



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**EL PERDÓN COMO UNA FORMA DE EMPATÍA.  
IMPLICACIONES ÉTICAS Y REPERCUSIONES SOCIALES**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTORA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

**MARÍA DEL PILAR SÁNCHEZ BARAJAS**

**TUTOR PRINCIPAL:**

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ  
PROFESOR TITULAR C TIEMPO COMPLETO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**COMITÉ TUTOR:**

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR  
DR. CARLOS OLIVA MENDOZA  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**CD.MX., ENERO, 2022**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



**EL PERDÓN COMO UNA FORMA DE EMPATÍA  
IMPLICACIONES ÉTICAS Y REPERCUSIONES SOCIALES**

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE:  
**DOCTORA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:  
**MARÍA DEL PILAR SÁNCHEZ BARAJAS**

**TUTOR PRINCIPAL:**  
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ  
PROFESOR TITULAR C TIEMPO COMPLETO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**COMITÉ TUTOR:**  
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR  
DR. CARLOS OLIVA MENDOZA

**MÉXICO, CD. MX., ENERO, 2022**

## Agradecimientos

Esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo de mis maestros, especialmente del Dr. Pedro Enrique García Ruiz, del Dr. Jorge Reyes y del Dr. Carlos Oliva, de quienes he aprendido el valor de la constancia, la dedicación y la pasión por el saber.

Agradezco también a mi familia, por permanecer cerca, especialmente a mi madre, Berta Barajas Rubio, y a mi hermana Berta Sánchez Barajas. Gracias por su cariño y por la alegría que me transmiten.

Agradezco a mis amigos y amigas, porque siempre han tenido fe en mí, porque su amistad me ha acompañado en los mejores y en los peores momentos y porque mi vida es mucho más bonita gracias a ustedes. Gracias especialmente a Antonio Reyes, Jessica Salas, Cristina Becerril, Dafne Vela y Marcela Osorio.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	3
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>GENEALOGÍAS SOBRE EL PERDÓN</b>	9
1.1 Objetivos	9
1.2 Origen histórico-semántico	10
1.2.1 Fuentes orientales	14
1.2.2 Grecia	15
1.2.3 Roma	20
1.2.4 El perdón en la tradición judeocristiana	22
1.3 Aproximación psicológica	25
1.3.1 Origen perverso	35
1.4 Conclusiones	38
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>EL PERDÓN COMO ACTO DEL HABLA</b>	41
2.1 Introducción y objetivos	41
2.2 ¿Qué es un acto social?	44
2.2.1 Los <i>actos sociales</i> y los <i>estados de cosas</i>	47
2.2.2 El perdón como acto social	54
2.3 Carácter performativo de la concesión de perdón	65
2.4 Conclusión	71
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>CONTENIDO PSÍQUICO DEL PERDÓN</b>	74
3.1 Introducción	74
3.2 Teorías sobre la actitud interna del perdón	75
3.2.1 Entre la condonación, la redundancia y el pesimismo	81
3.3 ¿Qué es la empatía?	84
3.4 El perdón como un tipo de acto de la empatía	93
3.5 Análisis del perdón como empatía	99
3.6 Conclusión	108
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>EL PERDÓN EN LA ESFERA SOCIAL. VALOR DE LA JUSTICIA RESTAURATIVA</b>	110
4.1 Objetivos	110
4.2 El valor de la reparación	111
4.3 Reparación y niveles de reciprocidad	117
4.4 Realidad social de la ofensa	121

4.5 Dimensión social del perdón y vulnerabilidad	125
4.6 ¿Es posible un perdón social?	133
4.7 Conclusiones	143
<b>CONCLUSIONES</b>	146
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	151

## Introducción

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

El auténtico perdón como “lo único capaz de construir una nueva casa para una nueva vida” sobre el que reflexiona Jankélévitch es el objeto de este estudio. Muchos de los problemas políticos y sociales de los siglos XX y XXI despertaron el interés por revisar los fundamentos y la legitimidad del perdón como valor ético y social capaz de reconciliar a la humanidad consigo misma y, con ello, a hombres y naciones enteras entre sí. La Primera y la Segunda Guerra Mundial, el genocidio de Ruanda (1994), el armenio (Primera Guerra Mundial), el ucraniano (1932), el guatemalteco (década de los 80), el bosnio (en 1995 ocurrió la masacre de Srebrenica) y el camboyano (entre 1975 y 1979), dan muestra de la profunda crisis con la que terminó un milenio y comenzó otro, y explican el resurgimiento del perdón en la teoría y en la práctica. Se crearon, por ejemplo, las Comisiones para la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica, Perú, Bolivia, Colombia, Guatemala (llamada Comisión para el Esclarecimiento Histórico) y tuvieron lugar los Juicios de Núremberg. Desde la creación de la Comisión de la Verdad de Uganda en 1974 y de Bolivia en 1982, se han creado más de 70 comisiones, siendo las

de Canadá y Brasil las más recientes (cf. Arnosy y da Costa, 2015, pp. 185-201).

Pero difícilmente estas comisiones pueden convertirse en la única herramienta de reconciliación social. Su objetivo, que consiste en documentar y reconocer oficialmente los crímenes del pasado para prevenir nuevos actos de violencia y para reparar el daño, presenta varias dificultades. Una de ellas es que la memoria social es más bien un proceso que un arreglo fijo de hechos, de modo que intentar introducir un registro histórico “imparcial” resulta inapropiado. Aunque, por ejemplo, el recuento de las historias por parte de los involucrados puede contribuir a recontextualizar los debates sobre la violencia al mostrar los abusos cometidos, usualmente las comisiones de la verdad se convierten en la arena de competencia de verdades (cf. Shaw, 2005. p. 3). Esto no significa que las muchas Comisiones de la verdad no tengan ningún valor o fundamento, pero sí obliga, cuando menos, a revisar el marco teórico del perdón social.

Si, en el caso extremo, la consideración de este tipo de escenarios empujara el estudio del perdón y de los valores asociados a él (como la compasión, la restauración y la reconciliación) a la esfera privada y al ámbito exclusivamente interpersonal, aun así, esta aproximación comportaría otras dificultades. Queda por saber, por ejemplo, si es válido perdonar en nombre de alguien más, si se puede perdonar a alguien ausente, si es posible el auto perdón o si es posible el perdón sin reconciliación.

Este estudio toma en cuenta esas dos dimensiones del perdón: la interpersonal, en la primera parte, y la social, en la segunda parte. En cuanto a la dimensión interpersonal, las preguntas centrales se refieren a la justificación ética del perdón: qué es y cuál es su mejor marco teórico. Es usual encontrar exhortaciones al perdón en términos religiosos: está el *Teshuvah* judío, y el Sacramento de la Reconciliación para el mundo católico o el deber de perdonar hasta 70 veces 7 para todas las iglesias cristianas (cf. *Mateo* 18:



22). Y mientras para algunos filósofos este antecedente es fuente de inspiración, como para Hannah Arendt, filósofa atea, para otros, es el andamiaje de una gran mentira, como para Nietzsche.Cuál de las dos posturas es la más adecuada es una cuestión que no interesa directamente a esta investigación; más bien, se pretende formular un marco teórico del perdón independiente de la tradición judeocristiana o de cualquier religión (aunque ahí pueda hallarse su origen histórico).

Un caso real que une aspectos éticos y sociales del perdón es el de Sebastián Marroquín, documentado en el largometraje “Los pecados de mi padre”. En él, Sebastián Marroquín cuenta cómo era la vida con Pablo Escobar, su padre, quien fuera el mayor narcotraficante en Colombia en los años 80 y 90, y de sus motivos para buscar a los hijos de las víctimas mortales de su padre para pedirles perdón, a pesar de no ser el responsable de sus muertes y de saber que muchos policías, funcionarios públicos y políticos colombianos y extranjeros estuvieron implicados en los hechos. Sebastián Marroquín se encontró con Rodrigo Lara, hijo de quien fuera el ministro de Justicia de Colombia, y con los hermanos Galán, hijos de Luis Carlos Galán, otro político colombiano. Inicialmente, los encuentros entre las partes fueron privados, pero tiempo después se insertaron en discursos públicos de reconciliación.<sup>1</sup>

En cuanto a la dimensión social, el caso permite formular preguntas como: “¿se puede pedir perdón en nombre de otro sin su consentimiento?”, “¿se puede perdonar en nombre de otro sin su consentimiento?”, “¿pedir perdón es un deber?”, “¿perdonar es un deber?”, “¿en qué condiciones?”, y “¿cuáles son los motivos justos para pedir perdón?”. En cuanto a las expresiones de perdón surge la cuestión sobre si es necesario expresar el perdón o si es necesario pedir perdón; sobre su aspecto emocional, si el

---

<sup>1</sup> Más sobre este particular en [www.theforgivenessproject.com/sebastian-marroquin](http://www.theforgivenessproject.com/sebastian-marroquin) y el documental *Los pecados de mi padre*, del director Nicolás Entel, en 2009.

perdón es compatible con la ira, el resentimiento u otras emociones como la tristeza y la decepción; y con relación a la dimensión política, si hay lugar para el perdón dentro de una teoría de la justicia y si es compatible con el castigo. Todo lo cual depende de qué se entienda por perdón.

Todos estos elementos están tan imbricados que resulta imposible tratarlos por separado; más bien, cuando respondemos a una cuestión respondemos también, en cierta medida, a las demás. Sin embargo, la justificación ética del perdón y la posibilidad de un perdón social son los ejes que guían esta investigación.

Un buen punto de partida en el estudio ético del perdón es el concepto propuesto por Joseph Butler, filósofo y teólogo inglés del siglo XVIII, en sus *Sermones*, donde se pregunta por el beneficio moral del resentimiento. De acuerdo con su planteamiento, el perdón es el “cambio de corazón” o la renuncia al resentimiento causado por haber sufrido una ofensa (cf. Butler, 1896, pp. 136-167). Pese a que dichos sermones fueron promulgados en la Rolls Chapel por un obispo anglicano, son el origen del planteamiento secular y moderno del perdón (como se expone más a detalle en el Capítulo I). A lo largo de la investigación se examinará si esta comprensión del perdón y la ira es la más adecuada, dado que hace a un lado todos los actos del habla involucrados en este tipo de procesos y a otras emociones, además de la ira y el resentimiento, como la tristeza, la decepción o la angustia, cuyas dimensiones exceden la mera utilidad (la pregunta inicial de Butler es sobre la utilidad del resentimiento). Las investigaciones sobre el perdón desde entonces a la fecha son innumerables, algunas parten de ese concepto mientras que otras lo cuestionan (cf. Neblett, 1974; Scarre, 2017).

Ahora bien, los presupuestos fundamentales de esta investigación son los siguientes:

- El hecho de que en la vida cotidiana utilizamos expresiones muy variadas para pedir perdón o para concederlo. Por ejemplo:

“Perdóname”, “Te perdono”, “Lo lamento”, “Discúlpame”, y otras parecidas. Si puede haber o no un perdón sin estas fórmulas se discutirá en su momento; sin embargo, en situaciones normales usamos estas expresiones como una herramienta para identificar cuándo ha tenido lugar una experiencia de perdón.

- La afirmación de que el perdón no es un acontecimiento o una acción que suceda de manera aislada, sino que surge como respuesta a una ofensa/injusticia sufrida o una ofensa/injusticia cometida; es decir, el perdón necesita un contexto que le de sentido. Es absurdo decir “Te perdono” o “Perdóname” sin que haya tenido lugar una ofensa/injusticia para alguna de las partes, o al menos la creencia de haberla sufrido.
- El reconocimiento de una familia emociones involucradas tanto en la experiencia de perdón como en la experiencia de haber sufrido o cometido una injusticia. Algunas de estas emociones son: ira, resentimiento, culpa, vergüenza, rechazo, gentileza, bondad, simpatía, compasión, tristeza, decepción, generosidad, asco y arrepentimiento. Sin embargo, no se asume que un grupo determinado de emociones corresponda exclusivamente a la experiencia del perdón y otro grupo a la experiencia de la injusticia, ni que estas emociones estén involucradas sólo en alguno de estos dos fenómenos. Los celos o la envidia, por ejemplo, también pueden provocar ira.

La culpa, entre las demás emociones morales relacionadas con el perdón, presenta para nosotros un interés especial. Se trata de una emoción gestada en el pensamiento religioso, en concreto, a partir del mito adámico y de la idea de caída o pecado. No obstante, también forma central parte de la terminología legal: “Culpable” o “Inocente” son los posibles veredictos con los cuales un juez falla a favor o en contra de un procesado. En la otra cara de la moneda, desde la crítica nietzscheana, el perdón y la moral en general, surgen

del comercio de la culpa presente en la tradición judeocristiana, y de ahí la supuesta perversidad (cf. Nietzsche, 2005, tratado I, § 10).

