



PERDONAR LO IM-POSIBLE

ORIGEN O FIN DE LA HISTORIA DEL PERDÓN

JAVIER CASTELLOTE LILLO

Fecha de recepción: 26-12-2016
Fecha de aceptación: 23-02-2017

Resumen: Este artículo trata de reflexionar sobre si es posible perdonar lo imperdonable. Tras los *Konzentrationslager* ya no sólo fue cuestionada la posibilidad de la poesía, sino también la del perdón. No obstante, Jacques Derrida, a partir de la noción de «acontecimiento» (*Ereignis*), se pregunta si el perdón encuentra su verdadero origen, y no su fin, tras los campos de concentración nazis. Por otra parte, Vladimir Jankélévitch, a partir de su libro *El perdón* y de la correspondencia con el joven alemán Wiard Raveling (entre 1980 y 1981), habla del muro infranqueable de una generación que vivió en su propia piel el sufrimiento y el dolor de los *campos*; sólo las siguientes generaciones podrán hacer ese trabajo de duelo y de perdón gracias al paso del tiempo.

102

Abstract: *This article tries to reflect on the possibility of forgiving the unforgivable. After the Konzentrationslager, not only the possibility of poetry was questioned, but also the possibility of forgiveness. However, Jacques Derrida, considering the «event» notion (Ereignis), wonders if after de Nazi concentration camps forgiveness finds its true origin instead of its end. On the other hand, Vladimir Jankélévitch, in his book The forgiveness and the correspondence with the young German Wiard Raveling (between 1980 and 1981), talks about the insurmountable wall of a generation that lived in his own skin the suffering and the pain of camps; only the next generations could accomplish the task of mourning and forgiving over time.*

Palabras clave: perdonar, acontecimiento, origen, fin, generación.

Keywords: *to forgive, event, origin, end, generation.*

I. PERDONAR LO IM-POSIBLE. No puede reprocharse nada a la víctima que dice que, tras los campos nazis de la muerte, la historia del perdón ha llegado a su fin. Después de aquella herida, toda intención de cancelar lo ocurrido resulta un insulto a la memoria y un peligro para la *repetición*. Y si pensamos un poco en el perdón, en esa palabra que alguna cosa quiere decir cuando la nombramos, caeremos en una suerte de ausencia de juicio para con la víctima, más allá de si ésta decidió optar o por el resentimiento, o por la escritura o por el silencio. Vladimir Jankélévitch,

en su obra *Lo imprescriptible*, habla de un perdón que, si aconteciera, sería inmoral. El filósofo y musicólogo francés sabe bien que perdonar no es lo mismo que olvidar, pero, en cierto sentido, teme que, tras el perdón, el olvido esté más cerca de hacerse realidad. Para él el perdón no es necesario, o más todavía, lo que hace falta es no perdonar. Pero no debemos llevarnos a engaño. Tras esta reflexión no hay una ingenuidad simplona. Jankélévitch sabe del potencial del perdón, pero como precisó en su libro: “El perdón es tan fuerte como el mal, pero el mal es tan fuerte como el perdón.”¹⁸² Es importante pararse en esta analogía que realiza entre el perdón y el mal, dos realidades en teoría tan apartadas la una de la otra que, por su misma lejanía, llegan a tocarse y, aún más, a identificarse. Para el filósofo francés, en resumen, perdonar los campos nazis de la muerte es, ante todo, *imposible*.

