen. El perdón en su singularidad como evento, por consiguiente, no es la representación de un hecho o el mero recuerdo de una sensación, se trataría, más bien, si acaso existe, de la presencia real de un acontecimiento que nos toca e irrumpe con el sentido y los sentidos como totalidad, pero que es irreductible a fenómeno de la representación y de los procesos de significación. El perdón es sagrado en su intimidad. La imagen del perdón singular es violencia y un nuevo mundo, en definitiva, el perdón posee una erótica material.

En cuanto a la «singularidad y el evento poético». Pakman (2011) dice: “Cuando usamos el término «singular» lo hacemos en el sentido de aquello que es capaz de oponerse a lo que tiene regla, patrón y ley (...) representa lo que es único, original, irremplazable e irrepetible” (p.402). La experiencia humana y todo acontecimiento es singular; única. Pueden ocurrir dos tempestades en el mismo lugar, con o sin seres humanos, sujeta a reglas similares como presión atmosférica, altitud y viento, no obstante se trataría de un fenómeno irrepetible. El evento del perdón es, bajo ésta óptica, un evento singular original; *sui generis*. La singularidad de la experiencia vívida y sensual es indomesticable. El evento poético es singular, pero no se trata de hacer poesía sino más bien en términos de «poiesis»: “En su sentido tal vez más original, el término *poiesis* implica «traer a la presencia» o «producir un mundo»” (Pakman, 2011, p.249).

Respecto al perdón, Pakman (2011) alude a Derrida para pensar la relación entre el don y el evento poético: “Para que haya evento hay que entrar en la dimensión de lo que von Foerster llamaba «lo indecible», y Derrida, la dimensión del *don* o del regalo” (p.431). El don sería central en los eventos poéticos ya que con su irrupción en imágenes y su venir a la presencia el sentido de la realidad material, se transita más allá de los saberes establecidos y predominantes, así como de la lógica retributiva en la que se espera recibir para dar o dar y esperar recibir, llevándonos, como dice el autor, a una situación indecible en la cual no hay brújula ni calculo, así como tampoco claridad en las consecuencias. En la textura del perdón,

como evento poético, podríamos decir, estamos en tierra de nadie, en la incertidumbre y, el lenguaje, si bien vehículo y medio para la comprensión, no es el protagonista en el fenómeno del perdón como sentido que adviene.

Entonces, ante las fuerzas objetivadoras de las micropolíticas dominantes del perdón en tanto concepto y posibilidad terapéutica por ejemplo en el caso positivista, una atención al sentido y a la singularidad de la experiencia sensual de los seres humanos, mediante los eventos poéticos, permitiría romper con ciertos guiones estereotipados respecto a cómo ser, sentir y existir frente al fenómeno del perdón. Ahora bien, no se trata de menospreciar ni tildar de enemigo a las fuerzas micropolíticas, las cuales siempre están presentes de manera local, organizando la vida y los fenómenos: “Ser parte de una micropolítica es inevitable y no debe ser demonizado. Los *saberes* dominantes no son de por sí inútiles o condenables...” (Pakman, 2014, p.181). Lo fundamental es considerar que frente a estas fuerzas es posible la resistencia.

Para Pakman (2011, 2014) existen puntos de indeterminación en estos guiones colmados de significados, facilitando una discontinuidad fugaz en la habitualidad de ser. El sujeto se halla descentrado y en aporía con su sí mismo a lo largo del tiempo; no hay identidades fijas inmodificables o alcanzadas y terminadas. Similar a lo que Winslade (2010) siguiendo al filósofo francés Gilles Deleuze y al psicoanalista de igual nacionalidad Félix Guattari, quienes designaron «líneas de fuga» a esta discontinuidad, Pakman (2011) apoyándose en las ideas de la filosofía del evento de Alain Badiou, propone que los eventos poéticos abren a la presencia un mundo de texturas sensoriales de la experiencia humana que se encontraba anteriormente velada por la micropolítica dominante, ya que el sentido está en exceso de los significados y las narrativas imperantes de la identidad.

De esta manera, el evento poético, resistencia de la micropolítica imperante, requiere del trabajo de la imaginación para generar una nueva poiesis. Este evento poético es la aparición misma del pulso del sentido, es decir, de la experiencia no como apariencia o fenómeno, sino como realidad singular y sensual: “El sentido pulsa siempre en el mismo modo fragmentario en que las imágenes se ofrecen a sí mismas en tanto textura de la realidad. Las imágenes son la aparición sensual de la realidad misma en toda su textura” (Pakman, 2014, p.115). Esta aparición es fugaz, incierta, y no posee determinación, presa de nuevos guiones, por lo mismo es importante habitar el momento del evento poético sosteniendo la incertidumbre sin inmediatamente forzar el venir a la presencia (Pakman, 2011).

El evento a veces se vive como un acontecimiento conmovedor y extraño, sobrecogedor, no obstante, con una certeza plena de sentido: “No es raro que la dimensión poética que así asoma suela tener un tinte nostálgico porque su textura nos hace sentir la futilidad de la vida en el momento de su afirmación” (p.323). Este sentimiento nostálgico, podría incluso experimentarse en terapia como una conmoción próxima a la desrealización y despersonalización, en tanto padecimiento encarnado, corpóreo, sentido como novedoso e inverosímil, poético, aunque siempre custodiado por la micropolítica de la subjetividad. Un acontecimiento de esa naturaleza se erige como un acto revolucionario y enternecedor. Este evento inaugura una nueva estética o «aisthesis» sensible al sentido. Perdonar debe sentirse como un evento de extraña donación y misterio, no como un fenómeno cognoscitivo

sustentando en cambios motivacionales y actitudinales, es decir, meramente psicológico e individual.

La singularidad convoca a su cuidado, ante el constante peligro de la sedimentación de lo vivo y sensual en la experiencia de vivir: “Aquí pues, lo que importa es comprender la importancia de la *condición estética del evento poético*, que está signada por una singularidad que debe protegerse de ser objetivada como una obra de arte” (Pakman, 2011, p.351-352). El perdón como don es regalo singular y como toda obra de arte el acceso a su interpretación siempre es resistido y abierto. Al igual que la singularidad humana y la experiencia singular de cada momento vivido es una obra de arte. Las ciencias positivistas no tratan la singularidad de la vida como una obra de arte, ven y descubren en sus investigaciones regularidades y homogeneidades por todos lados. Pero, la singularidad del evento poético es cuando: “(...) el sentido que viene a la presencia como una imagen y que se multiplica en la imaginación es una aparición (...) fuera del orden de la micropolítica dominante de la situación” (Pakman, 2014, p. 139).

La singularidad y este venir a la presencia del evento poético ocurre en el *entre* del espacio existente entre terapeuta y paciente como co-presencia de un momento compartido que no tiene nombre. Pakman (2011, 2014) emplea los términos de Jean-Luc Nancy: «coaparecer» o «comparecer». El evento poético, la singularidad, el sentido, la imagen, no se reducen a un acto individual del agente cognoscitivo, sino a la presencia encarnada, los cuerpos que se tocan, en una comunidad de dos o más: “La singularidad de lo poético viene dada por su presentación sensual que toca a quien lo experimenta de un modo que lo sorprende más allá de las sujeciones que los tienen en su lugar de mismidad o identidad” (Pakman, 2011, p.352-353). Esta experiencia singular es característica de la encarnación del sentido, no de la abstracción del lenguaje.

El evento poético se relaciona con lo narrativo no domesticado por una tradición centrada en los significados y la sedimentación de la identidad. Por lo mismo, nos advierte el terapeuta argentino que negar un evento poético es sumergirse en la micropolítica dominante nuevamente perdiendo la oportunidad de lo singular: “La dimensión del sentido rompe con la tiranía del signo trascendente y la abstracción de los procesos de significación y las teorías (...) efectivas cuando lo micropolítico es hegemónico” (Pakman, 2014, p.78). Así como en la terapia narrativa de White & Epston (1993) los relatos dominantes, en tanto historias hegemónicas sobre sí mismo producen un efecto desvitalizador y de ausencia de libertad, una atención a la dimensión del sentido y al evento poético, trizaría una identidad fija carente de autoría sobre su propia vida. El perdón poseería un mismo efecto: rompería las ataduras, en este caso del pasado, en función de un porvenir saludable aún desconocido; una nueva identidad.

Por consiguiente, la psicoterapia emerge como un espacio crítico y de resistencia ante la restauración de anormalidades y la comprensión totalizadoras de los fenómenos, en este caso del perdón. La psicoterapia de sentido consiste en proporcionar una estética psicoterapéutica que logre generar una brecha a la micropolítica que afirma la identidad y los discursos, logrando soslayar la dureza de los signos y sus significados. No se trata de desechar

el lenguaje ni las palabras porque ellas, después de todo, también son testimonio del sentido e inclusive serán algún día testimonio del perdón encarnado.

#### 4. La aporía animal del perdón: entre memoria y olvido... ¡la donación!

*Virtudes peligrosas.* «No olvida, pero lo perdona todo. Entonces será doblemente odiado, pues avergüenza doblemente con su memoria y con su generosidad»

Friedrich Nietzsche

Nietzsche tuvo grandes enemigos<sup>17</sup>. Sus ideas son una crítica al cientificismo objetivo y positivista, particularmente al historicismo como ciencia contra la vida, y a la metafísica, la cual desde Sócrates y Platón, descendió a su época, de acuerdo a él como *decadencia* de la razón en tanto espíritu. Esta metafísica decantó en una negación de la vida por un *más allá* colmado de sentido y en una moralidad que se fundió con el cristianismo. Por lo mismo, se jacta de devolver al animal hombre su lugar en la Tierra, el *más acá inmoral*, su verdadero hábitat:

«Hemos rectificado conceptos. Nos hemos vuelto más modestos en toda la línea. Ya no derivamos al hombre del “espíritu”, de la “divinidad”; lo hemos reintegrado en el mundo animal. Se nos antoja el animal más fuerte, porque es el más listo; una consecuencia de esto es su espiritualidad. Nos oponemos, por otra parte, a una vanidad que también en este punto pretende levantar la cabeza; como si el hombre hubiese sido el magno propósito subyacente de la evolución animal. No es en absoluto la cumbre de la creación; todo ser se halla, al lado de él, en idéntico peldaño de la perfección... Y afirmando esto aún afirmamos demasiado; el hombre es, relativamente, el animal más malogrado, más morboso, lo más peligroso desviado de sus instintos ¡claro que por eso mismo también el más interesante!<sup>18</sup>» (Nietzsche, 2010b, p.32-33).

El perdón es animal. Vanessa Lemm (2010a, 2010b) situándose en una lectura nietzscheana, interroga a la política y la cultura desde una perspectiva del animal que existe en la filosofía de Nietzsche. Para la filósofa de origen alemán, la cuestión de la animalidad es un tema que convoca los asuntos humanos, la convivencia y la comunidad, y el tema del perdón se encuentra en el núcleo mismo de todo intercambio relacional. No hay comunidad sin perdón. El tema de la animalidad en la filosofía de Nietzsche es para la autora un asunto que no ha sido ahondado en toda su profundidad y como fenómeno es reciente. Según ella, la animalidad es un asunto que recorre toda la obra del pensador prusiano. Argumenta que

<sup>17</sup> En *Ecce Homo*, Nietzsche (2003b) escribe: “La primera condición requerida para un duelo *honrado* es la igualdad con el enemigo. No *podemos* luchar con aquellos a quienes despreciamos; no *debemos* luchar con quien está a nuestras órdenes, con quien sabemos que se halla *debajo* de nosotros” (p.48-49).

<sup>18</sup> Sócrates representa el triunfo de la razón sobre los instintos, los sentidos y el cuerpo, una moralidad basada en la razón. En el *Nacimiento de la tragedia* (2007a) publicado por primera vez en 1871, Sócrates es mencionado como el «hombre teórico» que influenciará a Eurípides quien, a diferencia de sus predecesores, Esquilo y Sófocles, quienes destacan por el pathos de sus tragedias, hará de la tragedia griega un asunto accesible a la razón. En *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche (2013b) alude en el capítulo «El problema de Sócrates», que el filósofo ateniense fue un *gran erótico*, por consiguiente, tuvo necesidad de la razón para dominar sus instintos. La razón fue su remedio y su muerte, el antídoto final: “Sócrates *quería* morir; – no Atenas, *él* fue quien se dio la copa de veneno, él forzó a Atenas a dársela” (p.61).

Nietzsche se inscribe en un conjunto de escritores y artistas que no crean imitando al animal, sino que lo hacen en tanto animal que posee lenguaje y usa las palabras.

La memoria, el olvido y el perdón, son aspectos de la animalidad humana, pero también fenómenos de la vida para Nietzsche (Lemm, 2010a). Lo que está en juego en este intento de recuperación de la animalidad es la cultura<sup>19</sup>. Para Lemm (2010a) la distinción entre civilización y cultura, que realiza Nietzsche, comprende necesariamente un retorno a lo animal que hay en nosotros. Mientras que la civilización domestica animales y los vuelve ganado para formarlos en una educación sin creatividad y en ausencia de contacto con la vida, la cultura recoge las pasiones y sueños del animal, así, creativamente, pensar siempre nuevas formas de existencia. Ahora bien, no se trata de un retorno a la Naturaleza como expresa Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*: “¿Queréis vivir «según la naturaleza»? ¡Oh nobles estoicos que embustes de palabras! (...) ¿Cómo podrías vivir vosotros según esa indiferencia? Vivir – ¿no es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza?<sup>20</sup>” (Nietzsche, 2013a, p.36).

Existe una diferencia abismal entre la cultura y la civilización que Lemm (2010a) recoge de la obra de Nietzsche. Principalmente, el antagonismo existente respecto de la educación de la animalidad del ser humano. La cultura permite que exista la aparición de humanos, hombres y mujeres, de naturaleza excepcionales – filósofos, escritores, poetas, arquitectos, gobernantes, etc. – es por eso mismo que son vistos, desde el punto de vista de la civilización como extraños y extravagantes; inmorales incluso. La civilización, en cambio, domestica al animal humano mermando su naturaleza excepcional e intrépida. Sin embargo, la relación entre cultura y civilización es compleja, no son fenómenos lineales, sino fuerzas que buscan dominarse entre sí<sup>21</sup>.

Para Nietzsche el concepto de cultura es de una importancia vital, ya que siempre está considerando, en su crítica de la moral y la metafísica, un tipo sobrehumano capaz de crear una cultura superior<sup>22</sup>. Sin embargo, la civilización cuando domina se padece la vida como

---

<sup>19</sup> El interés en la cultura es transversal en toda la obra de Nietzsche dice Lemm (2010a). Quizás no es sino su meta última posterior al empleo de su martillo. En *Crepúsculos de los ídolos* y en el *Anticristo* expresa: «Formula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una meta...». En 1872, a los veintisiete años, Nietzsche siendo profesor de la Universidad de Basilea escribe cinco conferencias en torno a la cultura, reunidas en el libro *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. La relación entre el Estado y la Cultura, tomando en cuenta las instituciones de educación, es el eje central de aquella obra. En la cuarta conferencia escribió: “Por mi parte, conozco una sola antítesis auténtica, la existente entre instituciones para la cultura e instituciones para las necesidades de la vida.” (Nietzsche, 2000, p.120).

<sup>20</sup> «*Vivere secundum naturam*» es la virtud del estoicismo; verdadera felicidad en contraste con el placer.

<sup>21</sup> En *La genealogía de la moral* publicado en 1887, a propósito de la domesticación Nietzsche (2011b) plantea lo siguiente: “Suponiendo que fuera verdadero algo que en todo caso ahora se cree ser «verdad», es decir, que el *sentido de toda cultura* consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz «hombre», mediante la crianza, un *animal manso* y civilizado, un *animal doméstico*, habría que considerar sin ninguna duda que todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos *instrumentos de la cultura*”, pero precisamente por este *sentido* para Nietzsche, “representan el *retroceso* de la humanidad!” (p.63).

<sup>22</sup> El *Zaratustra* de Nietzsche (2007c), escrito entre 1883-1884, es quien trae la buenas nuevas de una vida superior. En el prólogo Zaratustra habla al pueblo: “Yo os enseño el sobrehumano. El hombre es algo que debe ser superado” (p.11) Y, en la parábola “Del hombre superior” Zaratustra



una forma de violencia contra el animal humano: “En este antagonismo, la civilización representa la perspectiva de un error que convierte a los animales en humanos, al tiempo que la cultura refleja el punto de vista de la verdad que hace que los humanos vuelvan a ser animales” (Lemm, 2010a, p.40). Por consiguiente, volver a la animalidad es una necesidad para una reconceptualización de la cultura y en ella de la clínica del perdón. Para ello es menester una revalorización del concepto perdón. He aquí el asunto político del perdón animal visto a la luz de la filosofía nietzscheana, en tanto resistencia ante las consideraciones actuales del fenómeno del evento del perdón arraigado en las ciencias sociales y la psicología social; instituciones al servicio de la civilización que portan la hegemonía de la verdad.

Bajo la óptica de la vida, el perdón debe ser mirado desde la inocencia del animal<sup>23</sup>. Se trata como bien subraya Lemm (2010a, 2010b) una resistencia animal, el cual no se supera ni se sublima, sino que se resiste a la doblegación de la civilización y a la dominación de la misma mediante las formas de vida en sociedad. Asimismo, entiende esta resistencia animal, como parte de la responsabilidad humana, la cual, siguiendo a Nietzsche, no es otra cosa que instinto. La resistencia es la responsabilidad de rebelarse y esa responsabilidad inaugura, cuando se está en una disposición de apertura, una nueva vitalidad; una forma de vida *distinta*<sup>24</sup>. Por lo mismo, Lemm (2010a) propone que: “El problema de la práctica del perdón es determinar si se trata de una práctica de la donación que potencia la vida o si, por el contrario, una acción que envenena y en última instancia destruye la vida” (p.167).

Lemm (2010a) ve en Nietzsche una aproximación al perdón como una práctica de donación. Pero, también, ve en él, un escudriñador de las psicologías por excelencia que habitan detrás de todo sistema de pensamiento. Él detecta un doble fracaso en la práctica del perdón cristiano: “(...) negar a la animalidad del ser humano un rol productivo en la constitución de formas de sociabilidad. En particular, esta práctica ignora el valor y el significado del olvido animal” (p.24). Nietzsche realiza una crítica del perdón dirigiéndose a un oponente antiguo y férreo: el cristianismo. El perdón desde un punto de vista cristiano, y religioso, provoca sentimientos de resentimientos y no puede quebrar ni dar fin al ciclo de la venganza, asimismo, el perdón no es una donación entre iguales, si no que requiere la confesión de un súbdito, su transformación desde el arrepentimiento, frente a Dios, mediado por el pastor de ganados. En definitiva, el perdón cristiano no dona porque la donación

---

después de repetir «Dios ha muerto» pregunta: “¿cómo se supera al hombre?» El sobrehumano es lo que yo amo, él es para mí lo primero y lo único, – y no el hombre: no el prójimo, no el más pobre, no el que más sufre, no el mejor – Oh hermanos míos, lo que yo puedo amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso” (p.234). Hemos optado por la traducción de Lemm (2010a) para el «übermensch» de Nietzsche: El prefijo alemán "über" similar al "over" en inglés, aluden a la superioridad, al exceso e intensidad, pero también a una dimensión espacial, a un estar "por encima de" o "sobre" alguien o algo. Tal dimensión está ausente en el prefijo castellano "súper", indispensable para la comprensión de elevación para ir más allá de lo humano y superarlo. Asimismo, el término inglés "human" es más afín al uso del alemán "Mensch" que "hombre" en castellano, evitando el sesgo de género.

<sup>23</sup> En *Así Habló Zaratustra*, “De la castidad” Nietzsche (2007c) dice de los humanos: “¡Si al menos fueran perfectos en cuanto animales! Más del animal forma parte la inocencia” y continúa “¿Os aconsejo yo matar vuestros sentidos? Yo os aconsejo la inocencia de los sentidos” (p.47).

<sup>24</sup> Albert Camus en *El hombre rebelde* escribe: “¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero si niega, no renuncia: Es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento” (Camus, 2015, p.27). Y, más adelante considera que: “La filosofía de Nietzsche gira ciertamente en torno al problema de la rebeldía” (Camus, 2015, p.103).

siempre es entre seres iguales: “(...) libera simultáneamente al que da y al que recibe” (Lemm, 2010b, p.964).

La donación nietzscheana, desde la lectura de Lemm (2010a, 2010b), alude al núcleo que existe en la política, a saber: *la justicia que da prioridad a la relación con el otro*. De esta manera, se trata de una concepción antiutilitaria de la otredad. La práctica cristiana requiere que el culpable se redima desde la culpa, para luego arrepentirse y solicitar perdón. Pero ese tipo de relación con las instituciones religiosas, no sólo no redime el pasado ni interrumpe el ciclo de la venganza, sino que además genera una extrema dependencia a la institucionalidad, la cual fomenta, mediante este tipo de prácticas, su auto perpetuación en el poder. El instinto que hay detrás de esto no es otro que la dominación de la vida y el animal humano que vive en comunidad<sup>25</sup>.

Este tipo de perdón, dice Lemm (2010b) presupone una superioridad moral que permite, con toda autoridad, a quien perdona – aquél o aquella que recibe la solicitud del perdón – juzgar y evaluar la ofensa y al ofensor. Esta autoridad moral genera una desigualdad en la relación, una asimetría, que tanto para Nietzsche como para Derrida convierte al perdón en algo tan odioso<sup>26</sup>, porque está dirigido de arriba hacia abajo. Esta posibilidad al alcance y de tal facilidad de quien perdona, ese cálculo y finalidad que también hay detrás de quien perdona, genera un intercambio relacional que lo asemeja a una transacción económica. Tal economía es la que separa a Jankélevitch y Arendt de Nietzsche y Derrida. Para los primeros es necesaria la autoacusación y la responsabilidad de la culpa, lo cual genera una correlación con la capacidad de castigar y enjuiciar por parte de quien perdona. Los segundos difieren: El perdonar no debe ser el correlato de un juicio y castigo posible.

La justicia, desde un punto de vista nietzscheano, apunta a una donación que dispone una relación siempre asimétrica con el otro, el yo y el otro no son iguales; son distintos. De esta manera, la justicia, toma en cuenta la singularidad de cada quien, de cada ser: “En una relación asimétrica de este tipo, aquello que el yo da al otro, y viceversa, representa un reconocimiento de la distancia y de la diferencia entre ambos” (Lemm, 2010a, p.158). Por lo mismo, el evento del perdón, desde esta perspectiva, abre la posibilidad de la justicia sin una transacción condicional y su institucionalización.

Esa posibilidad Nietzsche la encuentra en la relación de amistad cultivada por lo griegos; *philia politiké*<sup>27</sup> (Lemm, 2010a, 2010b). Esta «amistad política», central en la política griega antigua, reconoce un reconocimiento del otro como igual desde su diferencia. Este lazo con el otro favorecía la capacidad de cultivar la virtud. Aquello requiere la lejanía, una

<sup>25</sup> En el *Anticristo* (2010b) Nietzsche señala: “El cristianismo, en cambio, quiere domar fieras, y para tal fin las enferma, hasta el punto que el debilitamiento es la receta cristiana para la *domesticación*, la “civilización”...” (p.43).

<sup>26</sup> Derrida (1999) plantea lo siguiente: “(...) lo que hace al “te perdono” a veces insoportable u odioso, hasta obsceno, es la afirmación de soberanía. Esta se dirige a menudo de arriba abajo, confirma su propia libertad o se arroja el poder perdonar, ya sea como víctima o en nombre de la víctima” (p.19). Y, concluye su idea con una añoranza impactante: “Con lo que sueño, aquello que intento pensar como la “pureza” de un perdón digno de ese nombre, sería un perdón sin poder: incondicional, pero sin soberanía” (Derrida, 1999, p.20).

<sup>27</sup> En *La condición humana* Arendt (2009) se expresa en estos términos: “El respeto, no diferente de la aristotélica *philia politiké*, es una especie de «amistad» sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos grandemente” (p.262).

relación basada en el *pathos de la distancia*<sup>28</sup>. Gracias a la distancia es posible cuidar la libertad del otro, desafiando al otro constantemente mediante la competencia (*agon*) y la lucha: “La idea de la competencia (*agon*) es importante porque Nietzsche ve en ella una fuerza de superación” (Lemm, 2010a, p.239).

Por el contrario, el cristianismo no pregona este tipo de libertad basada en la distancia, la inocencia y la justicia, las cuales se entrelazan en el perdón desde una perspectiva animal. Famosa es la sentencia de Jesús en la cruz<sup>29</sup>: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lucas, 23, 34), frente a la cual Nietzsche (1999) objetaba en la segunda parte de *Humano, demasiado humano, El viajero y su sombra*:

«¡Cómo podríamos perdonarles si no saben lo que hacen! No hay en este caso nada que perdonar. Pero ¿acaso *sabe* alguien alguna vez, *por completo*, lo que hace? Y si sus acciones son siempre *problemáticas*, los hombres no tendrían nunca nada que perdonarse, y perdonar sería para el hombre razonable una cosa imposible. En fin de cuentas, si los criminales supieran verdaderamente lo que hacen, no tendríamos tampoco el derecho de *perdonar*, a no ser que tuviésemos el derecho de acusar y de castigar. Pero no tenemos tal derecho» (p.183).

El perdón cristiano<sup>30</sup>, por consiguiente, es irracional, pero también no dona y nunca perdona verdaderamente porque no genera justicia. Cuando el perdón, dice Lemm (2010a) representa: “(...) un reclamo de poder y, por otro, una práctica de juicio y castigo, no hace más que aumentar la deuda individual y comunitaria con el pasado y amplía la brecha” (p.968). Cuando el perdón está sujeto a la posibilidad de juicio y castigo genera injusticia<sup>31</sup>. Esta deuda entre los que perdonan y necesitan del perdón, mantiene un pasado estéril que no permite el devenir de lo venidero; el porvenir de una nueva vida creativa, colmada de posibilidades y abierta a lo desconocido. Al contrario, el veneno de este tipo de perdón fomenta una sedimentación vital en las relaciones humanas; un ocaso.

