

SOBRE EL INQUIETANTE ACONTECIMIENTO DEL PERDÓN: UNA EXPLORACIÓN ANIMAL¹

About the unsettling event of forgiveness:
An animal exploration

José Carreón²

Resumen

Se propone una exploración teórica sobre el acontecimiento del perdón desde la perspectiva del perdón genuino como aporía en Jacques Derrida y la incorporación de la lectura de Vanessa Lemm respecto a la filosofía animal en Nietzsche. Atendiendo a la relación aporética entre memoria y olvido y la fuerza del olvido animal respectivamente. La intención es revitalizar la posibilidad real de perdón al contemplarlo no sólo como capacidad humana; racional y lingüística, sino animal. Perdonar como acontecimiento animal sería una donación justa y liberadora que permitiría el cuidado de sí y los otros.

Palabras clave:

Perdón, Memoria, Olvido, Animalidad, Donación.

Abstract

A theoretical exploration of the event of forgiveness is proposed from the perspective of genuine forgiveness as an aporia in Jacques Derrida and the incorporation of Vanessa Lemm's reading of animal philosophy in Nietzsche. Taking into account the aporetic relationship between memory and forgetting and the force of animal forgetting respectively. The intention is to revitalize the real possibility of forgiveness by contemplating it not

1 Escrito basado en: "El evento del perdón desde una perspectiva animal poética: el dispositivo terapéutico como un lugar (im) posible." Escrito original para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica de Adultos, línea sistémica-relacional, Universidad de Chile.

2 Magíster en Psicología Clínica de Adultos, línea sistémica-relacional, Universidad de Chile. Contacto: jose.carreon@umayor.cl

only as a human capacity; rational and linguistic, but animal. To forgive as an animal event would be a just and liberating donation that would allow the care of oneself and others.

Keywords:

Forgiveness, Memory, Forgetting, Animality, Donation.

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2021

Fecha de aprobación: 07 de noviembre de 2021

Introducción

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

Jacques Derrida

«¡Ni perdón ni olvido!». No es casual la presencia de este tipo de consignas cargadas de memoria durante el estallido social de octubre de 2019. Nuestra época se encuentra en una encrucijada, tensión en la cual se trenzan pasado, presente y futuro a propósito del perdón.³

30 años atrás se dijo: “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”.⁴ Patricio Aylwin pronunció esas palabras humanistas cristianas en un político llamado a la reconciliación para la transición. Sin embargo, esa forma de perdón cristiano, basado en la razón, no sólo no es genuino, sino que sostiene la rueda

3 En octubre de 2019 el presidente Piñera declara la guerra a quienes protestan a favor de una vida mejor en contra del salvajismo neoliberal. Durante la pandemia del 2020 nace la convención constitucional para dar vida una nueva forma de relacionarse y existir. Este movimiento incorpora nuestro pasado de dolor y esperanzas en el porvenir. El perdón pulsa.

4 Extracto del discurso emitido por Patricio Aylwin en cadena nacional por radio y televisión. Santiago de Chile, 04 de marzo de 1991. Discurso posterior a la lectura del «informe Rettig», publicado el 08 de febrero del mismo año por la Comisión de Verdad y Reconciliación.

despiadada del trauma mediante un simulacro sin presencia.

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). Esta proliferación de solicitudes de perdón realizadas por mandatarios ante el horror, en nuestro caso, de la dictadura cívico-militar en Chile, nos insta a considerar el fenómeno del perdón como una problemática tanto sociopolítica como singular. La primera porque engloba a un territorio o nación, la segunda porque perdonar pertenece a la intimidad de singularidades absolutas (Derrida, 1998, 1999, 2017).

Rojas (2013), siguiendo a Derrida plantea que, en países desgarrados políticamente como Chile, recomponerse y sanar no es *en la medida de lo posible* ante a la huella de lo imborrable, sino que requiere incorporar la naturaleza aporética del perdón sin forzar su acontecimiento. Lo mismo debiésemos considerar en el sufrimiento individual. Perdonar es una cuestión de salud. Tanto para un pueblo como para un individuo. Este es el fondo que inspira este escrito. En una palabra, su (im)posibilidad.

Perdonar bien podría tratarse de una forma del cuidado de sí y los otros sin borrar el dolor. Quisiera mostrar en estas páginas que la posibilidad de perdonar no es huir hacia adelante, tampoco dejar ir, sino más bien incorporar el padecimiento ya no como cadena, sino como soporte para lanzarse hacia el porvenir. Ese perdón cuidadoso reclama tanto olvido como memoria.

Todavía más, perdonar precisaría de la fuerza del olvido animal (Lemm, 2010a, 2010b, 2013a, 2013b). Pensar el acontecimiento del perdón, como don cuidadoso de sí y otros, exige no sólo ir más allá de los márgenes jurídicos y religiosos (Gianini, 2006, 2008; Derrida 1998, 1999), incluso del exceso del antropocentrismo lingüístico (Derrida, 2017; Lemm, 2010a). A su vez, la despsicologización en tanto superabundancia de racionalidad humana.⁵

5 Despatologizar el acontecimiento del perdón en pos del encuentro con su vitalidad y sentido, demanda tensar nuestra confianza absoluta en la razón científica y teórica. Di-

La práctica del perdón porta un inmenso dilema: saber si es una “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). Quizás en el desencuentro con la razón humana se abren grietas que nos presentan fragmentos de nuestra animalidad. No como retorno a la naturaleza, sino como forma de potenciar la vida – personal y comunitaria –.