Tendremos que pararnos a pensar qué queremos decir con el adjetivo sustantivizado *lo im-posible*, y en concreto para nuestro tema, la imposibilidad del perdón. Los campos de exterminio nazi fueron tan terroríficos que, de alguna manera, hicieron *torcer* al lenguaje, que mostró su propia debilidad: la imposibilidad de llegar a decir realmente la *herida* que se vivió en los Lager. Las palabras no llegan a decir lo que quieren decir, encuentran, prontamente, el tapujo. Los *campos* también pusieron fin a toda posibilidad de representación, mataron aquello que hacía posible que una representación tuviese sentido (una tesis que defiende Jean-Luc Nancy en *La representación prohibida*). No borró, eso sí, aunque era su firme propósito con la *solución final*, lo que iba a ser el *testimonio*. El testimonio, que vivió en primera persona aquello que cuenta, narra lo que ocurrió para que no se olvide el pasado y, todavía más, para que la herida, la historia de aquello que ocurrió, no cicatrice y caiga en una suerte de superación. Simultáneamente, el testimonio necesita contar, sacar fuera de sí la realidad concreta del mal que ha vivido en su propia carne, necesita mitigar la angustia objetivándola en las palabras, al mismo tiempo que hace un trabajo de no olvido. El que vivió los campos de concentración se encuentra con ese *ser pasado que no pasa*, con lo *impasable*. Dicho esto, *lo imposible* del perdón señala que ahí donde el crimen se hizo inexpiable, aquello que está más allá de toda medida y consideración humana, no cabe ninguna posibilidad para un perdón. ¿Cómo perdonar lo *irreparable*? Que una cosa sea irreparable significa que no volverá al mismo estado que estaba antes de ser dañado, a pesar de que se tomen todas las medidas posibles, no habrá vuelta a atrás y nada se podrá borrar de la propia piel. Como dijimos antes, *es un ser pasado que nunca pasa*. ¿Qué es lo que hace, entonces, imposible el perdón? Lo irreparable del dolor pasado, esa tortura y sufrimiento que, por sobrepasar el límite de lo concebible, no deja ninguna posibilidad para aceptar la solicitud del perdón. Aquello que por ser algo tan monstruoso, tan indecible, la cuestión no pasa ya por el perdonar, sino,

¹⁸² J. DERRIDA, *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, trad. D. S. Garrocho, Avarigani, Madrid, 2015, pp. 22.

tal vez, por otra cosa. Ya es tarde. La historia del perdón muestra su fin en los campos de la muerte.

O tal vez no. Jacques Derrida, en su libro *Perdonar lo Imperdonable y lo Imprescriptible* apunta a que la historia del perdón, si bien podría tener su fin en los *Lager*, también podría ser el comienzo y la posibilidad verdadera del perdón. Jacques Derrida confía en un impulso, un llamamiento al perdón, a dar el perdón incluso a la persona que no lo solicita, incluso más, a la que no se arrepiente. El filósofo de la deconstrucción no es ciego ante la legitimidad de la cólera de Jankélévitch, ni mucho menos, pero sabe que el filósofo francés se deja arrastrar, de manera culpable, por la indignación y la furia, aun cuando estas formas de reaccionar sean justas y humanas. Existe, ciertamente, una tensión amarga entre el deseo de dar el perdón, esa ética hiperbólica que exige que el perdón sea aceptado y, por otra, ese acercamiento peligroso al olvido que conllevaría dar el perdón. La tensión, si queremos decirlo de un modo más aproximado, se da entre ese llamamiento a perdonar, esa fuerza-impulso que nos llama a dar el perdón incluso más allá del límite de lo posible (lo irreparable de los campos nazis), y aquél perdón que se sitúa entre los marcos políticos, religiosos y jurídicos, una economía del perdón que se incluye dentro de los límites antropoteológicos. Más allá del límite y más acá del límite, lo irreparable y el llamamiento a perdonar aquello inexpiable. Tal vez, esa culpabilidad venga de ese movimiento que nos llama a perdonar, «no quiero perdonarte, no puedo, pero algo en mí me dice que...».

Sin embargo, y no debemos olvidarlo, viene ante nosotros otra vez *lo imposible*, es decir, aquello que, en nuestro caso, es *im-perdonable*. Lo anterior no quiere decir que, al final, debemos perdonar, argumentarán algunos con razón. Los llamamientos, las fuerzas o los impulsos pueden ser, como otros tantos, controlados y dirigidos hacia otro lugar, y si es verdad que existe esa ética hiperbólica que perdona más allá del límite, en nuestra situación histórica, tras los campos de la muerte, ya no tiene sentido hablar en esos términos. El impulso o esa llamada que exige que el perdón sea concedido, si es que puede serlo, que nace de una no-localización pero que nos interpela, puede cancelarse con la pura negación. Jacques Derrida, en cambio, no está en sintonía con esta tesis según la cual la historia del perdón encuentra su fin en los campos nazis, en contraste con todo lo que se ha dicho hasta ahora, el filósofo francés apunta que el perdón sólo encuentra su posibilidad cuando está llamado a hacer lo imposible, es decir, a perdonar aquello *im-perdonable*. En consonancia con este punto de vista, la historia del perdón no llega a su fin (*Ende*) tras los *campos*, sino más bien todo lo contrario: el origen de la historia del perdón verdadero nace después de la experiencia de los *Lager*. Paradójicamente para Derrida, la posibilidad del perdón, si es que puede haberlo, encuentra su *Ursprung* (su origen y, con ello, su salto) tras la *solución final*. Allí donde para uno acaba el perdón, para el otro nace su propia posibilidad.