Además del punto de vista religioso y filosófico, hay otras perspectivas valiosas sobre el perdón pero que caen fuera del alcance de esta investigación: el cine y la literatura se mezclan y provocan una discusión valiosa en torno al tema. Desde los filmes de tributo de Kieslowski como *Rojo* y *No matarás* (de la serie *Decálogo*), hasta las películas inspiradas en libros e investigaciones oficiales, como *Sex in a cold climate*, sobre las lavanderías de las Magdalenas en Irlanda, o producciones más recientes pero audaces, como *Hace mucho que te quiero*, que cuenta la vida de una mujer que es liberada tras 15 años de prisión por haber terminado con la vida de su hijo enfermo de cáncer pero que no espera ninguna redención, y obras literarias como la clásica *Nuestra Señora de París*, de Víctor Hugo, o la contemporánea *El último encuentro*, de Sándor Marai; todas ellas ponen de relieve algunas de las paradojas que esconde el perdón y el dramatismo de las emociones que encierra. En esta investigación, las veces que usemos alguno de estos recursos será con el único propósito de ilustrar un punto, no para fundamentarlo.

Si bien el interés por la justificación ética del perdón no implica, necesariamente, negar que exista alguna influencia religiosa o teológica en la formación de esta idea a través de la historia, el principal objetivo de esta investigación es resolver qué permite hablar del perdón en términos éticos y, en caso de encontrar una justificación válida, responder en qué sentido el tema es relevante para la filosofía. En otras palabras, si es verdad que el perdón “es lo único capaz de construir una nueva casa para una nueva vida”, en palabras de Jankélévitch, ¿cómo comprender la novedad del perdón?

# CAPÍTULO I

## GENEALOGÍAS SOBRE EL PERDÓN

### 1.1 Objetivos

Esta primera parte está dedicada al estudio del origen histórico del concepto de perdón como valor o virtud ética y del planteamiento psicológico. Respectivamente, las preguntas pertinentes son: ¿cuándo y cómo surge en la historia el perdón como valor moral? y ¿cuál es la aproximación psicológica sobre el perdón y en qué se distingue de la ética?” Los esfuerzos por comprender qué es el perdón y cuál es su marco ético y social conectan naturalmente con las teorías sobre su génesis, tanto en sentido histórico como psicológico. Martha Nussbaum en *Anger and Forgiveness* emprende este rastreo sobre el perdón, aunque advierte sobre la falacia de la genealogía, que consiste en asumir que el origen de algo resuelve lo que esa cosa es. Por ejemplo, se puede decir que la ética nace en la historia de la mano de la teoría platónica de las ideas, pero no se puede decir que la Ética es el estudio de la idea de Bien. Sin embargo, el ejercicio filosófico puede resultar esclarecedor, en tanto que permite identificar algunos elementos del objeto de estudio que no son tan evidentes a primera vista (cf. Nussbaum, 2016, p. 73).

Al finalizar este apartado se contará con un escenario a partir del cual tratar las cuestiones propuestas en esta investigación: la justificación ética del perdón y la posibilidad de un perdón social.

## 1.2 Origen histórico-semántico

En el Diccionario Oxford de Filosofía se define *Forgiveness* como el “acto o proceso de una persona que resulta del cese del resentimiento o enojo contra alguien que lo ha ofendido”, en consonancia con la formulación butleriana mencionada líneas arriba. En cambio, en el Diccionario Akal de Filosofía en español no hay ninguna entrada para este término (cf. Audi, 2004) pero sí hay siete referencias indirectas, todas en un contexto teológico o sin ningún carácter ético.<sup>2</sup> Dada esta falta de información, resulta más provechoso empezar la investigación sobre el perdón a través de algunos de los textos más destacados sobre el tema, y continuar a partir de ahí.

La obra de Hannah Arendt puede servir como punto de partida para comprender qué significa el perdón por varios motivos. Ella se inserta en la tradición fenomenológica, que en su método toma distancia de la metafísica, lo cual armoniza con la búsqueda de los orígenes históricos y con la experiencia psicológica del perdón, que son los objetivos de este capítulo. Además, la autora, como testigo y teórica de los abusos cometidos durante la Segunda Guerra Mundial y a lo largo del siglo XX, valida su autoridad para hablar del tema que nos interesa. Ella, junto con otros filósofos que vivieron los mismos tiempos históricos, reflexionan sobre la posibilidad y necesidad del perdón.

Una de las ideas centrales del perdón en Arendt es el “predicamento de la irreversibilidad”, que se refiere al hecho de no poder cambiar las acciones del pasado. Por ejemplo, un asesino no puede, por ningún medio, revivir a su víctima, no importa cuánto lo desee y cuánto se arrepienta, simplemente no lo puede hacer. Esto es una realidad. Sin embargo, esto no significa que el

---

<sup>2</sup> Estas referencias son: “Bhagavad Gita”, p. 108; Sobre la rebelión perdonable, en “El contrato social”, p. 213 (este contexto no es religioso, sin embargo, el término relativo al perdón aquí empleado es sinónimo de “dispensable”, sin ningún contenido ético; “Karma”, p. 576, se menciona dos veces; “Montanismo”, p. 687; “Redención por la fe”, p. 834; “Visistadvatia Vedanta”, p. 1017.

homicida tenga que vivir condenado por esa acción del pasado, o que los deudos no puedan escapar del círculo de rabia y dolor en el que fueron insertos. Para la autora, el perdón significa la capacidad de inaugurar una acción completamente nueva, una que desafía la inercia del pasado (cf. Arendt, 1958, p. 237). Desde su punto de vista, el perdón tiene un origen indudablemente cristiano, lo que no le resta validez para ser considerado en su sentido secular y en el ámbito político (cf. 1958, p. 238).

Otra referencia inicial obligada en el estudio filosófico del perdón es la obra de Jacques Derrida, quien, siguiendo la línea histórica, podría considerarse el siguiente teórico del último siglo en prestar una atención específica al tema. En el texto *Cosmopolitanism and Forgiveness*, Derrida explica la radicalidad del perdón. Para él, el perdón es “loco” (*mad*) e “ininteligible”; y, dado que se orienta a lo imperdonable, es distinto de la amnistía y la amnesia, y “no puede reducirse a un tipo de terapia de reconciliación en una especie de ecología histórica” (Derrida, 1997, pp. 44-45, 49). En otras palabras, el perdón es de lo imperdonable o no es perdón en absoluto, el perdón que no es “difícil” no es perdón. En Derrida, el paradigma de perdón se ve reflejado en la persona que siempre perdona, aun sabiendo que lo volverán a ofender.

Los dos elementos destacados hasta ahora, la solución a la irreversibilidad del pasado y la locura del perdón tienen en común el poner entre paréntesis la inercia natural que despiertan las acciones ofensivas. Aunque estas teorías se vean con detenimiento más tarde en el desarrollo de esta investigación, por ahora sirven para conectar con algunas de las paradojas que están en la base de la formulación ética contemporánea del perdón.

Otros filósofos contemporáneos ponen el acento en la renuncia a la ira y al resentimiento que supone perdonar (cf. MacLachlan, 2008, p. 57). Este aspecto se puede constatar a través de los siguientes casos. En *¿Perdonar o*

*castigar? Cómo responder al mal*, Margaret Holmgren habla del contenido cognitivo, afectivo y motivacional de las actitudes morales. En el caso de la actitud de perdón, el aspecto motivacional está relacionado con el deseo de que le vaya bien al culpable y de que se realice como persona, a pesar del daño sufrido por ella. Por otro lado, el componente cognitivo de la actitud de perdón comprende el ser consciente, de que el causante del daño es un ser sentiente capaz de sentirse feliz o infeliz, y que, como nosotros, quiere sentirse feliz, y que también es un ser humano valioso con un estatus moral igual al nuestro (cf. Holmgren, 2014, pp. 87 ss).

Para otros autores, como Jessica Wolfendale, “el perdón es comúnmente definido como un cambio en los sentimientos con el que la víctima renuncia a los sentimientos negativos hacia el causante del daño y lo acepta de vuelta en la comunidad; lo acepta como persona” (Wolfendale, 2005, p. 348). En el mismo sentido, Pamela Hieronymi se refiere al perdón genuino como aquel que implica algún tipo de revisión en el juicio o un cambio de visión (cf. Hieronymi. 2001). A este perdón descrito como “cambio de corazón” se le identificará como el “perdón contemporáneo”.<sup>3</sup>

Pero, como se mostrará a continuación, la manera de comprender el perdón no siempre estuvo ligada al resentimiento hacia el otro, porque la falta no estuvo definida por la relación con el otro sino por la violación a la ley (este es el sentido primario de ofensa dentro de la tradición judía, por ejemplo). Investigaciones históricas y lingüísticas sugieren que, en gran medida, el resentimiento y el perdón son nociones comúnmente enlazadas a partir del análisis sobre los beneficios y límites del resentimiento para el progreso moral de Joseph Butler en sus *Sermones* (cf. Griswold, 2007, pp. 17 ss; Konstan, 2010, pp. 143 ss). Para filósofos como Lang (1994) y Konstan (2010), la idea de perdón como “cambio de corazón” no está presente en la Grecia ni en la

---

<sup>3</sup> Esta es la perspectiva del recientemente publicado *Handbook of Forgiveness*, donde sobresalen tópicos como la psicología del perdón, su papel en las relaciones interpersonales, la experiencia y el rol del cuerpo en los episodios de perdón. Cf. Worthington, 2005.



Roma clásicas. No obstante, sí existen reflexiones sobre el perdón u otras formas de reconciliación, como se verá a continuación.

Para el desarrollo de esta sección se sigue, principalmente, el trabajo de tres autores: Konstan, en *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea*, Anthony Bash, en *Forgiveness and Christian Ethics*, y Charles Griswold, en *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. La tesis central en Konstan es que la idea moderna del perdón que involucra una relación o actitud interpersonal, un abandono del resentimiento surgido por sufrir una acción moralmente mala y un “cambio de corazón” (que puede entenderse como una disposición afectiva/emocional y/o una disposición a la acción que persigue el bien moral), no se encuentra entre la filosofía antigua, tampoco en el Viejo ni en el Nuevo Testamento, ni en los primeros comentarios judíos o cristianos de las Sagradas Escrituras (o al menos, no jugaba un rol protagónico en la ética de esas sociedades). El aspecto interpersonal del perdón, el abandono del resentimiento y el cambio de corazón se plantea por primera vez entre los siglos XVIII y XIX, cuando el perdón se seculariza. En gran medida, este cambio refleja un marco teórico diferente, sobre todo en lo referente al *self*. El aporte fundamental de Bash para nuestro propósito es delinear la inspiración cristiana en la comprensión contemporánea del perdón. De acuerdo con Bash, las notas características del perdón cristiano son su carácter de proceso y de don, lo cual excluye las ideas de que el perdón pueda ser un deber y que tenga lugar entre los asuntos meramente humanos. Charles Griswold, por su parte, ofrece una tesis distinta a Konstan, pues sugiere que el perdón se encuentra presente de algún modo en la filosofía clásica griega (cf. Griswold, 2007, pp. 1-29). Se retoma este texto precisamente por la utilidad de su contraste, y por su análisis histórico y bibliográfico.

### 1.2.1 Fuentes orientales

Empezaremos el estudio sobre el origen histórico de nuestra concepción contemporánea de perdón en Grecia y Roma clásicas, lo que nos conducirá también a algunas consideraciones lingüísticas y literarias. Sin embargo, sería un error ignorar la aportación de personajes icónicos en la historia de occidente anteriores a este momento y tradición. Al respecto, Lang invita a pensar el perdón como una práctica universal (cf. Lang. 1994), pues, aunque cada cultura recurre a diferentes ritos y elementos discursivos, mantiene en su centro las cuestiones ligadas al “cambio de corazón”, la respuesta al mal y al uso del resentimiento.<sup>4</sup> No obstante, es cierto que el tema es más recurrente entre las culturas religiosas y se pueden señalar varias razones: en estas culturas el perdón es altamente valorado, sus relatos muestran personajes con capacidad de perdonar que inspiran a seguirlos, y presenta una seguridad sobre qué hay que hacer frente a la ofensa (cf. Mullet *et al.*, 2005, pp. 159-181).