“Los animales me miran y me conciernen” (Derrida, 2008, p.52). Derrida cuestiona la tradición filosófica por centrarse en el *zoon logon echon*. Para él no se trata si los animales son capaces de razonar o hablar, sino *sufrir*. Este pensamiento podría prevenirnos de la destrucción civilizatoria de nuestra propia animalidad que nos sostiene (Agamben, 2006, Lemm, 2010a) y abrirnos hacia múltiples formas de coexistencia. El perdón es un campo de batalla más.

A partir de una perspectiva teórica, exploraré las huellas del perdón genuino según Jacques Derrida. Y, cómo perdonar promueve justicia y liberación a partir de la lectura de Vanessa Lemm sobre la animalidad en Nietzsche. Como animales sufrientes, visualizar la práctica del perdón como signo de cuidado y salud, permitiría un panorama diferente para entender no sólo nuestra situación histórica actual, sino para donar pistas relacionales en el encuentro con los otros.

versos fenómenos están saturados por las ciencias sociales – como el caso del perdón –. Durante los últimos 30 años, investigaciones internacionales y nacionales han promovido la creciente certeza de lo que perdón es y lo que producen sus efectos terapéuticos. Las ciencias sociales y la psicología social han contribuido a “revelar” su realidad cognoscible y cuantificable con potencial técnico-interventivo para la felicidad (McCullough, Pargament & Thoresen, 2000; McCullough & vanOyen, 2001; McCullough, 2001a; Worthington, 2005; Wade, & Worthington, 2005; Guzmán, 2010).

1. Aporías del perdón: acontecimiento extraordinario e (im)posible.

«El perdón murió en los campos de la muerte»

Vladimir Jankélévitch

Jankélévitch (1999) afirma que el perdón nunca ha advenido en la historia. Pero, de suceder sería un movimiento espontáneo no una decisión de la voluntad. Perdonar, para él sería: un acontecimiento, don y asunto eminentemente personal. Derrida (1998, 2017) interpela y responde a Jankélévitch sobre el perdón.⁶

El miedo al olvido humano, aferrarse a la idea de la memoria y lo imperdonable, será tensionado por Derrida. Según él (1998, 1999) *no hay un límite* para el perdón. Más bien, el perdón se desplaza entre las fronteras de lo humano, lo animal y lo divino (Derrida, 2017). Invita a pensar incluso en la necesidad del lenguaje y su inteligibilidad compartida:

«¿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? [...] ¿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»

6 Véase Vladimir Jankélévitch y su libro *El perdón* publicado originalmente en 1967. En él se refiere al «verdadero perdón» como gracia. Como bien señala Derrida (2017) en los escritos posteriores de Jankélévitch reunidos en 1986, colección titulada *Lo imprescriptible: ¿perdonar? Del honor y la dignidad*, Jankélévitch se entrega a una confesión muy personal arrepintiéndose de su libro de 1967. Derrida (1998, 2017) considera dos momentos diferenciados en Jankélévitch sobre el perdón: transitando desde una «ética hiperbólica» en tanto gracia absoluta, hacia, en contraste, una postura de no-perdón porque el perdón podría engendrar olvido. El fondo de esta conversación es el Holocausto.

(Derrida, 2017, p.74-75).

No sabe si es posible el perdón, pero de concederse sería en dirección de lo imperdonable (Derrida, 1998, 1999, 2017). Es decir, la herida espantosa y traumática incorpora en sí misma la apertura minúscula para su presencia. Perdonar lo imposible de perdonar. A su vez:

«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» (Derrida, 1998, p.15).

El problema de la memoria y el olvido, la necesidad de su solicitud o no – movimiento de la consciencia, confesión y transformación a partir de la falta –, junto con la condicionalidad o incondicionalidad – si acaso perdonar corresponde a una medida y condición humana –, son las aporías centrales que propongo sintetizar de mi lectura de Derrida.

1.1.- «*Perdón basado en condiciones*». Derrida (1998) objeta a Jankélévitch: “es precisamente en el momento en que el perdón parece imposible cuando su posibilidad pura aparece como tal” (p.16). Derrida introduce una contradicción que llamará «equivoco de la tradición»: La exigencia de condiciones (arrepentimiento, solicitud, sentido, humanidad) y su incondicionalidad (don, regalo, pureza, gracia). La incondicionalidad pura – donación, regalo absoluto –, se topa con las condiciones humanas, “Estos dos polos el incondicional y el condicional, son absolutamente heterogéneos y deben permanecer irreductibles uno al otro. Sin embargo, son indisociables” (Derrida, 1999, p.10).

El perdón incondicional, aunque irreductible es inseparable de la vida en comunidad, la política, las condiciones humanas y el lenguaje. Según él, la escena del perdón debe comprometer solo a

dos singularidades, pero no puede manifestarse sin un tercero: instituciones, confesión, sobrevivientes, generaciones venideras, Dios y el lenguaje. Aun así, añade: “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–” (Derrida, 2017, p.71).