Desde un punto de vista nietzscheano existe una *inocencia del devenir*, ésta inocencia es justa en su injusticia<sup>32</sup>. Y así como el cosmos, la vida, la naturaleza y todas sus criaturas

<sup>28</sup> En *Más allá del bien y del mal* aparece por vez primera el concepto de «*pathos de la distancia*» concepto fundamental para entender la aristocracia y la superación de lo humano en Nietzsche (2013a): “Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática – y así lo seguirá siendo siempre: es esa una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud.” (p.268). En sus obras posteriores vuelve a aparecer el concepto, véase la *Genealogía de la moral*, *Crepúsculo de los ídolos* y el *Anticristo*.

<sup>29</sup> Crucificado, un Jesús moribundo pronuncia algunas palabras conocidas como «Las Siete Palabras» o «Septem Verba».

<sup>30</sup> Las alusiones al perdón son múltiples en el Antiguo y Nuevo Testamento: “Porque si perdonáis a los hombres las ofensas que comenten contra vosotros también vuestro Padre celestial os perdonará vuestros pecados. Pero si vosotros no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará los pecados” (San Mateo 6:14-15)

<sup>31</sup> Véase *Aurora* «libro cuarto» aforismo 236 “Castigo”: “¡Que cosa más rara, nuestro castigo! No purifica al delincuente, no es una expiación: al contrario, envilece más que el propio delito” (Nietzsche, 2011a, p.268).

<sup>32</sup> En un ensayo de 1873 llamado *La filosofía en la época trágica de los griegos* alude a la inocencia del devenir, problema iniciado por el discípulo de Tales de Mileto. El debate es por la pregunta del «apeirón» o «arjé», en griego «τὸ ἄπειρον», traducido como «lo sin fin», «sin límite», «lo indeterminado»; el principio de todo: “En medio de esta noche mística que envuelve el problema del devenir suscitado por Anaximandro aparece Heráclito de Éfeso, iluminándola con un relámpago

contenidas en ellas son imparciales en su existir, no hay un responsable de los acontecimientos por tanto a quien juzgar ni culpar<sup>33</sup>: “Nadie es responsable de sus actos ni de su ser; juzgar es tanto como ser injusto. Esto se aplica también al individuo que se juzga a sí mismo” (Nietzsche, 2007b, p.68). Por lo mismo, dice Lemm (2010a) aludiendo al argumento anterior y a Nietzsche: “Además, aún si una persona sabe lo que hace e incluso si ha cometido algún tipo de transgresión, nadie tiene el derecho de juzgar o de castigar al otro” (p.162)

Lo anterior no quiere decir que no exista la responsabilidad frente a la vida y el juicio, en términos de valores ante la existencia. Lo que se critica es la responsabilidad y los valores cristianos, junto a la idea de culpa, pecado y libre albedrío<sup>34</sup>. Es por ello que quizás atribuyó a tantos de ser pesimistas – incluido Schopenhauer de quien tomó gran distancia<sup>35</sup> –. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche (2007b) propone en favor de la inocencia<sup>36</sup>: “La plena irresponsabilidad del ser humano respecto de sus actos y a su ser es la píldora más

---

divino.” (p.56). A su maestro Heráclito, Nietzsche debe la idea del devenir como justo e inocente. Al negar la realidad del ser metafísica, Heráclito contempla un solo mundo de acción, en el cual la unidad prevalece siempre, ya que todo contiene en sí mismo su contrario. El devenir es una lucha de la misma unidad que no se separa, por lo mismo Nietzsche concibe al devenir como la inocencia de un artista y un niño jugando. Entonces: “(...) para todo aquél discípulo de Heráclito” dice Nietzsche, “...pues aquí ha de probar si comprende a su maestro o lo tergiversa. ¿Existe culpa, injusticia, contradicción y dolor en este mundo? «¡Sí!»», exclama Heráclito, pero sólo para el hombre de inteligencia separada que ve únicamente lo separado, y no la unidad...” (Nietzsche, 2003a, p.67-68).

<sup>33</sup> Arendt (1999) postula que el ser humano si es responsable. Como diferencia Lemm (2010b) Arendt está con Nietzsche en que las consecuencias de las acciones humanas son impredecibles lejos de un control consciente. Sin embargo, su noción del perdón se basa en que los seres humanos son responsables por la consecuencia de sus acciones, por ello necesitan ser perdonados porque no saben lo que hacen. Jankélévitch (1999) planteaba algo similar. Para acabar con una hostilidad crónica y con una memoria rencorosa que pide solución, el perdón es la necesidad para desanudar el nudo del rencor.

<sup>34</sup> Se nace con culpa y pecado en el cristianismo: véase Romanos 5:12 y Génesis 3. La noción de un sujeto con libre albedrío, es decir, un agente que antecede, consciente, decidido y envuelto en una clara voluntad de querer-hacer algo, es un problema al que Nietzsche vuelve una y otra vez. Muy tempranamente Nietzsche (2003a) siguiendo a su maestro Heráclito, había concluido: “Hasta la más ínfimas de sus fibras no es el hombre sino necesidad, un ser absolutamente carente de libertad, «no libre», si por libertad se entiende la absurda pretensión de poder mudar arbitrariamente de *essentia*...” (p.69). Véase en *Humano, demasiado humano*, tercera parte «La vida religiosa» el aforismo 124 “Ausencia de pecado en el hombre” (Nietzsche, 2007b, p.106). En el volumen II de *Humano, demasiado humano, El Viajero y su sombra*, Nietzsche (1999) reformula la libertad como un sentimiento de vivir libre y fuerte; independiente: “(...) allí, el hombre fuerte es también el hombre libre; allí, el sentimiento vivaz de alegría y de sufrimiento (...) La teoría del libre albedrío es una invención de las clases dirigentes” (p.153).

<sup>35</sup> El pesimismo para Nietzsche es renunciar a la vida; un agotamiento ante el dolor de existir: “En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada*... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, – un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo al morir: «vivir – significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Asclepio salvador»” (Nietzsche, 2013b, p.53). Véase el diálogo de Platón, *Fedón*, 118 a. Sus últimas palabras fueron: “«Oh Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pagad la deuda, y no la paséis por alto»”. Asclepio, dios griego de la medicina. A él se ofrendaba cuando un convaleciente recuperaba la salud.

<sup>36</sup> Véase en *Humano, demasiado humano*, segunda parte «Para la historia de los sentimientos morales» aforismo 107 “irresponsabilidad e inocencia” (Nietzsche, 2007b, p.94).

amarga que tiene que tragar quien persigue el conocimiento (...) Todo es necesidad – así reza el nuevo conocimiento; y el conocimiento mismo es necesidad. Todo es inocencia; y el conocimiento es el camino a la comprensión de esta inocencia” (p.94).

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche (2013a) habla de la *voluntad libre* como un prejuicio de los filósofos, un problema que radica en el lenguaje, quienes hablan como si se tratara del asunto más conocido de todos. Agrega que en toda volición hay una pluralidad compleja de sentimientos: “(...) La voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, un *afecto* (...) Lo que se llama «libertad de la voluntad» es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer” (p.50). En la *Genealogía de la moral* apunta a esta necesidad del hombre de voluntad libre como no otra cosa que un instinto de auto conservación:

«Por un instinto de autoconservación, de auto afirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre necesita creer en el «sujeto» indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma (...) permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como mérito» (Nietzsche, 2011b, p.68-69).

En *Crepúsculos de los ídolos* Nietzsche (2013b) escribe a propósito de la inocencia en las acciones y dilucida la psicología que hay detrás de la atribución de responsabilidad<sup>37</sup>: “En todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto del *querer-castigar-y-juzgar* el que anda en su busca. Se ha despojado de inocencia al devenir...” (Nietzsche, 2013b, p.90). Es por esa razón que el problema de la voluntad y la responsabilidad lo considera un problema moral en *Más allá del bien y del mal*: “(...) un filósofo debería arrogarse el derecho de considerar la volición en sí desde el ángulo de la moral: entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno «vida»” (Nietzsche, 2013a, p.52).

Frente a la opción ordinaria de la responsabilidad y culpabilidad en el perdón, Lemm (2010a, 2010b) ofrece una nueva lectura a partir de Nietzsche, la cual requiere una reconsideración de la animalidad en el humano. El núcleo de esta animalidad se haya enhebrada con el olvido animal. En la animalidad existe un intento de restaurar la inocencia del devenir y la inocencia del animal humano. La animalidad favorecería una nueva aproximación al fenómeno humano y a las relaciones ético-políticas inherentes, asimismo, al evento del perdón que contempla la justicia: “(...) – de lo que es justo para uno no *puede* ser de ningún modo justo para otro...” (Nietzsche, 2013a, p.217). En definitiva, no es sólo el cuestionamiento de la gran moral cristiana, sino el intento de inaugurar una moral distinta, animal e inocente, un *perdón animal*. Tal perdón requiere olvido.

Ya en su «segunda consideración intempestiva», Nietzsche (2010a) defiende la animalidad del olvido y la vida frente al historicismo de su época, en la cual se ha alcanzado

---

<sup>37</sup> Ver en *Crepúsculos de los ídolos* (2013) apartado «Los cuatro grandes errores» aforismo 7 titulado “Error de la voluntad libre” y aforismo 8 “¿Cuál puede ser nuestra única doctrina?” Este último versa así: “Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como «espíritu», *sólo esto es la gran liberación*, – sólo con esto queda restablecida otra vez la *inocencia* del devenir...El concepto de «Dios» ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia...nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo *así* redimimos al mundo. –” (p.92).

la cúspide de la memoria; la razón todo quiere memorizar y resguardar. Ésta necesidad de saber, por un lado, y de excesiva memoria, por otro, lo lleva a cuestionar la relación entre memoria y olvido como fenómenos necesarios para la vida<sup>38</sup>. El hombre que se vanagloria de su intelecto y su razón, por qué no, de su apropiación de la realidad y del usufructo de la naturaleza al invertir en ella, no tiene en absoluto cosa alguna que envidiar al animal, *eso* que nada comprende de la vida; tan sólo se dedica a ser. Nietzsche (2010a), entonces, nos sorprende con su asombro:

«Es un espectáculo difícil de comprender para el hombre –pues este se jacta de su humana condición frente a los animales y, sin embargo, contempla con envidia la felicidad de estos-, porque él no quiere más que eso, vivir, como el animal, sin hartazgo y sin dolor. Pero lo pretende en vano, porque no lo quiere como el animal. El hombre pregunta acaso al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? El animal quisiera responder y decirle: esto pasa porque yo siempre olvido lo que iba a decir pero de repente olvidó también esta respuesta y calló: de modo que el hombre se quedó sorprendido» (p.35-36).

¡El olvido del olvido! ¡He ahí la felicidad del animal! ¡He ahí la miseria del hombre! Si el animal hablara y no olvidara, quizás, exclamaría así. La diferencia radical está en que el hombre vive su vida de manera histórica, es decir, se encuentra atado a un pasado que vive y pulsa su sentido en un presente que aspira siempre a un porvenir. En cambio, el animal vive de manera a-histórica olvidando el instante fugaz del devenir. Mientras que el hombre cuando habla dice «me acuerdo», el animal convive en el juego de la vida sin disimular ni ocultar nada, dice Nietzsche, y por ende, es necesariamente *sincero*<sup>39</sup>.

Ahora bien, Nietzsche (2010a) postula que tanto lo histórico como lo a-histórico son necesarios para la vida, por consiguiente, el olvido y la memoria son dos fuerzas vitales y plásticas que divergen una de la otra, pero que se hayan tanto en un individuo como en un pueblo. Se trata de una cuestión animal, entonces, fisiológica y corporal. Nietzsche regresa

---

<sup>38</sup> La «segunda consideración Intempestiva» *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* de 1874, fue escrita como resistencia ante el historicismo imperante y la objetividad de la época. El núcleo argumentativo sitúa al exceso de historia, es decir, a la sobreabundancia de memoria, como un aspecto perjudicial y nocivo para la salud de una persona y/o de un pueblo entero. La historia como una ciencia cognoscitiva es un peligro para la humanidad y debiese estar al servicio de la vida y no la vida al servicio de la historia. En tres maneras pertenece la historia a la vida: como *historia monumental* el hombre está vivo y persigue constantemente un objetivo, como *historia anticuarial*, es decir, cuando el hombre cuida preservando y venerando su obra; y una *historia crítica*, al tomar en cuenta el sufrimiento humano y la necesidad de liberarse del yugo. Nietzsche plantea que: “En la medida en que está al servicio de la vida, la historia sirve a un poder no histórico y, por esta razón, en esa posición subordinada, no podrá y no deberá jamás convertirse en una ciencia pura como, por ejemplo, las matemáticas. En cuanto a saber hasta qué punto la vida tiene necesidad de los servicios de la historia, esta es una de las preguntas y de las preocupaciones más graves concernientes a la salud de un individuo, de un pueblo, de una cultura. Cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se desmorona y degenera y, en esta degeneración, arrastra también a la misma historia.” (Nietzsche, 2010a, p.48).

<sup>39</sup> Véase el primer discurso de Zaratustra llamado “De las tres transformaciones” representa muy bien no sólo la filosofía de la inocencia del devenir, sino qué especie es la más cercana a la animal y al sobrehumano: “Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (Nietzsche, 2007c, p.24).

una y otra vez al cuerpo. Su contrincante filosófico proviene de las *ideas*. Por lo mismo utiliza conceptos como digestión o asimilación en sus escritos. Hay fuerzas que son capaces de digerir o asimilar el pasado por más duro y doliente que éste haya sido, así, se es capaz de transformar el ayer en una herida cicatrizada y reparar las pérdidas. Cuando ese grado de fuerza opera, el sufrimiento es algo aceptado, ni justo ni injusto; sincero. Por el contrario, cuando se carece de esa fuerza fisiológica, una experiencia dolorosa puede acontecer a tal nivel devastadora que desgarrar la conciencia y se es incapaz de asimilarla<sup>40</sup>.

El hombre no es honesto porque no vive en la fugacidad del presente, aprende rápidamente a decir: «*fue*». Ese atrás que pasó, el pasado, pervive como huellas imborrables en la orilla del mar. Aquél «*fue*» del hombre le recuerda siempre su existencia afirmada con poderosas raíces a lo pretérito. El ayer no necesariamente es algo desdeñable y de lo cual habría que despojarse, esa conclusión sería fatal. No se trata como dice Lemm (2010a, 2010b) de volver a ser animales, sino de recuperar la animalidad del hombre. El problema está en que el hombre no es capaz sino de vivir en el lenguaje. También se trata de un problema lingüístico, – el problema de la «seducción del lenguaje» para Nietzsche –, es quizás una de las razones de por qué afirma «hablar mucho de sí mismo es también un medio de ocultarse». Sin embargo, la clave está en el olvido animal: “Toda acción requiere olvido: como la vida de todo ser orgánico requiere no solo luz sino también oscuridad” (Nietzsche, 2010a, p.38).

Frente a la voluntad de conocer todo del historicismo, Nietzsche regresa al animal ya no como un filósofo o científico corriente, sino como plantea Lemm (2010a) como un poeta: “El imaginario animal de Nietzsche plantea la pregunta de si una historia que se entiende a sí misma como ciencia no debe (...) dejarse inspirar por imágenes e ilusiones, dejarse llevar por el olvido...” (p.213). En este sentido, la crítica a la sobreabundancia de historia pasada, fútil para la vida y la vitalidad del humano, es antes que todo una crítica e interpretación artística al hombre del lenguaje que ha perdido su animalidad. Después de todo, el proyecto civilizatorio moderno y la práctica del perdón cristiano han domesticado la vida humana, y como forma de control y dominación, ha sido exitoso (Lemm, 2010b).

El hombre ha perdido el contacto con su animalidad, y con ella, la felicidad del olvido, el silencio y el sentir, en cambio, ha aprendido a recordar, hablar y pensar (Lemm, 2010a). También ha perdido la posibilidad de perdonar. Es en la animalidad en que el hombre puede recobrar el instinto necesario para potenciar la vida presente, pero sobre todo, conseguir vida futura. Gracias al olvido el animal vive en la felicidad, gracias al exceso de memoria el hombre vive una vida de sufrimiento. Éste sufrir del hombre se debe, en gran parte, porque

---

<sup>40</sup> En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche (2013a) habla de una «fuerza digestiva» y agrega que lo que más se asemeja el «espíritu» es a un estómago. La idea proviene de que la voluntad de conocer, *querer* conocer, es una forma de crueldad y se requiere estómago para ello: “Finalmente, considérese que incluso el hombre de conocimiento, al coaccionar a su espíritu a conocer, *en contra* de la inclinación del espíritu y también, con bastante frecuencia, en contra de los deseos del corazón, - es decir, al coaccionarle a decir no allí donde él quería decir sí, amar, adorar -, actúa como artista y glorificador de la crueldad; el tomar las cosas de un modo profundo y radical constituye ya una violación, un querer-hacer-daño a la voluntad fundamental del espíritu, la cual quiere ir incesantemente hacia la apariencia y hacia las superficies, - en todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad” (p.220). En la *Genealogía de la moral* Nietzsche propone la tarea futura del filósofo: solucionar el *problema del valor* y determinar la *jerarquía de valores*. Esta investigación requiere: (...) la iluminación y la interpretación *fisiológica*, antes, en todo caso, que la *psicológica*: todos esperan igualmente una crítica por parte de la ciencia médica” (Nietzsche, 2011b, p.80.)

no puede continuar al no lograr disolver el pasado acumulado en el presente<sup>41</sup>: “El sufrimiento humano resulta ser el producto de una concepción específica del pasado que ignora las formas en que el animal humano necesita del olvido” (Lemm, 2010a, p.215). El exceso de memoria deja sin fuerzas el presente, por ello: “Tan solo desde la más poderosa fuerza del presente se puede interpretar el pasado” (Nietzsche, 2010a, p.102).

Sufrimiento y felicidad; pasado y futuro: el perdón gravita en el centro. Ahora bien, no se trata de rechazar el sufrimiento y el dolor, al contrario, para Nietzsche es fuente de vitalidad y superación<sup>42</sup>. Pero es la digestión, mediada por el olvido animal, la que permitiría una relación con el pasado que propague una salud robusta. Una vez más, no se trata de rechazar la memoria, para Nietzsche es fundamental: “(...) elogia el poder del animal humano de convertir aquello que es ahistórico, que excede a la vida humana. Pero al mismo tiempo, rechaza la perspectiva histórica porque esta última ignora el valor y el significado del olvido animal para la vida” (Lemm, 2010a, p.219).

En la *Genealogía de la moral* Nietzsche (2011b) plantea, a propósito de su crítica a la mala conciencia y el concepto de culpa, de que el organismo requiere cerrar, de vez en cuando, las puertas de la conciencia, para volver a la calma y conectarse con el presente. Se trata, una vez más, de una cuestión fisiológica y corporal, que permitiría recobrar la salud y la vitalidad del animal hombre domesticado por la civilización: “Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que olvidar representa una fuerza, una forma de salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso” (p.84). Esta facultad del olvido queda pausada porque el hombre dice Nietzsche, – «seducido por el lenguaje» –, es ese *animal capaz de realizar promesas*<sup>43</sup>.

Al hablar, el animal hombre, posee la capacidad de generar promesas y potenciar la facultad de memoria<sup>44</sup>. La necesidad del olvido queda, entonces, interrumpida. Una

<sup>41</sup> Jankélévitch (1999) agrega respecto al devenir: “El perdón desanuda de este modo la última traba que nos amarra al pasado, nos arrastra hacia atrás, nos retenía abajo: dejando advenir el porvenir y acelerando así este advenimiento, el perdón confirma la dirección general y el sentido de un devenir que pone el acento en su futuro. El perdón ayuda al devenir...” (p.24).

<sup>42</sup> Nietzsche ya en el *Nacimiento de la tragedia* toma como ejemplo noble y superior la «capacidad singular para el sufrimiento» de los griegos. En *Más allá del bien y del mal* agrega: “Vosotros queréis, en lo posible, eliminar el *sufrimiento* – y no hay ningún «en lo posible» más loco que ese –; ¿y nosotros? – ¡parece cabalmente que *nosotros* preferimos que el sufrimiento sea más grande y pero de lo que ha sido nunca! El bienestar, tal y como vosotros lo entendéis – ¡eso no es, desde luego, una meta, eso a nosotros nos parece un *final*! Un estado que enseguida vuelve ridículo y despreciable al hombre, – ¡que hace *desear* el ocaso de este! La disciplina del sufrimiento, del *gran* sufrimiento – ¿no sabéis que únicamente *esa* disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre?” (Nietzsche, 2013a, p.212).

<sup>43</sup> Véase el «tratado primero» de la *Genealogía de la moral* Nietzsche (2011b) inicia así: “Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas* - ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?” (p.83). En *La condición humana* Hannah Arendt (2009) ve en la capacidad de realizar promesas en Nietzsche una superioridad frente a quienes no prometen nada, ya que permite disponer del futuro como si fuere el presente. Agrega a propósito del filósofo: “(...) vio en la facultad de las promesas (la «memoria de la voluntad», como la llamó) la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal” (p.264).

<sup>44</sup> Véase en *Humano, demasiado humano*, segunda parte «Para la historia de los sentimientos morales» aforismo 58 “Lo que se puede prometer” (Nietzsche, 2007b, p.77). Lo único que se puede



necesidad interrumpida por un tiempo demasiado prolongado es nocivo para el cuerpo. No obstante, precisamente esta tensión entre olvido y memoria, guardar silencio o hablar, crear la historia tejida siempre a los otros es inevitable: “Esta tarea es “paradójica” porque requiere que el animal humano revierta su naturaleza animal. El animal humano, un animal que olvida, debe devenir su opuesto un animal confiable” (Lemm, 2010a, p.93). Este dilema, propio de las relaciones sociales es el epicentro de la vida en sociedad y formas de existencia en comunidad. Se entrelaza la política, la civilización y la cultura. La pregunta será para la autora cómo realizar promesas sin caer en la violencia de la civilización que atenta contra el olvido y el perdón.

Antes de responder veamos primero qué está en juego. El olvido es para Nietzsche una capacidad animal ligada a una fuerza fisiológica. En la «segunda consideración intempestiva» alude a esta virtud fisiológica como una fuerza plástica del animal humano o de un pueblo, a partir de la cual el pasado es posible ser incorporado e incluso cicatrizado:

«Para precisar este grado y, con ello, el límite desde lo cual el pasado ha de olvidarse, para que no se convierta en sepulcero del presente, habría que saber con exactitud cuánta es la fuerza plástica de un individuo, o de un pueblo, o de una cultura. Me refiero a esa fuerza para crecer desde la propia esencia, transformar y asimilar lo que es pasado y extraño, cicatrizar las heridas, reparar las pérdidas, rehacer las formas destruidas» (Nietzsche, 2010a, p.39).

En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche (2011b) plantea la capacidad del olvido animal como una facultad de inhibición con múltiples beneficios:

«Esta no es una mera *vis inertiae* [fuerza inicial], como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra consciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar «asimilación anímica»), tan poco como penetre en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada «asimilación corporal». Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de tabula rasa [tabla rasa] de la conciencia, a fin de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) –éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*.» (p.83-84).

Como se ha mencionado hasta este momento, la relación entre animalidad, olvido, salud, fisiología y cuerpo es preponderante. Se encuentran todos esos ámbitos entrelazados. Quien no olvida deviene enfermo, y no es tan difícil de reconocer – considérese en la práctica clínica – quien está atado al pasado de manera excesiva se haya en un estado de salud deplorable. Es por esta razón que Nietzsche releva la naturaleza fuerte de aquél animal capaz de olvidar. Cuando tal facultad de inhibición se encuentra, paradójicamente, inhibida, el

---

prometer son acciones no sentimientos, ya que éstos son involuntarios fuera de nuestro alcance y poder.

animal sufre por exceso de memoria. Tales personas no sólo no son libres, ya que no viven el presente sino como carga de un pasado, su existencia se asemeja a la moral de los esclavos, en este caso, esclavos de sí mismos, viven con resentimiento sin entender que sus juicios ante la vida, los otros y las relaciones, están eclipsadas por tal perverso astro del ayer. En definitiva, no son capaces de perdonar, pero no porque no les sea lícito olvidar, sino porque les es imposible donarse como tal; que como veremos es el olvido del olvido.

Sin embargo, ésta fuerza plástica de inhibición que es el olvido está restringida por la razón. Para perdonar, es requerido un retorno al cuerpo y los sentidos. Los sentidos son importante en la animalidad que vive en el mundo, no del mundo, es decir que siente el mundo en tanto que lo toca y es tocado por éste<sup>45</sup>. La «razón», platea Nietzsche, es la causa de los falsos testimonios que imperan sobre los sentidos, pero éstos no mienten. Estar desconectado de los sentidos es causa, también, de olvidar nuestra animalidad y su potencial: “ – Y qué sutiles instrumentos de observaciones tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz<sup>46</sup>, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud...” (Nietzsche, 2013b, p.65). Oler, mirar, escuchar, tocar, degustar...todavía están domesticados los sentidos por la civilización<sup>47</sup>.

Entonces, lo verdaderamente despótico proviene de una civilización que educa a la cría humana como un animal para la memoria, despontenciando la salud del olvido. Lemm (2010a) plantea que Nietzsche objeta esa forma de educación del ser humano como medio de cultivar homogéneo. La crianza del hombre moderno es violenta y va en contra, o precisamente su objetivo no es otro, que el animal residual que la cultura no ha logrado subsumir<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Véase Jean-Luc Nancy el libro *Sentido del mundo*, en el cual refiere que: “(...) considerado como su *concretud* misma, en cuanto esto que es tanto lo que nuestra existencia toca, como aquello por la cual nuestra existencia es *tocada*, en todos los sentidos posibles.” (Nancy, 2003, p.26).

<sup>46</sup> En el último capítulo «Por qué soy un destino» de *Ecce Homo*, Nietzsche escribe en explícita alusión a su propia nariz: “Mi suerte ha querido que yo fuera el primero hombre *honrado*, que sepa que estoy totalmente en contra de una falsedad que ha durado milenios...yo he sido el primero en *descubrir* la verdad, dado que he sido el primero en percibir –en *oler*– la mentira como tal. Mi genio se encuentra en mi nariz...” (Nietzsche, 2003b, p.147-148).

<sup>47</sup> Véase en Aristóteles, *Metafísica* «Libro I» “capítulo 1”. Aristóteles consideraba la vista como el mejor de los sentidos para conocer. Véase también el ensayo de Jean-Luc Nancy (2007) titulado *A la escucha*.