Avanzando en esta dirección, en la posibilidad de perdonar lo imperdonable, hay que añadir un concepto clave que, sin él, no podría entenderse bien el camino sobre el perdón que sigue el filósofo de la deconstrucción. El perdón se entiende aquí como *acontecimiento*, es decir, como una acción o «algo que pasa» que rompe todas las cadenas causales-necesarias y establece un orden nuevo de cosas. No se trata de profundizar aquí en el *Ereignis* heideggeriano, que se construye a partir de la inteligente lectura que Heidegger hace de Hegel, pero unas notas sobre él ayudarán a acercarnos a su comprensión. El acontecimiento, para entenderlo mejor, no es parecido a un «evento» (traducido en diversas ocasiones así), es, más bien, aquello que tiene lugar, aquello multidireccional que no se sabe hasta dónde se puede extender. No se puede prever lo que acontecerá, pero eso no significa que sea algo *irracional*. Siendo reos de la metáfora, el acontecimiento es algo que hace *temblar* esos fundamentos basados en la experiencia y en la intuición que, con el paso del tiempo, forman una costra firme y consolidada: da cuenta de la emergencia de lo nuevo. El acontecimiento, entendido desde el *Ereignis* heideggeriano, no es asimilable a ninguna dialéctica positiva, escapa a toda justificación o teodicea: no es necesariamente bueno ni malo, hay que estar abierto a él. Es así como podemos aproximarnos al perdón del que habla Derrida, un perdón que, si lo hay, sólo puede perdonar aquello im-perdonable, aquello imposible de perdonar. Un perdón *no esperado y mucho menos imaginado* (de ahí su aproximación al acontecimiento), un gesto que rompa con toda esa historia pretérita del perdón y abra un nuevo camino hacia la consideración de la historia, del crimen, del castigo, del perdón y del Otro; sin dejar de subrayar que perdonar no significa, ni mucho menos, olvidar. En contraste con aquello que se puede perdonar sin dificultad alguna, sin ninguna travesía que provoque una *experiencia real*, el filósofo francés eleva la posibilidad del perdón en lo imperdonable. Perdonar lo perdonable, en cierto sentido, dejaría al perdón sin esa potencia que lo caracteriza y que está perdiendo con su uso circunstancial y, por qué no decirlo, aliviador al que se le está arrinconando.

El acontecimiento y el perdón no pueden entenderse sin la insistencia del tiempo. Sin el pasado, sin ese *ser pasado que nunca pasa*, la problemática del perdón deja de ser clave para la reflexión. La experiencia del perdón, de ser-perdonado, de esa re-conciliación tiene, si puede decirse así, una estructura onto-lógica (no solamente ética o religiosa) de la constitución temporal, la relación con respecto al otro, subjetiva e intersubjetivamente, en tanto que experiencia temporal. Si bien el perdón no puede entenderse sin el tiempo, en tanto que se relaciona con lo inmodificable del pasado, no podemos quedarnos solamente con ese ser-pasado para construir un concepto del «perdón». Para que el perdón acontezca, para que exista una situación en la que nazca, será necesario un evento o un hecho no neutral o imparcial, es decir, un hecho que sea una ofensa, un insulto, una fechoría, un daño o un mal hecho por alguien a otro alguien. Con esto se quiere decir que no es

suficiente con que haya un acontecimiento pasado, incluso aunque sea una desgracia irreversible (como por ejemplo un terremoto): tienen que haber personas, sujetos, que descarguen el mal, el crimen o la fechoría contra otros.

II. LO INFRANQUEABLE DE LA PRIMERA GENERACIÓN Y EL PERDÓN DE LA SEGUNDA. La correspondencia que mantuvieron Vladimir Jankélévitch y un joven alemán, llamado Wiard Raveling, durante los años 1980 y 1981, tras la publicación de *Lo imprescriptible*, es interesante para acercarnos a la problemática del perdón en las distintas generaciones. Raveling, en su primera carta, comienza dolorosamente así:

Yo no he matado judíos. Que haya nacido alemán no es culpa mía, ni tampoco mérito mío. No se me ha pedido permiso [así se encuentra formulada, de entrada, la inmensa cuestión que no debería abandonarnos, la cuestión de la culpabilidad o del perdón según la herencia, la genealogía, la colectividad del *nosotros* y de qué *nosotros*]. Soy absolutamente inocente de los crímenes nazis; pero esto no me consuela demasiado. No tengo la conciencia tranquila [...] y experimento una mezcla de vergüenza, piedad, resignación, tristeza, incredulidad y rebeldía. No duermo siempre bien. Con frecuencia me quedo despierto durante la noche, y pienso, imagino... Tengo pesadillas de las cuales no puedo liberarme. Pienso en ANA FRANK, en AUSCHWITZ, en TODESFUGE y en NOCHE Y NIEBLA: “La muerte es un maestro que viene de Alemania.”^{183, 184}

106

Se desprende de esta carta una culpabilidad sin culpa y, al mismo tiempo, un perdón infinito que se solicita al otro, en este caso, a Jankélévitch. Existe en ella una mezcla de protesta frustrada, un perdón solicitado al otro sin que él mismo tenga ninguna culpa que expiar. Se añade, además, la culpabilidad latente que se manifiesta en las pesadillas, como si el duelo no hubiese tenido fin, un duelo interminable que solicita un perdón por una *falta* no cometida. Tanto la culpabilidad como la escena del perdón y el duelo infinito son inseparables en esta carta dirigida al filósofo francés. Una mala conciencia creada a partir de aquello que escapa a su control. A raíz de esta carta nos percatamos de que existe, efectivamente, un *retorno de un pasado que no pasa* (podríamos llamarlo un consciente-inconsciente colectivo), incluso para aquellos que no vivieron los acontecimientos; el *espíritu* de un pueblo sigue persistiendo, algo ahí sigue latiendo con fuerza, aunque lo generacional vaya pasando tras de sí.

Siguiendo con el curso de la correspondencia, Jankélévitch dice en su respuesta que por fin recibe lo que tanto tiempo han estado esperando,

¹⁸³ *Der Tod ist ein Meister aus Deutschland.*

¹⁸⁴ J. DERRIDA, *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, trad. D. S. Garrocho, Avarigani, Madrid, 2015, pp. 49.

una palabra de comprensión y de simpatía, un acercamiento o un gesto consciente del daño y el mal acontecido. En su respuesta, escribe:

Querido Señor, he quedado emocionado con su carta. He esperado esta carta durante treinta y cinco años. Quiero decir, una carta en la que la atrocidad se asuma plenamente y por alguien que no tiene nada que ver con ello. Es la primera vez que recibo una carta de un alemán, una carta que no sea una carta de autojustificación más o menos disimulada. Aparentemente los filósofos alemanes, «mis colegas» (si es que oso emplear ese término) no tenían nada que decirme, nada que explicar. Su buena conciencia era imperturbable. [Injusticia o ignorancia: como si una carta personalmente dirigida a él fuera la única reparación posible.] —Y de hecho no hay nada más que decir sobre este asunto tan terrible—. No he tenido que hacer grandes esfuerzos para abstraerme de cualquier relación con estos eminentes metafísicos. Solo usted, es usted el primero y sin duda será el último que ha encontrado las palabras necesarias, sin ornamentos políticos ni fórmulas piadosas estereotipadas. Es raro que la generosidad, que la espontaneidad, que una sensibilidad viva no encuentre su lenguaje en las palabras de las que se sirve. Y este es su caso. No hay error posible. Gracias [perdón que se pide: don que llama al reconocimiento].

No, no iré a verle a Alemania. No iré hasta allí. —Soy demasiado viejo para inaugurar esta nueva era. Aunque para mí, de todas maneras, es ya una nueva era. Esperada durante demasiado tiempo. Pero usted es joven, usted no tiene las mismas razones que yo. Usted no tiene que franquear esta barrera infranqueable. Me toca ahora decirle: cuando venga a París, como todos, llame a mi puerta [...] Nos pondremos al piano [...].¹⁸⁵

En efecto, Wiard Raveling fue a encontrarse con él a París. El encuentro, como dice el joven alemán, fue agradable y cordial, pero su anfitrión evitaba sistemáticamente volver sobre esas cuestiones que se intercambiaban en las cartas. Como señaló Jankélévitch, él ya es «demasiado viejo» para vivir una «nueva era», visitar Alemania sería el comienzo de un perdón que, como subrayó en *Lo imprescriptible*, lo considera *imposible* de perdonar. Tal vez sea arriesgado afirmar esto último. Es verdad que los motivos de su rechazo pueden ser más profundos de lo que pensamos. Para él, volver a Alemania sería una suerte de comienzo, un dejar atrás algo que, sin embargo, es *impasable*. Para comprender mejor estos pensamientos uno no puede separarse de lo generacional y del paso del tiempo, «soy demasiado viejo [...]». Llega un momento en que, para comprender verdaderamente lo infranqueable de una generación, uno tiene que haber vivido en ella o, si no, haber estado cerca de ella, escuchando y sintiendo las palabras, las vivencias y los rostros que, a veces, hablan por sí solos.