Sin desconocer la condicionalidad, Derrida salvaguarda la posibilidad de un perdón incondicional “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). Que carezca de finalidad alude a que no intervenga ninguna economía racional, cierta intencionalidad utilitaria. Si hay finalidad que promueva una terapia de reparación eso no es perdón, es simulacro. En ocasiones necesaria teatralidad.

Derrida (2017) en este interrogatorio a la herencia también se pregunta por la necesidad de expiación. Expiar la culpa, arrepentirse, confesarse, transformarse, responde a la institucionalización sobre todo religiosa del perdón. Este no debiese dirigirse a lo expiable y perdonable. Aquél o aquella causante del daño deben quedar inscritos en la memoria. Agrega “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” (Derrida 2017, p.72).

Piénsese en dos personas singulares que no comparten cultura ni lenguaje o una tradición que las involucre de antemano. No existe un *algo* que los vincule salvo la ofensa y la falta. En tal escenario 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. Una gracia desinteresada basada en el amor o en su fugacidad: “una aparición desapareciente, – es decir, en el mismo momento se encuentra y se pierde otra vez” (Jankélévitch (1999, p.11).

1.2.- «*Solicitud del perdón*». Parece obvio que el perdón debiese ser primero pedido. Aylwin hizo

la solicitud y las pancartas continúan hoy pétreas: «¡Ni perdón ni olvido!». Jankélévitch (1999) insinúa que el gesto de perdonar sería un deber. Igualmente, Humberto Giannini (2006, 2008) considera la experiencia límite de perdonar, como un deber propio del encuentro intersubjetivo. Para ambos, el perdón se otorga cuando es solicitado, sólo allí donde existe una consciencia arrepentida.

Las relaciones humanas viven la vulnerabilidad del contacto, posibilidad de la inevitable herida (Giannini, 2006). Este último concuerda con Derrida en que pedir perdón a Dios dejaría al margen al ofendido, profundizando la herida. Así, la institucionalidad del confesionario no promueve un perdón genuino. Giannini (2006, 2008) sostiene una razón profunda en la acción de pedir perdón. Sería una actividad *reflexiva*. Quien ofende “intenta mostrarse en transparencia y plenitud ante la mirada del otro. Y de esta manera hacerlo testimonio de su propio ser” (Giannini, 2006, p.13).

La reflexión tendría un sentido. Esta es una situación dramática y tensa, en la cual el solicitante pende de un hilo como dice la expresión, su ser está suspendido. Al dar testimonio de su falta niega su ser ante el otro. Confesar un crimen que requiere ser perdonado por otro, es confesar que la falta es imperdonable y aun así solicita perdón. Quien solicita perdón queda completamente a merced del otro capaz de revertir la suspensión y otorgar presencia. Pedir perdón sería una acción comunicativa que restituye al “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*” (Giannini, 2006, p.14).

Sin embargo, ese entremedio entre la solicitud y la donación, es lo que vuelve problemático el perdón para Derrida. “Me pregunto”, dice, “si una ruptura de esta reciprocidad o de esta simetría, si incluso la disociación entre el perdón pedido y el perdón concedido no es de rigor para todo perdón digno de este nombre” (Derrida, 2017, p.35).

Para que exista el perdón hay que recordar lo irreparable, es decir, el mal imperdonable en tanto

herida debe continuar abierta. El perdón requiere de la herida sangrante de la memoria (Derrida, 1998). En la cicatrización no hay lugar para el perdón, “herida infinita, y que, en la cicatrización misma permanecerá, deberá seguir siendo herida abierta y no suturable” (Derrida, 2017, p.64). Por tanto, la reflexión sentida de la solicitud del perdón responde a una necesidad humana y no por ello desechable. Pero no se trataría de un perdón genuino.

Al hablar del perdón debiese considerarse su extraordinaria ausencia de normalidad y normalización. Perdonar, debería permanecer excepcional y extraordinario, una prueba de lo imposible. Podría llegar interrumpir el curso ordinario de la temporalidad histórica. Se pregunta – y me pregunto – si puede ser concedido a quien no lo pide (Derrida, 2017). Esto permite abrir la puerta del perdón puro ya no desde la perspectiva del solicitante, sino de quién porta la consigna de la herida.

Es un nuevo terreno fértil en el cual perdonar se aleja de la lógica de un sentido transparente y restaurador. La deconstrucción del perdón desarticula la solicitud del perdón como acto primero. Esto también coloca en puntos suspensivos la supremacía del lenguaje, la comunicación con los otros y la razón. No obstante, su incondicionalidad es indisoluble de su condicionalidad.

Y, aunque siempre se puede argumentar que “no se puede simplemente dar algo por exclusiva voluntad del donante, sin esperar la respuesta del eventual receptor de la donación” (Giannini, 2008p.16), Derrida insiste: “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). Perdonar sería una experiencia colindante con la locura. Experiencia alucinatoria. Además, si es que lo hay “ha de ser secreto, reservado, improbable y, por consiguiente, frágil” (Derrida, 1998). Y, en sus palabras “debe hundirse, pero lúcidamente, en la noche de lo ininteligible” (Derrida, 1999, p.13).