Por ejemplo, el hinduismo cuenta con el Bhagavad Gita, “del sánscrito Bhagavadgita, «canción del bendito/señor ensalzado»), poema devocional hindú compuesto y editado entre el siglo V a.C. y el siglo II d.C. Contiene 18

---

<sup>4</sup> No obstante, es innegable la escasez de estudios sobre conceptos y prácticas relativas al perdón fuera de la tradición judeocristiana. Llamo la atención al caso concreto del mundo prehispánico e indígena, en el que se añade el problema de acceso a fuentes directas. Por un lado, no existe registro escrito de todas estas prácticas; por otro, la destrucción y la pérdida de escritos originales nos deja sin elementos que analizar. Pero esta pobreza bibliográfica también se desprende de la idea generalizada de que el perdón, y prácticas de reconciliación semejantes, surgen exclusivamente con el cristianismo. A pesar de esto, notables investigaciones abren la posibilidad de explorar el perdón desde otros marcos teóricos, como es el caso del estudio de Krotz (2001). En la sección “Algunas características sobre el derecho maya prehispánico”, el autor habla de la expresión maya *Satsah k'eban*, que se usa como *perdón*. En un escenario completamente diferente, el perdón es una idea sugerida en el antiguo uso de estelas inscritas que se erigieron en Lydya (ahora noroeste de Turquía) en el siglo III d.C., entre los griegos y fuera de los círculos cristianos. Dichas estelas son muy poco conocidas, y aunque no expresan perdón, sí reconocen la culpa: expresan públicamente haber aplacado la ira de los dioses por una falta cometida. Cf. Rostad (2006; 2002).

capítulos y 700 versos, los cuales forman el libro sexto (Capítulos 23-40) de la composición épica india del Mahabharata. En él, se habla de las obligaciones de los hombres para el perdón de los pecados (cf. Audi, 2004, p. 108). En el pensamiento hindú, la idea de “karma” conduce a la reflexión del perdón, si bien de manera periférica. “En las perspectivas teístas en las que el error moral es el pecado y la acción correcta consiste en la obediencia a Dios, el karma es la justicia de Brahman en su actuación, y Brahman puede, además, perdonar al pecador arrepentido por los resultados de sus malas acciones y colocar al pecador una vez perdonado en una relación con Brahman que, a la hora de la muerte, le permita liberarse de la rueda de reencarnaciones” (Audi, 2004, p. 576). La importancia del tema en el hinduismo también se ve reflejada en las celebraciones del festival de Mahasivaratri, en el mes de Magha, en que lo central es la austeridad y el perdón.

Por otro lado, la relevancia del perdón para el budismo, independientemente de cualquier esfera religiosa, se descubre en la respuesta del Dalai Lama a Simon Wiesenthal en *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness* a la pregunta que el autor lanza a varios intelectuales sobre su experiencia con un oficial nazi que le pide perdón: “¿Tú qué hubieras hecho en mi lugar? (¿Hubieras perdonado?)”. En su contestación, el Dalai Lama recomienda perdonar a quienes nos han ofendido y han ofendido a la humanidad, sin que esto sea sinónimo de olvidar las ofensas, ya que recordarlas puede ayudar a prevenir que vuelvan a suceder (cf. Wiesenthal, 1998, p. 113).

### **1.2.2 Grecia**

Platón fue el primer teórico en plantear una postura acerca del perdón y en sopesarlo dentro de un esquema ético y político. De hecho, argumenta por qué es necesario dejarlo fuera. En el centro de la propuesta ética platónica

está el ideal perfeccionista de sabio: para Platón, una buena persona, un sabio, es invulnerable a las acciones de los otros, de modo que no tiene nada que perdonar; un sabio, tampoco actúa mal, así que no hay razón para que sea perdonado (cf. Griswold, 2007).

Lo más cercano al perdón en la filosofía griega tiene que ver con el manejo de las emociones de resentimiento y enojo en Aristóteles, en *Retórica* y *Ética Nicomáquea*. En *Retórica*, el autor examina la ira (*orgê*) y cómo calmarla (*praotes* o *praunsis*). Él define *orgê* como el deseo de venganza acompañado de dolor, que nace de sentirse disminuido por alguien de quien no merecemos eso (cf. Aristóteles, *Retórica*, 1378a 31). Aquí Aristóteles ofrece tres estrategias para calmar la ira. La primero es hacer ver que la acción considerada como ofensa no era realmente una acción de desprecio, porque si lo fuera nos despreciaríamos también a nosotros mismos (cf. 1380a 10-12). La segunda, buscar que el otro admita que hizo mal y se arrepienta, que se muestre humilde y se sitúe por debajo de nosotros, lo que significa mirar al otro con desprecio o disminución. Con eso se puede decir que han pagado la pena que nos han causado (cf. 1380a 17-19). La tercera estrategia es mostrar fuerza, pues “nadie tiene ira y temor a la vez por la misma persona” (1380a 24; 1380a 33-34). Como se ve, atenuar el resentimiento (*orgê*) para Aristóteles tiene poco que ver con lo que hoy día entendemos por perdón.

Pero sí existe un término en el griego antiguo que comúnmente se traduce como perdón. Se trata de *Sugnome* (συγγνώμη), compuesto por el verbo *gignosko*, conocer, y el prefijo *sun*, con. *Sugnome* literalmente significa conocer con o comprender. La calca de estos términos en latín es *gnosco* e *in*, que juntos forman el término “inocencia” (cf. Konstan, 2010, p. 29). Pero el término se usa para hablar de una acción cometida bajo fuerza, por compulsión externa o en ignorancia (cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1109b 18; *Retórica*, 1385b 13). Sófocles, un siglo antes de Aristóteles, usa el término

como sinónimo de ser paciente, excusar, simpatizar, perdonar, o hacer lugar a.<sup>5</sup>

En este contexto, *sugnome* significa comprender que las personas sucumben a deseos que la mayoría de los humanos tienen, porque esos deseos son irresistibles (cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1149b 4). Por tanto, este tipo de perdón no está relacionado con el remordimiento, la confesión o el “cambio de corazón”, sino que se limita a hablar de las condiciones mínimas para controlar el resentimiento.

En otro momento, cuando considera las virtudes del hombre magnánimo, Aristóteles señala, más bien, tres razones que lo separan del deber o del tener que perdonar. La primera es que el hombre magnánimo no tiene interés en comprender la situación del otro; la segunda, que el otro no lo puede dañar moralmente: lo puede herir, pero la persona magnánima es autosuficiente; la tercera, que las personas no magnánimas que obran mal no pueden demandar nada del hombre magnánimo.

Una tercera consideración aleja el *sungnômê* de Aristóteles del perdón en sentido contemporáneo, y es su idea de filósofo. Para Aristóteles el perfecto teórico es dios, y este dios no necesita perdonar a nadie, porque no experimenta emociones, ni ser perdonado por nadie, porque no puede actuar mal, sino que su actividad es pensarse a sí mismo. Como este dios es el paradigma de perfección, los hombres debemos seguir este modelo siempre que podamos (cf. Griswold, 2007, p. 9).

En Platón y Aristóteles, los ejes éticos de sabiduría y virtud limitan el estudio ético del perdón en tanto recurso contra el resentimiento, casi totalmente ajena a la comunidad de sabios y de amigos virtuosos. Más tarde,

---

<sup>5</sup> Así se puede constatar en el prólogo de *Áyax*, cuando Atenea llama a Odiseo para que pueda atestiguar la locura y el placer con el que Áyax presencia lo que, según él, es la tortura de su enemigo Odiseo. Pero la respuesta del héroe es asombrosa, porque no se enfurece contra Áyax, sino que lo compadece: Odiseo. –Yo, por lo menos, no conozco a nadie. No obstante, aunque sea un enemigo le compadezco, infortunado, porque está amarrado a un destino fatal. Y no pienso en el de este más que en el mío, pues veo que cuantos vivimos nada somos sino fantasmas o sombra vana (Sófocles, 2000. pp. 119-125).

la filosofía estoica, en continuidad con esta idea de sabio, colocan al perdón un lugar similar. El sabio estoico es aquel que logra la *ataraxia*, es decir, la imperturbabilidad del ánimo; él es invulnerable al mundo y a las acciones de los otros, de modo que sentir resentimiento es totalmente inapropiado para él. Crisipo de Solos, en el siglo III a.C., por ejemplo, define *orgê* como “el deseo de tomar venganza contra quien se cree ha cometido una falta contraria a nuestros propios deseos” (citado en Konstan, 2010, p. 32). Pero un hombre sabio desdeña este sentimiento (*orgê*) para no ser un tonto, que es como los estoicos llaman a quien es falto de virtud. Sin embargo, tampoco acepta excusas de quien ha cometido la falta, pues eso implicaría ignorar los deberes de la justicia y condonar un crimen. “Para ellos [los estoicos] una persona sensata no debe experimentar compasión (*sungnômê*) por nadie. Experimentar lástima (*sungnômê*) es la actitud de quien cree que ningún pecador peca voluntariamente, mientras la verdad es que todos los pecados dependen de la debilidad de un individuo: esta es la razón por la que es correcto afirmar que uno no debe tener lástima (*sungnômê*) por alguien que peca” (citado en Konstan, 2010, p. 31). Y el sabio tampoco comete malas acciones, de modo que tampoco hay razones para pedir perdón. El sabio estoico rechaza las situaciones de debilidad y de necesidad de los demás, lo que le evita sentir resentimiento y, también, gratitud; él nunca está en deuda y es inmune al mundo (cf. Griswold, 2007, pp. 12-13).

Herederos de esta tradición filosófica, los estoicos de la última etapa (romana) coinciden en estas ideas sobre el perdón. Los siguientes fragmentos de Séneca y de Cicerón así lo evidencian.

- Séneca pregunta “¿Por qué una persona sabia no excusa [*ignoscet*]?” “Se perdona al que debería ser castigado: ahora bien, el sabio no hace nada de lo que no debe hacer, ni omite nada de lo que debe realizar: así, pues, no remite la pena que debe imponer, pero lo que quiere

obtenerse por el perdón lo concede por camino mucho más honroso; porque el sabio tolera, aconseja y corrige. Hace lo mismo que si perdonara y no perdona, porque perdonar es confesar que se omite algo que debería hacerse” (Séneca, 1988, 2.7.1.- 2.7.2).

- Zenón argumenta que un sabio nunca es movido por la generosidad o el favor ni perdona nunca el error de otra persona. En Discurso a favor de Lucino Murena, Cicerón anota: “Hubo en pasados tiempos un hombre de gran talento, Zenón, cuyos discípulos y sectarios se llaman estoicos. La doctrina y preceptos de estos son: el sabio jamás debe hacer nada por favor; jamás debe perdonar delito alguno. La misericordia es necedad y ligereza. El hombre no debe suplicar a otro ni ceder a los ruegos” (Cicerón, 1997, p. 242).

Si comparamos el *sungnômê* con la noción contemporánea de perdón señalado líneas arriba, resulta evidente que el perdón, relativo al cambio de corazón, toma en cuenta que las acciones humanas están ancladas a un mundo cambiante, injusto, de relaciones interdependientes y complejo.<sup>6</sup>

Fuera de la filosofía, en la literatura griega hay algunos otros ejemplos de perdón, que sí dan cabida a un mundo emocional más variado. En la *Iliada*, Aquiles no perdona realmente a Agamenón, sino que deja de lado el rencor para sentir y llorar la muerte de Patroclo. De hecho, Agamenón no se disculpa

---

<sup>6</sup> Para Martha Nussbaum, este estoicismo, criticado por Griswold (2017), es el mismo que está presente en el cristianismo. Mientras que reconoce que es verdad que la vulnerabilidad nos vuelve humanos y de ahí que el perdón sea relevante, señala que aún hay muchos pasos entre la pena y la ira y de la ira al perdón. Este punto sobre el perdón dentro del cristianismo se discute más adelante. Cf. Nussbaum, 2016, pp. 88-89. La autora ofrece un criterio para este estoicismo y su rechazo a la ira. Menciona a Séneca, para quien la ira no es un reflejo de nobleza, todo lo contrario: así como un cuerpo sano no se lastima al más ligero golpe, tampoco un alma grande se enardece por pequeñeces. Es un ejército que gana victorias el más temido, no el que hace más ruido. La ira no sirve como preventivo por esta razón. En el realismo medio (de las relaciones humanas fuera de la esfera íntima, entre compañeros y vecinos, por ejemplo), la fortaleza o frialdad del estoicismo, funciona. Cf. Nussbaum, 2016, pp. 142 ss.

directamente con Aquiles, pero sí reconoce que actuó mal por un espíritu tonto (cf. Konstan, 2010, pp. 60-63).