¹⁸⁵ Ídem, pp. 52.

Tras los campos nazis de la muerte, la visión generacional que emergió tras el fin de las *terribles noches* iba a mirar hacia atrás de un modo diferente, según fueran avanzando y alejándose las sucesivas generaciones, y todavía éstas siguen su curso lógico. La primera generación era la del *sobreviviente*, esa persona que no había llegado al desmoronamiento irreparable del *musulmán*¹⁸⁶ pero que, aun así, sufrió la violencia y la tortura de los *Lager*, era aquél donde su destino se decidía por un sí o por un no. Existían varias diferencias entre el *musulmán* y el preso todavía con voluntad, pero sobre todo una, a saber: el lenguaje. El primero ya había perdido toda humanidad y todo vestigio de dignidad, era un ser no-sintiente que deambulaba por el *Lager* sin articular ninguna palabra. Todos sus compañeros sabían que, pronto, iba a caer. Nadie estaba allí para ofrecerle su hombro. Cada uno tenía que mirar por el suyo y, aunque sí hubo muchos gestos morales dentro de los *campos*, donde una persona se desvivía por otra y luchaba para darle de comer o limpiarle los zapatos, en términos generales, cada uno miraba por su propia supervivencia. El sobreviviente, en cambio, poseía el lenguaje (además de una cierta voluntad, una pequeña pero existente fuerza y, en algunos, una dosis de picardía), y era ese lenguaje el que le iba a permitir dar testimonio, contar lo ocurrido para que las siguientes generaciones supieran del genocidio y sus formas.

El sobreviviente, y más tarde el testimonio que narra, ha vivido los *campos*, sale de ellos y necesita tiempo para empezar a escribir lo que pasó. Muchos sobrevivientes coinciden en que, al salir del campo, primero necesitaban olvidar (hay que recordar el título del libro de Jorge Semprún, *La escritura o la vida*), necesitaban alejarse de aquello *indecible* que acababan de soportar y sufrir y, si bien les contaban a los familiares, todavía era pronto para escribir (por supuesto, hay excepciones, como Primo Levi en *Si esto es un hombre*, escrito entre diciembre de 1945 y enero de 1947). Sólo más tarde, cuando pasaron algunos años, la tarea del duelo y la escritura comenzó su andadura. Es por esto que podemos comprender la *imposibilidad* de imaginar un perdón aceptado por parte de las víctimas sobrevivientes, incluso si los alemanes solicitaran ese perdón con palabras atentas, llenas de comprensión y simpatía. El testigo sobreviviente, en cierto sentido, está en el trauma de lo pasado, todo aquello que vivió está presente en él, como una herida recién surgida donde brota y sale la sangre. Todo el pasado está *actuando* en él. Así, por ejemplo, sobrevivientes con posiciones tan enfrentadas como Primo Levi y Jean Améry dicen, con respecto al perdón, algo muy parecido; el primero no ha perdonado, ni

¹⁸⁶ Se llamaba *Muselmann* a aquellos individuos internados dentro de los campos de concentración que deambulaban como muertos vivientes, a ellos ya les había llegado la muerte por anticipado, eran un cuerpo biológico que iba arrastrándose por las obligaciones del campo, pero con la mirada vacía y la voluntad muerta. Se sabía de antemano que, tarde o temprano, iban a sucumbir. Para Primo Levi, los *musulmanes* son los verdaderos testigos, pero no pueden ofrecer su testimonio. En este sentido, Giorgio Agamben también tiene su propia tesis en *Lo que queda de Auschwitz*.

piensa perdonar, a ninguno de los culpables, a no ser que demuestre con hechos el haber cobrado conciencia de las culpas y errores del fascismo (esto lo dice treinta años más tarde de la experiencia de los *campos*); el segundo, por otra parte, opta por el resentimiento al darse cuenta de que Alemania no recibirá ningún castigo duradero y que, bien pronto, ayudada por los demás países cercanos, remontará económicamente y moralmente.