El riesgo es elevado. Si hay comprensión y reflexión hay identificación y transformación. Allí no hay cabida para el perdón genuino. Por otro lado,

no es posible saber si se perdona o no porque “El secreto de esta experiencia perdura” (Derrida, 1999, p.17). Aun así, como veremos, perdonar es una posibilidad real del animal olvidadizo capaz de donar sin destruir la aporía del perdón.

1.3.- «Perdón, olvido, animalidad». Para que exista el don del perdón 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...” (Derrida, 1995, p.25). 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.⁷

El perdón requiere del olvido del olvido para salir de la transacción e intercambio forzado (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 como olvido rompe con la tradición religiosa y secular; desinstitucionalizando su racionalidad, cuidando así su anulación y velando por su genuino advenimiento.

Derrida critica tanto a Jankélévitch (1999) como a Arendt (2009) por estimar al perdón como un evento de carácter antropológico. El sentido común demanda que el perdón tenga un sentido humano. Antes, el sentido común propone la idea de la confesión y el arrepentimiento, sin embargo, “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).

El perdón como acontecimiento desde este punto de vista es secreto y silencioso en tanto inaudible. En otras palabras, la representación del perdón como sentido confiscado por el lenguaje y significado accesible a la razón, responde a una necesidad humana. El silencio, la distancia, la ausencia de lenguaje, el olvido del olvido, hablan de una presencia no humana.

Para Derrida (1998, 1999, 2017), no obstante, la memoria es central. No es posible perdonar lo que se olvida, se requiere la memoria de la herida: “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). En esta aporía irreconciliable el contacto con la animalidad humana sería fundamental como fuerza para soportar esta aporía.

El animal olvidadizo es diferente del animal humano que vive en el lenguaje y el exceso de memoria. Considerar al perdón desde la óptica del olvido y el silencio requiere un regreso a la animalidad. Vanessa Lemm (2010a, 2010b, 2013a) recupera de la filosofía animal de Nietzsche la posibilidad de un perdón genuino. Para ella Derrida y Nietzsche coinciden en “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»” (Lemm, 2010b, p.974).

7 Respecto al problema del don como círculo véase *Dar (el tiempo)* de Jacques Derrida. En el capítulo «El tiempo del rey» comenta la interrupción de la economía a partir del don. El don es sin retorno ni devolución (Derrida, 1995).

2. Animalidad del perdón: entre memoria y olvido ;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 mira al ser humano como el animal más malogrado, enfermo, desviado de sus instintos, aun así, el más interesante (Nietzsche, 2010b). Esta herida al narcicismo humano es producto de una flecha directa al ojo de cíclope de la razón socrática-platónica: al ser humano teórico-razional.⁸

Vanessa Lemm (2010a) interroga a la política y la cultura, a partir del animal que existe en la filosofía de Nietzsche. Considera a Nietzsche un pensador biopolítico (Lemm, 2013a, 2015). La cuestión biopolítica de la animalidad es un tema que convoca a los asuntos humanos y animales, convivir en sociedad. El asunto del perdón recorre el núcleo mismo de la comunidad. Para Lemm (2010a), el pensamiento de la animalidad es una cuestión reciente. Sería un intento de recuperación de la cultura y formas de relacionarse en comunidad.

Para Lemm (2010a) la distinción entre civilización y cultura, que realiza Nietzsche, comprende necesariamente un retorno al animal en nosotros. La primera domestica animales convirtiéndolos en ganado en base a una educación sin creatividad y en ausencia de contacto con la vida, la segunda recoge las pasiones y sueños del animal para pensar y crear nuevas formas de existencias múltiples. Ni para Lemm ni para Nietzsche se trata de un retorno a la Naturaleza.⁹

8 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) Sócrates es mencionado como el «hombre teórico». En *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche (2013b) llama al filósofo ateniense el «gran erótico».

9 «*Vivere secundum naturam*» es la virtud del estoicismo. Para Nietzsche, vivir es querer-ser-distinto a la naturaleza (Nietzsche, 2013a).

La tensión radica en la doma-educación violenta de la animalidad del ser humano desde el punto de vista de la civilización (Lemm, 2010a). La cultura permitiría la aparición de humanos singulares de naturaleza excepcional, extraños, inmorales, anormales desde la perspectiva de la civilización. Cultura y civilización son fuerzas que buscan dominarse entre sí. Para Nietzsche la cultura es vital. Los civilizadores antiguos y modernos “¡representan el retroceso de la humanidad!” (Nietzsche, 2011b, p.63). Porque en su prodigar cuidado envenenan la animalidad humana (Lemm, 2013a).¹⁰

Respecto a la relación entre animalidad y perdón, realizaré una breve exploración sobre el perdón cristiano civilizatorio. En contraste, la potencialidad de la fuerza de la inocencia animal en su relación con el olvido y la memoria, para finalizar con el perdón genuino como donación liberadora.

2.1.- «Perdón cristiano, perdón civilizatorio».