Por otro lado, en el mito de Edipo, Sófocles presenta rasgos interesantes sobre la experiencia de culpa o vergüenza, ligada a la excusa. Cuando Edipo se saca los ojos tras enterarse de que se ha acostado con su madre, lo hace por su incapacidad de vivir con estos hechos, aun cuando los haya cometido sin consentimiento. Lo que Edipo experimenta es pena, aunque nada hay en la narración que hable de remordimiento (cf. Konstan, 2010, p. 28).

En *Samía*, de Menando, se describe una escena casi de perdón. Démeas y Nicérato son dos amigos que salen de viaje, mientras esto ocurre, el hijo adoptivo de Démeas rapta a la hija de Nicérato, la embaraza y tienen un hijo. Temiendo a sus padres, Crísida, la concubina amada de Démeas, dirá que el hijo es suyo y de él, para que lo pueda criar y que la falta cometida no se sepa. Cuando Démeas se entera que su hijo es el padre, busca excusas para no enojarse con él, y su amor le hace contener la rabia y el coraje, aunque, pensando que Crísida es la madre, la echa fuera. Pero cuando descubre que la verdadera madre del niño es la hija de Nicérato, entonces acepta su culpa, reconoce que estaba equivocado y fuera de sí. Con ello, él expresa humildad y dignidad a la vez, Porque reconoce la legitimidad del enojo y el reclamo del otro. No obstante, todas estas escenas no son de arrepentimiento (cf. Konstan, 2010, pp. 67 ss.)

### **1.2.3 Roma**

Las nociones de simpatía, excusa, lástima, perdón, y afines, también fueron exploradas por los latinos más allá de la teoría ética. En latín, el término *ignoscere* (del griego *sugnome*), se usa en la terminología legal, y se refiere a la declaración por la que se libra a una persona de una acusación llevada a juicio.



Los pasos para conseguir la declaración de inocencia, cuando la responsabilidad del acusado es inminente y ya no quedan más recursos para probar la inocencia, son tres. El primero es aceptar que el acusado cometió la falta de la que se le acusa. El segundo, argumentar que esa falta no constituye realmente una ofensa. Y tercero, si el acto sí constituye una falta, mostrar las atenuantes de la acción, como el *status venialis*, de donde proviene el término “venia”. En este último paso, los retóricos debían aludir a aquellas causas externas para excusar o perdonar al acusado o a la misma ignorancia de quien comete la falta. La ignorancia, por ejemplo, podría deberse a factores como el coraje, las pasiones eróticas, la locura, la ebriedad o la somnolencia. Para Cicerón, si existen atenuantes, estos obligan a considerar la acción como cometida bajo ignorancia, debido a la fuerza tan intensa que esas pasiones ejercen sobre nosotros. Lo mismo vale para Quintiliano, para quien el furor de las emociones disculpa acciones cometidas bajo su influjo.

Si después de llevar a cabo estas estrategias no se conseguía la declaración de inocencia, quedaban dos últimos recursos para el acusado: la *Purgatio* y la *Deprecatio*. Por la primera, el acusado reconoce haber hecho mal deliberadamente, pero pide perdón. Por la segunda, acepta la culpa, pero alega que el acto cometido no fue hecho con crueldad u odio sino con ofuscamiento y estupidez (cf. Konstan, 2010, pp. 34-40).<sup>7</sup>

También en la literatura latina hay referencias a actitudes parecidas al perdón a las que vale la pena referirnos para profundizar en la cuestión que nos ocupa. Se habla apenas de algunos ejemplos con el objetivo de mostrar los sentidos de perdón para el mundo latino.

Ovidio nos ofrece algunas imágenes ligadas a la pena por una falta cometida. En *Metamorfosis* se cuenta cómo Ésaco se enamora de Hesperia, y cómo ella muere a causa de una mordedura de víbora, cuando lo estaba

---

<sup>7</sup> Como señala el autor, este recurso entre los romanos los distingue de los retóricos griegos. Los romanos permitían al suplicante pedir clemencia y reconocer su culpa; los griegos nunca pedían clemencia (en griego *Philantropia* o *epieikeia*). Cf. Konstan, 2010, p. 15.

buscando. Ésafo se culpa de su muerte, se tira de un acantilado y se convierte en pájaro. Cuando no hay más caminos para la pena o el lamento, el suicidio y la muerte aparecen como un camino apropiado (cf. Konstan, 2010, p. 67).

En conclusión, la noción de perdón como se entiende hoy día y su valor ético no encuentran una justificación suficiente ni en el pensamiento ni en la literatura grecolatinas. Sin embargo, esta revisión ha servido para algo más: para destacar nuevos matices en el estudio del perdón, como las emociones de lástima y simpatía, y su relación con la excusa, la confesión, la justicia, el castigo y la ley, sobre los que se volverá más adelante.

#### **1.2.4 El perdón en la tradición judeocristiana**

El mito adámico de la tradición judía marcó un hito en la historia del pensamiento ético con el concepto de pecado. En la Biblia hebrea “perdón” se dice de dos modos: *Salakh* y *Nasa*. Por un lado, el único sujeto del verbo *Salakh* es Dios (cf. Konstan, 2010, p. 100; cf. *Levítico*, 4: 13-15). Por otro lado, el término *Nasa*, en griego *Aphes*, en inglés, *lift up*, se usa para referirse al perdón entre personas. Es usado, por ejemplo, cuando los hermanos de José le piden perdón por haberlo vendido, una vez que él sube al poder. No obstante, en este pasaje no hay indicios que hagan pensar en el arrepentimiento de los hermanos, más bien, pareciera que quieren calmar la ira de José y evitar un castigo (cf. *Génesis*, 50: 17).

En la religión judía, las normas para pedir y dar perdón en la esfera interpersonal son claras y relativamente sencillas. Por ejemplo, para los errores cometidos en ignorancia, se requiere el sacrificio de un buey; para los que se cometieron voluntariamente, uno debe compensar a la persona que ha sido dañada, y sólo entonces y a través de un sacerdote, puede recibir el perdón (*Salakh*) de Dios (cf. *Levítico*, 6: 1-13).

En la traducción del hebreo al griego de los Setenta de la Biblia, realizada entre los siglos II y I a.C. por petición del faraón Ptolomeo II Filadelfo de Egipto y adoptada tiempo después por los cristianos, el término *sungnômê* aparece 6 veces, y en el Nuevo Testamento, una (*Corintios*, 7: 6). Las seis ocasiones en que aparece en el Antiguo Testamento son:

- *Macabeos* 4, 5:13, habla de excusar la falta cometida bajo situaciones difíciles.
- *Macabeos* 4, 8:22, menciona la excusa por estar bajo compulsión.
- *Sabiduría* 6:6, dice que los más humildes están más disculpados.
- *Sabiduría* 13:8, señala que los filósofos religiosos paganos no están excusados de rechazar la verdad.
- Prólogo a *Sirach*: el autor (autores) ruega(n) una disculpa al lector si se comete un error en la traducción.
- *Sirach*, 3:13, habla de disculpar la falta de fuerzas porque ahí no hay deliberación sobre un mal cometido.

Como se ve, los diferentes significados de *sungnômê* en estos pasajes no se traslapa y ninguno hace referencia al mencionado “cambio de corazón” o de actitud por una falta cometida, sino que está más conectado con la excusa y la comprensión. Así, el uso del término es semejante al que se hace en la tradición grecolatina.

Por otro lado, en el Nuevo Testamento, la diversidad de términos referidos al perdón, tanto interpersonal como divino, es muy flexible. Por ejemplo, en el Padre Nuestro que Jesús enseña a orar a sus discípulos se dice “perdona nuestras ofensas” (*Mateo*, 6: 9-15). En el texto griego, Mateo dice *opheilema* y *aphiemi*. *Opheilema* significa, literalmente, “lo que se debe”, y *aphiemi* (traducido como perdón) significa “remisión de una deuda”. Pero para la misma oración, Lucas usa otro término: *aphes* (el mismo que se usa en el

Antiguo Testamento para referirse al perdón interpersonal). Y dice, “aquellos que perdonan, serán perdonados.” (*Lucas*, 18: 32-34).

En lo relativo a la autoridad para perdonar, también hay divergencias entre evangelistas. En *Mateo* se expresa que la autoridad para perdonar está en Dios. En el pasaje en que Jesús cura a un parálítico y le perdona los pecados, se cuenta que frente a esta escena los escribas decían para sí que Jesús era un blasfemo, pues sólo Dios podía perdonar, a lo que Él responde: “el Hijo del hombre tiene la potestad para perdonar” (*Mateo*, 9: 2-6). El mismo rodeo sobre la cuestión ocurre en *Lucas*: Jesús le dice a la mujer que llora a sus pies: “Tus pecados, que son muchos, son perdonados, porque has amado mucho. A quien se perdona poco, ama poco” (*Lucas*, 7: 48-49). Conviene aceptar, junto con Anthony Bass, que “en el Nuevo Testamento, como en la cultura popular, hay una confusión sobre el perdón” (Bass, 2007, p. 99).

Pero entre los personajes bíblicos hay un giro crucial que los separa completamente de los personajes griegos y latinos, y es que ellos no son inocentes. Para Konstan esta es una de las razones para afirmar que el perdón interpersonal, en su acepción contemporánea, no está presente aquí [tradicción judeocristiana]. Otra razón es que incluso si se quiere ver en el perdón divino un ideal para el perdón interpersonal hay que decir que Dios no es una persona cualquiera, porque no tiene que pasar por un proceso de duelo y de control de ira. Y, por último, que el perdón dado por Dios vuelve el corazón hacia Dios y el arrepentimiento surge por el reconocimiento y la pena de haber violado la ley (divina), pues Dios es el dador de la ley, y es pecado romper la ley (cf. Konstan, 2010, pp. 106-124).

Indistintamente de qué termino se utilice en cada ocasión y de las diferencias entre el perdón para la religión judía y para el cristianismo, Jack Miles nos hace cuestionar los supuestos límites entre el perdón humano y el divino. En su libro *God: a Biography*, señala cómo Dios muestra una apertura cada vez más alejada a la ira y más cercana a la compasión a medida que

avanzan los textos bíblicos (cf. Miles, 1996). Por su parte, José Krasovec, ofrece una colección de citas sobre perdón en la Biblia hebrea, donde explica que, para el judaísmo, perdonar también significa cambiar la opinión sobre quién hace el mal y cambiar el corazón y los sentimientos hacia él. Por parte de Dios, se trata de un amor paternal; por parte del hombre, arrepentimiento, que implica culpa, contrición y auto-reproche (cf. Krasovec, 1999).

Con todo, queda al menos una diferencia relevante entre el perdón en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. En el Nuevo se sitúa el cambio de corazón por encima de la observancia de la ley. Como cuando dice sobre el 6to mandamiento “no cometerás adulterio”: si has visto a una mujer con lujuria, ya has cometido adulterio con ella en tu corazón (cf. *Mateo*, 5: 28). Sobre este punto se volverá más adelante.

### **1.3 Aproximación psicológica**

En *The sunflower*, Simon Wiesenthal nos cómo, mientras estaba preso en un campo de concentración, un oficial de la SS lo mandó llamar en su lecho de muerte para hacer un recuento de sus crímenes contra los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, al cabo de lo cual le pidió perdón. En su momento, Simon simplemente salió de la habitación sin decir ni una palabra. Para el autor, lo más difícil de soportar durante y superar después de la guerra fue el sentimiento de impotencia. Le parecía que, aun en la muerte, los alemanes eran “superiores”, pues adornaban sus tumbas con flores, mientras que los judíos morían en medio de la crueldad y la fealdad. *The sunflower* es una colección de respuestas a la pregunta “¿tú qué hubieras hecho?”

Algunas de las respuestas a Wiesenthal tienen un enfoque psicológico. Jean Améry, escritor austriaco de origen judío, señala que el perdón tiene dos aspectos: el psicológico y el político. En consideración del aspecto psicológico, el perdón es solamente una cuestión de temperamento o

sentimiento; en cuestión del aspecto político, el perdón no hace ninguna diferencia. En consecuencia, Améry rechaza cualquier reconciliación con los criminales (cf. Wiesenthal, 1998, p. 93).