Así pues, ante la objeción de aquellos que decían que Alemania ya había pagado con creces todo el mal que había provocado, asegurando que su pueblo ya no guardaba ningún rencor al judío, como si lo pasado hubiese sido un «accidente laboral»¹⁸⁷ de la historia alemana, incluso llamando al olvido y a dejar de molestar y remover las conciencias de algo ya pasado y asimilado para ellos, el sobreviviente se topa ante un *muro infranqueable* que hace imposible cualquier tipo de misericordia, cualquier llamamiento a aceptar un perdón no solicitado. Como apunta Jankélévitch en *Lo imprescriptible*, han esperado mucho tiempo en recibir una palabra llena de cercanía y simpatía plena, consciente de la vida dañada del otro, pero apenas ha llegado un gesto, sólo en una ocasión, la carta de Wiard Raveling. La correspondencia entre el filósofo francés y el joven alemán acoge dos discursos, «dos axiomáticas contradictorias», como señaló Derrida ya que, por una parte, en ellas se percibe el proceso de la historia, de esa historia que continúa y que pasa de una generación a otra, aquella que realiza un trabajo de memoria y de duelo sobre aquello que es *imposible* en ese momento, pero que podrá tornarse *posible* en el futuro: el perdón. Sin embargo, no cabe olvidar que si para Jankélévitch esa barrera sigue siendo infranqueable —para las nuevas generaciones no será así—, es porque *debe y no puede ser de otro modo*. El filósofo francés es consciente de que el perdón y la reconciliación será posible para las nuevas generaciones, ya que todo el trabajo del duelo se habrá, por fin, consagrado, o al menos en parte pero, a la vez, no quiere ese perdón para él, no puede querer eso que quiere y que acepta querer. Sabe que no serán perdones auténticos y sí ilusorios, serán síntomas de un trabajo de duelo, de una terapia del olvido, de una curación que es «re-narcisante» pero, al fin y al cabo, de una reparación y autorreparación de una herida que no quiere que cicatrice.

La gran enseñanza que extraemos de la carta de Jankélévitch, como apunta Derrida, es que aun cuando el perdón sea concedido por las generaciones venideras, en el futuro, ese perdón siempre será, en cierta manera, inauténtico, ilegítimo y equívoco, mezclado con el olvido que nace del propio paso del tiempo. El perdón vendrá confundido con un trabajo de duelo, de una asimilación del mal que, en cierto sentido, a la nueva generación ya no le afecta tanto (no *actúa* tan profundamente sobre ellos), y por eso mismo el perdón se tornará posible. Cabe meditar, aunque no será en este trabajo, si al dar el perdón no comienza un duelo

¹⁸⁷ J. AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, trad. E. Ocaña, Pre-Textos, Valencia, 2001, pp. 146.

propio del perdón, es decir, el duelo de haber perdonado aquello *imperdonable*. El tiempo, al contrario de lo que muchos piensan, olvida pero no cura. Si no hay un proceso de duelo y de su consecuente elaboración, no hay cura, sino olvido que, tarde o temprano, de un modo u otro, retornará. Lo anterior no quiere decir que no valga la pena hablar del perdón. Todo lo contrario. Lo que se dice es que el verdadero perdón sólo puede venir por el camino de lo *imposible*, de perdonar aquello que va más allá del límite de lo humano y lo mensurable, aquello que escapa a todo límite del mal. Ahí donde el perdón se torna *imposible*, nace la posibilidad, «si es que puede haberla», de un acontecimiento del perdón realmente emancipatorio. Dicho esto, deseo dar fuerza al hecho de que no podemos juzgar la posición de Jankélévitch. Debemos suspender el juicio porque él mismo nos demuestra el problema de aquello *infranqueable*, de ese dolor infinito que ya no tiene que ver con el perdonar según él, sino con una tarea de duelo y de memoria. Es ahí, en esa tensión entre la tesis de Derrida y de Jankélévitch, donde se juega realmente la historia del perdón.

Bibliografía

110

- JEAN AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, trad. de Enrique Ocaña, ed. Pre-Textos, Valencia, 2013.
- JACQUES DERRIDA, *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, trad. de Diego S. Garrocho, ed. Avarigani, Madrid, 2015.
- VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, ed. Seix Barral, Madrid, 1999.
- PRIMO LEVI, *Si esto es un hombre*, trad. de Pilar Gómez Bedate, ed. Austral, Barcelona, 2013.
- SIMON WIESENTHAL, *Los límites del perdón: dilemas éticos y racionales de una decisión*, trad. de Carlos Ossés, ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1998.