Lemm (2010a) observa que Nietzsche detecta un doble fracaso en la práctica del perdón cristiano civilizatorio: “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). Su perdón provoca resentimiento y no puede quebrar ni dar fin al ciclo de la venganza, asimismo, no genera donación entre iguales, requiere la confesión de un súbdito arrepentido mediado por la absolución de un pastor. Quedan fuera las personas reales involucradas.

La donación, en cambio, es entre seres diferentes que se reconocen como iguales: “libera simultáneamente al que da y al que recibe” (Lemm, 2010b,

10 En el prólogo de *Zaratustra* (2007c) éste habla al pueblo: “Yo os enseño el sobrehumano. El hombre es algo que debe ser superado” (p.11). Superado para crear una cultura superior. Pero, el cristianismo y la religión, el dispositivo del confesionario como productor de subjetividades en el caso del perdón, así como el Estado moderno, sería formas de destruir la vida o envenenarla. En el primer caso con la metafísica del “más allá”, en el segundo con la educación uniforme, en ambas, el exceso de racionalidad en desmedro de los instintos y el cuerpo.

p.964). El perdón cristiano presupone una superioridad moral que permite con toda autoridad, a quien perdona, juzgar y evaluar la ofensa y al ofensor. Esta autoridad moral genera una desigualdad en la relación, asimetría, que para Nietzsche y Derrida convierte al perdón en algo odioso porque está dirigido de arriba hacia abajo (Lemm, 2010b, 2013b).

La práctica cristiana reclama un culpable redimible desde la culpa, quien arrepentido solicita perdón. Exige responsabilidad y castigo.¹¹ Pero ese tipo de relación con las instituciones religiosas genera una extrema dependencia a la institucionalidad perpetuando su poder. El instinto que hay detrás de esto no es otro que la dominación de la vida. Nietzsche (2010b) 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).

El perdón civilizatorio no dona y nunca perdona porque produce una renuncia de sí mismo a través de la institucionalización y no genera justicia. Más bien 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” (Lemm, 2010b, p.968). Cuando el perdón está sujeto a la posibilidad de juicio y castigo genera injusticia.¹² Esta deuda entre los que perdonan y necesitan del perdón, mantiene un pasado estéril que no permite el devenir, nueva vida creativa abierta a lo desconocido.

2.2.- «Inocencia, olvido y memoria». Zarathustra interpela al ser humano: “¡Si al menos fueran perfectos en cuanto animales! Más del animal forma parte la inocencia” (Nietzsche, 2007c, p.47). Consejo dirigido a la inocencia de los sentidos y al cuerpo. Inocencia del mundo en devenir justo en su injusticia. No hay un responsable de los acontecimientos

11 Véase Nietzsche (1999) *El Viajero y su sombra*: § 68 «si podemos perdonar».

12 Véase *Aurora* «libro cuarto» § 236 “Castigo” (Nietzsche, 2011a).

por tanto a quien juzgar ni culpar, eso sería injusto incluso con uno mismo. Nietzsche (2007b) propone la plena irresponsabilidad porque todo es inocencia.¹³ Nadie tendría el derecho a castigar.¹⁴

En la animalidad existe un intento de restaurar la inocencia del ser. Cuestionando la moral cristiana y su (mala) consciencia, favorecería nuevas formas de crear y jugar en la existencia. Ahora, no se trata de ausencia de responsabilidad o de no poseer juicios de valores ante la vida. Lo que se critica es la responsabilidad proveniente de la domesticación civilizadora de la animalidad.

En su «segunda consideración intempestiva», Nietzsche (2010a) defiende la animalidad a partir del olvido y la vida oponiéndose al historicismo, cúspide de la memoria y la razón científica, reduciendo la vida a fenómeno cognoscitivo.¹⁵ Ésta doble necesidad de saber y memorizar permite interrogar la relación entre memoria y olvido como fenómenos necesarios para la vida. El ser humano se vanagloria de su razón, observa y clasifica a *eso* que nada comprende de la vida, al animal pobre de mundo:

«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 respon-

13 Véase § 107 “Irresponsabilidad e inocencia” en *Humano, demasiado humano* (Nietzsche, 2007b).

14 Como diferencia Lemm (2010b, 2013b) Hannah 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.

15 La «segunda consideración Intempestiva» de 1874, critica al exceso de historicismo y objetividad de la época. La historia al servicio de la vida sirve a un poder no histórico. Demasiada historia produce enfermedad (Nietzsche, 2010a).

der 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» (Nietzsche, 2010a, p.35-36).

Mientras que el animal humano *quiere* vivir históricamente, la animalidad vive de manera a-histórica olvidando el instante fugaz del presente. El ser humano dice: «me acuerdo», «*fue*» y «*prometo*».¹⁶ Aquél «*fue*» humano es su memoria. Nietzsche (2011b), plantea que el ser humano – «seducido por el lenguaje» –, es ese animal capaz de realizar promesas, pausando y suspendiendo la inocencia del olvido.¹⁷ Así, “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” (Nietzsche, 2011b, p.84).

Sin embargo, prometer dispone a la memoria a una tarea 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). Aun así, este animal confiable requiere de vez en cuando cerrar las puertas y ventanas de la conciencia para lo nuevo: “sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*” (Nietzsche, 2011b, p.83-84). En esta tensión se moviliza el perdón y su potencialidad para la salud.