<sup>48</sup> En *Crepúsculos de los ídolos* Nietzsche plantea que el mejoramiento de la bestia hombre que la modernidad ha conseguido, procede de la práctica cristiana y su manera de concebir y domesticar al animal: “En todo tiempo se ha querido «mejorar» a los hombres: a esto sobre todo es a lo que se ha dado el nombre de moral. Pero bajo la misma palabra se esconden las tendencias más diferentes. Tanto la *doma* de la bestia hombre como la *cría* de una determinada especie de hombre han sido llamadas «mejoramiento»: sólo éstos *termini* zoológicos expresan realidades, ciertamente, de las que el «*mejorador*» típico, el sacerdote, nada sabe – nada *quiere* saber...Llamar a la doma de un animal su «mejoramiento» es algo que a nuestros oídos les suena casi como una broma (...) Es debilitada, es hecha menos dañina, es convertida, mediante el afecto depresivo del miedo, mediante el dolor, mediante las heridas, mediante el hambre, en una bestia *enfermiza*.” Concluye, entonces, diciendo que: “En suma, un «cristiano»...Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia el ponerla enferma *puede* ser el único medio de debilitarla. Esto lo entendió la Iglesia: *echó a perder* al hombre, lo debilitó, – pero pretendió haberlo «mejorado»...” (Nietzsche, 2013b, p. 94-95).

Esta *memoria de la voluntad* impuesta por instituciones como la Iglesia o el Estado<sup>49</sup>, buscan prolongar su dominación, por lo mismo, pensar en un perdón animal sería, sin lugar a dudas, una forma de combatir a tan nefasta crianza que atenta contra la vigorosidad de la salud. Ahora bien, quien ejemplifica tal liberación de esta *memoria de la voluntad* y un retorno al olvido animal es, para Lemm (2010a), el *individuo soberano capaz de realizar promesas*. El individuo soberano no a partir de la civilización y la memoria de la voluntad, sino el soberano o soberana que realiza la promesa del sobrehumano hacia una cultura venidera. Sería el único o única capaz de entender la fuerza del olvido animal y de donar sin quedar sujetado al pasado ni caer en la violencia de la domesticación de su animalidad que se debate entre memoria y olvido. El individuo soberano perdona porque dona y olvida, está en contacto con su animalidad no domesticada.

El individuo soberano, dice Lemm (2010a), es aquél que ha superado y se ha librado de la memoria de la voluntad, olvidando la costumbre, la tradición y los hábitos que de ella emanan en términos de moral, en términos nietzscheanos, se trata de la superación de la *eticidad de la costumbre*<sup>50</sup>. El individuo soberano es de acuerdo a ésta superación, un ser humano *libre* en tanto que inmoral. Nietzsche (2013b) a propósito del ser libre interroga: “Pues ¿qué es la libertad? Tener voluntad de autoresponsabilidad. Mantener la distancia que nos separa (...) El hombre que *ha llegado a ser libre*, y mucho más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea (...) el hombre libre es un *guerrero*” (p.145). Entonces, esta promesa soberana: “Esta contra-promesa protege la libertad y la pluralidad de la vida humana mediante la práctica de lo que puede llamarse una política agonística de la responsabilidad.” (Lemm, 2010a, p.85).

Ahora bien, como señala Lemm (2010a) no hay que confundir el instinto de responsabilidad del individuo soberano capaz de realizar promesas, con la fuerza de su voluntad: “El hecho de que el individuo sea libre y de que podría haber obrado de otro modo no hace su soberanía. Lo que hace su soberanía es el estar sujeto al carácter necesario de la responsabilidad, por ende, el individuo no podría haber obrado de otro modo” (p.95-96). En este sentido, Nietzsche relaciona la responsabilidad, la libertad del fuerte, con la conciencia del individuo soberano. Esta responsabilidad propia de una moral del amo, a diferencia de la moral de esclavos, incorpora en el perdón tanto el sufrimiento como el olvido pero ya no como parte del proyecto civilizatorio que domestica ambas fuerzas: el olvido y la memoria. Este es lugar en el que Derrida se encuentra con Nietzsche (Lemm, 2010b).

De esta manera, la responsabilidad en el individuo soberano: “...es prometedora porque reclama, para el animal singular olvidadizo, libertad y responsabilidad y se opone a la institucionalización de ambas por parte de la civilización” (Lemm, 2010a, p.96). Asimismo, esto permitiría restablecer el perdón como donación y liberación del pasado, lo cual es imposible desde la irracionalidad del perdón cristiano que requiere de la culpa y el

---

<sup>49</sup> En *Crepúsculos de los ídolos*, Nietzsche (2013b) concede a la cultura la única forma de educación de la animalidad: “La cultura y el Estado –no nos engañemos sobre esto– son antagonistas: el «Estado de la cultura» no pasa de ser una idea moderna. Lo uno vive de lo otro, lo uno prospera a costa de lo otro. Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico, incluso *antipolítico*.” (p.103).

<sup>50</sup> Véase *Aurora* el aforismo 9 del «libro primero» “Concepto de la eticidad de la costumbre”: “En asuntos donde no manda la tradición, no hay eticidad; y cuanto menos determinada está la vida por la tradición, tanto menor es el círculo de la eticidad. El hombre libre es amoral, porque en todo *quiere* depender de sí mismo, y no de una tradición...” (Nietzsche, 2011a, p.70).

castigo y de la racionalidad del perdón positivo sujeto a una decisión consciente. Por lo mismo nos advierte Lemm (2010b) en favor del olvido animal, fuerza que permitiría donar como un regalo que no espera el regreso de la ofrenda, porque en tanto regalo no está sujeto a condiciones ni transacciones, no es paciente porque no espera absolutamente nada, se trata de un libación que se olvida o de un sacrificio:

«(...) el tipo de olvido que tiene lugar en la donación no debe ser confundido con el ´olvido civilizado`, lo que tanto Nietzsche como Derrida rechazan. Cuando el perdón es institucionalizado, cuando se convierte en un medio para fines (morales o políticos) ulteriores, como la preservación de la ´buena consciencia` individual o la unidad del estado-nación, entonces ya no se trata de un perdón genuino sino de un «simulacro, del ritual automático, la hipocresía, el cálculo o la mímica».» (p.971-972).

Retomar la idea de la *philia politiké*, la «amistad política», es necesario para subrayar que la libertad en Nietzsche no debe ser homologada a una cuestión individual como se la entiende hoy, sino más bien aquél que promete, es decir, el individuo soberano que promete practica una libertad como responsabilidad, un cultivo de sí mismo, pero el cual siempre está en juego con un otro más allá de la institucionalidad. La alteridad es necesaria para el juego de la libertad y su conquista, tensión que no acaba: “La responsabilidad será agonista siempre y cuando promueva permanentemente una resistencia frente a la institucionalización de la libertad” (Lemm, 2010a, p.102). El perdón animal es una forma de resistencia y liberación de la institucionalidad.

Es en esta lucha agonística en la que la libertad y la responsabilidad del individuo soberano, en relación a otros, podría otorgar un perdón sin condiciones ni cálculos; un perdón animal que usa el olvido a su favor y a favor de otros como donación. Pero para sostener la libertad es necesario estar en resistencia siempre a las instituciones a las que se pertenece. Mantener esta distancia es crucial para no implosionar la libertad del otro distinto, de esta manera, es posible cuidar la libertad del otro: “La libertad en este argumento no es algo que pertenezca al animal humano en su relación consigo mismo (...) se experimenta en relación con el otro, como algo que surge desde el otro” (Lemm, 2010b, p.977).

Es por ello que tanto para Nietzsche como para Derrida, dice Lemm (2010a, 2010b) la posibilidad del perdón involucra a dos singularidades que se encuentran más allá del bien y del mal y más allá del lenguaje jurídico del derecho y de la institucionalidad de la Iglesia. Cuando se trata de abordar el perdón dentro de los márgenes antes señalados, ya no se trata de un perdón animal y tampoco de un perdón que sea una donación libre. El perdón, entonces, ha muerto y con él la posibilidad de continuar hacia una vida porvenir saludable. La *philia politiké* es la relación que mejor representa la eventualidad de la libertad, la justicia y la posibilidad del perdón genuino. En este encuentro entre dos singularidades, sólo aquellos que valoran el olvido animal se liberan de la dominación impuesta por el perdón cristiano y son capaces de superar y romper el ciclo de la venganza y del resentimiento<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Para una mejor comprensión sobre el resentimiento en Nietzsche, véase el «tratado primero» de la *Genealogía de la moral*: “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 las acciones, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria” (Nietzsche, 2011b, p.56).

El olvido animal es necesario para establecer relaciones basadas en la donación del perdón. Así, la donación sería una virtud animal y no humana (Lemm, 2010a, 2010b). Para cortar con el pasado que nos ancla a un presente inerte y salir de la sed de venganza, dice Lemm (2010b), a propósito de la diferenciación que realiza Nietzsche de la moral del amo y la moral del esclavo, es decir, del hombre responsable, noble y aristocrático<sup>52</sup>: “Aquellos que han recuperado el olvido del animal no habitan en el pasado; no sienten resentimiento alguno hacia el pasado porque forman y transforman el sufrimiento pasado en vida futura” (p.969). En Nietzsche este perdón es sólo posible entre amigos, es decir, entre iguales, aquellos que ha superado la necesidad de juzgar y evaluar: “Lo que distingue al perdón entre amigos es que éstos respetan la singularidad de cada uno, pero lo hacen a distancia” (Lemm, 2010a, p.175).

Mediante una distancia agonística, aristocrática, la cual Nietzsche (2013b) entiende como: “el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse – eso que yo llamo *el pathos de la distancia*, es propio de toda época fuerte” (p.144). Así, el hombre fuerte y libre es capaz de perdonar sin la necesidad de caer en la coerción del otro, y tampoco siendo esclavo de la institucionalidad. En este respeto mutuo del otro, el cual permite y fortalece la singularidad irreductible, el perdón es considerado una donación virtuosa. Lo que se regala, dice Lemm (2010a), es el *sí mismo*. Zarastustra es la personificación de la donación como virtud<sup>53</sup>: “La relación íntima entre el donar y la justicia que tiene lugar en Nietzsche puede apreciarse en su forma de utilizar la expresión “el honesto regalo al huésped [*rechtschaffendes Gastgeschenk*]” (Z “El saludo”): es decir, un don que hace justicia (*schafft Recht*); un don que hospeda, que hace lugar y recibe al otro de manera justa” (p.178-179).

La justicia, desde esta perspectiva del honesto regalo, es una virtud que dona, simultáneamente el donar es justo, liberando al pasado sin borrarlo pero tampoco como memoria de la voluntad<sup>54</sup>. Por consiguiente, cuando el perdón adviene como donación, en ese evento, la donación entre singularidades no persigue ni fin ni cálculo, no se trata de una transacción económica, ni tampoco una cuestión teleológica de causa-efecto, es un acontecimiento que se da desde el amor por la libertad del otro; Zarastustra predica en “De los compasivos”: “Y si un amigo te hace mal, di: «Te perdono lo que me has hecho a mí; pero el que te hayas hecho eso a ti – ¡cómo podría yo perdonarlo! Así habla todo amor grande: el supera incluso el perdón y la compasión»” (Nietzsche, 2007c, p.75).

La donación, agrega Lemm (2010b) es un evento singular fuera del control de una voluntad consciente: “Entonces, la donación debe ser entendida como un evento fortuito, en el cual uno se encuentra con su animalidad tanto como ésta nos viene en contra.” (p.977). En

---

<sup>52</sup> En la «sección novena» de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche (2013a) responde la pregunta: ¿Qué es aristocrático?

<sup>53</sup> Lemm (2010a, 2010b) recurre a la figura del Zarastustra de Nietzsche, obra publicada originalmente entre 1883-1884, como aquél que personifica la virtud de la donación en tanto ofrenda que no espera nada de regreso y entra en una relación agonística con los animales; esa relación representa la amistad como hasta acá se ha tratado.

<sup>54</sup> Derrida (2017) respecto al don y la memoria dice: “El pasado es pasado, el acontecimiento tuvo lugar, la falta tuvo lugar, y este pasado, la memoria de este pasado permanece irreductible, intratable. Es una de las diferencias con el don, que en principio no concierne al pasado. No se tratara jamás del perdón si no tenemos en cuenta este ser-pasado, de un ser-pasado que nunca se deja reducir, modificar, modalizar en un presente pasado o en un pasado presentable o re-presentable” (p.43-44).

afinidad con la donación expuesta por Derrida (1995): “*En último extremo, el don como don debería no aparecer como don: ni para el donatario, ni para el donador*” (p.23.). Por consiguiente, acorde con la idea del don como regalo: “No deberíamos poder decir «perdón», pedir o conceder el perdón sino que de manera absolutamente excepcional” (Derrida, 2017, p.47). Cuando el otro acepta el don el don muere y el perdón con él. El tiempo, agrega Derrida (1995), la temporalización de la memoria, la anticipación, la intencionalidad, etc., conservan el fenómeno del don, pero entonces, su fenomenalidad es ya un tomar y conservar, anulando al don como don y lo vuelve un simulacro, apariencia; una presencia fantasma.

Esta donación del perdón a distancia es un retorno a la animalidad, lo cual no es algo garantizado, es decir, una forma que se recupera por completo, sino más bien un estado sin lenguaje en el cual el humano hace contacto con su animalidad e inmediatamente la pierde (Lemm, 2010a). Es por ello que Lemm (2010b) subraya la idea derrideana, la donación misma, para ser donación, debe olvidarse: “El evento de la donación debe ocurrir de tal forma que el olvido se olvide a sí mismo. Pero, al mismo tiempo, este olvido, aunque no es algo presente, presentable, determinable, sensible o inteligible, tampoco implica que no sea nada en absoluto” (p.971). Para que haya olvido debe haber don: “El don sería la *condición* del olvido. Por condición no entendamos solamente «condición de posibilidad» (...) sino en el sentido de que el olvido residiría en la *condición del don* y el don en la *condición del olvido*” (Derrida, 1995, p.26-27).

Nietzsche (2007c) en *Así habló Zaratustra* habla en “De la virtud que hace regalos” como algo similar al *oro*, el valor supremo, el cual, además, es raro, inútil y siempre se encuentra resplandeciente por sí mismo: “Sólo en cuanto efigie de la virtud más alta llegó el oro a ser el valor supremo. Semejante al oro resplandece la mirada del que hace regalos. Brillo de oro sella paz entre luna y sol” (p.64). Lemm (2010a) postula que la virtud que dona es similar al oro, el cual resplandece por sí mismo en su suave brillo, por lo mismo, el perdón es el valor supremo porque lo que se dona en la relación que acontece entre dos singularidades es el propio sí mismo frente al otro, se trata, no de un intercambio, sino de un raro e inútil, pero honesto regalo<sup>55</sup>.

Siguiendo al Zaratustra de Nietzsche, lo que mejor protege la singularidad y libertad del otro es: el *silencio*<sup>56</sup> (Lemm, 2010a, 2010b). “En el monte de los olivos” Zaratustra se expresa así: “Para que nadie hunda su mirada en mi fondo y en mi voluntad última, – para ello me he inventado el prolongado callar” (Nietzsche, 2007c, p.144). Esa distancia sonora en la cual no se habla. En la distancia y en el silencio se *vive* la amistad propia de la *philia*

---

<sup>55</sup> Véase *Así habló Zaratustra*. Nietzsche (2007c) en “De los transmudanos” menciona a la honestidad como la virtud más joven de todas. Y, en *Más allá del bien y del mal* Nietzsche (2013a) habla de la honestidad como condición de los «espíritus libres»: “(...) bien, nosotros queremos laborar en ella con toda malicia y con todo amor y no cansarnos de «perfeccionarnos» en nuestra *virtud*, que es la única que nos ha quedado: ¡Que alguna vez su brillo se extienda, cual una dorada, azul, sarcástica luz de atardecer, sobre esta cultura envejecida y sobre su obtusa y sombría seriedad!” (p.214).

<sup>56</sup> Nietzsche (2007c) expresa en *Así habló Zaratustra*, “De grandes acontecimientos”: “Los acontecimientos más grandes – no son nuestras horas más estruendosas, sino las más silenciosas” (p.111). El perdón, aquello que Jankélévitch (1999) anunciaba como un acontecimiento que jamás ha ocurrido en la historia, es probable que sea un acontecimiento de lo más silencioso y por ello mismo de lo más grande que podría llegar a acontecer. Lemm (2010a) agrega: “Más precisamente, el silencio de los animales representa una manifestación de la alteridad que no se expresa a sí misma en el lenguaje” (p.272).

*politiké*. Esta es una clara evocación de lo que el perdón es para Derrida (2017), un perdón que al pasar por la institucionalidad de las palabras ya no es perdón, ya que su elemento mismo es el silencio. Lemm (2010a) en línea con Nietzsche y Derrida, agrega: “Después de todo, el habla tiene el poder de arruinar, de corromper, de degradar y disminuir la grandeza que Nietzsche atribuye a la amistad. El lenguaje constituye un peligro no sólo para la amistad, sino también para el dar y el perdonar, ya que ambas son acciones especialmente solitarias” (p.175).

En seguida la filósofa alemana cita “La canción de la noche” de Zaratustra: “¡Oh soledad de todos los que regalan! ¡Oh taciturnidad de todos los que brillan!” (Nietzsche, 2007c, p.88). El animal quisiera hablar de su felicidad pero cuando quiere hablar olvida y calla. El hombre se sorprende, entonces, de su nostálgico silencio. El animal no posee un secreto; *es* secreto. Su mirada habla de algo indescifrable que pareciera querer compartir. El hombre, en su crueldad, quisiera saber de qué se trata lo que la mirada esconde. Después de todo, huele algo y se sorprende que sea el único que pueda comunicar mediante símbolos. Tristes son los símbolos del lenguaje. El perdón también es un problema que pasa por el lenguaje humano<sup>57</sup>. Nietzsche (2013b) a propósito del hablar: “En todo hablar hay ya una pizca de desprecio. El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se *vulgariza* ya quien habla.” (p.131).

Ahora bien, el animal si utiliza el lenguaje. No se trata de desecharlo. Sin embargo, se trata de un lenguaje que se aproxima a la verdad de modo diferente. Lemm (2010a) postula que Nietzsche se aproxima a la cuestión de la verdad y el lenguaje desde la ontología y la cosmología, empleando la noción de «metáfora intuitiva<sup>58</sup>» o «*Anschauungsmetapher*»: “Nietzsche no sólo plantea una crítica de la metafísica, sino que también ofrece una nueva concepción de la filosofía concebida como un arte que busca la verdad singular” (p.266). La verdad es singular. No se trata de que la verdad no exista, sino que el ser humano en su anhelo cognoscitivo convierte las metáforas intuitivas en conceptos abstractos. Lo que diferencia a las metáforas intuitivas son las imágenes y los sueños, Lemm (2010a) agrega: “(...) pensar en términos de imágenes revela la continuidad entre la vida humana y la animal...” (p.274).

Muy cercana a la concepción de Pakman (2014) respecto al sentido y las imágenes como un venir a la presencia del mundo y la realidad, Lemm (2010) pronuncia que: “(...)

---

<sup>57</sup> Véase la conferencia del terapeuta italiano Marco Bianciardi (2008) quien diferencia las emociones del animal con las del ser humano. A diferencia del animal, el ser humano tiene necesidad inevitablemente de lenguaje: “(...) las emociones son siempre traicionadas por las palabras, pero las emociones que no pueden ser traicionadas por la palabra, pueden traicionar al sujeto que las ha vivido” (p.4). El lenguaje siempre llega posterior y tardíamente a la experiencia y a los acontecimientos mundanos, asimismo, el habla traiciona a las emociones porque no logra acceder a su realidad. No obstante, la emoción requiere la traición del lenguaje y su narración para no enfermar. Nietzsche en *Ecce homo* advierte sobre el silencio prolongado en una disputa con otro no en relación al perdón: “El silencio es algo objetable; tragarse las cosas produce inexorablemente mal carácter y hasta hace daño al estómago. Todos los que se callan son unos dispépticos” (Nietzsche, 2003b, p.45).

<sup>58</sup> Véase el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de Nietzsche (2012a) escrito en 1872 a la edad de 28 años, cuando el pensador alemán trabajaba como profesor de filología en la Universidad de Basilea. El escrito se publicó póstumamente en 1903. El joven Nietzsche se pregunta: ¿Qué es la verdad? Véase también mi artículo: “Las metáforas como guías lúdicas para la exploración y la emergencia de nuevas narrativas en el espacio terapéutico: ideas intempestivas nietzscheanas para pensar la práctica clínica sistémica” (Carreón, 2014).

cada metáfora intuitiva es singular y única en un sentido absoluto, un producto de la experiencia singular e irreductible del ser humano y de su visión de mundo” (p.275). Así, ya no es posible hablar de una verdad universal, sino de infinitas verdades singulares. Al igual que el olvido animal que dirige al animal al momento presente: “En la inmediatez de la intuición, el ser humano recupera la verdad silenciosa del animal” (p.275). Las imágenes y no la abstracción, el silencio y no el habla, la distancia y no la proximidad, permiten disolver la construcción del pensamiento conceptual y regocijarse en la experiencia singular. El perdón reside en esta hermosa y horrible soledad<sup>59</sup>.

Es quizás por esta misma razón, en contraste con Jankélévitch (1999), que no hay que solicitar el perdón, ni resguardarlo, y tampoco se requiera del lenguaje, ya que al pronunciar la palabra «perdón» se ejecuta una transacción que supone una desigualdad en la amistad; un estar arriba que da algo a alguien que está abajo y lo recibe. Eco de un perdón de rodillas, un perdón cristiano. Pero, también la soledad del perdón lo vuelve un evento fortuito, misterioso, al límite de la noche de lo ininteligible, y por eso mismo posea en su núcleo una tristeza que despierta un sentimiento trágico y nostálgico, una melancolía propia de los *eventos poéticos* que describiera Pakman (2011, 2014). Un evento que posee una presencia que se desvanece y que el lenguaje intenta capturar, pero que al ser pronunciado, ¡el odioso te perdono!, el perdón mismo en tanto donación muere y perece con ella su cualidad de honesto regalo que bordea la estupidez.

El amor es estúpido<sup>60</sup>. Quien se dona a sí mismo lo hace como un acto de amor. Un *don gracioso* dijo Jankélévitch (1999), una gracia. La amistad se basa en el amor. Zaratustra dice en “Del amor al prójimo”: “Hermanos míos, yo no os aconsejo el amor al prójimo: yo os aconsejo el amor al lejano” (p.53). Y, en “Del camino del creado” Zaratustra habla de la soledad del amor: “Vete con tus lágrimas a tu soledad, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo y por ello perece.” (p.55). Esta virtud que dona es amor, el perdón es amor, porque es una voluntad de ocaso – Zaratustra sabe que debe hundirse en su ocaso – y como la luz del sol, dice Lemm (2010a), se desborda la donación desde su fuente en dirección al otro: “(...) donar descentra al yo individual y lo abre a una relación con el otro que está libre de clasificaciones sociales, políticas y morales. Como tal, donar es un amor que no conoce distinciones...” (p.183). El perdón como amor, es desbordamiento y exuberancia, un acto insólito; que quizás no sea sólo fútil sino que colinda con la locura.

Ahora bien, como explica Lemm (2010a) donar significa estar dispuesto a sacrificar la propia vida, pero no se trata de una donación solitaria en términos de exaltación de la soledad o del individualismo, al contrario, donarse conlleva, desde la afirmación de sí mismo un regalo hacia los otros. Donar es apertura, el perdón también, por eso es amor; amor al otro. Este amor noble y distante, este tipo de donación es diferente a lo que profesa el cristianismo: “Su amor por el prójimo no es otra cosa que un intento de compensar su vacío interior. Por el contrario, lo que hace una acción virtuosa no es el renunciamiento de sí (*selbstlos*), sino la plenitud de sí demostrada en la acción” (p.187). El donar animal no es consciente y por lo mismo se trata de un don que se olvida a sí mismo y que no busca reconocimiento, lo cual

<sup>59</sup> Véase *Aurora* «libro quinto» aforismo 423 “En el gran silencio” (Nietzsche, 2011a, p.337).

<sup>60</sup> Del latín «stupidus» “aturdido”, “estupefacto” y del verbo «stupere» “estupendo”. A la misma familia etimológica latina pertenecen las palabras estupefacción, estupor, estupendo. El perdón quizás se trata de un don para dar estupidamente estúpido y por eso mismo, más elevado que cualquier otro regalo sujeto a condiciones, méritos y obligaciones.



depende, dice Lemm (2010a, 2010b) de la recuperación de la otredad animal. Zarastustra predica así: “Yo amo a aquél cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo” (Nietzsche, 2007c, p.13).

El *pathos de la distancia*, en el cual se inscribe el silencio, es propia, en este sentido de cual venimos hablando, de la aristocracia del animal que olvida y que cuida al otro sin subsumirlo en una relación de simetría, sino en una relación *agonística* permanente. Así, permite donar sin huir del sufrimiento sino incorporarlo de manera tal que el mismo se convierte en una fuente de vitalidad. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche (2013a) dice: “El sufrimiento profundo vuelve aristócratas a los hombres; separa” (p.294). Separa en dos tipos de valoración de la vida y en dos tipos de moral. Estos animales son incapaces de olerse de igual modo. El animal que experimenta el olvido, en la donación, es capaz de vivir una vida nuevamente histórica porque está en contacto con la felicidad del animal: “El olvido es el fundamento sobre el que se construye el evento histórico, el lugar de nacimiento de todas las grandes acciones (*rechte Tat*) y la fuente de una vida creativa y apasionada” (Lemm, 2010a, p.220).