Hans Habe apunta que el objetivo de la justicia, del arrepentimiento y del perdón es uno sólo, que es vivir sin odio. Para Habe este es el valor moral en disputa, pero lo considera inaccesible. Sin embargo, lo que está en nuestra mano es ejercitarnos en este propósito e intentar conciliar los principios de amor y justicia (cf. 1998, 193). El cardenal Franz König, Arzobispo de Viena, centra su reflexión en tratar de comprender qué le atormenta a Wiesenthal y qué tipo de respuesta está buscando. En opinión de König, Wiesenthal perdió la oportunidad de hacer algo sobrehumano, que es perdonar, en medio de la crueldad y la inmundicia de lo subhumano (cf. 1998, p. 161). Para Erich H. Loewy, el perdón está ligado a la compasión. En su respuesta advierte que la racionalidad sin compasión y la compasión sin racionalidad son ambas inefectivas cuando implican problemas éticos (cf. 1998, p. 180).

Es claro que el perdón, ya sea como acto moral o como acto político, involucra emociones personales y grupales. En los ejemplos citados se habla de odio, arrepentimiento y compasión, que se suman a las emociones ya discutidas en el presente estudio, como la ira, el coraje, la lástima y la simpatía. De hecho, antes de considerar el perdón, la misma experiencia de la ofensa está ligada a la experiencia de sentirnos disminuidos por otro(s). Murphy señala al respecto (Murphy, 1998, pp. 201-221). que existen dos tipos de ofensas: las que disminuyen al otro y las que minan gravemente el respeto y la dignidad del otro, en cuyo caso, quien comete la ofensa y quien la recibe deben recibir terapia para sobreponerse. Pero más allá de este consejo, los autores ponen de relieve la importancia de la percepción de la ofensa para la víctima y la necesidad de un acercamiento psicológico.

Si el perdón es, como se ha definido, la renuncia al resentimiento por una ofensa sufrida entonces es necesario hablar de este resentimiento y de la

experiencia de la ofensa. Olga Hansberg explica el resentimiento en los siguientes términos:

Para que una persona B sienta resentimiento hacia otra persona A en una ocasión dada, es necesario que B crea que (i) la acción u omisión de A fue intencional, esto es, que A es responsable de su acción u omisión; (ii) que esa acción le produjo algún daño, o es ofensiva, insultante o de algún otro modo nociva para ella; y (iii) que esa acción nociva para B es, además, una manifestación de mala voluntad de parte de A, es decir, que al realizar su acción A quiso ofender, insultar o dañar a B (Hansberg, 1996, p. 165).

De acuerdo con lo anterior, intención, daño y mala voluntad son los tres componentes de una acción cometida por un agente (A) para poder ser considerada una ofensa para alguien más (B). Entre estos elementos, el daño es el más objetivo, aunque también pueda contener elementos subjetivos. Si A roba el auto de B, el daño objetivo es claro: B ya no tiene auto y quizá dañaron de alguna otra manera su propiedad. Por su parte, el daño subjetivo es más difícil de determinar: quizá B ya no se sienta seguro de salir a la calle a caminar o de que alguno de sus familiares esté solo, quizá B pierda una oportunidad de trabajo por no poder llegar al lugar de la entrevista, o quizá ya no pueda irse de vacaciones dado que tiene que destinar parte de sus ingresos al pago del seguro contra robo. Esta parte subjetiva es la más importante a la hora de plantear el aspecto psicológico del perdón.

Además de las emociones y sentimientos ligados necesariamente a la experiencia o percepción de la ofensa, hay que considerar los antecedentes psicológicos de la persona que ha sufrido la ofensa. Por ejemplo, Anthony Bash nos hace pensar en la autoestima de la persona dañada: a través del perdón se puede dar sentido o encontrar una razón de por qué le pasó eso

precisamente a ella (cf. Bash, 2007, p. 36). A este respecto, para David Novitz, quienes tienen una baja autoestima encuentran especialmente difícil perdonar, pero también puede ser que perdonen muy rápido por una falta de auto-respeto, pues la ofensa tiene como mensaje implícito que la víctima es de poco valor y que puede ser abusada a voluntad (cf. Novitz, 1998).

Por otro lado, parece que el perdón trae consigo otras emociones que podrían catalogarse como “positivas”, tales como paz, tranquilidad, generosidad o esperanza, que son el resultado de procesos personales de restricción a las reacciones instintivas. Desde la segunda mitad del siglo XX han proliferado en Estados Unidos de América diferentes terapias de perdón. Frente a esta tendencia, algunos filósofos y también teólogos advierten sobre los peligros del término “perdón terapéutico”, que, desde una perspectiva ética, pudiera trivializar la noción de perdón, centrándose más en la preocupación de los sentimientos individuales que en el sentido de responsabilidad y de arrepentimiento por parte del ofensor, y de la experiencia intersubjetiva por parte de la víctima.

El aspecto psicológico del perdón es relevante porque ofrece la oportunidad de comprender el tema desde la vivencia y con ello rescatar elementos que se suelen dejar de lado a favor de la normatividad de la ética. En este sentido, Peter Strawson, en *Freedom and Resentment*, expresa que el objetivo de su texto es llamar la atención sobre aquello que la filosofía contemporánea pierde de vista: lo que involucran las relaciones humanas, desde las más casuales hasta las más íntimas (cf. Strawson, 2008).

Una de las terapias psicológicas más sobresalientes es el “Worthington’s Pyramid Model to REACH Forgiveness”, desarrollado por E. L. Worthington y su equipo de investigación, en la Virginia Commonwealth University, en Richmond, Virginia. El modelo “REACH” (“ALCANZAR” en español), señala cinco pasos para alcanzar el perdón, que, en teoría, son: 1. Recalling the hurt (recordar el daño), 2. building Empathy (construir empatía),



3. giving Altruistic gift of forgiveness (da altruistamente el regalo del perdón),  
4. Commitment to forgive (comprometerse a perdonar), y 5. Holding on to forgiveness (mantenerse la actitud de perdón) (Worthington, 2005, pp. 557-573).

Otro modelo es el HDSG, desarrollado por R. D. Enright en conjunto con Human Development Study Group, en la Universidad de Wisconsin-Madison. De acuerdo con este modelo, el perdón es un proceso cognitivo, afectivo y de comportamiento, con 20 unidades de variables psicológicas, que incluye una triada de elementos: perdonar a otros, perdonarse a uno mismo y dejarse perdonar por otros (cf. Enright, 1996; Enright y Freedman, 1998). Es importante destacar que desde esta óptica el perdón no implica reconciliación y no depende del arrepentimiento de quien comete la falta, sino que, a través de la intervención terapéutica, la víctima perdona unilateralmente.<sup>8</sup>

Algunas respuestas a Simon Wiesenthal adoptan esta perspectiva. Por ejemplo, para Harold S. Kushner, rabí judío conservador, apunta que el resentimiento hacia el otro no sirve para herirlo y no nos reporta ningún provecho, al contrario, sólo nos herimos a nosotros mismos. De ahí que perdonar implique abandonar el papel de víctima y decir “No te odio” (porque odiar es conceder poder), sino “te rechazo”. Así, el ofensor permanece atado a su conciencia, mientras la víctima se libera (cf. Wiesenthal, 1998, pp. 162-164). “Te rechazo” es el contenido cognitivo, el sentido de libertad el afectivo y el de comportamiento, el beneficio que nos reporta.

Otro ejemplo de perdón y de renuncia al resentimiento como actitud esencialmente personal la encontramos en el caso de Richard McCann, hijo de una de las víctimas de Jack el destripador, quien cuenta que en un

---

<sup>8</sup> Bash (2007, p. 39) critica que este tipo de perdón, más que interpersonal, es intrapersonal, porque es exclusivamente un proceso interno de la víctima.

momento dado se dio cuenta de que Jack no tenía ninguna capacidad para arrepentirse, y que por lo tanto no valía sus fuerzas y energía.<sup>9</sup>

El planteamiento psicológico del perdón destaca la experiencia subjetiva de una injusticia sufrida (de la ofensa), frente a la mera desobediencia de la ley, (aspecto objetivo de la injusticia), lo que conecta con la cuestión histórica y teológica sobre la aparente diferencia entre el perdón judío y el cristiano. Para distinguir la ofensa de la injusticia se puede decir que puede ser el caso que alguien sea víctima de una injusticia sin saberlo, como cuando uno es bebé y no entiende qué pasa alrededor. Pero también puede haber conciencia de haber sufrido una injusticia sin experimentar ningún resentimiento o rechazo por la persona que la ha llevado a cabo, como cuando nos roban un neumático del automóvil en la calle, pero no sabemos quién fue. En ese caso hay una ley que se ha roto en nuestro perjuicio, y somos conscientes de ello, no obstante, el resentimiento y el perdón pueden o no tener lugar. Entonces, el conocimiento de la violación de una ley en nuestro perjuicio no es suficiente para hablar de ofensa. Ahora bien, mientras que el perdón en la tradición judía enfatiza el valor de la ley, el cristiano enfatiza la experiencia de conversión y el momento en que se deja atrás la ofensa (*opheilema*).

Para Dennis Prager, en *The Sunflower* (cf. Wiesenthal, 1998, p. 200) la única diferencia entre judíos y cristianos es la práctica del perdón. En el judaísmo, sólo la víctima puede perdonar a su agresor, y esta es la razón que vuelve imposible perdonar a un asesino. Este es un precepto fundamental, y pasarlo por alto añade nuevas dosis de injusticia a la injusticia. Para el judaísmo, el asesinato es imperdonable; no se ha escuchado a ningún judío decir que Dios ama a una mala persona, mucho menos a un asesino. Por el contrario, en el cristianismo, Jesús perdona todos los pecados y ama

---

<sup>9</sup> Ver <http://news.bbc.co.uk/1/hi/magazine/4522173.stm> en anticipación al programa de televisión BBC One, Martes 10 Mayo de 2005 a las 22.35 BST titulado 'One Life: The Ripper Murdered my Mum'). Accesado el 29 abril de 2019.

incondicionalmente, incluso al asesino. Mientras que para la tradición judía el perdón obedece ciertos lineamientos y, en esa medida, es parte de la ley, para el cristianismo el perdón es la nueva ley que deja atrás la formalidad para darle lugar al espíritu de la ley, en el que la experiencia de ser perdonados a pesar de todo es fundamental.

A juicio de Martha Nussbaum, en *Anger and Forgiveness*, éste también es el caso. En su estudio sobre el perdón, indica que la observancia de la ley vuelve el tema del perdón un asunto de reglas en el judaísmo. Como se indicó en el inciso 1.2.4 El perdón en la tradición judeocristiana, la ley judía prevé reglas para pedir perdón y perdonar (cf. Nussbaum, 2016, pp. 60-66). En general, esta es la interpretación ortodoxa. No obstante, Howard Zher, en *Changing Lenses*, ofrece una nueva perspectiva, mucho más conciliadora entre el perdón en el judaísmo y en el cristianismo, con lo cual ofrece también una alternativa para conciliar dos nociones aparentemente contradictorias, la justicia y el amor. Para este autor, el término “Shalom” es el corazón de la tradición bíblica desde el cual se debe entender tanto el perdón como la justicia. *Shalom* es paz, pero también la condición de todo lo bueno; se refiere a las condiciones materiales y a las relaciones sociales (cf. Zher, 1990, p. 136). En hebreo no hay una sola palabra que signifique “justicia”, pero dos palabras que se traducen al inglés en este sentido son “sedeqah” y “mishpat”. Ambas tienen que ver con *righteousness, right-ordering*, con hacer las cosas bien. La forma como Dios responde al mal provee una ventana importante a la justicia de Dios. Desde esta lectura, la justicia Bíblica es holística: la injusticia de cualquier tipo, en cualquier esfera, es contraria al *Shalom*. La idea revolucionaria de Zher es que la justicia bíblica nace del amor. Tal justicia es de hecho un acto de amor que busca hacer las cosas bien. Cuando la Biblia habla del amor, las palabras usualmente implican una acción y una volición más que meros sentimientos. La justicia bíblica no se trata del interrogatorio sobre la ofensa para repartir culpas y castigos, sino, de hacer las cosas bien,

de encontrar soluciones que podrían traer bienestar (cf. Zher, 1990, pp. 137 ss.)

En resumen, desde la tradición judía el conocimiento de la ley es esencial para que el perdón tenga lugar, pero siempre bajo ciertas reglas; sin embargo, la consecuencia natural de desobedecer la ley es el castigo. Esta tensión entre perdón y castigo nos enfrenta con la pregunta sobre la compatibilidad entre ellos, y sobre quién tiene la autoridad para perdonar y castigar.