El peligro de la memoria asecha cuando impide un nuevo comienzo.¹⁸ El ayer pervive impo-

sibilitando el devenir. El sufrimiento y el dolor, la memoria confusa y la inhabilitación del olvido, en el caso del trauma, impiden continuar. Aun así, lo histórico y lo a-histórico, memoria y olvido, son necesarios para la vida. Son dos fuerzas vitales y plásticas que se hayan en un individuo como en un pueblo: “Toda acción requiere olvido: como la vida de todo ser orgánico requiere no solo luz sino también oscuridad” (Nietzsche, 2010a, p.38).

El olvido es el fundamento de las grandes acciones, fuente de una vida creativa y apasionada (Lemm, 2010a). Cuando no se logra disolver el pasado acumulado en el presente, el dolor se coagula no permite avanzar: “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). Por lo mismo, desencontrarse con el saber histórico, la voluntad de la memoria, es una cuestión de salud. El exceso de memoria deja sin fuerzas al presente.

El olvido animal mira al pasado de forma reversible “una intervención liberadora en el pasado que transforma cada ‘fue’ en un ‘que así sea’” (Lemm, 2010b p.970). Sólo desde una fuerza poderosa que emana del presente se puede interpretar el pasado (Nietzsche, 2010a). El olvido es así una fuerza animal, poder fisiológico capaz de asimilar y transformar lo extraño, “cicatrizan las heridas, reparan las pérdidas, rehacer las formas destruidas” (Nietzsche, 2010a, p.39). El olvido es para Lemm (2010a) un modo de descentrar y reorientar al animal humano. El perdón también cumpliría esta función.

“El perdón ayuda al devenir” (Jankélévitch, 1999, p.24). Y, diríamos con Lemm (2010a) la animalidad, desde el olvido, favorecería al perdón. Ahora bien, memoria y olvido no se encuentran dentro de los márgenes de una voluntad individual.¹⁹ No basta con *querer* olvidar o recordar. El olvido más bien “es una pasión que enceguece, una

16 Véase *Humano, demasiado humano*, segunda parte «Para la historia de los sentimientos morales» § 58 “Lo que se puede prometer” (Nietzsche, 2007b). Lo único que se puede prometer son acciones no sentimientos. Éstos están fuera del alcance de nuestra voluntad.

17 Hannah Arendt (2009) ve en la capacidad de realizar promesas en Nietzsche una superioridad. Permitiría disponer del futuro como si fuese el presente. Para ella Nietzsche: “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).

18 Véase el primer discurso de Zarathustra “De las tres transfor-

maciones” (Nietzsche, 2007c).

19 Véase *Aurora* de Nietzsche (2011a) «libro segundo» el § 126 “olvidar”.

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” (Lemm, 2010a, p.221). Considero que perdonar tampoco está exento de risa y embriaguez.²⁰

2.3.- «Donación». Para Lemm (2010a, 2010b, 2013b) es posible resistirse a la voluntad de la memoria y cultivar el olvido.²¹ Desde la fuerza del olvido animal perdonar se desplegaría como donación justa. Ese animal humano lograría olvidarse de la fuerza de la costumbre, tradición y hábitos. Superaría la eticidad de la costumbre (Nietzsche, 2011a). Nietzsche como Derrida rechazan el olvido civilizado y la institucionalidad del perdón. No hay que confundirlo con la donación del perdón genuino:

«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 del 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).

¿Donar? Lo que se regala – en la donación del perdón – es el *sí mismo* (Lemm, 2010a). Quien cultiva una responsabilidad – animal – agonística re-

sistiéndose a la apropiación del otro mediante la distancia, cuida la propia libertad que surge desde el otro (Lemm, 2010b). Esta tensión agonística basada en la «amistad política» permitiría superar y romper el ciclo de la venganza y del resentimiento cristiano.²² En Nietzsche este tipo de donación del perdón es posible entre amigos iguales en su diferencia, porque han superado la necesidad de juzgar y castigar, respetando la singularidad a distancia. A diferencia del cristianismo, esta donación no es desde el renunciamiento de sí mismo, sino desde la plenitud de sí (Lemm, 2010a).²³

A partir de un *pathos de la distancia* la donación es posible.²⁴ Vanessa Lemm recurre a la figura del Zarathustra de Nietzsche quien personificaría la virtud de la donación en tanto ofrenda que no espera nada de regreso y entra en una relación agonística con los otros y los animales. Representaría la amistad y una relación íntima entre donar como virtud y la justicia. Esta relación “que tiene lugar en Nietzsche puede apreciarse en su forma de utilizar la expresión ‘el honesto regalo al huésped [*rechtschaffendes Gastgeschenk*]’ [...] un don que hace justicia (*schafft Recht*); un don que hospeda, que hace lugar y recibe al otro de manera justa” (p.178-179).²⁵

20 Como bien señala Lemm (2010a) Nietzsche prescribe el olvido animal como antídoto para demasiada historia y la risa como remedio ante demasiada metafísica. La «embriaguez» es un *pathos* que Nietzsche (2007a) aborda en el *Nacimiento de la tragedia* para explicar «lo dionisiaco». Dionisio pertenece al mundo artístico de la «embriaguez», lo orgiástico, la fiesta y la música. El perdón como embriaguez podría relacionarse con el olvido de sí mismo, la desmesura y verdad, goce nacido del dolor.