Este tipo de animal noble se vuelve a sí mismo una obra de arte en su relación con la vida y con los otros, el animal olvidadizo es un artista aristocrático que no es otra cosa que un artista trágico<sup>61</sup>. Juega con la existencia, digiriendo el pasado de manera de potenciar la salud como consecuencia de un sentimiento animal de frenesí y embriaguez<sup>62</sup>. Lemm (2010a) dice: “El olvido es una pasión que enceguece, una especie de frenesí y de estupidez sin la cual el animal humano no se arriesgaría, no se derrocharía ni se arrojaría a su vida y a sus acciones” (p.221). Nótese que la donación es un regalo honesto incluso estúpido y el olvido también. El perdón podría tratarse también de un fenómeno estúpido que bordea la risa<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Sobre el artista trágico Nietzsche (2013b) pregunta en *Crepúsculos de los ídolos*: “¿qué es lo que el artista trágico nos comunica acerca de sí mismo? Lo que el muestra – ¿no es precisamente el estado *sin* miedo frente a lo terrible y problemático? (...) Ante la tragedia lo que hay de guerrero en nuestra alma celebra sus saturnales; quien está habituado al sufrimiento, quien va buscando el sufrimiento, el hombre *heroico*, ensalza con la tragedia su existencia – únicamente a él le ofrece el artista trágico la bebida de esa crueldad dulcísima” (p.130-131).

<sup>62</sup> La «embriaguez» es un estado o *pathos* que Nietzsche (2007a) aborda en el *Nacimiento de la tragedia* para explicar cómo las obras de artes griegas, en especial la tragedia, se deben a dos fuerzas de la naturaleza que se entrelazan: «lo apolíneo» y «lo dionisiaco», ambas divinidades artísticas. Mientras que Apolo se encuentra ligado al mundo artístico de lo onírico en tanto «apariencia», Dionisio pertenece al mundo artístico de la «embriaguez», lo orgiástico, la fiesta y la música. En la tragedia griega la apariencia apolínea y el *pathos* dionisiaco del ditirambo, embriagan al ser humano y rompen con el *principium individuationis* permitiendo la fundición con el Uno Primordial: “Las musas de las artes de la «apariencia» palidecieron ante un arte que en su embriaguez decía la verdad; la sabiduría de Sileno grito ¡ay! ¡ay! A los serenos olímpicos. El individuo, con sus límites y medidas, se hundió aquí en el olvido de sí mismo, de los estados dionisiacos, y olvido los preceptos apolíneos. La *desmesura* se reveló como verdad, la contradicción, el goce nacido del dolor, hablaron de sí mismos desde el corazón de la naturaleza.” (Nietzsche, 2007a, p.79-80). Véase también en *Crepúsculo de los ídolos* el aforismo llamado la «psicología del artista» (Nietzsche, 2013b, p.115).

<sup>63</sup> Como bien señala Lemm (2010a) Nietzsche: “(...) prescribe el olvido animal como antídoto para demasiada historia, en “Ensayo de autocrítica” recomienda a la risa como remedio frente a demasiada metafísica” (P.240)”. En el *Nacimiento de la tragedia*, «Ensayo de autocrítica» escribe: “«Consolidados metafísicamente», en suma, como terminan los románticos, *crístianamente*... ¡No! Antes que nada, deberías aprender el arte del consuelo del más acá, deberías aprender a *reír*, mis

Este tipo de animal risueño, olvidadizo, aristocrático, dionisiaco y valeroso, grita así ante el horror de la existencia: «¿Era *esto* la vida? Quiero decirle yo a la muerte. ¡Bien! ¡Otra vez!». (Nietzsche, 2007c, p.259).

Es cierto que no es posible vivir de olvido, pero sí se puede, necesariamente, olvidar para vivir. Nietzsche (2010a) considera necesario olvidar, aunque existe una tendencia humana a resistirse a diferencia del animal que vive sin historia. Toda acción requiere olvido: “...un exceso de historia aniquila al hombre y, sin ese halo de lo ahistórico, jamás hubiese comenzado ni se hubiese atrevido a comenzar” (p.40) De acuerdo a Lemm (2010b) Derrida está próximo a Nietzsche en esta cuestión del olvido y la memoria, existiría necesidad de olvido: “El olvido animal hace posible una perspectiva que considera al pasado como reversible, fluido y contingente. El olvido animal abre la posibilidad de una intervención liberadora en el pasado que transforma cada ‘fue’ en un ‘que así sea’” (p.970).

Afirma Nietzsche (2010a): “Imaginemos el caso extremo de un hombre que careciera de la capacidad de olvido y estuviera condenado a ver en todo un devenir (...) no creería en su propia existencia, no creería en sí, vería todo disolverse en una multitud de puntos móviles...” (p.38). Ahora bien, la posibilidad de la fuerza del olvido apunta a una tensión con la memoria que no se acaba nunca y tampoco se resuelve, salvo que el hombre viviera arrojado para siempre en el devenir del mundo; memoria y olvido son necesarios. Lemm (2010a), aludiendo al filósofo alemán concuerda con la necesaria ilusión de estabilidad en el porvenir, mediante una meta que torna la incertidumbre, lo ahistórico, en historia y certeza; un lugar al cual dirigirse: “(...) el olvido interviene para descentrar, desorientar y reorientar al animal humano. Este desplazamiento permite la superación de una ilusión de estabilidad que ha olvidado su carácter ilusorio y que ha devenido demasiado estática, rígida y dogmática” (p.222).

Ahora bien, la memoria y el olvido, dice Lemm (2010b) no se encuentran dentro de los márgenes de una voluntad individual<sup>64</sup>. No basta con *querer* olvidar o recordar, aquello está fuera de nuestro alcance. Lo mismo aplica para el perdón, no basta con querer perdonar o decir perdón sin ser honesto. No hay un perdón racional ni consciente, es un fenómeno que en su aparición desaparece y se olvida. Y, aun así el perdón requiere tanto memoria como olvido. Esta es, precisamente, si se me permite la expresión, la *aporía animal del perdón*. El perdón se halla gravitatoriamente orbitado por la memoria y el olvido:

«Al igual que Nietzsche, Derrida sostiene que dar y perdonar implican tanto memoria como olvido. Para Derrida, el perdón es en cierto sentido incompatible con el olvido, precisamente porque aquello que es borrado, reprimido y olvidado nunca puede llegar al perdón; una ofensa pasado sólo puede ser perdonada si permanece inscrita en la memoria sin ser olvidada. Pero el perdón es incompatible con la memoria también en otro sentido, puesto que no puede haber donación sin olvido: olvidar está «en la condición del donar y el donar en la condición de olvidar».» (Lemm, 2010b, 971).

La aporía del perdón no se resuelve, pero tampoco es una contradicción. Asimismo, la animalidad no es un estado que se recupera y al cual se regresa y se estabiliza a consciencia.

---

jóvenes amigos...” (Nietzsche, 2007a, p.55). En “De tablas viejas y nuevas” Zaratustra exclama: ¡Y demos por perdido el día en que no hayamos bailado al menos una vez! ¡Y sea falsa para nosotros toda verdad en la que no haya habido *una* carcajada! (Nietzsche, 2007c, p.177).

<sup>64</sup> Véase *Aurora* de Nietzsche (2011a) «libro segundo» el aforismo 126 “olvidar” y «libro cuarto» aforismo 312 “Los olvidadizos”.

Es más bien algo que puede acontecer y que simultáneamente desaparece como el reflejo de la luna en el agua que al ser tomada por las manos, se desvanece. ¿Cómo se regresa a la animalidad entonces? Volver a la animalidad no es un acto consciente: “En Nietzsche, volver a la animalidad no es un acto voluntario porque la memoria y el olvido no están bajo nuestro control.” (Lemm, 2010b, p.977). Es por ello, dice la filósofa, que en la donación – y su olvido – uno se encuentra con su animalidad y ésta se viene en contra como una lucha agonística consigo mismo que no acaba. La recuperación de la animalidad y la fuerza plástica del olvido animal: “(...) no debe ser confundida con un acto voluntario, sino que debe ser entendido como un encuentro casual que requiere paciencia, preparación y atención, para aprovechar a la animalidad cuando ésta hace su aparición” (Lemm, 2010a, p.194).

El perdón animal es fortuito, adviene como presencia-aparición que posee una realidad singular, la cual rápidamente se desvanece. Es una donación que se olvida a sí misma, esa es la virtud del perdón animal: su amor incondicional e hiperbólico que ofrece «hospitalidad aristocrática<sup>65</sup>» genuina, pero sin la necesidad del lenguaje ni la comprensión de quien lo recibe. El perdón es una donación secreta y por ello elevada. Sugerimos que esa animalidad fortuita, en la cual se hace presencia el perdón como donación y olvido, no es posible de aprehenderse pero si es cultivable mediante un cuidado de sí mismo como lo entendía Foucault<sup>66</sup> (1987, 1994, 2008) y una atención a la casualidad del encuentro (Lemm, 2010a).

Así, a propósito de la meta de la cultura, Lemm (2010a) aclara aquella dirección: “(...) liberar al animal humano de los prejuicios de la civilización, es decir, la de conducirlo más allá de una concepción moral y racional de su devenir hacia una afirmación de la vida como intrínsecamente amoral, no racional e inocente” (p.42). Pensando en la clínica del perdón, si acaso eso es posible, la psicoterapia como manifestación cultural, la meta no es otra que traer la animalidad de regreso en su cultivo, aunque sólo sea un evento excepcional que no advenga jamás.

Asimismo, considerar la temporalidad del perdón como un evento singular<sup>67</sup>. El don del perdón desgarrar el tiempo: “En este sentido, jamás habría el tiempo de un don. En

---

<sup>65</sup> Véase sobre la hospitalidad aristocrática en *Crepúsculos de los ídolos* capítulo «Incursiones de un intempestivo» aforismo 25: “A los corazones que son capaces de una hospitalidad *aristocrática* se les reconoce en las muchas ventanas cubiertas con cortinas y en los muchos postigos cerrados: sus mejores habitaciones las tienen vacías: ¿Por qué? – Porque aguardan huéspedes con los que uno no «se da por satisfecho»...” (Nietzsche, 2013b, p.131). Años antes en *Aurora* «libro cuarto» aforismo 319 “Hospitalidad” Nietzsche alude a ella como: “El sentido de los usos de la hospitalidad es: paralizar lo hostil de lo ajeno. Cuando en lo ajeno ya no se percibe al enemigo, decrece la hospitalidad; ésta florece mientras florece su malvada premisa” (Nietzsche, 2011a, p.302).

<sup>66</sup> Véanse los escritos de Michel Foucault (1987, 1994, 2008): *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí, Hermenéutica del sujeto, Tecnologías del yo*. El pensador francés retoma un principio griego olvidado: «ἐπιμελείας ἑαυτῶν» traducido como «epimelesthai sautou» o «epimeleia heautou». Relegado a la sombra histórica por el imperativo «γνώθι σεαυτόν» o «gnothi sauton»: “conócete a ti mismo”, esculpido en el Oráculo de Delfos y cincelado en roca hasta nuestros días. Epimeleia se traduce como “cuidado de sí”, “preocupación por sí”, “sentirse preocupado, inquieto de sí”, “ocuparse de sí”, “cultivo de sí”. Este cultivo relacional está mediado en gran parte por el silencio y la atención profunda a la verdad.

<sup>67</sup> Derrida (2017) advierte sobre este punto intersubjetivo y personal: “(...) una estructura esencial y onto-lógica (no solamente ética o religiosa) de la constitución *temporal*, el movimiento mismo de la experiencia subjetiva e intersubjetiva, la relación a sí como relación al otro en tanto que *experiencia temporal*. El perdón, la perdoneidad, es el tiempo, el ser del tiempo en tanto que comporta lo

cualquier caso, el tiempo, el «presente» del don ya no se puede pensar como un ahora, a saber, como un presente encadenado a la síntesis temporal” (Derrida, 1995, p.19). El perdón como regalo interrumpe la temporalidad, fractura al tiempo, interrumpe el curso ordinario de la historia. Esa experiencia no es posible de ser promovida por el cálculo y la técnica. El perdón es irreductible a cualquier institucionalización, incluida la terapia. No es posible hablar del perdón en mayúsculas como si se tratara de un territorio asible, ya que hay infinitos posibilidades e imposibilidades porque existen infinitas singularidades inmersas en un vínculo que los toca y acecha. La clínica debería tener esto en consideración, a saber: la heterogeneidad del perdón y su sentido abierto.

El perdón animal, su cultivo, requeriría una nueva forma de relación entre terapeuta y paciente, por consiguiente, inauguraría una nueva subjetividad o al menos se resistiría a aquellas que dominan los guiones estereotipados del vivir respecto al perdón. En la actualidad nada más estereotipado que el discurso del perdón. Debemos volver a confiar en la inocencia de la animalidad, quizás, sólo así pueda, sea verdaderamente lícito, devenir un perdón real en el espacio terapéutico. Nietzsche (2003b) dice: “No sé otra forma de ocuparme de grandes tareas que el juego” (p.73). Por lo mismo, pensar un perdón posible, una terapia del perdón si acaso eso existe, es una aporía seria...la única manera de asir aquél problema no es otro que jugar como niños o como animales, que en última instancia, vienen a ser lo mismo. Para lo anterior no sólo hay que prescindir del perdón cristiano, sino también del perdón científico y abordar la cuestión del sufrimiento y malestar desde otro lugar<sup>68</sup>. El perdón está abierto...y con él, el advenimiento de su regalo.

---

irrecusable e inmodificable pasado” Y, más adelante postula que esta temporalidad del pasado no es suficiente para construir un concepto del perdón, ni tampoco que sea solicitado o concedido, agrega “(...) Es necesario, en primer lugar, que este hecho haya sido una *fechoría* y una *fechoría hecha* por alguien a alguien, un mal, un daño que implica un autor responsable y una víctima” (p.44-45).

<sup>68</sup> Véase el «tratado tercero» de la *Genealogía de la moral*: Si prescindimos del ideal ascético, entonces, el hombre, el *animal*/hombre, no ha tenido hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no ha albergado ninguna meta. (...) Sufría también por otras causas, en lo principal era un animal *enfermizo*: pero su problema no era el sufrimiento mismo, sino el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: «¿Para qué sufrir?»” (Nietzsche, 2011b, p.232).

#### **IV.- METODOLOGIA: EL ESTUDIO DE CASO ÚNICO**

La presente investigación está basada en la consideración de un estudio de caso (clínico). En él se interroga la posibilidad e imposibilidad del perdón como fenómeno capaz de advenir en el encuentro terapéutico. Resulta útil esta metodología propia de los estudios de casos, ya que responden a la búsqueda de comprensión de procesos y fenómenos contemporáneos al interior de la vida real de las personas. Después de todo, las conclusiones y sus generalizaciones a partir del caso único, si bien frágiles e inciertas, no necesariamente se debe a una debilidad propia del método, sino a la profundidad y ambigüedad inherente a la vida misma, al lenguaje y el estudio a partir de descripciones y análisis (Giménez, 2012).

Estudiar el contexto de la vida real de una persona, es decir, cómo piensa, siente y actúa en relación a otros y en conexión con los acontecimientos de la vida misma es, como agrega Yin (2009) un proceso lineal pero iterativo. Por consiguiente esta manera de aproximación a la experiencia vívida y sensual del ser humano es acorde con el núcleo mismo de esta investigación, considerar los fenómenos humanos no como categorías científicas controladas por experimentos, sino como fenómenos *sui generis* que requieren una comprensión orientada a la singularidad (Pakman, 2011).

Asimismo, Yin (2009) plantea que a diferencia de otros tipos de investigación, especialmente aquellas de carácter científico-experimental abocadas en descubrir respuestas del tipo «qué» y «por qué», es decir, interrogaciones de tipo causa-efecto, una investigación orientada a la proximidad de la vida tal y como la experimentan las personas, permite explorar una riqueza vivencial con una complejidad que avanza y se entrelaza con diferentes factores y aspectos, pero fundamental para este análisis, eventos relacionados con el perdón y el tiempo; el tiempo del perdón. También, desde esta perspectiva, la veracidad de las palabras, su legitimidad, no es cuestionada, su verdad es única así como la intimidad de su dolor. Respecto al dolor y sufrimiento habría mucho que decir, pero nos importa acá su heterogeneidad vivencial de una alteridad irreductible. Le Breton (1999) plantea que: “En verdad, el dolor es íntimo, pero también está impregnado de materia social, cultural, relacional, y es fruto de una educación. No escapa al vínculo social.” (p.9).

Para Gerring (2007) el estudio de caso puede ser comprendido como el estudio intensivo de un caso único y no obstante arrojar entendimiento sobre una clase más amplia de casos. Según Giménez (2012) tal definición de Gerring plantea la posibilidad de no sólo adentrarse en la particularidad de los casos, sino que contempla explícitamente una orientación orientada hacia la generalización. No obstante, en ciencias sociales, para los casos únicos ésta orientación a la generalización: “*no pueden revestir la forma de enunciados estrictamente universales*” (Giménez, 2012, p.46).

Un buen estudio de caso, considera McLeod (2013), produce un conocimiento práctico que captura de manera singular los acontecimientos naturales en los cuales están insertos los seres humanos. Este diseño, el cual se propone visitar experiencias personales de sesiones de psicoterapia, proporciona una manera única de acercarse a la complejidad de los fenómenos. En este sentido se trata de una aproximación naturalista, pero con un diseño del tipo «teóricamente-orientado» (*Theory-oriented case study research*), como explica McLeod (2013):

«(...) busca explorar preguntas tales como: ¿Cómo puede el proceso terapéutico en este caso ser entendido en términos teóricos? ¿Cómo en este caso la información puede ser usada para probar o refinar un modelo teórico existente, o construir un nuevo marco teórico? En relación a los problemas subyacentes a la filosofía de las ciencias, la investigación del estudio de caso orientado teóricamente posee una significancia especial...» (p.384).

Los estudios de caso son diferentes a las investigaciones estadísticas basadas en muestras aleatorias, en éstas últimas lo central son las variables y no la particularidad de los casos. Sin embargo, aunque los metodólogos anglosajones diferencian dos enfoques en la investigación social, a saber, basados en variables (variable-oriented) y basados en casos, no hay que confundirlos con las distinciones para los estudios cualitativo y cuantitativos, ya que en los estudios de caso se emplean ambos (Giménez, 2012). Es interesante la diferenciación entre validación y generalización, plantea el autor, ya que si bien un caso único puede ser válido no necesariamente es generalizable. Mientras que la validación alude a la exactitud o credibilidad de una descripción y/o afirmación: “La generalización, en cambio, se refiere a la posibilidad lógica de transferir las conclusiones relativas a un caso a otros casos no examinados.” (Giménez, 2012, p.46). El estudio de caso podría ser válido, pero no necesariamente generalizable.

Buscamos una orientación a la singularidad, pero también a la generalización. Una aproximación a características íntimas permite resguardar la singularidad del sufrimiento que Le Breton (1999) explica como irreductible a una fórmula genérica (en este caso terapéutica): “Ninguna fórmula definitiva podría abarcar la relación íntima del hombre con su dolor, puesto que de hecho todo dolor remite a un sufrimiento, y por tanto, a un significado y a una intensidad propia del individuo en su singularidad.” (p.21). Sin embargo, también entrega luces que podrían iluminar fuera del caso único, sin desconocer que una persona es una vida, colmada de experiencias y narrativas relacionales pero singulares, las cuales poseen una cualidad única y están contorneadas por una historicidad particular, poseen historia y sentido compartido, pero sentido e historia personal. En estos términos se trata siempre de un fenómeno de la vida real y no una abstracción (Yin, 2009).

Entonces, el estudio de caso permite realizar una generalización externa, que a diferencia de la generabilidad interna en la cual la interpretación y/o conclusiones permanecen sólo para el caso estudiado, la generabilidad externa: “(...) se refiere, como queda dicho, a la posibilidad de extrapolar las conclusiones obtenidas en el análisis de un caso, hacia fuera del caso analizado.” (Giménez, 2012, p.48). Nuestro estudio de caso único se basa en la distinción que realiza Yin (2009) entre generalización estadística y generalización analítica. La primera se haya ligada a las variables estadísticas, mientras que la segunda, a la extrapolación a otros casos a partir de una teoría o modelo que ha analizado un caso concreto exitosamente. Lo que se generaliza no son los resultados específicos del caso en cuestión, sino el modelo teórico que ha encaminado a esos resultados (Giménez, 2012).

El estudio de caso que aquí se presenta es sometido a la luz y escudriño de una teoría en particular, la cual facilita un lenguaje y unos lentes que permitirán entender el caso y/o ampliar el mismo junto con los supuestos y márgenes de la teoría que hay detrás. Hay una teoría filosófica del perdón, una teoría clínica afín. Lo interesante es que no se trata de un análisis lineal, en el cual el marco teórico está a disposición pasiva de la clínica, sino que es posible confirmar, desafiar o extender la teoría (Yin, 2009), a partir de la realidad estudiada,

se trata de un círculo interpretativo; una hermenéutica que es más afín al escuchar. El objetivo es realizar una generalización analítica, a partir de la teoría subyacente ya desarrollada, lo cual permitirá contrastar, comparar y comprender un caso concreto (Yin, 2009). No es exclusivamente inferir, es escuchar el sentido de la experiencia misma de vivir a la luz de: la aporía del perdón (Derrida, 1995, 1998, 1999, 2017), el perdón desde la animalidad que olvida (Lemm, 2010a, 2010b) y la terapia de sentido (Pakman, 2011, 2014).

Asimismo, se utiliza la técnica de análisis interpretativo de contenido (González, 2000). En lugar de buscar categorías mediante la saturación, se toma como unidad de análisis los aspectos de contenido nucleares de las 10 sesiones de psicoterapia sintetizadas como «resúmenes de la sesión». En aquellos resúmenes se enuncia de manera descriptiva los elementos centrales de la conversación entre paciente y terapeuta. En una segunda instancia, a partir de la descripción, se lleva a cabo un trabajo interpretativo a la luz de la teoría revisada.

Este segundo momento hermenéutico, tiene el propósito de producir inferencias respecto a la teoría y su conexión con la vida real del estudio de caso, permitiendo generalizaciones propias de la experiencia singular. Para tal actividad se ha optado por la separación de siete apartados de análisis con subtítulos indicadores del análisis a realizar. En cada uno de esos apartados se desarrolla la triangulación de información a partir de la teoría, viñetas con extracciones de los «resúmenes de la sesión» que dan cuenta de ciertos hitos de la sesión (ver Anexo III) y la interpretación analítica propiamente tal. En este estudio de caso referido a la posibilidad e imposibilidad del perdón en terapia como evento singular, se destacan hitos importantes en la vida de la paciente, los cuales permiten una aproximación al fenómeno del perdón, bajo la óptica de la aporía animal del perdón al interior del espacio psicoterapéutico.

Para la realización de este estudio de caso se ha seleccionado el caso de una joven, que reside en la comuna de Ñuñoa. Este caso fue atendido durante el año 2017 primero en el Centro de Atención Psicológica (Caps) ubicado en la sede de Juan Gómez Milla, FACS, Universidad de Chile. Luego, en consulta privada. El caso fue desidentificado mediante las modificaciones del nombre original y el cambio de los nombres relativos a sus familiares y/o personas cercanas. En cuanto a la selección del caso, se trata de un caso representativo del fenómeno a estudiar. Se trata de una joven musulmana, de 24 años de edad y madre de una niña de cuatro años. Vive sintiéndose atascada en el presente y la acechan innumerables situaciones conflictivas relacionales, tanto de su familia de origen como en función de parejas del pasado y del presente. Existe una tensión constante entre la memoria y el olvido de hechos dolorosos y una vida que se asemeja a ratos más a una prisión que a una libertad encaminada al porvenir. El mal acecha y el perdón también.

El análisis de caso contempló la revisión de diferentes fuentes de información:

- Registros de la ficha clínica.
- Registros personales/notas de campo del terapeuta de las sesiones
- Fichas de supervisión clínica con supervisor docente a cargo.

Este estudio cuenta con la aprobación de la participante mediante la aprobación y firma de un consentimiento informado (ver Anexo II). Dentro de las consideraciones éticas, se decidió modificar los nombres de la y los participantes en el escrito, con el fin de resguardar y proteger la identidad de todos los involucrados.

## **V.- EL CASO CLÍNICO DE NADJIA**

### **1.- El cuerpo y el rostro**

En lo primero que me fijo al ver a Nadjia es que usa el «Hiyab<sup>69</sup>». Acorde a su religión y su manera, sostiene en el primer encuentro cierto resguardo y recelo – lo cual se perdura en el resto de las sesiones –. Se conserva distante y compuesta, expectante, sin mucha expresión corporal ni gestos del rostro o del cuerpo; es una joven delicada. En relación a los gestos, cuando intervienen, son pausados y lentos; sus movimientos aletargados. Su cuerpo es reflejo de su vitalidad: es delgada y menuda, frágil; limitando con lo quebradizo. Su rostro y sus manos son lo único expuesto, casi por error. Su faz es bella, aunque silenciosa e inexpresiva, pero sus ojos y labios (pintados rosados) son signos de que su vitalidad aún flamea; mucho depende de su rostro. Aun así, evoca lo que Sartre (2006) describe en *La Náusea*: “Es el reflejo de mi rostro. A menudo en estos días perdidos, me quedo contemplándolo. No comprendo nada en este rostro. Los de los otros tienen un sentido. El mío, no.” (p.36). Su falda larga toca el piso al andar, todo lo cual reviste de cierto aire espectral a su desplazamiento. Hay, por decirlo de algún modo, todavía vitalidad y belleza en ese cuerpo y rostro doliente. Presencio la ambivalencia de lo triste y melancólico envuelto, cubierto, desaparecido y un rostro que todavía centellea, ojos que aún viven; aunque con un evidente desaire consigo misma. Se observa una pasividad y meticulosidad en su proceder aprendida, como quien logró permanecer en el letargo entendido como supuesto cobijo, lugar desde el cual es viable sobrevivir y soportar, pero no reír ni soñar con la felicidad. Su rostro es vestigio de un reclamo a la existencia, como si balbuceara en silencio: ¡todavía no eres muerte, aún soy vida!