Otro elemento que despunta en el análisis del aspecto psicológico del perdón es el papel de la imaginación y de la empatía en los procesos de perdón. La empatía es el segundo paso del Modelo REACH que nos ayuda a entender que quien comete la falta no es un monstruo. En este punto insisten varios filósofos. Nussbaum, por ejemplo, cuando reflexiona sobre el castigo como recurso único de la ley, señala que concentrarnos en este aspecto es una solución fácil, pues es más complicado crear una estrategia completa que integre a todos los actores, no sólo a quien comete el crimen y a quien lo castiga, sino a la comunidad en general. Para ella, es probable que el problema sea que no amamos a todos los ciudadanos por igual y que pensemos que los prisioneros no son como nosotros, sino monstruos que hay que contener (Nussbaum, 2016, pp. 181).

En el mismo sentido, Griswold interpreta la máxima cristiana “amar al enemigo” no como un sentimiento por alguien en particular, sino como el rechazo a la idea de que alguien es enteramente malo y la comprensión de que compartimos con él la misma humanidad. En el ámbito secular, en vez del mandamiento del amor al prójimo, se puede sostener el principio de benevolencia, que implica reconocer al otro como un ser sentiente y capaz de sentir alegría o miseria y que busca ser feliz, como nosotros. Sin embargo, para lograr esta comprensión se necesita cierto conocimiento de la historia del culpable (cf. Griswold, 2007, pp. 72-83).

Este sentido de simpatía nos permite reestructuras o narrar la ofensa o injusticia desde una óptica distinta. Por parte de la víctima, ella puede empezar a comprender al ofensor desde un contexto más amplio. Las personas no siempre actúan de manera perversa, irracional o cruel; usualmente hay razones para sus acciones, aunque sean equivocadas. Al volver las acciones más razonables, la víctima se vuelve más capaz de perdonar. En términos de Joanna North (1998, p. 26), reestructurar la ofensa-injusticia es hacerle justicia a la personalidad del ofensor, aunque esto no nos conduzca inmediata ni automáticamente al perdón. Sin embargo, el riesgo de atar el perdón a este tipo de simpatía es limitar el perdón a la excusa o la comprensión, como en el caso de griegos y romanos, según lo expuesto anteriormente.

La misma idea sostiene Peter Strawson en su ensayo *Libertad y resentimiento*; él insiste en que somos mejores sin el lenguaje del “monstruo moral”, pues esto establece una relación objetiva que evita vincularnos con el otro, sentir empatía por él o situarnos en su lugar, y que equivale a negar su agencia libre y su humanidad.

En la experiencia de perdón también destacan otros elementos afectivos y motivacionales, que se pueden analizar desde una perspectiva psicológica sobre las actitudes. Margaret Holmgren (2014, pp. 71 ss.) entiende el perdón como una actitud frente al mal (como ofensa o injusticia). Ella identifica tres componentes en las actitudes:

- a. cognitivo, que implica el reconocimiento de los rasgos significativos (como el robo de un auto);
- b. afectivo, que se refiere a la respuesta emocional al reconocimiento cognitivo (como sentir tristeza porque ese auto tenía también un valor personal); y
- c. motivacional, que se refiere al deseo de ver resuelta la situación de una manera particular (como el deseo de sentirnos resarcidos).

La congruencia entre estos elementos da como resultado tres tipos de actitudes:

1. Integradas, en las cuales los tres componentes (cognitivo, afectivo y motivacional) son inseparables entre sí. Estas actitudes son moralmente ideales. Para la autora el perdón como actitud integrada es moralmente valioso.
2. En conflicto, en las cuales ocurre una falta de armonía entre sus componentes. Por ejemplo, el alcohólico que sabe a nivel cognitivo que el alcohol es dañino y que debería evitarlo, pero su respuesta emocional o sus motivaciones no van acordes a este pensamiento.
3. Fragmentadas, en las cuales uno o varios elementos han sido suprimidos. Por ejemplo: un individuo que huye de su respuesta emocional hacia un familiar y que agota la descripción de esta relación en sus componentes cognitivos.

La mayor dificultad para lograr una actitud es que se requiere comprender lo vivido y que cultivarlas lleva su tiempo. Algunos hábitos que facilitan el perdón son la lástima y la compasión (cf. Novitz, 1998, p. 309); algunos hábitos que obstaculizan el perdón son las fantasías de venganza. Louise Barber (Barber *et al.*, 2005) encontró que las personas que fantasean con imágenes de venganza tienen en general menos disposición a perdonar que quienes no tienen estas fantasías.<sup>10</sup> No obstante, el deseo y los pensamientos de venganza no son lo mismo que el comportamiento vengativo.

En conclusión, la perspectiva psicológica del perdón parte de la experiencia de la ofensa, que ocurre si alguien cree que el mal cometido

---

<sup>10</sup> Murphy, por el contrario, señala que el deseo de venganza es, en muchos casos, la respuesta moral adecuada porque indica amor propio, auto-respeto y observación de las normas morales. Cf. Murphy, 2005, p. 35.

contra él fue intencional, que le produjo un daño y que manifiesta la mala voluntad del otro. Lo que rescata esta perspectiva es lo que comúnmente se deja de lado en la filosofía: la vida emocional que implican las relaciones humanas. En cuanto a los métodos REACH y HDSG, rescatan el papel de la empatía, las emociones y el aspecto cognitivo en los procesos de perdón. No obstante, la dificultad que presentan para la ética es su carácter unilateral (perdonar únicamente depende de quien perdona), y que es difícil distinguirlo de la mera excusa o comprensión del ofensor.

A continuación, se estudia otro tipo de explicación sobre el perdón, que es en parte histórica y en parte psicológica. La visión de Nietzsche sobre el tema recae en una crítica a los valores de la tradición judeocristiana, por su cercanía con emociones, para él, perversas, como la culpa el resentimiento y la vergüenza.

### **1.3.1 Origen perverso**

En el ámbito académico, la obra de Nietzsche es ampliamente estudiada y discutida, a pesar de lo polémico de sus ideas o, quizá, en virtud de ello. Hay que buscar en *La genealogía de la moral* su interpretación sobre el origen de las nociones de “bueno” y “malo”, y cómo su uso constituye y establece lo que él denomina la “moral de esclavos”. El único objetivo es exponer en qué radica la crueldad y falsedad del perdón de acuerdo con esta perspectiva, y cuál su relación con el resentimiento.

En *La genealogía* se dice que la palabra “bueno” tiene su origen en las costumbres dictadas por “los grandes señores”, en otras palabras, los dirigentes, los poderosos, los ricos; ellos realizaban acciones “altruistas” y fijaron que éstas eran sólo propias de su estatus. Del otro lado, quienes se beneficiaban de la prodigalidad de dichas acciones siguieron ese acuerdo por mera conveniencia, pero con ello alimentaban su resentimiento hacia los

señores. Sin embargo, beneficiarse de acciones “altruistas” se opone a la fuerza, vitalidad y ferocidad propias de la sostenibilidad de la vida, de modo que los “esclavos” crearon un subterfugio para sobrevivir. Este subterfugio es la *transvaloración de la vida* que Nietzsche explica en los siguientes términos:

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante “sí” dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice “no”, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”, y ese no es lo que constituye su acción creadora (Nietzsche, 2005, tratado I, § 10).

Parafraseando, en la llamada *rebelión de los esclavos*, los esclavos son todos aquellos a quienes “les está vedada la auténtica reacción”, como la venganza, la acción violenta o la afirmación de la voluntad por sí misma. Su “rebelión” se refiere al subterfugio para sobrevivir que consisten en valorar la falta de fuerza como virtud. A partir del resentimiento, los débiles conciben al otro como “malvado” y se conciben a sí mismos como su antítesis, los “buenos”, y así su debilidad y su desprecio por la vida se visten de libertad y mérito. Del mismo modo, las acciones derivadas de esta negación se visten también de mérito y grandeza, acciones como el perdón. Dice Nietzsche: “el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, y tal vez incluso perdón” (Nietzsche, 2005, tratado I, § 14).

A partir de esta genealogía de la moral el perdón se entiende como un discurso que comercia con el resentimiento de quien no se puede vengar y con el sentimiento de culpa depositado en su contraparte; su narrativa



rememora la supuesta ofensa e incita al supuesto ofensor a apropiarse de la culpa a través del dolor y el sufrimiento a través de, por ejemplo, la humillación pública, la segregación y la estigmatización, a cambio de la liberación ficticia de esa deuda.

En tiempos recientes, esta crítica es retomada por Nussbaum en su análisis sobre la ira y el resentimiento, donde profundiza en las ideas de perdón cruel y de perdón como revisión del pasado. Estas ideas se exponen brevemente a continuación, pues son indispensables para comprender el estado de la cuestión hoy en día.

La autora señala que la narrativa del perdón es violenta con el *self* porque exige la auto humillación y el autodesprecio. Ella toma como ejemplo las prácticas cristianas del “buen” examen de conciencia y de la confesión de sus “pecados” a un sacerdote (habla aquí de la tradición cristiana-católica). En este punto hace referencia a Foucault, para quien el exhaustivo escrutinio del mundo interno dentro del cristianismo parece no tener fin: uno nunca sabe si expuso bien el mundo interno y se arrepintió lo suficiente, hay una constante vergüenza sobre uno mismo y su condición “pecadora”. Para Nussbaum, la culpa con la que supuestamente comercia el perdón no es el mejor motivo para mejorar, porque tiende a bloquear otras vías de crecimiento como la compasión y el amor genuino. En consideración de la autora, la crueldad del perdón no conduce a la virtud, pues el sadismo moral sólo engendra más sadismo moral (cf. Nussbaum, 2016, p. 74).

Además, el perdón es cruel en tanto que refuerza roles de poder y estatus, el de indigencia del suplicante y el de majestuosidad de quien perdona, e inviste a este último de una presunta autoridad y superioridad moral (cf. Nussbaum, 2016, p. 96). En otras palabras, el perdón asume que hay quienes son moralmente superiores que otros. Muestra de ello es que comúnmente los motivos para perdonar se encuentran en la persona que lo hace y que su decisión es absolutamente independiente.

La segunda idea es que al perdón le falta visión de futuro. Para Nussbaum, hay dos maneras en que uno puede enfrentar la adversidad: esperar que el otro se arrepienta y enfocarse en los errores o simplemente dar lo que se tiene que dar, seguir creando y seguir creciendo. Lo primero es triste y conduce a la frustración, porque el arrepentimiento del otro no depende de nosotros. Sin embargo, de acuerdo con la autora, es lo que ocurre en los procesos de perdón. Ella explica que el rechazo a la ira que implica el perdón tan sólo hace un doloroso recuento del pasado y en él no hay nada que por sí sólo conduzca a pensar en las perspectivas de futuro, no responde cómo evitar que se cometa esa falta otra vez ni conduce al mejoramiento moral.

Para Nussbaum hay mejores formas de actuar ética y políticamente frente a una injusticia sufrida. Son formas que prescinden de actos lingüísticos y/o acciones públicas (pues a través de ellos se establecen relaciones de poder), y que, por el contrario, favorecen una visión de futuro porque se concentran en la virtud, el bien propio y de los otros. Para Nussbaum la generosidad y el amor genuino, y no el perdón, son el mejor camino de perfeccionamiento moral.

#### **1.4 Conclusiones**

El relativo fracaso de las Comisiones para la Verdad y la Reconciliación a lo largo del mundo nos obliga a replantear la posibilidad de un perdón social, y la manera común de entender el perdón lo ubica en el ámbito religioso, en concreto, en la tradición judeocristiana, o en el ámbito psicológico, en las escuelas de REACH y HDSG. Más aún, la crítica nietzscheana al perdón lo desacredita como propuesta ética, porque comercia con la culpa y el resentimiento y lo único que trae consigo es una justicia imaginaria.

Pero gracias a la revisión histórico-semántica podemos concluir en cuanto a su connotación religiosa que el término *perdón* ha adquirido diferentes significados a lo largo del tiempo y gracias a diferentes tradiciones, tanto religiosas como literarias. En la tradición grecolatina encontramos algunos antecedentes importantes relacionados con los conceptos de *sugnome*, en griego en un contexto ético, e *ignoscere* en latín en un contexto legal. En la tradición judía con los términos *salakh*, para el perdón divino, y *nasa*, para el perdón interpersonal. En la tradición cristiana con el término *aphiemi*, que significa remisión de una deuda. Y en el hinduismo, la idea de *karma* conduce a la reflexión periférica sobre el perdón. En resumen, que hay muchos significados de perdón y que no todos ellos se traslapan. Por lo tanto, no se puede reducir la comprensión del perdón a una práctica religiosa judía, a través de la ley, ni cristiana, con el “cambio de corazón”.