21 Para Lemm (2010a) el *individuo soberano capaz de realizar promesas* es quien desde la animalidad vuelve productivo el olvido. Ejercería una contra-promesa que protegería la pluralidad de la vida humana y la libertad, a través de una “política agonística de la responsabilidad”.

22 Para una mejor comprensión sobre el resentimiento, véase el «tratado primero» de la *Genealogía de la moral*. El resentimiento engendra valores desde la impotencia (Nietzsche, 2011b).

23 Creo interesante hacer dialogar la perspectiva del individuo soberano de Lemm con la lectura que realiza Jessica Benjamin (1996) a propósito del proceso de afirmación del sí mismo y diferenciación de un otro al interior de una tensión relacional unitaria que no acaba. Lo que está en juego es el reconocimiento mutuo o su reverso la dominación y el sometimiento.

24 En *Más allá del bien y del mal* (2013a) aparece por primera vez el concepto de «*pathos de la distancia*». Concepto fundamental para entender la aristocracia y la superación de lo humano en Nietzsche.

25 Véase *Así habló Zarathustra*. Nietzsche (2007c) en “De los transmundanos” menciona a la honestidad como la virtud más joven de todas. En “De la virtud que hace regalos” la donación como similar al oro, valor supremo, raro e inútil. Y, en “De los compasivos” alude al perdón entre amigos como un

Lo que mejor protege la singularidad y libertad del otro es el *silencio* (Lemm, 2010a, 2010b). Donar, regalar, perdonar es un resplandor que acontece desde la soledad del silencio.²⁶ No en el lenguaje porque “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.” (Nietzsche, 2013b, p.131). El lenguaje hace peligrar la grandeza que Nietzsche otorga a la amistad. Asimismo, mina la eventualidad de donar y perdonar (Lemm, 2010a).

Desde esta perspectiva, perdonar sería una práctica solitaria. Melancolía que ofrece hospitalidad. La donación es una virtud animal o don que se olvida a sí mismo, olvido del olvido como menciona Derrida. Acontecimiento inquietante y fugaz “en el cual uno se encuentra con su animalidad tanto como ésta nos viene en contra.” (Lemm, 2010b, p.977). Pero ese encuentro requiere paciencia y atención para su presencia. Esta práctica generaría justicia y potenciará la vida sin deshacer la aporía intrínseca del perdón, porque permitiría transformar el sufrimiento pasado en vida futura. El animal perdona como desbordamiento por amor a la libertad del otro.

Reflexiones finales

Para dar. Un regalo que se da. Pero no cualquier ofrenda. En la animalidad del perdón genuino en tanto aporía y posibilidad real, lo que se dona es el sí mismo. No obstante, similar a la animalidad, no es posible forzar su acontecimiento impredecible. Cada época como cada persona vive su propio tiempo. Su aceleración racional es nociva para la salud.

La representación clásica del perdón vive una agonía necesaria. Creo relevante la recuperación de

amor grande que al perdón y la compasión. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche (2013a) habla de la honestidad como condición de los «espíritus libres».

26 Véase “La canción de la noche” en *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 2007c).

la animalidad para revitalizar la imagen sobre el inquietante acontecimiento del perdón y viceversa. Saludando a Giannini (2006) es importante proteger el evento del perdón de los confesionarios, la razón y el lenguaje, porque toca zonas de la existencia envueltas por el misterio.

Este cuidado del perdón o el perdón como cuidado es en cierto modo una apertura para su revalorización en términos de vitalidad y potencia de vida, así como una resistencia a cualquier exigida ritualidad terapéutica; obligatoria reconciliación, espectáculo. No se trata de desechar la razón ni el lenguaje, tampoco de retornar a la animalidad perdida, sino de resistirse a todo intento sistemático, absoluto y reductor, civilizatorio, propio de discursos hegemónicos de la verdad sobre la vida. Esto permitiría cuidar las relaciones y abrirse a experimentar formas de existencias diversas fuera de los márgenes de la domesticación.

Con Nietzsche, Derrida y Lemm, atestiguamos que perdonar es una aporía que requiere olvido y memoria. Asimismo, la animalidad del perdón genera justicia liberadora. En la práctica agonística del perdón animal, hay ocasión para lanzarse a la vida futura, dejando espacio para fuerzas creativas y una nueva salud. Esta relación desinstitucionalizada es una práctica del cuidado de sí y de los otros. Custodia la singularidad irreductible de los otros. Esa hospitalidad secreta, silenciosa, distante y melancólica no desprecia ni jovialidad ni risa.

Este desvío del «animal rationale» civilizado al «animal ludens» no es metafórico es necesario. Lo anterior, a propósito de nuestro presente político. Este alberga el sufrimiento del pasado, su horror imborrable y al mismo tiempo el provenir incierto. Si en la escritura existe confesión y perdón, una nueva Constitución para una nueva comunidad por nacer se abre paso. Sin embargo, sin deshacerse del pasado el perdón animal excede incluso la escritura y las condiciones materiales.