### **2.- Nadjia y su familia**

Nadjia de 24 años es una joven musulmana que vive junto a su hija Ilham de 4 años de edad, su hermano Claudio quien tiene 19 años y su madre Lucía de 44 años. Residen en la comuna de Ñuñoa. El padre de Nadjia es Allan de 43 años de edad. Nadjia actualmente está casada con Malek desde hace 4 meses, joven musulmán que reside fuera de Chile. Por otro lado, los padres de Nadjia están separados desde que ella tenía 12 años, pero ambos tienen parejas. Allan vive con Josefina desde hace 10 años, mientras que Lucía mantiene una relación de hace más de 10 años con Nâzeh, su esposo, policía que vive actualmente en Túnez, Túnez. Su madre ingresa a la religión musulmana cuando conoce a Nâzeh, así es como Nadjia se sumerge en la espiritualidad de aquella religión alrededor de los 13 años. Tanto Allan como Lucía son contadores de profesión. El primero se dedicó a trabajar en

---

<sup>69</sup> El Hiyab es un velo que cubre la cabeza de las mujeres musulmanas. Existen diferentes tipos de velos en esta tradición, tales como: «Burka», «Niqab», «Chador», «Al-mira», «Shayla», catalogados desde el velo más restrictivo al menos restrictivo. El Hiyab se halla entre los velos «Al-mira» y «Shayla». En la raíz etimológica del término árabe se encuentran las palabras «esconder», «ocultar», «separar». Se trata de proporcionar cobertura como código de vestimenta en las mujeres de acuerdo al Corán, pero también posee una dimensión metafísica, es decir, lo que separa al ser humano y el mundo de Dios.



negocios asociados a la venta de electrodomésticos. Ambos proceden de familias en las que existió abandono por parte de sus padres.

Respecto a los estudios universitarios, actualmente se encuentra estudiando Psicología en la Universidad, en horario vespertino los días lunes, miércoles y sábados. Pero, primero se interesó por el diseño de vestuario, aunque se retira de la carrera por sentir una fuerte distancia y lejanía en relación a sus compañeras, lo que se incrementa cuando siente que es criticada por algunos de sus profesores. En cuanto a tratamientos anteriores, participó de tratamiento psicológico y psiquiátrico cuando tenía 12 años de edad, a los 16 años también visitó a una psicóloga, en ambas oportunidades con psicólogas mujeres. A los 23 años asistió a tratamiento de hipnosis con un psicólogo. Pero luego de que el profesional interpretara sus juegos infantiles asociándolo a su sexualidad, no quiso indagar más y desistió de la hipnosis. Ella declara que no dura mucho en tratamiento, quizás dos o tres semanas, confiesa que se aburre rápidamente de todo, incluida sus relaciones de pareja.

### 3.- Entre memoria y olvido... el perdón aguarda

#### **Resumen primera sesión:**

Asiste a terapia por cuenta propia. En la conversación, dos temas surgen, los cuales “me vienen molestando” dice. Estos temas son: sus celos y su sentimiento de no saber cómo avanzar en la vida, junto con su bajo ánimo desde hace un mes. Respecto a los celos dice que “se pasa películas” en referencia a su esposo, así, por ejemplo, si ve a una joven bonita en la calle se enoja porque él (aludiendo a su esposo) podría también “estar viendo a una niña así”; aun cuando él no esté con ella. En cuanto al no-avanzar, siente que está estancada y que nada le va a resultar. Describe tal sentir con la imagen de una habitación blanca sin ventanas ni puertas, allí se encuentra encerrada. Ampliamos la imagen y el trabajo de la imaginación durante esa primera sesión. No obstante, toda su vida se ha sentido estancada como si estuviera en pausa, sólo que la sensación hace un mes es más honda. No puede ser ella misma. Algunas cosas han resultado bien, pero el pensamiento pesimista es más fuerte. Durante el transcurso de la conversación, Nadjia agrega en reiteradas ocasiones que no es problema hablar de sus experiencias dolorosas, lo cual se contrasta con su expresión, pareciera que no quisiera hablar, pero no le molestan las preguntas e interrogaciones. Nadjia me cuenta que ha sufrido reiterados abusos y malos tratos por personas cercanas en las cuales ha depositado confianza. También sufrió reiteradas experiencias traumáticas: distancia con tía cuando tan sólo tenía 4 años, anorexia a los 9 años, intento de suicidio a los 13 años con internación médica durante periodo de separación de sus padres, decepción y pelea con tía materna por intento de violación de primo a los 14 años, entre otras. Ella misma relaciona su sentir actual con su pasado. Dice que su “infancia no fue inocente” (...). Al preguntar por alguna virtud o característica positiva de sí misma...se mantiene en silencio. Desde temprana edad, precisamente a los 4 años de edad, prefirió rechazar a otros para no volver a sentir la decepción del rechazo (...).

Al revisar el «resumen de la primera sesión», es posible extraer de la historia de Nadjia un claro componente de injusticia. A temprana edad vive una decepción de grandes proporciones, a los 4 años de edad, a partir de una disputa que involucra a su madre Lucía

con su hermana, tía de Nadjia, aprende a rechazar antes de ser rechazada. Diversos elementos dan pie para pensar y sostener que los acontecimientos en la vida de Nadjia, traumáticos y agobiantes, no sólo podrían llegar a ser catalogados muchos de ellos, imperdonables, sino que el pasado se reactiva continuamente en un presente que todavía sofoca. Después de todo, ella misma conecta su actualidad con recuerdos del ayer. En referencia al perdón, cualquiera podría arriesgarse a suponer que esta mujer, joven aún, tiene mucho porvenir, sin embargo, no se siente facultada para avanzar.

Está atrapada en un sufrimiento contundente, con dificultades para lograr expresar su emoción, pero siguiendo a Bianciardi (2008) tiene necesidad de lenguaje aun cuando las palabras siempre arriban tarde a todas las experiencias. Nadjie vive en la imposibilidad del olvido, y como ella misma señala en el «resumen de la primera sesión», no tiene problema para mencionar los aspectos dolorosos de su vida. Su memoria, como la de cualquier persona, es vacilante, y el olvido imposible, todavía lejos del olvido animal propio del perdón animal. Hay una «memoria de la voluntad» que sobrepasa la otra fuerza en cuestión, no en el sentido de que exista más memoria que olvido, sino que se encuentra anclada a un pasado sin posibilidades de seguir. Por lo mismo, algunos podrían aventurarse a suponer que tiene todavía mucho que perdonar y muchos a quienes perdonar, quienes piensan a sí tienen razón.

De hecho, sabemos que quienes perdonan, como afirman McCullough, & vanOyen, (2001) presentan menos sentimientos negativos tales como: ansiedad, depresión y hostilidad. Asimismo, son personas menos rumiantes, centradas en sí mismas, están menos enojadas consigo o u otros individuos y son más empáticas. En este sentido quien perdona cambia la tríada pensamiento, emoción y conducta, por consiguiente, adquieren gran cantidad de calma y paz. Pero el perdón que defendemos no es un perdón impuesto ni racional, promovido o intencionado por un test particular o modalidad terapéutica acorde, al contrario, con Nietzsche, Jankélévitch, Derrida y Lemm, adscribimos a un perdón que no es otra cosa que un regalo honesto pero sensiblemente fortuito, espontáneo y extraordinario, el cual requiere un regreso a la animalidad del olvido, al olvido animal; el perdón posee una temporalidad que adviene irreductible al lenguaje psicológico y a la decisión personal.

Este olvido animal es una posibilidad de liberación ante el sentimiento de estancamiento y sentirse prisionera. Sin embargo, al mirar con atención todas las sesiones, es notorio el sentimiento de vacío y de escasa autonomía.

#### **Resumen segunda sesión:**

La conversación gira en torno a la historia de convertirse en musulmana. Cuando Nadjia tenía 12 años de edad sus padres se separan. La familia se desmoronó. La separación afecta a su madre – quien en aquella época presentó crisis de pánico – y a Nadjia también, ella realiza un intento de suicidio (ingiere medicamentos). Es Nadjia quien insiste en que su madre se reponga y rehaga su vida, invitándola a conocer a alguien por redes sociales. Así es como conoce a su pareja actual Nâzeh, policía de profesión, quien vive en Túnez, Túnez. Su madre viaja sola a Túnez para conocerlo. En ese viaje la madre conoce la vida musulmana. A su regreso, Nadjia se siente una adolescente todavía más diferente: tiene problemas escolares, peleas, suspensiones, etc., en definitiva se encuentra en estado de rebeldía y siente un profundo rechazo hacia su madre. A diferencia de su hermano, quien en ausencia de su madre, se adaptó a los cambios, aunque “acorazadamente”, Nadjia fue

objeto de preocupación, aunque no de cuidado. A los 13 años, su rebeldía, entre otros asuntos familiares, se vuelve fundamento para viajar a Túnez y empezar una vida allí. Allí conoce a Nâzeh y su familia extensa – diferencia importante con su familia pequeña en Chile –. Forma un vínculo importante con la madre de Nâzeh, Lubna, quien representa una figura de abuela materna muy acogedora. Nadjia regresa a Chile, junto a su madre, hermano y Nâzeh, después de dos años, cuando tenía 15 años. Llega a casa de su prima, pero está desconcertada con la vida en su país de origen. Siente un vacío espiritual y busca diferentes religiones pero retoma el ser musulmana más en serio, religión que conoce a los 13 años cuando viaja a Túnez. También, siente mucho rechazo hacia Nâzeh y su madre. Con sentimientos de inadaptación y extrañeza decide vivir con su padre y la pareja de éste. Considera que se sentía desplazada por su madre y que siempre ha existido una sensación de abandono frente a ésta y una lucha de poder: “Ella escucha, pero todo lo ve con su realidad, opacándola o bajando el perfil a las cosas” dice Nadjia. Durante la conversación agrega que su madre sufre el Síndrome de Ménière<sup>70</sup>. A los 18 años elige ser musulmana más profundamente y usa el «Niqab» durante un tiempo. A los 19 años se casa por primera vez.

#### **Resumen tercera sesión:**

(...) Para todo lo demás se encarga su madre: cocina, realiza las compras del supermercado, se encarga de todo lo doméstico, “necesito a mi madre para todo” agrega Nadjia. No es capaz de ir a comprar si acaso no la acompaña su madre. Por otro lado, pese a que siente a su hija como alguien que necesita del cuidado de Nadjia, porque la busca, en general la sitúa, dentro de la organización familiar, en la categoría de hermana. Su madre Lucía se encarga de ambas. Mientras tanto Nâzeh se encuentra trabajando en Túnez, pero sigue siendo pareja de Lucía. (...) Respecto a su primer matrimonio (Nadjia se ha casado en tres ocasiones), fue a los 19 años de edad. A su primer marido lo conoce por internet – al igual que su madre –. Siente que su matrimonio lo lleva a cabo para irse de la casa de su padre, no porque estaba enamorada. Sentía que sería aceptada en otro lugar. Viaja y se casa en Dubái, Emiratos Árabes Unidos. No obstante, su matrimonio dura un mes, durante ese viaje se embaraza (...).

En el «resumen de la segunda sesión» se evidencia una sensación de abandono y lucha de poder con su madre desde su juventud, mientras que en el «resumen de la tercera sesión» describe a su madre como onnipotente, necesiéndola para todo, asimismo, en su relaciones de pareja persiste el compromiso por recaudar seguridad en lugar de sentirse libre para amar. Como todo ser herido, busca protección. Pero, en relación a su libertad, ésta no existe, al contrario, es gravitante la duda y la incertidumbre hasta el día de hoy. Abundan relatos e historias de viajes, idas y venidas, escapes; huida. Se evidencia la necesidad de ir siempre a la búsqueda de un refugio, aun cuando éste sólo aporta comodidad ante la desventura.

<sup>70</sup> Síndrome de Ménière: Trastorno al oído interno. Afección que produce episodios de vértigo, pérdida del equilibrio y sensación de que todo gira alrededor sin control; mareo agudo.

Esta búsqueda de la aceptación se asemeja a la crisis temporal de nuestra época descrita por Byun-Chul Han (2015) quien alude a que el problema de la temporalidad actual no es la aceleración, el ir más rápido como se suponía en la época del progreso y la industrialización del trabajo a finales del siglo XIX, aquello sería un síntoma más, no el problema radical de la dispersión temporal: “La crisis de hoy remite a la disincronía, que conduce a diversas alteraciones temporales y a la parestesia (...). El sentimiento de que la vida se acelera, en realidad, viene de la percepción de que el tiempo da tumbos sin rumbo alguno” (p.9). Nadjia vive, como tantos otros y otras, en un espacio sin durabilidad, todo acontece sin trayectoria, con una sensación a cuesta de estar perdida. Similar a la imagen de su habitación, considerando aquella como un traer a la presencia el sentido del mundo (Pakman, 2014), vale decir su mundo y verdad, Nadjia pareciera estar desorientada en la vorágine del tiempo.

Pareciera ser que ésta incapacidad de olvidar desde el don animal no permite generar ninguna fractura temporal. El yo se vive sin tiempo y reducido a sí mismo, incapaz de entrar en relación con otros. El don, dice Derrida (1995) desgarrar el tiempo. Y, empero, no hay tiempo que trasgredir en la vivencia de Nadjia, en su búsqueda frenética de otros para salvaguardar su yo, entonces, no hay posibilidad de perdón. Así como el perdón cristiano no dona en absoluto, así Nadjia no es capaz de donarse porque no es capaz todavía de olvidar, no es libre para hacerlo: “Toda acción requiere olvido” afirmaba Nietzsche (2010a). Pero ese olvido requiere donación, quizás así hace su presencia el perdón y un porvenir creativo distinto. Entre la memoria y olvido...el perdón aguarda.

#### **4.- La herida: lo irreparable**

Los terapeutas no quieren jugar con la idea de un perdón en terapia de carácter intuitivo o personal, al contrario, nosotros tampoco, porque la herida íntima y singular está siempre a la espera de la posibilidad de ser acogida hospitalariamente; la herida aunque en ocasiones cicatrizada no desaparece. En este sentido estamos de acuerdo en traer a la discusión la posibilidad de un perdón genuino, el cual requiere la perspectiva de quien ha sido lastimado. No se trata de obviar y desconocer a otro como parte involucrada en la escena íntima y singular del perdón, ese cara a cara inevitable, sino, en línea con la idea de proteger precisamente la singularidad ajena y con ello producir justicia y libertad, el perdón como don animal requiere de la lejanía y la distancia, por lo mismo, desde ese acto remoto sin caer en la espera de la solicitud del perdón, se resguarda la relación asimétrica, como dice Lemm (2010a): “(...) aquello que el yo da al otro, y viceversa, representa un reconocimiento de la distancia y de la diferencia entre ambos” (p.158).

#### **Resumen quinta sesión:**

Presenta dificultades para conciliar el sueño. Ha experimentado un pensamiento rumiante, particularmente con el sentimiento de sentirse una mala madre. Cuenta la anécdota de estar en la plaza junto a su hija, pero no logra disfrutar ni gozar o reír. Ve a otra madre que si juega, ella, por el contrario, se siente incapaz. Todo lo cual le genera mucha culpa. Se siente decepcionada de sí misma y no quiere ser ella misma. Asimismo, padece demasiada ansiedad, la cual regula con comidas nocturnas. Además, presenta ideación suicida.

Durante este encuentro se la observa de manera muy similar al resto de las sesiones, sin embargo, ella asume con mayor desesperación su afectividad plana, su falta de memoria y su inexpressión emocional. Esto lo relaciona con una actividad propia de un ramo de la Universidad. Durante una clase los estudiantes practican con el Inventario de Depresión de Beck<sup>71</sup>. Los resultados son desastrosos para Nadjia. Señala que sobresale con altos índices en la escala de depresión, lo cual la conecta con la culpa de ser una carga para otros y con el deseo imperante, recalcitrante, de dejar de sentirse así en su vida. En definitiva, es incapaz de sonreír y así pareciera a ratos transitar por la existencia. También, este evento y su padecimiento la transportan al pasado: a los 13 años. En aquél entonces, posterior a la separación de sus padres, presenta conducta suicida mediante la ingesta de medicamentos. Por lo mismo, es acompañada a urgencia y luego es internada para monitorear su salud. El sentimiento es similar a sus 24 años: no quiere que la vean frágil ni débil, “tiene que ser fuerte como mamá” (...).

En el «resumen de la quinta sesión» Nadjia conecta su sufrimiento actual, el cual se observa más claramente a partir de sus pésimos resultados en el Inventario de Depresión de Beck, con la separación de sus padres y el intento de suicidio a los 13 años. El sentimiento es similar a sus 24 años: se siente frágil, agotada, perdida. El sentido no está porque desaparece tan velozmente como arriba, es inconsistente. Su corporalidad es espectral, su animalidad ausente. Y, aun así se impone, forzosamente tener que ser fuerte como su madre y padre, mandatos que emergen con fuerza en la vida de Nadjia (los cuales se aprecian mejor en el «resumen de la sexta sesión»). Similar a los 13 años, en estado de rebeldía ante sí misma y la voluntad de ser fuerte, conlleva un peso gravitante que la anclan, quizás todavía a la adolescencia.

Bajo la óptica de la vida, que hemos planteado previamente, el perdón debe ser mirado desde la inocencia del animal. Esto quiere decir, aquél animal carente de un exceso de moralina, culpa y responsabilidad cristiana, o sea, que asuma su vitalidad inocente para crear y orientarse a la vida futura. El animal inocente, el animal del ser humano que la civilización aún no logra domesticar del todo, es capaz de doblar su situación y digerir el pasado mediante la fuerza del olvido, accediendo a una práctica del perdón diferente: “El problema de la práctica del perdón es determinar si se trata de una práctica de la donación que potencia la vida o si, por el contrario, una acción que envenena y en última instancia destruye la vida” (Lemm, 2010a, p.167). En el caso que estamos mirando la inocencia creativa está ausente porque está desaparecida la responsabilidad del ser humano o individuo soberano capaz de realizar promesas (Lemm, 2010a, 2010b). Hay una caza de sentido (Le Breton, 2012) que todavía no acontece, bajo la premisa del animal inocente responsable de su existir hacia a la vida nueva que vendrá. Por ahora, el sufrimiento es perpetuo.

---

<sup>71</sup> Aaron T. Beck, psiquiatra e investigador, fue fundador de la Terapia Cognitiva. El Inventario de Depresión de Beck (BDI, BDI-II), es un cuestionario autoaplicado de 21 preguntas de respuestas múltiples. El inventario de Beck es uno de los test psicológicos más recurrente y común para evaluar síntomas depresivos.

### **Resumen novena sesión:**

(...) No es la primera vez que su padre, también su madre, la decepcionan. Ambos se enteraron de que fue agredida sexualmente por su primo (hijo de la hermana de Lucía). Nadjia experimentó un intento de abuso sexual por parte de su primo cuando ella tenía 11 años y él 14. El intento se divide en dos instancias traumáticas: el escenario de la primera instancia fue en un auto, tiempo durante el cual su primo le propinó tocaciones bajo su falda. La segunda instancia, también hubo tocaciones, fue inmediatamente después en la casa de ella, en su habitación, el escenario incluye a su tía materna, madre de su primo, quien se encontraba en la cama con ellos mirando televisión y a sabiendas de lo ocurrido ¡Estaba presente! agrega Nadjia. El evento lo guarda en su interior, en silencio, no es capaz de contar a nadie de la situación. Sólo se atreve a escribirlo en su diario de vida. Sin embargo, su madre descubre el diario de vida de Nadjia, enterándose de lo sucedido. Acto seguido, llega a los oídos de su padre. Nadjia siente que no hubo ni palabras ni contención alguna por parte de ellos. Incluso la madre la increpa y fatalmente la interpela diciendo: “¿Qué habrás hecho tú?”. Entonces, la insinuación de culpabilidad y merecimiento son sensaciones que no sólo la acompañan hasta el día de hoy, sino que son pieza importante de su psicología. La familia completa siguió su vida compartiendo un conocimiento secreto; un pacto tácito. Nadjia no vuelve a ver a su primo ni tía. A los 12 años los padres se separan, siente ese evento como devastador en su vida.

También, al revisar el «resumen de la novena sesión» sabemos que a los 11 años los acontecimientos son grotescos, ominosos e irreparables, es difícil sopesar o equilibrar qué posee más peso nocivo, si acaso la agresión sexual o la complicidad silenciosa familiar y negligencia. El secreto se deja oír desde el silencio. Irrumpe como el goteo regular del agua en una caverna: no desaparece. En la línea temporal de Nadjia vemos un maltrato a su humanidad y a su animalidad. El lenguaje hiere, el silencio lo empeora. En este estado, la situación parece reflejar una temporalidad interrumpida, el pasado es el presente, el presente es el pasado. Lo que está vetado aún, en forma de encierro y callejón sin salida, es el porvenir. La aporía animal del perdón, ese olvidadizo gritar: ¡Que así sea! ¡Así fue!, necesario para la salud, está atrapado, en cambio, en un tiempo que da vueltas sobre sí mismo.

Por lo demás, querer desaparecer, eliminarse de la faz de la tierra, no saber cómo resolver la propia situación vital, morir incluso, es muchas veces como dice Le Breton (2012) un intento por vivir: un válido reclamo a la existencia que todavía no tiene sentido. La desesperación es un signo de dolor, pero también un querer-ser-libre; volver a reír o aprender a hacerlo para jugar tranquila junto a su hija en la plaza. Nadjia se encuentra sola y herida, autosuficientemente atrapada en lo irreparable: sus heridas del pasado y su pasado como herida. Precisamente ahí dice Derrida (1998): “Si la herida se ha atenuado, si está cicatrizada, ya no hay lugar para el perdón” (p.15). Estar anclado al pasado no sólo no permite abrirse al porvenir, sino que la vida se envenena sin opción de crear y volver a sentirse vital.

No se trata de eliminar el pasado de Nadjia, tampoco de olvidarlo, se trata de aprender a olvidar desde el valioso perdón genuino. Ya hemos dicho que existen fuerzas que son capaces de digerir el pasado doliente, sólo así se es capaz de transformar el ayer en una herida cicatrizada y reparar las pérdidas. El olvido del perdón animal se aproxima a la felicidad del

animal que estaba próximo a hablar pero olvida lo que iba a decir, a diferencia del animal, el animal humano no es honesto porque no vive en el devenir del presente y no aprende a pronunciar aquello que: «fue». El ser humano ha extraviado su animalidad, y sus efectos, la felicidad del olvido, el silencio y el sentir, se han perdido, en cambio, ha aprendido a recordar, hablar y pensar (Lemm, 2010a).

Pero sabemos, con la responsabilidad ética a nuestro alcance, que no podemos suscitar ni promover en Nadjia ni en nadie, la idea de que debe, categóricamente, olvidar todo, seguir adelante, perdonar. Tan sólo queremos subrayar que ella y muchos más pueden ser parte de un proceso que adopte este tipo de perspectiva animal del perdón, donde no hay coacción, pero sí comparecencia relacional como dice Pakman (2011). Com-parecer el uno junto al otro, y en la cual la herida no se busca cicatrizar sino tan sólo visitar y re-visitar en compañía de quien sufre: “La comparecencia, co-aparición, o co-pertenencia de singularidades, en psicoterapia, es semejante a la que puede darse en otras poiesis sociales, en todas las circunstancias en que puede aparecer o traerse a la presencia un mundo insospechado” (Pakman, 2011, p.430).

Después de todo el perdón no puede ser promovido ni suscitado ni tampoco elaborar un plan de acción orientado a su acontecimiento. Se trata de un regalo, un don. Al igual que para Derrida respecto al perdón, para Pakman (2011) el evento poético también pertenece al territorio de lo incalculado, no bajo la óptica de un principio racional lógico y claro, es insospechado y se dirige a la aporía misma del perdón: la necesidad de memoria y la necesidad de olvido. Pero el perdón no es olvido, y aun así lo requiere. El perdón es también un evento poético, sucede como acontecimiento extraordinario, tal vez en compañía, de ahí la pertinencia de la terapia, pero jamás puede ser medido mucho menos promovido. Que no se olvide que el don es olvido, sin borrar la huella indeleble de lo irreparable. El don no excluye la memoria.

Para las terapias basadas en el positivismo, el perdón, además de medio controlado, suscitado como intervención, tiene por objetivo reducir los efectos negativos del resentimiento, la rabia y la herida, esperando que, simultáneamente, se incrementen los afectos positivos hacia sí mismo y hacia quien ha sido el ofensor. De esta manera, también se encuentra dentro de sus parámetros desplazar la culpabilidad del perpetrador hasta posibles niveles de disminución o desaparición, transformándose todos los involucrados de la relación. Pero, si el culpable cambia, sin el perdón es sometido al cálculo y como medio para que el otro confiese o se arrepienta, es decir, disociarse de la falta, todavía más, si acaso ese perdón tiene por finalidad una modificación o restablecimiento de una relación o situación social, el perdón está completamente corrompido, porque el perdón genuino no está sujeto a condiciones (Derrida, 1998, 1999, 2017). Sólo el perdón animal dona: “(...) libera simultáneamente al que da y al que recibe” (Lemm, 2010b, p.964).

### **5.- A la espera de un perdón solicitado... ¡lo imperdonable!**

En el «resumen de la novena sesión» abordamos el suceso imperdonable, en realidad son múltiples. Desde la experiencia traumática vivida a sus 11 años de edad hasta la violación de privacidad de su madre al leer el diario de vida posterior a lo cual profesa la siguiente frase: “¿Qué habrás hecho tú?”. Es un claro indicio de merecimiento y culpa que suena hasta el día de hoy como un “te mereces lo que te sucedió, es tú responsabilidad y culpa”. A continuación, la familia completa siguió su vida normal compartiendo un pacto secreto y

tácito. En la vida de Nadjia, hay un continuo traumático desde su infancia, transitando por su adolescencia hasta a su adultez. Ese continuo traumático también es un problema relacionado a la memoria y al olvido.

#### **Resumen séptima sesión:**

Tuvo, junto a su hermano, un momento algo incómodo y raro con su padre. Fue extraño porque presentó una actitud emocional nueva. Su padre les pidió perdón por dedicarse demasiado al trabajo, sacrificando su relación emocional con ellos. Sin embargo, Nadjia se mantiene expectante ante esta solicitud y en una posición más alejada, desconfiada, porque “podría tratarse de una ilusión” dice. Fue sorprendente para ella que ocurriera porque jamás había tenido una conversación de esas características con su padre y hermano. El acontecimiento se lo toma como una buena señal, pero con mucho recelo. Por otro lado, da pie para ahondar en su segundo matrimonio. Esa experiencia de violencia psicológica es paradójica porque encuentra en su segundo esposo un hombre en que confiar y a quien amar por primera vez. Asimismo, siente una gran culpa en retrospectiva – aún presente – por descuidar a su hija y no protegerla ante la violencia de su expareja, quien incluso competía por el cariño de Nadjia en contra de su hija. Siente que no pudo defenderse como quería contra ese hombre déspota y opresor. Incluso intentaron retomar la relación en varias oportunidades, pero bajo las reglas de él. Ella desiste todas las veces. Ella dice que “sacrifica el amor y la economía”, como sus padres, por el cálculo, prefiriendo estudiar en la Universidad y cuidar a su hija. Se dialoga sobre la difícil decisión que tuvo que tomar, pero que en definitiva, el rechazo de amor a él fue un acto de amor hacia ella e Ilham.