En cuanto a su valor como práctica ética se encontraron las siguientes dificultades:

- a. Las terapias de perdón, al entenderlo como un sentimiento y una tarea individual, pierden de vista la relación con el otro que le daría un carácter ético.
- b. La crítica nietzscheana muestra la perversidad que pueden encubrir las narrativas de perdón, que consiste en ocultar la crueldad y el resentimiento de quien no se puede vengar detrás de un discurso de virtud. Desde esta perspectiva el perdón ratifica discursos de poder.
- c. La crítica de Nussbaum muestra la incapacidad del perdón como camino de crecimiento moral, pues es incapaz de mirar al futuro y de prevenir los mismos errores.

En resumen, las ideas de Nietzsche y Nussbaum ponen al descubierto la dinámica de la deuda bajo la que puede estar debajo del perdón. En

consideración de lo anterior pareciera que el aspecto ético del perdón se ha esfumado. El siguiente capítulo parte de estas tres problemáticas y se plantea dos cuestiones: 1. ¿cualquier narrativa de perdón implica perversión? Y 2. ¿es posible comprender el perdón como una acción hacia el otro más que como mera disposición de sentimientos? Ambas preguntas atienden la primera de las cuestiones centrales de esta investigación sobre la justificación ética del perdón. La segunda cuestión central, sobre su dimensión social, se aborda en el Capítulo IV.

## **CAPÍTULO II**

### **EL PERDÓN COMO ACTO DEL HABLA**

#### **2.1 Introducción y objetivos**

En el capítulo anterior se realizó un breve recorrido sobre la historia del concepto contemporáneo de perdón, que se entiende como un “cambio de corazón” que consiste en una renuncia al resentimiento ocasionado por una ofensa sufrida. A raíz de este estudio se encontraron las siguientes dificultades:

- 1) El perdón es un término polisémico; hay referencias indirectas en la tradición grecolatina y directas en la tradición judeocristiana, pero también existen algunas nociones relacionadas en las religiones orientales. De este modo, es imposible encontrar en una tradición específica toda su significación ética.
  
- 2) La crítica de Nietzsche-Nussbaum sobre el perdón señala que la cual las prácticas y narrativas de perdón, sobre todo en la tradición judeocristiana, tienden a revestir de virtud la impotencia y el resentimiento del débil.

- 3) Nussbaum, además, critica la insuficiencia del perdón como vía de crecimiento moral y como forma de prevenir los mismos errores en el futuro.

La impotencia, el resentimiento y la poca eficacia del perdón en prevenir los mismos abusos se puede constatar en muchos casos de la historia contemporánea. A finales del año 2013 y principios del 2014, en la comunidad de Tancítaro, Michoacán, grupos armados autodenominados “Autodefensas”, se enfrentaron con el cártel del narcotráfico “Los templarios”, que controlaba el comercio de la zona en colaboración con autoridades locales. Cabe señalar que a pesar de la situación de pobreza que enfrenta la mayoría de la población en Tancítaro, el municipio ocupa el primer lugar a nivel mundial en exportación de aguacate (con 200 mil toneladas por temporada).<sup>1</sup> De este enfrentamiento resultó la expulsión de “Los templarios” y de las autoridades coludidas y la toma de control de las “Autodefensas”. Sin embargo, unos cuantos ex miembros del cártel permanecieron en Tancítaro, tras haberse celebrado un ritual público de reconciliación, que incluía actos religiosos, en el cual se les llamó “Los perdonados”. En teoría, este sobrenombre funciona en dos sentidos: como pacto de no violencia contra ellos y como compromiso de lealtad con la comunidad.

Pero un “perdonado” fue perdonado por dar información relevante para atrapar a los líderes del cártel de “Los templarios”. Así que un “perdonado” fuera de esa comunidad, es solamente un traidor, cuya vida corre peligro, por lo que, aunque “perdonado” está prácticamente obligado a permanecer en esa comunidad.

Este es uno de tantos ejemplos en que los abusos en las narrativas de perdón se hacen patente. El mote “perdonado” se puede entender como parte de una venganza disfrazada por parte de los pobladores de la comunidad,

quienes perdieron a familiares y posesiones a manos de “Los templarios”. Además, esta medida no sólo es ilegal sino inútil en el combate contra el crimen organizado y en la prevención del delito.

Pero es posible analizar este abuso desde otras perspectivas, en concreto, a partir de los conceptos de *acto social*, de Adolf Reinach, y de *acto performativo*, de John Austin, que se desprenden de dos teorías del significado cercanas. Entre ambas teorías, la de Reinach y la de Austin, hay un significativo enlace. Para Reinach, el acto social paradigmático es la promesa, para Austin, la promesa también es el acto performativo de referencia. Sin embargo, mientras que para Reinach el abuso se debe a la falta de correspondencia entre el aspecto psíquico del acto lingüístico y la expresión (soporte físico), para Austin se debe a ciertas circunstancias. Esto se explica más adelante.

En este capítulo se sugiere que el perdón es, en algunos sentidos, semejante a la promesa. Esta semejanza nos permite ver las posibilidades de futuro que inaugura. Si esta aproximación es correcta, el análisis servirá también para responder a la crítica de Nussbaum sobre la imposibilidad de futuro del perdón. Esta similitud entre perdón y promesa ya la había sugerido Hannah Arendt, cuando afirma que “a causa de la impredecibilidad del actuar humano y de la inseguridad del futuro, los seres humanos precisamos de perdonar y ser perdonados, y sólo nos podemos apoyar del prometer y cumplir con nuestras promesas” (citado en Gómez, 2008, p. 132).

Además, la ética del valor de Reinach que se desprende de su fenomenología se opone, entre otras, a la ética utilitarista, que es el lugar que Nietzsche otorga a la ética cristiana. El rasgo utilitarista del perdón consistiría en lograr, a través de él, un estado psicológico de satisfacción.

En este capítulo se analizará el acto de pedir perdón como un acto social, el de perdonar como un acto performativo.

## 2.2 ¿Qué es un acto social?

La teoría de los actos sociales de Adolf Reinach es una prolongación de la teoría del significado esbozada por Husserl en la Primera de las Investigaciones Lógicas. A Reinach le preocupa el problema de la causalidad, entre el aspecto psíquico-intencional de un acto lingüístico, y más concretamente, social, y el soporte físico. En la revista *Aletheia* del año 1983, dedicada a Adolf Reinach, aparece también su estudio titulado “The *A priori* Foundations of the Civil Law”, en el cual se analiza qué es una promesa, qué tipo de obligaciones y derechos nacen de ella, y en qué momento o bajo qué condiciones es posible revocarla. En los *Fundamentos a priori de la ley civil*, Reinach desarrolla el concepto de *acto social*, un tipo de expresión lingüística que se “acredita por unos estados de cosas que emergen de ellos y que establecen un vínculo duradero entre dos (o eventualmente más) personas. Lo propio de tales vínculos es la reciprocidad, como correspondiente a las partes implicadas, que las coloca en una situación no reversible o asimétrica” (Ferrer, 2015, pp. 210-11).

Dentro del abanico de experiencias que alguien puede tener, hay unas a las que Reinach llama “actos espontáneos”. Este tipo de actos no le pertenecen únicamente al sujeto (como el tener frío) sino que lo muestran como alguien activo de una manera particular. Centrar la atención en un objeto o experimentar, por ejemplo, dolor, tristeza o resentimiento, no detonan a un sujeto completamente pasivo, sino que muestran una intencionalidad. Pero en los actos espontáneos, además de esta intencionalidad, el sujeto se muestra como el origen fenomenológico de ellos. Por ejemplo, es diferente tener una resolución que hacer una resolución. Éste último es un acto espontáneo (cf. Reinach, 1983, p. 18).

Los ejemplos de actos espontáneos que ofrece Reinach son: decidir, preferir, alabar, culpar, acertar, cuestionar, mandar, incluso perdonar. Hay



actos espontáneos que pueden ser dirigidos a uno mismo, como la autoestima, el odio a uno mismo, el respeto a uno mismo, y otros que están esencialmente dirigidos a alguien más, como la envidia y el perdón. Ahora bien, dentro de los actos espontáneos dirigidos a otra(s) persona(s), algunos pueden no anunciarse, mientras que otros no pueden ocurrir sin anunciarse. Para Reinach, ser “perdonador” o compasivo hacia otra persona puede suceder sin que las respectivas resoluciones sean escuchadas; mandar, por el contrario, no puede ocurrir sin anunciarse, pues fracasaría en su propósito. Así pues, los actos espontáneos que necesitan ser escuchados se llaman “actos sociales” (cf. Reinach, 1983, p. 19).

Ahora bien, si Reinach afirma que la resolución de ser perdonador o compasivo no necesita ser escuchada para realizarse, tenemos que justificar por qué analizar el perdón bajo el concepto de acto social.

Los actos sociales, de acuerdo con Reinach, tienen dos rasgos particulares. Primero, se componen de una parte interna y una parte externa, un “alma” y un “cuerpo”. Mientras que el cuerpo puede variar, el alma no; mientras que las expresiones y los gestos pueden variar, la resolución, no. Pero ambas partes forman una unidad interna de un acto voluntario y una expresión voluntaria. Por ejemplo, en el acto de mandar, la resolución fundamental de ser obedecido puede expresarse de muchas maneras: a través de un comunicado, personalmente o por medio de un tercero, amable o amenazantemente, etcétera; pero la resolución no cambia. Ambas partes, la resolución y la expresión voluntarias conforman la unidad del acto.

Sobre la parte interna Reinach explica que todos los actos sociales presuponen experiencias internas (cf. Reinach, 1983, p. 22). Se presupone que hay una experiencia cuyo objeto intencional coincide con el objeto intencional del acto social. Mandar presupone el deseo y la voluntad de que el otro realice tal o cual actividad. En caso de que no exista tal correspondencia, el acto social se puede llamar, más correctamente, pseudo

acto social, porque cae en el campo de la hipocresía y la deshonestidad. Hacer una promesa que no se tiene la intención de cumplir, aunque genera los mismos compromisos que una que sí se tiene la intención de cumplir, no puede considerarse plenamente un acto social, porque falta la correspondencia entre el acto y la experiencia interna.

En segundo lugar, el análisis de Reinach muestra que hay ciertos actos sociales que se cierran cuando la persona a la que va dirigido el acto lo escucha. En el acto de informar, una vez que se ha transmitido el mensaje, el acto social se ha realizado plenamente (cf. Reinach, 1983, p. 21). Pero hay otros actos sociales que sólo se cierran parcialmente cuando el destinatario los escucha, porque necesitan un acto de respuesta. Tal es el caso de mandar, que se dirige a alguien y que espera una respuesta para cerrarse definitivamente.

Estos dos aspectos del acto social, su parte interna y externa, y la necesidad de respuesta de ciertos actos sociales, abren la posibilidad de estudiar una de las formas del perdón bajo ese concepto. Se trata de la petición de perdón. En última instancia, pedir perdón puede considerarse un acto social porque pedir es un acto social.

La actitud perdonadora o compasiva se puede identificar como la parte interna de un acto distinto, el de conceder el perdón, en cuyo caso y si es un acto social, concederlo sin este contenido psíquico, sería un acto hipócrita y deshonesto, un pseudo acto social (como sucede con la promesa que se hace pero que no se tiene la resolución de cumplir). Sin embargo, la compasión no agota todas las formas de perdón, sino que se puede hablar de él en muchos otros casos, tales como la concesión de perdón, su negación, su rechazo, el perdón político, el perdón a uno mismo, el deseo de ser perdonado, etc. Pero el factor común entre todas estas formas de perdón es la de ser actos

espontáneos, expresan la resolución del sujeto y lo muestran como origen del acto, no sólo como su propietario.<sup>11</sup>

Para Reinach, el acto social paradigmático es la promesa. Sus rasgos esenciales son la obligación por parte de quien la ha hecho (antes de convertirse en una obligación jurídica, si la hubiera) y la pretensión por parte del destinatario (antes de ser reivindicación jurídica, si la hubiera) (cf. Ferrer, 2015, p. 211). Cuando la promesa es cumplida, el lazo encuentra un final natural, cuando no lo es, quien promete revoca su palabra y la disolución de la promesa puede ocurrir. Sin embargo, en cualquiera de los dos casos, en virtud del acto mismo de prometer, un estado de cosas se introduce en el mundo, a saber, un requerimiento, de una parte, y una obligación, de la otra. Consecuentemente, cuando la promesa es revocada, también algo se elimina del mundo (un requerimiento y una obligación).