Perdonar pulsa su sentido en potencia. Pero aún nos encontramos en la rueda del trauma con una salud deteriorada. Nuestra época pervive todavía en los ecos espantosos de la dictadura. En este fondo, la acción de pedir perdón de Aylwin es un simu-

lacro sujeto a condiciones que algunos aprobarán. Pero, ese tipo de gestualidad democrática propia de la transición durante la década de 1990, nos han conducido hasta las consignas del estallido social. Pulsa pensar el perdón en la *medida de lo (im) posible* (Rojas, 2013).

Sería ingenuo pensar que la necesidad de perdón debiese ser un deber. Pero también, el deber de pedir perdón es una instancia que jamás podría llegar. Por eso la vitalidad de la memoria nos demanda, citando a Lemebel como velas en la oscuridad “para regar de brasas la memoria, para trizar de chispas el olvido. Como si bajaran la cola de un cometa rozando la tierra en homenaje a tanto desaparecido”.

Pero en otro sentido, la vitalidad del olvido nos llama. Cuando hablamos del perdón genuino volvemos a una esfera sagrada de la intimidad. Encuentro de animales sufrientes y domesticados. Sólo en ese espacio el olvido animal incorporaría tanto dolor y sufrimiento para aventurarse hacia otro lugar. El perdón provee esa posibilidad. Perdonar aguarda sin desconocer lo trágico y sin exhortar lo venidero a partir de recetas y formulas reduccionistas de la felicidad, sino como cuidado de sí y los otros.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. (5ta. reimp.). Buenos Aires: Paidós.
- Benajmin, J. (1996). *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. (1era ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo*. (1era ed.). Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.
- Derrida, J. (1998). Justicia y perdón. Entrevista realizada por Antoine Spire. *Espacio Laical*, 3. 12-16, 2012.
- 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).
- Derrida, J. (2000). “El otro es secreto porque es otro.” Translations: Jacques Derrida. «Autrui est secret parce qu’il est autre». In: *Le Monde de l’éducation*. 284, September 2000, pp. 14 - 21. (French).
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2017). *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*. (1era ed.). Santiago: LOM.
- Giannini, H. (2006). Una experiencia límite: la experiencia del perdón. *Estudios Públicos*, 103, 5-16.
- Giannini, H. (2008). Del perdón que se pide y del perdón que se da. *Atenea*, 497, 11-22.
- Guzmán, M. (2010). El perdón en relaciones cercanas: Conceptualización desde una perspectiva psicológica e implicancias para la práctica clínica. *Psyche*, 19 (01), 19-30.
- Jankélévitch, V. (1999). *El Perdón*. (1era ed.). Barcelona: Seix Barral Los Tres Mundo.
- Jankélévitch, V. (1986). *Lo imprescriptible. ¿Perdonar? Del honor y la dignidad*. París: Editions du sevil.
- Lemm, V. (2010a). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. (1era ed.). Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Lemm, V. (2010b). Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida. *Pensamiento*, 66 (250), 963-979.

- Lemm, V. (2013a). *Nietzsche y el umbral biológico de la política moderna. Foucault y la cuestión del animal*. En Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (pp.171-193). (1era ed.). Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Lemm, V. (2013b). *Nietzsche y la democracia radical II. Dar y perdonar en Jacques Derrida*. En Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (pp.111-133). (1era ed.). Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Lemm, V. (2015). *Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. Ideas y Valores*, 64 (158), 223-248.
- 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.
- McCullough, M.E. (2001a). *Forgiveness: Who Does It and How Do They Do It?* *Blackwell Publishers Inc*, 10 (6), 194-197.
- 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.
- Nietzsche, F. (2007a). *El nacimiento de la tragedia*. (19ª ed.). Madrid: EDAF S.A.
- Nietzsche, F. (2012a). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. (2da ed.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010a). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. (4ta ed.). Madrid: EDAF S.A.
- Nietzsche, F. (2007b). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*. (3era ed.). Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Nietzsche, F. (1999). *El viajero y su sombra*. (20ava ed.). Madrid: EDAF S.A.
- Nietzsche, F. (2011a). *Aurora*. (6ta ed.). Madrid: EDAF S.A.
- Nietzsche, F. (2007c). *Así habló Zaratustra*. (1era ed.). Santiago: Gabriela.
- Nietzsche, F. (2013a). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. (1era reimp.). Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Nietzsche, F. (2011b). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. (3era ed.) Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Nietzsche, F. (2013b). *Crepúsculo de los ídolos. Como se filosofa con el martillo*. (3era ed.). Madrid: Alianza Editoria, S.A.
- Nietzsche, F. (2010b). *El anticristo. Una crítica del cristianismo*. (27ava ed.). Madrid: EDAF S.A.
- Rojas, R. (2013). *En la medida de lo (im)posible: Las aporías del perdón, la memoria y el duelo a 40 años del golpe de estado en Chile*. *UNIVERSUM*, 28 (2), 169-187.
- 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.
- Worthington, E.L. Jr. (2005). *Initial Questions About the Art and Science of Forgiving*. In Worthington, E.L. Jr. (Ed.). *Handbook of forgiveness*. (pp. 1-38). New York: Routledge.