#### **Resumen octava sesión:**

Nadjia se decepciona de su padre. Lucía le comenta que vio a su ex pareja con otra mujer. Es decir, fue infiel a la pareja actual de su padre, Josefina. Esta situación inquieta a Nadjia porque da pie para recordar un acontecimiento identitario muy extraño en su adolescencia. Cuando tenía 16 años, descubre que su padre tuvo otra hija, dos años mayor que Nadjia. Fue padre de una niña estando todavía casado con Lucía. Su hermanastra mayor posee el mismo nombre que Nadjia. Son dos Nadjia en la familia, dos Nadjia de un mismo padre. Ahora se comprende con mayor claridad el recelo que manifestaba hacia su padre durante la sesión anterior. Esto lo conecta con su sentimiento de sentirse prisionera y estancada. También la conecta con su desconfianza, real, hacia los hombres. La duda identitaria la acompaña desde aquella época juvenil como un espectro vigilante con un mensaje presente. El tiempo está detenido. Ella dice que se “esfuerza porque me quiera” refiriéndose a su padre. Siempre lo hizo, desde pequeña. A los 16 años no sólo experimentó otra decepción determinante, sino que tuvo que esforzarse literalmente el doble. Respecto a su madre agrega que “no la deja pensar por sí misma” y eso la agota. Durante la conversación tocamos el tema de la responsabilidad. A ellos como padres les corresponde cierta cantidad, y a ella como hija, mujer y persona le corresponde otro monto. Está en terapia para encontrarse con la Nadjia que desapareció...



En el «resumen de la séptima sesión» se evidencia la relación con su padre. Éste incluso pide perdón. Además, se aprecia su padecimiento relacional con una de sus parejas y la paradoja de sentir que ama – dona a sí misma – por vez primera al interior de una relación violenta. En el «resumen de la octava sesión» también se aprecia la relación con su padre y la instalación o el ajuste último de la duda existencial, dejándose entrever su padecer identitario entorno a la duda y la pregunta: ¿Qué es confiar? Se aprecia, en definitiva, la continuidad de la herida.

El trauma<sup>72</sup> como explicita Pakman (2011) es una patología de la memoria y del olvido, la personas traumatizadas no pueden ni recordar ni olvidar, pero también es un evento colectivo cuando se trata de una presencia en el individuo de una carencia colectiva. En esas situaciones traumáticas: “(...) el pasado insiste como una presencia intrusiva y es incapaz de representarse, no se pueden construir recuerdos, el olvido es imposible, el aprendizaje encarnado está obliterado, y el pasado se vuelve una causa eficiente en múltiples aspectos de la vida presente de la persona traumatizada” (Pakman, 2011, p.380). Para Pakman (2011) el olvido es entendido como la falta de memoria colectiva. Una terapia orientada al trauma debe orientarse a las reconstituciones de recuerdos colectivos, es un tratamiento social no sólo individual.

Para olvidar se requiere de la memoria. Sin la memoria de la herida y del ofensor no hay en absoluto nada que olvidar, por tanto, desde la animalidad, nada que perdonar. Nadjia no olvida porque su colectivo familiar sigue perpetuando con su olvido del pasado, paradójicamente la memoria del mismo. No puede olvidar porque no puede recordar en términos de representación. La negación de los mismos por parte de terceros familiares, o su silencio ensordecedor, imposibilitan toda vía para reconstituir la vida y al mismo tiempo olvidarla. El aprendizaje, para existir, para crear, para soñar con nuevas formas de ser, está clausurado. Otro mal inexplicable, imperdonable. Aquí la situación respecto a libertad del animal inocente y su posibilidad de donación, o viceversa, se encuentran inmóviles.

No se debe separar la cuestión del perdón y el olvido animal del trauma. Es por ello que las terapias de índole científicas y técnicas, con sus paquetes de intervención ad hoc, no necesariamente equivalen a un tratamiento iatrogénico, pero sí es cuestionable su comprensión del perdón respondiendo lo que es y cómo incorporarlo en la terapia. Incentivar el perdón ya es una herida en sí misma. Ahora bien, para que exista el perdón, agrega Derrida (1998), el perdón genuino que no se sabe si advendrá, perdón genuino no soberano, de acontecer debe recordar lo irreparable, es decir, el mal imperdonable requiere de la herida sangrante de la memoria, es una herida infinita, abierta; no suturable. El perdón tampoco está sujeto a condiciones. En el caso de Nadjia al verse imposibilitada a memorizar, colectiva y familiarmente, individualmente el perdón como olvido animal donativo se encuentra en puntos suspendidos. Y, la condición del padre al solicitar perdón parece no sólo vacía, sino egoísta, sin estar sujeta e inscrita en la historia. Aún como condición falla.

---

<sup>72</sup> Véase en Pakman (2011) *Micropolítica y poética en psicoterapia*, segunda parte «Poética, memoria y lo equivoco de la mente: elogio de la singularidad».

### **Resumen décima sesión:**

(...) La conversación también se dirige a otro momento significativo para Nadjia. A partir de las últimas sesiones, en las cuales revela que ambos padres sabían de la grave agresión sexual perpetrada por su primo en primer grado, decidió por su cuenta hablar con su madre. Lo hizo pensando que sería una oportunidad para retomar el pasado y alcanzar un cierre en el presente. Quiso darle una oportunidad a su madre para que ella le pidiera perdón. Sin embargo, como cuenta Nadjia, no sólo no hubo una solicitud de perdón ante el terrible acontecimiento, sino que no empatizó con la historia de su hija ni proporcionó palabras o gesto alguno de consuelo. Su madre optó por no pedir perdón, dice Nadjie, no se reconoce culpable. Una vez más la voz de Lucía es muy fuerte en comparación con la fuerza de su hija e instala la duda desde eventos sin importancia hasta situaciones de una complejidad trágica, acontecimientos que contribuyeron a configurar una identidad, o al menos, mantenerla. Hablamos más adelante, aunque retomamos con mayor profundidad en otra sesión la idea del vértigo a la libertad. Ella insiste en que su madre tiene mucho más que perder que ella en términos de independencia, separación y libertad.

En el «resumen de la décima sesión» Nadjia habla con su madre. Lo hizo pensando que sería una oportunidad para retomar el pasado y alcanzar un cierre en el presente. Le dio una oportunidad a su madre para que ella le solicitara perdón. Pero aquello no ocurrió, así como tampoco, empatizó con la historia de su hija; no hubo consuelo. Precisamente en la solicitud hay algo problemático. Porque pedir perdón es olvidar la memoria de la culpa, y un perdón honesto sólo puede dirigirse a lo imperdonable mismo; al culpable en su calidad de culpable. Derrida (2017) agrega, respecto a pensar la esencia del perdón, el prescindir del arrepentimiento y de la petición. Entonces, condiciones tales como el arrepentimiento, la confesión, la solicitud del perdón, el perdón como amnistía y prescripción, reconciliación, terapia o ecología de la memoria, etc., todo lo cual apunta a un cálculo y finalidad, no son un honesto perdón. La terapia tampoco debiera ser el lugar del perdón y al mismo tiempo podría serlo. El perdón puro e incondicional, para tener su sentido “(...) debe no tener ningún “sentido”, incluso ninguna finalidad, ninguna inteligibilidad, es una locura de lo imposible” (Derrida, 1999, p.10).

Esto no quiere decir que el otro sea incapaz de cambiar, transformarse y/o arrepentirse, incluso de solicitar un perdón. Es más, para Giannini (2008) no se puede otorgar perdón allí donde no ha sido solicitado, enfatiza que: “(...) no se puede simplemente dar algo por exclusiva voluntad del donante, sin esperar la respuesta del eventual receptor de la donación” (p.16). Aquí hay una tensión interesante. Supongamos que el caso de la espera de solicitud del perdón hubiese ocurrido de manera contraria, es decir, su madre, al escuchar el relato de su hija, narrativa descongelada después de tantos años, acogiera hospitalariamente, cuidadosa y cariñosa, a su hija en su dolor y al terminar de escuchar, luego de un silencio...solicita el perdón a su hija: ¡que acontecimiento! Es cierto, no negamos el carácter lúcido que presenta la confesión o el arrepentimiento. Podría tratarse en sí mismo de un evento significativo.

Sin embargo, ese evento sublime no es el perdón que tratamos acá. No es un perdón como regalo sincero del animal olvidadizo. Este tipo de perdón, dice Lemm (2010b) presupone una superioridad moral pero remite a una moral basada en el resentimiento y en

la confesión cristiana. Admite, la autoridad de quien perdona y se moviliza desde el juzgar y calcular la ofensa y al ofensor, en este caso su madre. Entonces, se genera una desigualdad en la relación, una asimetría, que tanto para Nietzsche como para Derrida posicionan al perdón en algo tan insoportable, dirigido de arriba hacia abajo, confirmando la libertad en términos de soberanía de quien perdona, pero desconfirmando la libertad del solicitante.

El perdón se transformaría en este caso en una transacción económica en la cual es necesaria la autoacusación y la responsabilidad de la culpa, entonces no hay verdadera justicia propia del pathos de la distancia. La justicia apunta a la donación potencial, inmersa siempre en una relación asimétrica con el otro, en este caso Nadjia y su madre, o su padre y Nadjia, el yo y el otro no son iguales; son distintos. Al pedir perdón se pierde el reconocimiento de la singularidad y de la libertad absoluta del otro. Por consiguiente, el evento del perdón genuino, desde una perspectiva animal, es el único que abre la posibilidad de la justicia sin una transacción condicional y su institucionalización por parte del lenguaje, posibilidad genuina del perdón que libera a quien dona y a quien recibe, ambos, desde el silencio animal.

Ahora bien, no se trata de menospreciar el sentimiento de repudio y tristeza de Nadjia ante el rechazo de su madre de solicitar perdón, tampoco se trata de celebrar su eterna culpabilidad por no solicitarlo, se trata, en definitiva, de pensar un perdón que potencie su libertad y vitalidad, lo cual sólo es posible regresando a su animalidad sin desconocer el trauma y el trabajo de la memoria. El enemigo es la persistencia de la esclavitud que no dona, estado semejante al de sentirse prisionera, en el cual no es viable conseguir decir el añorado y lúcido “olvidé lo que iba a decir”.

## **6.- Náusea a la libertad**

La inocencia del devenir es la justicia más allá del bien y del mal. Es injustamente justa. El devenir es el mundo en acción perenne, existe culpa e injusticia, contradicción y dolor en el mundo dice Nietzsche (2003a), pero sólo para el ser humano que ve únicamente el todo separado. El devenir es todo, la alegría y el sufrimiento, el mundo y el cosmos. No hay maldad en el existir ni culpa en el vivir, sólo el ser humano vive con agravio pesimista al enjuiciar la vida como pecado y dolor. Impera la irresponsabilidad de las acciones, toda acción es injusta. Pero, no quiere decir que no exista responsabilidad ni libertad. Al menos no como la entiende la tradición. Nietzsche (1999) reformula la libertad como un sentimiento de vivir libre y fuerte, sentimiento de alegría y sufrimiento. La libertad es el sentimiento de superioridad y la felicidad es: “La consciencia de que se *acrecienta* el poder; que queda superada una resistencia” (Nietzsche, 2010b, p.22).

Nadjia vive en una constante lucha con la resistencia, y al mismo tiempo resiste, pero la resistencia es un velo que lo envuelve todo y que todo lo devuelve como un arco que se tensa y se regresa, la flecha no tiene meta, no está rota, pero todavía no existe una trayectoria clara. En el «resumen de la primera sesión» describe el sentimiento de encontrarse estancada y prisionera, imaginando una habitación blanca sin ventanas ni puertas, allí está ella: encerrada.

### Resumen primera sesión:

(...) Describe tal sentir con la imagen de una habitación blanca sin ventanas ni puertas, allí se encuentra encerrada. No obstante, toda su vida se ha sentido estancada como si estuviera en pausa, sólo que la sensación hace un mes es más honda. No puede ser ella misma (...).

«No obstante, toda su vida se ha sentido estancada como si estuviera en pausa.» La imagen es desgarradora. Es una imagen simple, no obstante, con un sentido profundo. Pakman (2011, 2014) propone la idea de la imagen no como mera *mimesis*, sino como un venir a la presencia de la realidad. No es una imagen de la realidad, es la realidad misma. La verdad procede del sentido vívido de la experiencia material, la cual se vehiculiza en las imágenes más allá de las palabras. El sentido precede al significado; las palabras como en las emociones siempre están diferidas del acontecimiento. La imagen de Nadjia es desgarradora porque habla de la suspensión en la existencia.

La imagen es siempre sagrada dice Jean-Luc Nancy (2002), sagrada no en términos religiosos, sino porque es *lo distinto*; aquello que no podemos tocar y que aun así nos toca. La habitación blanca sin ventanas ni puertas es la expresión del encierro absoluto. No hay en absoluto nada que ver, oler, sentir o degustar, no hay sonido. Es el espacio de la locura. La nada. El sin sentido. No obstante, su cuerpo está presente como testimonio vivo de esa nada, su cuerpo y su rostro aun centellean y pulsán, están vivos, pero atrapados; prisioneros y secuestrados por su historia<sup>73</sup>. Se trata, en definitiva, de la ausencia de libertad. En el «resumen de la segunda sesión» se deja entrever una pseudo libertad como una pseudo identidad al ingresar, gracias a su madre, a la religión musulmana. Sin embargo, tanto en el «resumen de la tercera sesión» en el cual dice que “necesito a mi madre para todo” y en el «resumen de la cuarta sesión» “nunca he sentido que he tomado una decisión propia, mis padres siempre han sido más fuertes en sus opiniones”, señalan su honda dependencia.

### Resumen cuarta sesión:

La cuarta sesión transita por las relaciones de pareja de Nadjia y su sensación de estar prisionera. Respecto a la relación de pololeo más significativa que ella recuerda fue cuando tenía 16 años. Durante su regreso a Chile. Duró dos años. Nunca se enamoró, dice que fue al revés, él se enamoró de ella y se dejó guiar porque “no sabía cómo decirle que no”. El joven trabajaba en la empresa del padre de Nadjia. Hubo varias instancias de infidelidad

<sup>73</sup> Véase el libro *Nietzsche, la genealogía, la historia* de Michel Foucault (2008b). Ese cuerpo, podríamos decir con Foucault, siguiendo la concepción de la genealogía nietzscheana, sería la fuente y procedencia o «*Herkunft*» del devenir de la historia: “El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo” (Foucault, 2008b, p.15).

por parte de ella (sexual sólo al final de la relación), su premisa es que “todos los hombres son iguales y engañan” y ella no quería estar sola, por eso prefirió hacerlo ella primero que él para no sufrir; engañar para no ser engañada. Realiza el daño preventivamente por decirlo de algún modo. A los 19 años se casa con un joven musulmán que vivía en Dubai. Su primer matrimonio ocurre por su profunda necesidad de escapar de sus padres y construir su propia familia. No estaba enamorada tampoco. Al hablar de su primer matrimonio deja entrever que “nunca he sentido que he tomado una decisión propia, mis padres siempre han sido más fuertes en sus opiniones” dice Nadjia. Incluso hoy percibe su vida bajo la protección de sus padres, en un sentido económicamente evidente, pero en otro sentido también: depende emocionalmente. Respecto a su segundo matrimonio, Ilham, su hija, tenía 5 meses de vida, cuando conoce en la Mezquita que frecuentaba en Chile a quien será su segundo esposo. Estaba con su madre el día que lo conoció. Ambas lo llaman hoy “el innombrable”. Él era agresivo, posesivo, celoso, descontrolado, sobre todo en la época en que vivieron juntos. Incluso no la dejaba ver a su madre. “El golpeaba más la mesa” dice Nadjia, además, era cambiante en cuanto a personalidad. Su procedencia es de palestina. Cuando la familia de su esposo vino a Chile, Nadjia pensó: “en dos días más me separo” al ver a su suegra, aunque no sabe por qué pensó eso. Él la hacía sentir que debía “besarle los pies a su madre”. Ahora bien, su esposo decide terminar la relación y Nadjia sintió que su mundo se despedazaba. En 2014 él se va a Alemania, aunque intentan recuperar la relación desde la lejanía, sin embargo, un día por teléfono él grita tres veces: “te divorcio<sup>74</sup>”. Luego, conoce a su tercer esposo, también por internet. Nadjia dice que de su segundo esposo si estaba enamorada, a sabiendas, agrega, de que estaba enamorada de quien la maltrataba psicológicamente. En cuanto a su tercer esposo también lo conoció por internet. Se casaron en el extranjero y aunque él vive fuera de Chile, están viendo la posibilidad de que él resida en el país junto con ella y su hija. Llevan alrededor de 4 meses juntos. Hace tres meses se casaron. En su actual matrimonio no hay amor aclara ella. De acuerdo a Nadjia sus matrimonios no han sido por amor tampoco es muy comprometida, más bien se trata de relaciones a distancia porque continúa viviendo con su madre. Ella prefiere que su esposo no venga porque Lucía intervendría en todo. La voz de la madre es muy fuerte, opacando la voz propia de Nadjia. Ambos padres creen que ha cometido demasiados errores. Se siente bajo protección, pero prisionera de su situación.

En su primera relación significativa no sabía cómo decir no ante un joven obstinado o se sometió a una relación violenta pero enamorada, agrega en el «resumen de la cuarta sesión» y quiso casarse por vez primera para escapar de sus padres como dice en el «resumen de la tercera sesión». En el «resumen de la décima sesión» se menciona el vértigo a la libertad, aludiendo, a cierta pauta de todas las sesiones: una sensación de estar atrapada, no lograr tomar decisiones por sí solas, depender de otros, la idea de que sus padres son fuertes y ella no quiere ser débil, su culpa como madre por no estar bien ni ser capaz de reír o gozar – «resumen de la quinta sesión» –. En última instancia, su imagen no es la mera representación del agobio del encierro, es la real sensación de estar cautiva de sus acontecimientos, pasados y presentes, además de ser esclava de sí misma.

<sup>74</sup> «Talaq» es la expresión que en algunas partes del mundo islámico permite a los hombres divorciarse al repetirla tres veces. Se trataría de una forma de divorcio.

Este vértigo a la libertad se condice con lo que Byung-chul Han (2017) ha plasmado en su obra *La Sociedad del cansancio* respecto al individuo en una sociedad orientada al rendimiento y no a la quietud: “El hombre depresivo es aquél *animal laborans* que se explota a sí mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa. Él es, al mismo tiempo, verdugo y víctima.” (p.30). Este sujeto de rendimiento se encuentra en constante guerra consigo mismo, es amo y esclavo de su propio padecimiento. Nadjia es, en este sentido, un animal enjaulado pero que al abrir la puerta en dirección a su libertad no es todavía capaz de avanzar. Trazar el propio camino es un evento aterrador. Y, así como Nadjia es esclava de sí misma, y experimenta la vida con ausencia de libertad, así mismo es imposible donarse aún; es decir, perdonar desde el olvido animal.

Cabe mencionar también, que la responsabilidad del individuo soberano como lo entiende Lemm (2010a, 2010b) es prometedora porque reclama para el animal singular olvidadizo, la libertad y la responsabilidad, oponiéndose a la institucionalización de ambas. La libertad es expresión del animal soberano no sujeta a condiciones ni normativas, tanto psicológicas como morales o jurídicas. No está la garantía en ello, sino en la responsabilidad del animal humano olvidadizo único capaz de perdonar honestamente, pero no desde la individualidad absoluta porque: “La libertad en este argumento no es algo que pertenezca al animal humano en su relación consigo mismo” (Lemm, 2010b, p.977). La libertad se relaciona con la incorporación de la otredad. Nadjia no es ajena a sus acontecimientos ni a todos los involucrados, seres humanos singulares, involucrados en ellos.

Sólo el animal olvidadizo, libre, el cual considera al otro desde la distancia, no desde el lenguaje, sino más bien desde el silencio se aproxima a la posibilidad fortuita del evento del perdón como acontecimiento extraordinario y olvidadizo: “El evento de la donación debe ocurrir de tal forma que el olvido se olvide a sí mismo” (Lemm, 2010b, p.971). Esto quiere decir, no que Nadjia sea incapaz de perdonar, sino que el encuentro terapéutico podría llegar a disponer de una *aisthesis* sensible, para que el evento del perdón advenga, no desde la institucionalidad ni sujeto a condiciones, sino desde el mismo encuentro humano, es decir, un espacio de comparencia mutua en la cual dos singularidades abordan *lo distinto*, cultivando un cuidado de sí que enseñe no a perdonar, sino a ser libre para estar atento a su advenimiento, sin desconocer la memoria ausente y la imposibilidad del olvido inherentes al trauma.

## **7.- ¿Perdón? ¿A quién hay que perdonar? El tiempo...**

El perdón posee un tiempo, *es* tiempo. Es tiempo fracturado del intercambio económico. El tiempo es incierto. Ninguna terapia racional puede fomentar el olvido, por tanto, promover la aporía del perdón animal de manera instructiva. Las terapias científicas basadas en la evidencia del perdón y orientadas a promoverlo, no sólo se equivocan porque confunden el perdón como una posibilidad, lo cual de acuerdo a Derrida no es un perdón puro dado que un perdón real sólo puede dirigirse a lo imposible e imperdonable, por ende no trabajan con el perdón, sino que además, se equivocan porque no toman en cuenta la necesidad vital del olvido para avanzar hacia nuevas formas de vida creativa. Buscan en el perdón la disminución de los afectos negativos, es decir, el dolor y el sufrimiento, aumentando elementos positivos en función de la personalidad o el tipo de respuesta.

La perdoneidad posee un aroma singular que demora. Lentitud versus dispersión temporal: “El aroma es lento. Por eso no se adecúa, ni desde una perspectiva medial, a la

época de las prisas, los aromas no se pueden suceder a la misma velocidad que las imágenes ópticas” (Byung-Chul Han, 2015, p.72). Han realiza una diferenciación en el problema del tiempo actual. No se trata de una aceleración del tiempo como se ha dicho, aunque se vive en una época de las prisas y del rendimiento, sino más bien el tiempo no se dirige a ningún lado, da saltos sin orientación alguna. Las terapias científicas son acorde con la velocidad. Buscan la maximización de la intervención. Al saber lo que el perdón es, son capaces de proceder sin perder tiempo en terapias efectivas del perdón. En el «resumen de la octava sesión» se aborda la duda identitaria impregnada desde la época juvenil como un espectro vigilante con un mensaje presente. En Nadjia el tiempo está detenido.

«La propia verdad es un fenómeno temporal» dice Han (2015), el pasado sigue siendo constitutivo de la experiencia presente, la perdoneidad como plantea Derrida (2017), es un fenómeno que no expulsa el pasado, sino que lo incorpora como elemento constitutivo del perdón, sin embargo, el perdón requiere un componente de la animalidad del ser humano, el olvido que se olvida a sí mismo en la donación (Derrida, 1995). Quien se dona es el sí mismo. Ahora bien, ésta donación requiere el espacio de una terapia orientada a la consideración del tiempo desde lo que Han (2015) contrapone a la *vita activa* de Hannah Arendt, la *vita contemplativa*<sup>75</sup>. La técnica de las terapias basadas en evidencia no poseen una noción de la *vita contemplativa*, es decir, de la demora y la lentitud. Su propia actividad se basa en la consecución de finalidades y objetivos. El perdón, sus técnicas e intervención, desde ésta óptica, sólo genera condiciones de homogeneidad.

La singularidad del evento del perdón es lento porque no posee sentido su sentido. La donación, agrega Lemm (2010b) es un evento singular fuera del control de una voluntad; es extraordinario, irreductible, heterogéneo. Derrida (2017) también está de acuerdo con la idea del regalo sorpresivo: “No deberíamos poder decir «perdón», pedir o conceder el perdón sino que de manera absolutamente excepcional” (p.47). La virtud que dona es similar al oro, el cual resplandece por sí mismo en su suave brillo, es un honesto regalo, pero raro e inútil. Ya hemos revisado que lo que mejor protege la singularidad y libertad del otro es: el silencio. Para Derrida (2017), un perdón que al pasar por la institucionalidad de las palabras ya no es perdón genuino u honesto. La terapia debe conceder la idea del perdón como una práctica de sentido, orientada a lo que el perdón es: un evento que adviene a la presencia e inaugura un mundo. Una terapia no como técnica sino como estética orientada a la *vita contemplativa* y a la demora.

Por último, en el «resumen de la décima sesión» se observa como Nadjia espera un perdón; la solicitud del perdón que ni llega ni arriba. Doble dificultad: quisiera perdonar y no hay emisor ni receptor del perdón. Esa imposibilidad vuelve posible el venir a la presencia del perdón, esa imposibilidad torna al espacio terapéutico como un lugar fértil para la espera. Pero la dificultad es mayor aun cuando se hace necesario para la vida porvenir, tener que perdonar a otros, perdonarse a sí mismo. Esa posibilidad no es líneal ni programable. Sucede como al oler la tierra mojada o al presenciar un árbol, se viaja al tiempo de la infancia, es impredecible pero posible: “El olvido animal hace posible una perspectiva que considera al pasado como reversible, fluido y contingente. El olvido animal abre la posibilidad de una intervención liberadora en el pasado que transforma cada ‘fue’ en un ‘que así sea’” (p.970). “Así fui y así fueron”...la liberación es real; la revolución de la donación espera.

---

<sup>75</sup> Véase Byung-Chul Han (2015), *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Capítulo último «*vita contemplativa*».

## VI.- REFLEXIONES FINALES

Al oponer la perspectiva del perdón, propia de las ciencias empíricas, incorporada en la psicología social positivista, es decir, al emplazar esa visión ya no como fenómeno cognoscitivo y racional, en su lugar, situándolo en un terreno de pensamiento filosófico diferente, en el cual la posibilidad del perdón se orienta precisamente a la imposibilidad del mismo, en una aporía entre la memoria de la herida sangrante y el olvido del olvido del don, junto con una concepción del perdón desde la óptica de la vida animal, se tuvo por propósito no sólo llevar a cabo una revalorización del perdón y su advenimiento en nuestra actualidad, inscrito en un nihilismo circundante y progresivo, sino también, juzgar su pertinencia y posibilidad estética en el espacio psicoterapéutico.

Considerar el evento del perdón como fenómeno posible es una cosa, su inclusión al interior de los márgenes terapéuticos es otra. Como agrega Derrida (1998, 1999, 2017) al hablar de un perdón real, genuino, verdadero, una gracia incondicional, un regalo extraordinario que interrumpe el curso ordinario de la historia, aquella experiencia alucinatoria, que sorprende como una revolución, *debe* permanecer irreductible a cualquier condición. Su incondicionalidad es heterogénea a su condicionalidad y a todo cálculo racional y a cada economía del intercambio. Nos dice el pensador francés, ese tipo de perdón no debiese jamás, dirigirse a ninguna restitución de la normalidad ni terapia u ecología de la memoria, tampoco a la búsqueda de la reconciliación, sino presentarse de manera excepcional e insólita. La incondicionalidad y la condicionalidad, aun así, son indisociables (Derrida, 2017).

La terapia en sí misma es un espacio condicional en el cual prima la institucionalidad del lenguaje. El perdón, inaudito y puro, para que advenga real no debiese tener que pasar por el lenguaje (Derrida, 2017). De aquello se extrae que para pensar un perdón posible en el espacio terapéutico se requiera una aventura más allá de lo humano, o sea, de lo lingüístico sujeto a la «razón», sujeto a toda condición. Por consiguiente, la clave no para resolver este dilema, sino para tensarlo, revitalizando al mismo tiempo el concepto del perdón para una psicoterapia posible, más allá de la institucionalidad lingüística, psicológica, jurídica y eclesiástica, está en la obligación, indispensable, de transitar un viaje diferente: realizar un movimiento de recuperación de la animalidad que existe en el ser humano (Lemm, 2010a, 2010b).

Este retorno a la «animalidad nietzscheana» es un intento por recuperar no la animalidad salvaje perdida, no se trata de un querer-volver, sino de contemplar, de forma simultánea, reconsiderar al ser humano ya no como mero *animal rationale*, sino como aquél animal que aún no ha sido domesticado en su totalidad y aún le es lícito llevar a cabo la promesa de un porvenir diferente: un futuro creativo, libre, resuelto, propio del *animal ludens*.

Ante la desorientación temporal contemporánea y el extravío de sentido, incluido el sentido del perdón, como experiencia de donación, se requiere de ésta recuperación. En el pensamiento de Nietzsche el ser humano es un animal domesticado que todavía presenta



opciones de una discontinuidad a su formación humanamente civilizada. Entre el animal, el ser humano y el sobrehumano, en su devenir, no hay una temporalidad líneal fija, el ser humano no es una sustancia, vive y crea formas de existencias diversas.

Por lo mismo dice Lemm (2010a): “En el pensamiento de Nietzsche, en cambio, la animalidad aparece como otredad, como un reservorio de fuerzas creativas y regenerativas de vida que permiten al ser humano lanzarse hacia el futuro” (p.25). Ésta otredad permitiría traer de regreso un perdón distinto, olvidadizo, inocente, aristocrático; animal. Este tipo de perdón produciría un efecto, a partir de su fuerza donativa, de doble preponderancia, a saber: en primer lugar, como acto de resistencia animal permitiría introducir una fisura en la continuidad de la educación civilizada del ser humano, la cual reside en una formación para la razón y no para el sentido del mundo, ya no como fenómeno de la representación sino de la presencia. Un mundo vivo, misterioso, extraño, trágico, aunque no de inagotable riqueza donativa. La «razón», representada bajo la famosa fórmula cartesiana «cogito ergo sum», tiene secuestrado al mundo.

En segundo lugar, un perdón animal posibilitaría justamente vislumbrar un porvenir diferente, individual y colectivo. En la excesiva arremetida contra Nietzsche frente a su filosofía de la individualidad, no hay que perder de vista su *necesidad* de lo venidero y de una cultura y una comunidad de sentido diferente a la era moderna de su época y distinta de la época posmoderna, en el caso de la nuestra, es decir, una visión de mundo que exige una superación de sí mismo; un ocaso y una aurora. Esto es lo que hace al filósofo alemán, como dice Thomas Mann (2000): “un amigo de la vida” (p.86). Éste tipo de perdón que adviene posible en la medida que se dirige a lo imposible, es un perdón animal que desde su fuerza para el olvido dirigido a no olvidar desde la memoria, aporía que colinda con la locura, suscitaría vida nueva. Es una vía para la afirmación de la vida, un decir sí a la tragedia.

Ahora bien, ¿cómo lograr, sin traicionar, si acaso eso es posible, pensar una psicoterapia en la cual el perdón animal, ya no racional, sea lícito en su advenimiento, extraordinario como evento sorpresivo que irrumpe no desde la comprensión, decisión, lenguaje o fuerza de la voluntad, en la medida que el perdón, en tanto promesa de lo venidero, tenga lugar sin caer en la abstracción ni discernimiento absoluto de lo que el perdón *es*, es decir, mantenga su carácter espontáneo, lúdico e irreductible, próximo más bien a un padecimiento que a un entendimiento del tipo «insight» terapéutico? Es quizás la interrogante abierta que acompaña el presente escrito. Es cierto que el trabajo de Pakman (2011, 2014) contribuye en la contestación, pero en este escrito se ha intentado intensificar el valor de la animalidad y su relación con el mundo y el sentido. Una atención al sentido va acompañada de una escucha al animal que vive y respira aún en nuestra actualidad.

Esta modalidad terapéutica, por un lado, no está orientada racionalmente ni posee una búsqueda intrínseca de confección de técnicas o procedimientos claros estereotipados, para llevar a cabo un encuentro terapéutico basado en leyes abstractas que dicten el camino correcto y apropiado. A su vez, mantiene reflexiva y críticamente hablando, la incertidumbre de todo encuentro humano. Por otro lado, también a diferencia de las terapias positivistas y del construccionismo social, ambas orientadas, en tanto herederas del empirismo científico-

racional y la filosofía del giro lingüístico respectivamente, al «signo» y a los procesos de significación, esta modalidad sostiene una atención al sentido del mundo (Nancy, 2003).

Se trata de una terapia no intuitiva, requiere de la formación continua, pero también está dirigida a una deformación profesional hacia una reconsideración estética del espacio psicoterapéutico afín a la sensualidad de la vida y del existir. Prima la singularidad de la experiencia con el mundo, incluida la singularidad del encuentro terapéutico, lo cual requiere del cultivo de una «sensibilidad poética» (Pakman, 2011), orientada a la poiesis, los sueños, las imágenes, el sentido y la vida misma, así como una invitación a incursionar más allá de la teoría clínica, es decir, cultivar las artes en general, ya que el mismo encuentro terapéutico es una poiesis estética que ningún signo es capaz de capturar en su plenitud como verdad ni como técnica. Todo lo cual se encuentra más próximo a las «metáforas intuitivas» como verdad singular y el silencio del animal nietzscheano (Lemm, 2010a) más allá del lenguaje y de lo humano, demasiado humano.

Ante el dominio racional-técnico de las terapias positivista del perdón, no corresponde sustituir aquella potestad por un nuevo mandato de cómo practicar una psicoterapia del perdón. No hay que olvidar esta premisa. Siguiendo a Derrida (1995) el don interrumpe el tiempo, entonces, en esa fractura y desgarró, real, no hay fenómeno: “(...) el don, ciertamente, puede conservar su fenomenalidad o, si se prefiere, su apariencia de don. Pero su apariencia misma, el simple fenómeno de don lo anula como don...” (p.23). Una psicoterapia no puede estar orientada al fenómeno del perdón, porque elimina el don mismo y lo torna simulacro. El don del evento del perdón, realiza lo que Jankélévitch (1999) denominaba una aparición-desapariciénte. El perdón es aporético. No hay psicoterapia del perdón, es imposible, pero en esa imposibilidad el perdón es posible desde la distancia singular. De allí se extrae que el dispositivo terapéutico sea un lugar (im)posible.

Al concebir el perdón animal como aporía dispone al terapeuta a otra modalidad de escucha, cercana a lo planteado por Pakman (2011, 2014), y que aquí hemos revisado con las contribuciones de Derrida y Nietzsche. Es el animal el que escucha ya no únicamente el ser humano. A partir de éstos filósofos encontramos los elementos que permiten tratar un perdón posible no como significación o sustancia, sino como evento de la presencia y del sentido. En este caso el evento del perdón, si acaso adviene desde su pureza donativa, silenciosa y lejana, en tanto «pathos de la distancia», acontecería como evento poético. Una donación que irrumpe como un regalo sorprendente e incluso melancólico y nostálgico. Así, como evento donativo, no es posible hablar de un perdón uniforme y homogéneo al que cada quien puede acceder o recibir, sino que implica una singularidad sensual única e irrepetible. Este evento del perdón, animal como se ha planteado, desde un punto de vista del dispositivo terapéutico, podría tratarse de un momento de retorno a la animalidad. Pero, en «comparecencia», en un encuentro compartido, en el *entre* del terapeuta y del paciente. Ambos esperan.

Lo que mejor protege la singularidad es el silencio (Lemm, 2010a). Nietzsche (2013b) menciona que en todo hablar, compartir el lenguaje, salir del silencio del animal, comunicar lo ordinario, se vulgariza quien habla y quien escucha dicho sea de paso. El espacio terapéutico debiese resguardar la singularidad del otro u otra, proteger también toda posibilidad del evento sorpresivo del perdón, sin manosearlo con el lenguaje y las palabras:

¡Sin promoverlo! De lo contrario a quien tengo al frente lo vuelvo ordinario, común, corriente, sin rostro, desprovisto de su rareza irreplicable, simultáneamente, el perdón muere en el terreno terapéutico, y con ello toda opción genuina de libertad para el porvenir de quien pide ayuda. Una vez más: ¡no existe una clínica del perdón! Y, aun así en su imposibilidad aguarda un perdón posible.

Los elementos a tener en consideración para un encuentro terapéutico animal resistente y crítico frente a la racionalidad del perdón, en el cual no es del todo improbable una «línea de fuga» a la humanidad domesticada por la civilización, son: una escucha y atención al sentido, y un retorno a los sentidos mismos del animal. Como expresa Pakman (2014) el sentido nos toca con su sensualidad vívida, es un venir a la presencia el mundo en su realidad que siempre excede al lenguaje. Oler, mirar, escuchar, tocar, degustar, domesticados por la civilización y domesticados para la formación profesional de un terapeuta, vistos de la óptica de la vida y la animalidad, desde el sentido del mundo, requiere un cultivo y sensibilidad diferente.

Asimismo, aquello que Lemm (2010a) recoge de Nietzsche como «metáfora intuitiva» y Pakman (2011, 2014) en el trabajo de la imaginación a partir de una concepción del filósofo Averroes, ya no como facultad mental individual, junto con la noción de sentido de Jean-Luc Nancy, en tanto el venir a la presencia del sentido del mundo en imágenes, permite realizar un viraje animal, a modo de resistencia activa, ante la conceptualización y abstracción del mundo, el padecimiento y la vida humana. Al orientarse a las imágenes, muchas veces desechadas por la formación científica-terapéutica basada en reglas de conducción de los procesos terapéuticos y de autogobierno del terapeuta, favorece una recuperación de lo sagrado (Nancy, 2002). El sentido en su llegada como imagen logra «exscribir» (Pakman, 2014) aquello inscrito por el lenguaje que en ocasiones nos ata al pasado, el cual fosilizado sin posibilidad de olvido animal, traiciona nuestro presente aún.

Un último elemento opuesto al perdón racional, desde una perspectiva del perdón animal en el dispositivo terapéutico, es recuperar aquello que ha sido olvidado desde tiempos inmemoriales. Frente al mundo de los conceptos y la abstracción, la idea y la razón, el lenguaje científico y la primacía de los signos, contrarrestamos dicha fuerza con otra: en la materialidad de los sentidos y la animalidad no domesticada aún, se desvela y revela aquello que siempre ha estado allí expuesto ante la intemperie del mundo y la inocencia del devenir, se desoculta lo que jamás ha permanecido oculto del todo, sino tan sólo desdibujado por la primacía, una vez más de la «razón», del «yo» y del «alma», a saber: el cuerpo del animal. Ese cuerpo que Foucault (2008b) siguiendo la concepción de la genealogía nietzscheana, lo entiende como la procedencia o «*Herkunft*» del devenir de la historia.

La filosofía de Nietzsche está impregnada de alusiones a la materialidad del cuerpo. Utiliza conceptos tales como: digestión, asimilación, inhibición, nutrición, fisiología, en definitiva, la materialidad del organismo da cuenta también de la salud o la enfermedad. El olvido animal en tanto donación es señal de salud robusta o, al contrario, su ausencia ante un exceso de memoria, signo de un animal enfermizo. El espacio psicoterapéutico debiese tener en consideración este elemento corporal. El perdón como fenómeno de donación, como potencial evento poético, no es ajeno a la materialidad del mundo y del cuerpo. Una donación

de este tipo no ocurriría en la nada. Los sentidos, las imágenes, el cuerpo y el mundo, son de una totalidad indivisible. Todo lo cual nos lleva a pensar en que es inevitable traer el perdón al lenguaje, desde su inscripción corporal, en tanto condición de su incondicionalidad. Después de todo Bianciardi (2008) plantea que el lenguaje traiciona pero es inevitable y para Pakman (2011) el remanente del evento poético sobrevive por medio de las palabras que permanecen a posteriori del mismo.

Por otro lado, más que problema epistemológico, concerniente al conocimiento, para luego buscar en congruencia una ética afín, el tema del perdón se ha considerado como un problema que enlaza la ontología, con la ética y política, para devenir en una propuesta estética. El propósito, entonces, no ha sido discernir ni transparentar el evento mismo del perdón volviéndolo temática en tanto fenómeno cognoscitivo o, llevar a cabo una evaluación conceptual para pulir su arbitrariedad y definir el verdadero perdón hasta ahora inaccesible. Al contrario, el perdón que se ha tratado acá, en tanto evento animal (im)posible, el cual, de acontecer, sería un regalo honesto, extraordinario y sorpresivo, está confinado al eterno misterio.

Se trata más bien de un problema ontológico relacionado a la inmanencia del sentido del mundo y el ser como un todo. Al igual que la muerte, el perdón no posee representación, pero sí presencia. Es un evento colindante con la locura, un don así, sería una mezcla de amor y sufrimiento, un pathos musical similar al padecimiento que afectaba al griego en la tragedia: un desborde que rompe con el *principium individuationis* (Nietzsche, 2007a). El perdón, dice Derrida (1999), debe hundirse lúcidamente en la noche de lo ininteligible. En tanto perdón animal, en el cual el olvido es una especie de frenesí y estupidez (Lemm, 2010a), se asemejaría al estado dionisiaco en el cual se vive el mundo desde el estremecimiento de la embriaguez, que no es otra cosa que olvido de sí mismo:

«Ahora el esclavo es hombre libre, ahora todos rompen las rígidas y hostiles delimitaciones que la penuria, la arbitrariedad o la «descarada moda» han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía de los mundos, cada cual se siente no sólo unido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, como si el velo de Maya se hubiera desgarrado y tremolara hecho jirones ante el misterioso Uno primordial. Cantando y bailando se manifiesta el hombre como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar, y está en camino de emprender el vuelo por los aires danzando. Sus gestos manifiestan el encantamiento de su transformación. Cuando ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo camina ahora tan estático y realzado como veía caminar a los dioses en los sueños. El hombre no es ya artista, se ha convertido en una obra de arte: la potencia artística de la naturaleza se manifiesta aquí bajo el estremecimiento de la embriaguez para suprema satisfacción del apetito del Uno primordial. Aquí se amasa la arcilla más noble y se cincela el mármol máspreciado, el hombre, y a los golpes de cincel del artista dionisiaco de los mundos resuena la llamada del misterio de Eleusis: «¿Os postráis, millones de seres? ¿Oh mundo, presentes al creador?». » (Nietzsche, 2007a, p. 65-66).

En cuanto a la ética, el perdón como don animal si promueve libertad y justicia, a diferencia del perdón cristiano, simulacro de donación basada en el arrepentimiento, la culpa y la confesión, mediado por Dios, a partir de un tercero, e institucionalizando al perdón para dominar la vida animal del ser humano-rebaño. La justicia que se promueve desde un perdón

animal da prioridad a la relación con otros. Donación que asume una asimetría con el otro, protegiendo la singularidad de cada ser. De ahí la distancia, el silencio y la importancia de una práctica donativa basada en la amistad política o «philia politiké» (Lemm, 2010a, 2010b). Gracias al «pathos de la distancia» es posible cuidar la libertad del otro, superándose, simultáneamente, a sí mismo.

Ahora bien, en tanto ética al interior del espacio terapéutico, no se trata de cultivar una amistad como es entendida desde el sentido común, sino cultivar una relación desde la preocupación del otro, aquella práctica griega denominada «epimelesthai sautou» o «epimeleia heautou», es decir, desde el cuidado de sí mismo como planteaba Foucault (1994): “La épiméleia implica todo esto, es una actitud, una actitud en relación con uno mismo, con los otros, y con el mundo.” (p.35). Cuidar de sí mismo es simultáneamente conocerse a sí mismo, «epimeleia heautou» y «gnothi sauton» respectivamente, se entrelazan en lugar de ser una causa y efecto del otro. En el dispositivo terapéutico también se demanda un pedido de ayuda, hay por tanto, alguien que solicita un acompañamiento. El otro es fundamental en el cuidado de sí mismo: “El otro es indispensable en la práctica de uno mismo para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo. (...). Tal es la fórmula general” (Foucault, 1994, p.57).

Para los griegos la inquietud de sí o cuidado de sí, implica una relación con la política, el encuentro entre una persona que sabe poco de sí misma requiere de otro que lo ayude alcanzar un estado diferente, aprender a gobernarse para lograr, posteriormente, gobernar a otros. Se trata de alcanzar la soberanía de sí mismo (Foucault, 1994, 2008). En este cultivo, la contemplación y el silencio juegan un rol significativo: “El alma no puede conocerse a sí misma más que contemplándose en un elemento similar, un espejo. Así, debe contemplar el elemento divino. En esta contemplación divina, el alma será capaz de descubrir las reglas que le sirvan de base únicamente para la conducta y la acción política” (Foucault, 2008, p.59). También, en este encuentro antiguo el maestro promovía en el discípulo: “(...) una técnica y una ética del silencio, de la escucha, de la lectura y de la escritura que constituyen toda una serie de ejercicios de subjetivación del discurso verdadero” (Foucault, 1994, p.98).

Aquí encontramos el elemento político de una reconsideración del perdón como evento ejercido desde la animalidad. Es imposible eludir la sujeción y la producción de subjetividad (Foucault, 1983). La psicoterapia incluye este ejercicio. Si acaso el perdón como donación se incluye como posibilidad terapéutica, debe tenerse en cuenta si la práctica potencia la vida o la envenena (Lemm, 2010a, 2010b). Postulamos que el perdón racional es una práctica del perdón que no sólo se apropia de tanto su sentido como significado, además no fomenta la libertad ya que promueve en el ofensor y ofendido una práctica racional y cognitiva en la cual toda técnica empleada y pasos sugeridos, no libera, desde un don honesto y sorpresivo, a quien da o recibe el perdón. En este sentido toma secularmente la propuesta cristiana generando sujeciones estereotipadas e identidades homogéneas bajo el pretexto de un conocimiento – el cual al mismo tiempo es poder y dominación – que suscita formas de vida en comunidad a partir de un perdón póstumo.

Todo lo descrito hasta acá, nos mueve a postular la necesidad de un espacio terapéutico de características estéticas diferentes a aquellas basadas en la racionalidad. Una «therapeía» sensible; una «aisthesis animal» que no posee por propósito previo, en lo que al

perdón se refiere, anticiparse al evento y su advenimiento, ya que representaría una vez más la institucionalidad del perdón, un ejercicio de su condicionalidad, produciendo un fenómeno cognitivo sin conexión con el sentido del mundo que nos toca más allá de las palabras. Por consiguiente, conlleva sostener la incertidumbre y la falta de certeza, la duda, por usar una palabra, para que el encuentro humano mantenga su carácter incierto y singular. Una estética terapéutica en línea con la cultura, ya no enmarcada en la domesticación del ser humano, educado exclusivamente para la memoria, sino en la liberación del animal recóndito y la necesidad de olvido, fuerzas vitales para pensar una vida distinta; un futuro en el cual sea lícito volver a creer para volver a crear. Por usar una fórmula imprecisa: llevar a cabo una formación, en el campo psicológico, para la animalidad.

Por último, a modo de advertencia: colindante con el énfasis que Byung-Chul Han (2015) le otorga a la *vita contemplativa* al finalizar su libro *El aroma del tiempo*, en el cual el último capítulo comienza su fin citando a Nietzsche a propósito de lo mismo, en tanto alusión a la enfermedad del «animal laborans», amo y esclavo de sí mismo, atrapado en un mundo de la productividad, la enfermedad y el trabajo – la psicoterapia incluida agregamos –, y como Lemm (2010a) quien realiza una crítica a la civilización, pensando en la comunidad, por denostar y no cultivar la animalidad humana, el silencio y el olvido del animal feliz, consideramos que la actualidad enferma necesita de un antídoto urgente. Un medicamento que escape al pesimismo y al nihilismo imperante, el cual permita recuperar no sólo la animalidad, sino también un relación con la vida y el mundo, similar a la relación que se tiene con el sol y la luna, un vínculo donativo que el ser humano vive a distancia: es tocado pero no logra tocar. Si acaso existe un punto de partida simple para iniciar un cultivo de la animalidad y así evitar el predominio de la razón, aquél medicamento es el empezar a callar ¡silénciate de una vez por todas! Sólo así, quizás, emprendemos el camino de escuchar...

## **VII.- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. Allemand, M., Amberg, I., Zimprich, D. & Finchman, F. (2007). The role of trait forgiveness and relationship satisfaction in episodic forgiveness. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 26 (2), 199–217.
2. Al-Mabuk, A., Enright R.D. & Cardis, P.A. (1995). Forgiveness Education with Parentally Love-deprived Late Adolescents. *Journal of Moral Education*, 24 (4), 427–444.
3. Anderson, H. & Goolishian, H. (1988). Sistemas humanos como sistemas lingüísticos: Ideas preliminares y envolventes sobre las implicaciones para una teoría clínica. *Family Process*, 27 (4), 371-394.
4. Anderson, H. (2007). Terapias construccionistas sociales postmodernas. *Hipnopolis*. 5, 4.
5. Anderson, H. (2012). Relaciones de colaboración y conversaciones dialógicas: ideas para una práctica sensible a lo relacional. *Family Process*, 51 (1), 1-20.
6. Arendt, H. (2009). *La condición humana*. (5ta. reimp.). Buenos Aires: Paidós.
7. Aristóteles (2003). *Metafísica*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
8. Augsburger, D. (1981). *Caring enough to forgive*. Ventura, CA: Regal.
9. Bertrando, P. & Toffanetti, D. (2004). *Historia de la terapia familiar: los personajes y las ideas*. (1era ed.). Barcelona: Paidós Ibérica S.A.
10. Bertrando, P. (2011). *El diálogo que conmueve y transforma*. (1era ed.). México: Pax México S.A.
11. Bangulo, A., Muñoz, M.T. & Mullet, E. (2009). Concepciones de perdón: una comparación entre Latinoamérica y Europa Occidental. *Universitas Psychologica*, 8 (3), 673-682.
12. Baskin, T.W. & Enright, R.D. (2004). Intervention Studies on Forgiveness: A Meta-Analysis. *Journal of Counseling & Development*, 82, 79-90.
13. Bauman, Z. (2013), *Modernidad Líquida*. (1era ed. 14ava reimp.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
14. Beltrán-Morillas, A., Valor-Segura, I. & Expósito, F. (2015). El perdón ante las transgresiones en relaciones interpersonales. *Psychosocial Intervention*, 24 (2), 71-78.
15. Benson, C. K. (1992). Forgiveness and the psychotherapeutic process. *Journal of Psychology and Christianity*, 11, 76-81.
16. Berry, J. W., Worthington Jr., E. L., Parrot III, L., O'Connor, L. E. & Wade, N. G. (2001). Dispositional forgivingness: Development and construct validity of the Transgression Narrative Test of Forgivingness (TNTF). *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27, 1277-1290.
17. Bianciardi, M. (2008). Las emociones del terapeuta. Congreso internacional: Emociones y Sistemas. Terapia sistémica, relaciones emotivas, Turín. (Traducción realizada por Ignacio Célery. Psicólogo, Pontificia Universidad Católica de Chile).

18. Brown, R.P. (2003). Measuring Individual Differences in the Tendency to Forgive: Construct Validity and Links With Depression. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29 (6), 759-771.
19. Burnette, J.L., Davis, D.E., Green, J.D., Worthington, E.L. Jr & Bradfield, E. (2009). Insecure attachment and depressive symptoms: The mediating role of rumination, empathy, and forgiveness. *Personality and Individual Differences*, 46, 276–280.
20. Camus, A. (2005). *El hombre rebelde*. (3era reimpr.). Madrid: Alianza Editorial, S.A.
21. Cárdenas, M., Ascorra, P., San Martín, M. Rodríguez, M. & Páez, D. (2013). Emociones como predictores del perdón en el contexto de violación de los derechos humanos en Chile. Psicoperspectivas. *Individuo y sociedad*, 12 (1), 30-49.
22. Carreón, J. (2014). Las metáforas como guías lúdicas para la exploración y la emergencia de nuevas narrativas en el espacio terapéutico: ideas intempestivas nietzscheanas para pensar la práctica clínica sistémica. *Límite. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 9 (2), 147-179.
23. Casullo, M. (2005). La capacidad de perdonar desde una perspectiva psicológica. *Revista de Psicología*, 23 (1), 39-63.
24. Coyle, C.T. & Enright, R.D. (1997). Forgiveness Intervention With Postabortion Men. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 65 (6), 1042-1046.
25. Cunningham, B. B. (1985). The will to forgive: A pastoral theological view of forgiving. *Journal of Pastoral Care*, 39, 141-149.
26. Cunningham, B. B. (1992). The healing work of forgiving: A pastoral care response to alienation and abandonment. *Review and Expositor*, 89, 373-386.
27. Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo*. (1era ed.). Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.
28. Derrida, J. (1998). Justicia y perdón. Entrevista realizada por Antoine Spire. *Espacio Laical*, 3, 12-16, 2012.
29. Derrida, J. (1999). El siglo y el perdón (entrevista con Michel Wieviorka) seguido de Fe y saber (Mirta Segoviano trads.) Buenos Aires: Ediciones de la Flor. (Trabajo original publicado en 2000).
30. Derrida, J. (2000). El otro es secreto porque es otro. Traducción de la entrevista realizada por Antoine Spire: "Autrui est secret parce qu'il est autre". in: *Le Monde de l'éducation*, 284, September 2000, pp. 14 - 21. (French).
31. Derrida, J. (2017). *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*. (1era ed.). Santiago: LOM.
32. Enright, R. D., Santos, M. J. D., & Al-Mabuk, R. (1989). The adolescent as forgiver. *Journal of Adolescence*, 12, 95-110.
33. Enright, R. D., & The Human Development Study Group. (1991). The moral development of forgiveness. In W. Kurtines & J. Gewirtz (Eds.). *Moral behavior and development* (Vol. 1, pp. 123–152). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
34. Enright, R.D., Gassin, E.A., & Wu, C. (1992). Forgiveness: A developmental view. *Journal of Moral Education*, 21, 99 - 114.



35. Enright, R. D., Eastin, D. L., Golden, S., Sarinopoulos, I., & Freedman, S. (1992). Interpersonal forgiveness within the helping professions: An attempt to resolve differences of opinion. *Counseling and Values*, 36, 84-103.
36. Enright, R.D. & Coyle, C.T. (1998). Researching the process model of forgiveness within psychological interventions. In Worthington, E.L., Jr (Ed.). *Dimensions of forgiveness: Psychological research and theological perspectives*. (pp. 139-161). Philadelphia: Templeton Foundation Press.
37. Enright, R. D. & Fitzgibbons, R. P. (2000) *Helping clients forgive* (Washington, DC, American Psychological Association Press).
38. Exline, J.J., Worthington, E.L., Jr., Hill, P. and McCullough, M.E. (2003). Forgiveness and perceived justice. *Personality and Social Psychology Review*, in press.
39. Fincham, F. D., Paleari, F. G., & Regalia, C. (2002). Forgiveness in marriage: The role of relationship quality, attributions, and empathy. *Personal Relationships*, 9, 27–37.
40. Foucault, M. (1965). ¿qué es la psicología? Entrevista realizada por Alain Badiou a Michel Foucault en Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. México: Siglo veintiuno editores.
41. Foucault, M. (1983). El sujeto y el poder. En Dreyfus, H. & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. (1era ed.). Buenos Aires: Nueva Visión. (pp.241-259).
42. Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. (1era ed. español). Siglo XXI: Madrid.
43. Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La piqueta.
44. Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. (1era ed.). Buenos Aires: Paidós.
45. Foucault, M. (2008b). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. (1era ed., 6ta imp.). Barcelona: Pre-Textos.
46. Franchi, S. (2005). Las dimensiones del perdón. *Revista de Psicología UCA*, 1 (2), 75-88.
47. Fredman, S. (1998). Forgiveness and reconciliation: The importance of understanding how they differ. *Counseling and Values*, 42, 200 -216.
48. Gassin, E.A., Enright, R.D. & Knutson, J.A. (2005). Bringing Peace to the Central City: Forgiveness Education in Milwaukee. *Theory into Practice*, 44 (4), 319–328.
49. Gergen, K. & Warhus, L. (2003). La terapia como una construcción social: dimensiones, deliberaciones y divergencias. *Revista venezolana de psicología comunitaria*, 3. 13-45.
50. Gerring, J. (2007). *Case Study Research*. Cambridge: Cambridge University Press.
51. Giannini, H. (2006). Una experiencia límite: la experiencia del perdón. *Estudios Públicos*, 103, 5-16.
52. Giannini, H. (2008). Del perdón que se pide y del perdón que se da. *Atenea*, 497, 11-22.
53. Giménez, G. (2012). El problema de la generalización en los estudios de caso. *Cultura y representaciones sociales*, 7 (13), 40-62.

54. González, R.F. (2000). *Investigación cualitativa en Psicología. Rumbos y desafíos*. México: Internacional Thompson Editores.
55. González, R. Manzi, J. & Noor, N. (2013). Identidad Social y Emociones Intergrupales: Antecedentes de las Actitudes de Perdón y Reparación Política en Chile. *Psyke*, 22 (2), 129-146.
56. Guzmán, M. (2010). El perdón en relaciones cercanas: Conceptualización desde una perspectiva psicológica e implicancias para la práctica clínica. *Psyke*, 19 (01), 19-30.
57. Guzmán, M., Tapia, M., Tejada, M. & Valenzuela, K (2014). Evaluación del Perdón en Relaciones de Pareja: Propiedades Psicométricas del Transgression-Related Interpersonal Motivations Inventory (TRIM-18) en un Contexto Chileno. *Psyke*, 23 (2), 1-12.
58. Guzmán, M., Santelices, M. & Trabucco, C. (2015). Apego y Perdón en el contexto de relaciones de pareja. *Terapia Psicológica*, 33 (1), 35-45.
59. Haidt, J. (2006). *La hipótesis de la felicidad*. (1era ed.). Barcelona: Gedisa.
60. Hall, J. H., & Fincham, F. D. (2005). Self-forgiveness: The stepchild of forgiveness research. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 24, 621–637.
61. Hall, J. H., & Fincham, F. D. (2008). The temporal course of self-forgiveness. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 27, 174–202.
62. Han, Byung-Chul (2019). *La sociedad del cansancio*. (2da ed.). Barcelona: Herder.
63. Han, Byung-Chul (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (1era ed.). Barcelona: Herder.
64. Hargrave, T. D. & Sells, J. N. (1997). The development of a forgiveness scale. *Journal of Marital & Family Therapy*, 23, 41-62.
65. Harper, Q., Worthington, E.L. Jr., Griffin, B.J., Lavelock, C.R., Hook, J.N., Vrana, S.R. & Greer, C.L. (2014). Efficacy of a Workbook to Promote Forgiveness: A Randomized Controlled Trial With University Students. *Journal of Clinical Psychology*, 70 (12), 1158–1169
66. Harris, A., Luskin, F., Norman, S.B., Standard, S., Bruning, J., Evans, S. & Thoresen, C.E. (2006). Effects of a Group Forgiveness Intervention on Forgiveness, Perceived Stress, and Trait-Anger. *Journal of Clinical Psychology*, 62 (6), 715–733.
67. Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. (pp.9.37). (Trad. Eustaquio Barjau). Barcelona: Odós. .
68. Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* (1era ed.). La Plata: Terramar.
69. Hook, J.N., Worthington, E.L. Jr., Utsey, S.O., Davis, D.E., Gartner, A.L., Jennings, D.J., Van Tongeren, D.R. & Dueck, A. (2012). Does forgiveness require interpersonal interactions? Individual differences in conceptualization of forgiveness. *Personality and Individual Differences*, 53, 687–692.
70. Hook, J.N., Worthington, E.L. Jr., Utsey, S.O., Davis, D.E. & Burnette, J.L. (2012). Collectivistic Self-Construct and Forgiveness. *Counseling and Values*, 57, 109-124.

71. Hook, J.N., Worthington, E.L., Davis, D.E., Watkins, D., Hui, E., Luo, W., Fu, H., Shulruf, B., Morris, P. & Reynal, S.H. (2013). A China–New Zealand comparison of forgiveness. *Asian Journal of Social Psychology*, 16, 286–291.
72. Hope, D. (1987). The healing paradox of forgiveness. *Psychotherapy*, 24, 240-244.
73. Horno, P. (2012). Afecto, Autoridad y Perdón. *Revista Digital de Medicina Psicosomática y Psicoterapia* (S.E.M.P.P.), 2 (2), 1-12.
74. Jankélévitch, V. (1999). *El Perdón*. (1era ed.). Barcelona: Seix Barral Los Tres Mundo.
75. Jankélévitch, V. (1986). *Lo imprescriptible. ¿Perdonar? Del honor y la dignidad*. París: Editions du sevil.
76. Kachadourian, L. K., Fincham, F. & Davila, J. (2004). The tendency to forgive in dating and married couples: The role of attachment and relationship satisfaction. *Personal Relationships*, 11, 373-393.
77. Konstam, V., Holmes, W., & Levine, B. (2003). Empathy, selfism, and coping as elements of the psychology of forgiveness: A preliminary study. *Counseling and Values*, 47, 172–183.
78. Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. (1era ed.). Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A.
79. Le Breton, D. (2006). *El silencio*. (2da ed.). Madrid: Ediciones Sequitur.
80. Le Breton, D. (2012). *La edad solitaria. Adolescencia y sufrimiento*. (1era ed.). Santiago: LOM.
81. Lemm, V. (2010a). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano* (1era ed.). Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
82. Lemm, V. (2010b). Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida. *Pensamiento*, 66 (250), 963-979.
83. Limón, G. (2005). *El giro interpretativo en psicoterapia: terapia, narrativa y construcción social*. (1era ed.). México: Pax México.
84. Lin, W.N., Enright, R.D. & Klatt, J. (2011). Forgiveness as character education for children and adolescents. *Journal of Moral Education*, 40 (2), 237–253.
85. Lin, Y., Worthington, E.L. Jr., Griffin, B.J., Greer, C.L., Opare-Henaku, A., Lavelock, C.R., Hook, J.N., Yee Ho, M. & Muller, H. (2014). Efficacy of REACH Forgiveness Across Cultures. *Journal of Clinical Psychology*, 70 (9), 781–793.
86. Loewen, J. A. (1970). The social context of guilt and forgiveness. *Practical Anthropology*, 17, 80-96.
87. López, A. Jasanzew, A. & Fernández, M.S. (2008). Los efectos psicoterapéuticos de estimular la connotación positiva en el incremento del perdón. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 26 (2), 211-226.
88. Lyotard, J.F. (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
89. Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

90. Martin, J. A. (1953). A realistic theory of forgiveness. In J. Wild (Ed.), *Return to reason* (pp. 313-332). Chicago, IL: Henry Regenry.
91. Martincekova, L. (2015). Forgiveness in the treatment of alcohol and other substance abusers: a review. *MOJ Addiction Medicine & Therapy*, 1, 6-10.
92. McConnell, J., Dixon, D. & Finch, W. (2012). An Alternative Model of Self-Forgiveness. *The New School Psychology Bulletin*, 9 (2), 35-51.
93. McCullough, M.E. & Worthington Jr., E.L. (1994). Models of interpersonal forgiveness and their application to counseling: A review and critique. *Counseling and Values*, 39 (1), 2-14.
94. McCullough, M.E. & Worthington Jr., E.L. (1995). Promoting forgiveness: A comparison of two brief psychoeducational group interventions with a waiting list control. *Counseling and Values*, 40, 55–68.
95. McCullough, M.E., Worthington, E.L., Jr. & Rachal, K.C. (1997). Interpersonal forgiving in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 321–336.
96. McCullough, M.E., Rachal, K.C., Sandage, S.J., Worthington, E.L. Jr., Brown, S.W. & Hight, T.L. (1998). Interpersonal forgiving in close relationships: II Theoretical elaboration and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75, 1586-1603.
97. McCullough, M.E., & Worthington, E.L. Jr. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality*, 67, 1141–1164.
98. McCullough, M.E. (2000). Forgiveness as human strength: Conceptualization, measurement and links to well-being. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19, 43-55.
99. McCullough, M.E., Pargament, K.I. & Thoresen, C.E. (2000). The psychology of forgiveness: History, conceptual issues and overview. In McCullough, M.E., Pargament, K.I. & Thoresen, C.E. (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, practice* (pp. 1-16). New York: Guilford Press.
100. McCullough, M.E. (2001a). Forgiveness: Who Does It and How Do They Do It? *Blackwell Publishers Inc*, 10 (6), 194-197.
101. McCullough, M.E. (2001b). Forgiving. In C.R. Snyder (Ed.), *Coping with stress: Effective people and processes* (pp. 93-113). New York: Oxford University Press.
102. McCullough, M. E., & vanOyen, C. (2001). The Psychology of Forgiveness. Chapter 32 in Snyder, C.R. & Lopez, S.J. (editors). *Handbook of Positive Psychology*. (1° ed.). New York: Oxford University Press, pp. 446-458.
103. McCullough, M.E., Bellah, C.G., Kilpatrick, S.D. and Johnson, J.L. (2001). Vengefulness: relationships with forgiveness, rumination, well-being, and the big five. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27, 601–610.
104. McLeod, J. (2013). Increasing the Rigor of Case Study Evidence in Therapy Research. *Pragmatic Case Studies in Psychotherapy*, 9 (4), 382-402.
105. McNamee, S. & Gergen, K. (1996). *La terapia como construcción social*. Barcelona: Paidós.
106. Nancy, J.L. (2002). La imagen – Lo distinto. *Revista Laguna*, 11, 9-22.

107. Nancy, J.L. (2003). *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La Marca.
108. Nancy, J.L. (2006). La imagen: Mímesis & Méthexis. *Escritura e imagen*, 2, 7-22.
109. Nancy, J.L. (2007). *A la escucha*. (1era ed.). Buenos Aires: Amorrortu.
110. Nelson, M. K. (1992). *A new theory of forgiveness*. Unpublished doctoral dissertation, Purdue University, West LaFayette, IN.
111. Neblett, W. R. (1974). Forgiveness and ideals. *Mind*, 83, 269–275.
112. Neto, F., Mullet, E., Chiaramello, S. & Suwartono, C. (2013). Seeking Forgiveness: Factor Structure in Samples from Latin America, Africa, Asia, and Southern Europe. *Universitas Psychologica*, 12 (3), 663-669.
113. Nietzsche, F. (2007a). *El nacimiento de la tragedia*. (19ª ed.). Madrid: EDAF S.A.
114. Nietzsche, F. (2000). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. (1era ed.). Barcelona: Fábula Tusquets.
115. Nietzsche, F. (2012a). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. (2da ed.). Madrid: Tecnos.
116. Nietzsche, F. (2003a). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. (3era ed.). Madrid: Valdemar.
117. Nietzsche, F. (2010a). *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. (4ta ed.). Madrid: EDAF S.A.
118. Nietzsche, F. (2007b). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*. (3era ed.). Madrid: Ediciones Akal, S.A.
119. Nietzsche, F. (1999). *El viajero y su sombra*. (20ava ed.). Madrid: EDAF S.A.
120. Nietzsche, F. (2011a). *Aurora*. (6ta ed.). Madrid: EDAF S.A.
121. Nietzsche, F. (2007c). *Así habló Zaratustra*. (1era ed.). Santiago: Gabriela.
122. Nietzsche, F. (2013a). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. (1era reimp.). Madrid: Alianza Editorial, S.A.
123. Nietzsche, F. (2011b). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. (3era ed.) Madrid: Alianza Editorial, S.A.
124. Nietzsche, F. (2013b). *Crepúsculo de los ídolos. Como se filosofa con el martillo*. (3era ed.). Madrid: Alianza Editoria, S.A.
125. Nietzsche, F. (2010b). *El anticristo. Una crítica del cristianismo*. (27ava ed.). Madrid: EDAF S.A.
126. Nietzsche, F. (2012b). *La voluntad de poder*. (21ava ed.). Madrid: EDAF S.A.
127. Nietzsche, F. (2003b). *Ecce Homo*. Madrid: Edimat Libros, S.A.

128. Pettitt, G. A. (1987). Forgiveness: A teachable skill for creating and maintaining mental health. *New Zealand Medical Journal*, 100, 180-182.
129. Paleari, F. G., Regalia, C. & Fincham, F. D. (2009). Measuring offence-specific forgiveness in marriage: The Marital Offence-Specific Forgiveness Scale (MOFS). *Psychological Assessment*, 21, 194-209.
130. Pakman, M. (2011). *Palabras que permanecen, palabras por venir: Micropolítica y poética en psicoterapia*. (1era ed.). Barcelona: Gedisa.
131. Pakman, M. (2014). *Texturas de la imaginación. Más allá de la ciencia empírica y del giro lingüístico*. Barcelona: Gedisa.
132. Peterson, C. & Seligman, M.E.P. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Oxford University Press.
133. Platón (2004). *Fedón*. (4ta reimp.). Madrid: Alianza Editorial.
134. Prieto-Ursúa, M<sup>a</sup>, Carrasco, J., Cagigal, V., Gismero, E., Martínez, M<sup>a</sup> & Muñoz, I. (2012). El Perdón como Herramienta Clínica en Terapia Individual y de Pareja. *Clínica Contemporánea*, 3 (2), 121-134.
135. Prieto-Ursúa, M<sup>a</sup> & Echegoyen, I. (2015). ¿Perdón a uno mismo, autoaceptación o restauración intrapersonal? Cuestiones abiertas en psicología del perdón. *Papeles del Psicólogo*, 36 (3), 230-237.
136. Rainey, C.A. (2008). Are Individual Forgiveness Interventions for Adults More Effective than Group Interventions?: A Meta-Analysis. A Dissertation submitted to the Interdivisional Program of Marriage and the Family in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Extraído el 9 de enero de 2019 desde:  
<https://diginole.lib.fsu.edu/islandora/object/fsu:180395/datastream/PDF/download/citation.pdf>
137. Rijavec, M., Jurčec, L. & Mijočević, I. (2010). Gender Differences in the Relationship between Forgiveness and Depression/Happiness. *Psihologijske teme*, 19 (1), 189-202.
138. Ripley, J.S. & Worthington, E.L., Jr. (2002). Hope-Focused and Forgiveness Based-Group Intervention to Promote Marital Enrichment. *Journal of Counseling and Development*, 80, 452-463.
139. Rosenak, C. M., & Hamden, G. M. (1992). Forgiveness in the psychotherapeutic process: Clinical applications. *Journal of Psychology and Christianity*, 11, 188--197.
140. Sandage, S.J., Long, B., Moen, R., Jankowski, P.J., Worthington, E.L. Jr., Wade, N.G. & Rye, M.S. (2015). Forgiveness in the Treatment of Borderline Personality Disorder: A Quasi-Experimental Study. *Journal of Clinical Psychology*, 71 (7), 625–640.
141. Sartre, J.P. (2006). *La Náusea*. (1era ed.). Buenos Aires: Losada.
142. Seligman, M. E. P. (2002). Positive psychology, positive prevention, and positive therapy. En C. R. Snyder & S. J. Lopez. (Eds.), *Handbook of positive psychology* (2nd ed., pp. 3-12). New York: Oxford University Press.
143. Seligman, M. E. P., Rashid, T., & Parks, A. C. (2006). Positive psychotherapy. *American Psychologist*, 61, 774–788. doi:10.1037/0003-066X.61.8.774.

- 144.Scherer, M. (2010). *Forgiveness and the Bottle: Promoting Selfforgiveness with Alcohol Misuse*. Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy at Virginia Commonwealth University. Extraído el 20 de enero de 2019 desde: <https://scholarscompass.vcu.edu/etd/2109>
- 145.Scherer, A. Worthington, E.L. Jr., Hook, J.N., Campana, K.L., West, S.L. & Gartner, A.L. (2012). Forgiveness and Cohesion in Familial Perceptions of Alcohol Misuse. *Journal of Counseling & Development*, 90,
- 146.Smedes, L. B. (1984). *Forgive and forget: Healing the hurts we don't deserve*. New York: Harper & Row.
- 147.Subkoviak, M., Enright, R., Wu, C., Gassin, E., Freedman, S., Olson, L. & Sarinopoulos, I. (1995). Measuring interpersonal forgiveness in late adolescence and middle adulthood. *Journal of Adolescence*, 18, 641-655.
- 148.Thompson, R. D. (1983). The Wesleyan and the struggle to forgive. *Wesleyan Theological Journal*, 18, 81-92.
- 149.Toussaint, L.L., & Webb, J. (2005). Theoretical and empirical connections between forgiveness, mental health, and well-being. In E.L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of forgiveness* (pp. 349–362). New York: Brunner-Routledge.
- 150.Toussaint, L.L., Williams, D.R., Musick, M.A. & Everson-Rose, S.A. (2008). The association of forgiveness and 12-month prevalence of major depressive episode: Gender differences in a probability sample of U.S. adults. *Mental Health, Religion & Culture*, 11 (5), 485–500.
- 151.Toussaint, L.L. & Worthington, E.L. Jr. (2017). Forgiveness: review the evidence and look at interventions. *The British Psychological Society*, 30, 28-33.
- 152.Villalobos, M. (2007). Ciencia, técnica, y crisis de sentido en el hombre moderno: idea de la psicología como terapia imposible. *Summa Psicológica*, 4 (1), 59-73.
- 153.Wade, N.G. & Worthington, E.L. Jr. (2005). In search of a common core: a content analysis of interventions to promote forgiveness. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 42 (2), 160–177.
- 154.Wade, N.G., Bailey, D.C. & Shaffer, F. (2005). Helping Clients Heal: Does Forgiveness Make a Difference? *Professional Psychology: Research and Practice*, 36 (6), 634–641.
- 155.Wade, N.G., Worthington, E.L. Jr. & Meyer, J.E. (2005). But Do They Work? A Meta-Analysis of Group Interventions to Promote Forgiveness. In Worthington, E.L. Jr. (Ed.). *Handbook of Forgiveness*. (pp. 423-439). New York: Routledge.
- 156.Wade, N.G. & Goldman, D.B. (2006). Sex, Group Composition, and the Efficacy of Group Interventions to Promote Forgiveness. *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, 10 (4), 297–308.
- 157.Wade, N. G., Hoyt, W. T., Kidwell, J. E. M., & Worthington, E. L., Jr. (2013). Efficacy of Psychotherapeutic Interventions to Promote Forgiveness: A Meta-Analysis. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. Advance online publication. doi: 10.1037/a0035268

158. Waltman, M.A., Russell, D.C., Coyle, C.T., Enright, R.D., Holter, A.C. & Swoboda, C.M. (2009). The effects of a forgiveness intervention on patients with coronary artery disease. *Psychology and Health*, 24 (1), 11–27.
159. Watkins, D.A., Hui, E., Luo, W., Regmi, M., Worthington, E.L. Jr., Hook, J.N. & Davis, D.E. (2011). Forgiveness and Interpersonal Relationships: A Nepalese Investigation. *The Journal of Social Psychology*, 151 (2), 150–161.
160. Watson, M.J., Lydecker, J.A., Jobe, R.L., Enright, R.D., Gartner, A., Mazzeo, S.E. & Worthington, E.L. Jr. (2012). Self-Forgiveness in Anorexia Nervosa and Bulimia Nervosa. *Eating Disorders*, 20, 31–41.
161. White, M. & Epston, D. (1993). *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
162. Winslade, J. (2010). Trazando líneas de fugas: implicaciones del trabajo de Gilles Deleuze para la práctica narrativa. *Family Process*, 48, 332-346.
163. Worthington, E.L. Jr. & DiBlasio, F.A. (1990). Promoting mutual forgiveness within the fractured relationship. *Psychotherapy*, 27, 219-223.
164. Worthington, E.L. Jr. (1998). An empathy-humility-commitment model of forgiveness applied within family dyads. *Journal of Family Therapy*, 20, 59–76.
165. Worthington, E.L. Jr. & Drinkard, D.T. (2000). Promoting reconciliation through psychoeducational and therapeutic interventions. *Journal of Marital & Family Therapy*, 26, 93-101.
166. Worthington, E.L., Jr., Kurusu, T., Collins, W., Berry, J.W., Ripley, J.S. & Baier, S.N. (2000). Forgiving usually takes time: a lesson learned by studying interventions to promote forgiveness. *Journal of Psychology and Theology*, 28, 3–20.
167. Worthington, E.L., Jr. (2003). *Forgiving and Reconciling: Bridges to Wholeness and Hope*. InterVarsity Press, Downers Grove, IL.
168. Worthington, E.L. Jr. & Scherer, M. (2004). Forgiveness is an emotion-focused coping strategy that can reduce health risks and promote health resilience: theory, review, and hypotheses. *Psychology and Health*, 19 (3), 385–405.
169. Worthington, E.L. Jr. (2005a). *Handbook of forgiveness*. New York: Routledge.
170. Worthington, E.L. Jr. (2005b). Initial Questions About the Art and Science of Forgiving. In Worthington, E.L. Jr. (Ed.). *Handbook of forgiveness*. (pp. 1-38). New York: Routledge.
171. Worthington, E.L. Jr., Scherer, M. & Cook, K.L. (2006). Forgiveness in the Treatment of Persons with Alcohol Problems. *Spirituality and Religiousness and Alcohol/Other Drugs Problems*, 125-145.
172. Worthington, E.L. Jr. (2011). *The Path to Forgiveness: Six Practical Sections for Becoming a More Forgiving Person. Self-Directed Learning Workbook. An Intervention to Promote Forgiveness (Adapted as a Workbook by Caroline Lavelock)*. Extraído el 2 de febrero desde: <https://static1.squarespace.com/static/518a85e9e4b04323d507813b/t/533c6be2e4b0cf4885e38a3a/1396468706314/the-path-to-forgiveness-six-practical-sections-for-becoming-a-more-forgiving-person.pdf>



173. Worthington, E.L. Jr., Griffin, B.J., Berry, J.W., Hook, J.N., Davis, D.E., Scherer, M., Wade, N.G., Yarhouse, M., Ripley, J.S., Miller, A.J., Sharp, C.B. & Campana, K.L. (2015). Forgiveness-Reconciliation and Communication-Conflict-Resolution Interventions Versus Retested Controls in Early Married Couples. This article is available at VCU Scholars Compass: [http://scholarscompass.vcu.edu/psyc\\_pubs/16](http://scholarscompass.vcu.edu/psyc_pubs/16)
174. Yin, R. K. (2009). *Case study research: Design and methods*. (4th Ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
175. Yáñez-Yaben, S. & Comino, P. (2012). Un instrumento para la evaluación del perdón en el ámbito del divorcio y la separación. *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 12 (1), 49-58.
176. Yáñez-Yaben, S. (2013). Perdón y Divorcio: Una Perspectiva Clínica. *Clínica Contemporánea*, 4 (3), 211-221.