### **2.2.1 Los actos sociales y los *estados de cosas***

La noción de estado de cosas se debe a la teoría del juicio negativo de Reinach, en la cual responde en qué consisten los juicios negativos, como “la nieve no es incolora”. Para él, la negación es una modificación de lo que está siendo representado como un estado de cosas neutral, que es objeto de duda, de pregunta o de representación. Entonces, el juicio negativo carece de correlato objetivo (cf. Ferrer, 2015, p. 15). De esta teoría surge el concepto de *estado de cosas*, que importa para entender la novedad de los actos sociales.

Una sentencia se puede conectar con pensamientos, hechos o estados de cosas. Un pensamiento puede ser el contenido de un deseo o una opinión, y es verdadero o falso en sentido absoluto, pero no ambas cosas. Los hechos

---

<sup>11</sup> Edith Stein, alumna de Adolf Reinach, estudia la posibilidad del perdón social o político, y una de las dificultades que encuentra es la de identificar a un sujeto que sea el origen fenomenológico de la resolución de perdonar. Cf. Stein (2016). En el capítulo IV de esta investigación se estudia esta cuestión.

son aquello que hace a este tipo de sentencias verdaderas o falsas, y hacen referencia a entidades particulares y a sus propiedades. Por ejemplo, la creencia de que Vulcano es un planeta es falsa, dado que Vulcano no existe, y la sentencia “Plutón es un planeta”, también es falsa, dado que Plutón existe, pero no es un planeta.

Pero los estados de cosas se refieren tanto a modos de ser del mundo que son o que pueden ocurrir, como a los que no son ni pueden ocurrir. Por ejemplo: “la autora de esta investigación mide 1.62 cm” y “la autora de esta investigación tiene dos hijos”, son estados de cosas, porque, aunque el primer estado de cosas es actual y el segundo no, el segundo es posible, a diferencia de “la autora de esta investigación cuadra el círculo”, que es imposible (cf. “State of Affairs”, *Stanford Encyclopedia*).

Una promesa, a diferencia de un pensamiento, no se refiere a hechos, sino que introduce un estado de cosas en el mundo, lo que significa que lo que se promete es posible que ocurra, aunque no es necesario. Por ejemplo, las promesas de campaña de un candidato son estados de cosas, que pueden ocurrir o no. Sin embargo, la promesa genera un tipo de lazo particular entre quien hace la promesa (tenga la intención de cumplirla o no) y quien la recibe, por el hecho mismo de hacer la promesa (cf. Reinach, 1983, p. 8).

Y aunque la promesa no es el único acto que crea derechos y obligaciones, importa ahora saber qué se puede decir de los derechos y obligaciones nacidas de una promesa, sin considerar aún su relación con la ley positiva.

1. Los derechos y las obligaciones que nacen de una promesa surgen en un momento determinado y luego desaparecen; en este sentido, son objetos temporales (cf. Ferrer, 2015, p. 212). Dado que es posible rastrear el momento preciso en el que se hizo una promesa en virtud de la cual se contrajeron obligaciones y deberes, entonces, antes de ese

evento no existían tales derechos y obligaciones, ni existen más una vez cumplidos. Esta afirmación no se deduce de la experiencia, sino que está arraigada necesariamente en la esencia del derecho (Reinach, 1983, p. 9).

2. Los derechos y las obligaciones no es una mera experiencia o un objeto mental, pues éstas existen aún en estado inconsciente o dormido (si es que se contrajeron conscientemente). Mientras que una obligación puede permanecer igual por años, no sucede lo mismo con las experiencias. Además, puede ser el caso que alguien se sienta obligado a algo sin estarlo realmente, como no sentirse obligado cuando en verdad lo está (cf. Reinach, 1983, pp. 9 y 11). Por ejemplo, un hombre puede prometer a su novia casarse con ella, pero sufrir un accidente que le genere algunas lagunas mentales y que borre de su memoria el compromiso con ella o incluso que ya no la reconozca, y que por lo tanto decida no casarse con ella. Aunque el hombre ya no tenga un tipo de experiencia sobre ese compromiso contraído, el compromiso existió. Es un compromiso que no se cumplió, pero existió. O el compromiso existe incluso cuando el hombre, antes del accidente, no está pensando en él, o cuando está dormido. Pero si los compromisos se extendieran en el tiempo según las experiencias que tenemos de ellos, en realidad habría compromisos intermitentes.
3. Los derechos y las obligaciones presuponen universal y necesariamente alguien concreto que las soporte o a quien le pertenezcan y un contenido. Es decir, la promesa no tiene lugar sin alguien que la realice, y aunque hay muchos sujetos de experiencia, como los animales, ellos no pueden soportar una obligación, sino sólo las personas.
4. Cada obligación se refiere a una acción futura (*Verhalten*) de quien la sostiene, y consiste en hacer, omitir o tolerar (cf. Reinach, 1983, p. 11).

Alguien puede tener una obligación de que algo tenga lugar en el mundo, pero esta obligación tiene sentido únicamente si ese algo toma lugar a través de él y de su acción, omisión o tolerancia. Lo prometido es una conducta futura propia, que en “el momento que deja de ser algo futuro, porque se realiza, deja de fundar también el prometer como contenido suyo” (Ferrer, 2015, p. 212). Prometer cumplir la última voluntad de un moribundo cesa de ser una promesa cuando esa voluntad se lleva a cabo.

5. Hay obligaciones que tienden sólo hacia una acción y encuentran en ella su cumplimiento, y obligaciones que persiguen una finalidad a través de la acción. Sólo en el primer caso, las maneras de actuar son necesariamente determinadas; en el segundo caso, únicamente se determina el caso y la manera de realizarlo depende de la persona (cf. Reinach, 1983, p. 12). Un ejemplo del primer tipo es la promesa de reparar un daño causado a cierta propiedad: cuando se repara el daño, se cumple la promesa. Un ejemplo del segundo tipo es la promesa cuidar a los hijos de un amigo: a través de acciones concretas como pagar su escuela y su alimentación, se cumple con la obligación de esa promesa.
6. Es una ley *a priori* que cada obligación de una persona con otra implica un derecho para la última, y que cada derecho de una persona sobre otra implica una obligación para la última. Pero esta mutua correspondencia no es necesaria pues también hay obligaciones y derechos absolutos. A puede prometer a B a hacer x (sea x comprar la casa de B) y así crea una obligación en su persona y un derecho en la otra, pero también puede ser que A tenga un derecho que no obligue a nadie más a nada, como el derecho a donar sus órganos sin que nadie en concreto tenga la obligación correspondiente de llevar a cabo un trasplante. Sin embargo, no es fácil encontrar realizaciones de

obligaciones absolutas en la vida práctica (cf. Reinach, 1983, p. 12). Mientras que las obligaciones por su mera naturaleza se refieren a las propias acciones (p. ej. cuidar de los hijos del amigo), los derechos pueden ser relativos, cuando se refieren a la acción de otro (p. ej. derecho a una familia), o absolutos, cuando se refieren a las propias acciones (p. ej. derecho a desarrollar la propia personalidad) (Reinach, 1983, p. 13).

En resumen, los derechos y las obligaciones nacidos de una promesa son objetos temporales, extramentales, pertenecen a un sujeto, se refieren a una acción futura y tienden al cumplimiento de la acción o al cumplimiento de una finalidad a través de la acción. Los derechos y las obligaciones, o bien se corresponden con una obligación o un derecho o pueden ser absolutos. Por su parte, las obligaciones se refieren únicamente a las propias acciones, pero los derechos pueden referirse también a las acciones de otro.

Los derechos y las obligaciones, en cuanto nacidas de una promesa, se orientan a su ejercicio y cumplimiento, pero, dado que introducen un estado de cosas en el mundo, que puede cumplirse o no, es oportuno preguntar cuándo es válido renunciar a un derecho o disolver una obligación.

Primero es necesario distinguir que hay obligaciones y derechos que surgen de actos libres y otros que no, sino que están fundados en la naturaleza. Un ejemplo de derecho fundado en la naturaleza es el de desarrollar la propia personalidad, y es un derecho absoluto. Puede que un sujeto omita su ejercicio, pero no se puede abolir este derecho por un acto arbitrario ni transferir a otra persona. Por otra parte, un ejemplo de derecho surgido de un acto libre es el de A de casarse con B y es un derecho relativo. En este tipo de casos, alguien puede renunciar a su derecho con respecto a otro a través de un acto libre, pues sólo los derechos y obligaciones que surgen por actos libres pueden ser abolidos por actos libres. Pero “ninguna

concesión [ganada libremente] ni ninguna obligación [contraída libremente] empieza a existir o a extinguirse sin ninguna razón” (Reinach, 1983, p. 14).

En estos casos en que los derechos y las obligaciones surgen de actos libres, la expresión de la promesa es causa de la concesión y de la obligación porque éstas (la concesión y la obligación) no pueden captarse por sí mismas, es decir, no hay un acto interno del sujeto ni una mera percepción externa que pueda establecer la existencia de la obligación o la concesión, sino sólo el acto de promesa. No es la resolución interna de A de no revelar la identidad de B ni la percepción de ese deseo en B lo que genera una obligación de A con B, sino la expresión de esa resolución de A a B a través de una promesa, bajo ciertas condiciones (cf. Reinach, 1983, p. 15).

Por otro lado, precisamente porque la promesa introduce un estado de cosas en el mundo que puede cumplirse o no, el destinatario de la promesa puede responder de diferente manera a como el remitente desea: una promesa puede ser aceptada o rechazada. El rechazo interno se puede expresar en el acto de declinar; la aceptación interna se puede expresar en el acto de aceptar. Aceptarla, establece derechos y obligaciones. Rechazarla, renuncia a derechos y obligaciones.

En todos los actos sociales hay una pretensión-vinculación, pero existe una diferencia crucial entre la promesa y otros actos sociales. En la promesa, la obligación cae sobre el portador, y la pretensión sobre quien la recibe. En los demás actos sociales, quien completa el acto es el destinatario y la pretensión está en el portador (cf. Ferrer, 2005, p. 63). Además, su validez no precisa de una aceptación expresa de quien la recibe, porque la vinculación a lo prometido se vuelve hacia la persona que promete (cf. Ferrer, 2005, p. 67). No sucede lo mismo con el consejo, por ejemplo, que es bidireccional y sólo cumple su función si se acepta de quien lo da (cf. Ferrer, 2005, p. 68).

Pero, aunque la validez de la promesa no necesite de la aceptación de quien la recibe, si tiene lugar la aceptación de una promesa, esta es, a su vez,



un acto social, con tres características específicas: 1. Tiene un punto de referencia estrictamente prescrito, sólo puede ser dirigido a la persona o personas que han realizado la promesa. 2. El acto social de aceptación de una promesa puede sólo realizarse con sentido una vez. Su efecto es completamente alcanzado con una sola realización; una repetición no tendría más efectos. 3. Una expresión informativa cualquiera puede referirse al presente, pasado o futuro (“acepté”, “aceptaré”, “acepto”). En cambio, la aceptación de la promesa como acto social sólo puede ser hecha en tiempo presente (cf. Reinach, 1983, pp. 30-31).

Por otro lado, sólo quien es sujeto de un derecho y renuncia a él puede eliminar la relación obligatoria por el acto, pero quien sostiene la obligación que se revoca no puede simplemente hacer lo mismo sin cumplir otras condiciones. Es decir, el beneficiario de una promesa puede renunciar al derecho otorgado en virtud de ella, pero quien sostiene la obligación tiene que cumplir con ciertas condiciones para anular la obligación, como la obligación de realizar un acuerdo.

Por último, para tener una panorámica más completa del acto social hace es preciso decir que cuando se ofrece una respuesta de aceptación se genera un espacio de reconocimiento y encuentro entre las partes, inexistente antes del acto:

Reinach destaca unos estados vivenciales previos al acto social propiamente dicho: son todos aquellos actos intencionales que transcurren en la conciencia, sin que necesiten ser percibidos por el otro para su completa realización. Por ejemplo, [...] cuando brota en mi un acto de gratitud, estima, veneración..., ciertamente hacia alguien que me la ha despertado, pero sin entrar a formar parte todavía de un intercambio recíproco. Por contraste, el acto social implica el reconocimiento mutuo y subsiguientemente la creación

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

Pensemos en el compromiso entre unos novios. Prometer y aceptar la promesa del otro de casarse crea un espacio común entre ellos que era inexistente antes del acto, a pesar del deseo de ambos de que así fuera. A partir de entonces se reconocen como prometidos. El deseo de comprometerse no realiza el compromiso, sino la expresión y aceptación de la resolución del compromiso.

En resumen, aunque Reinach no considera la actitud perdonadora un acto social, porque se puede tener sin comunicarla al otro y sin obtener respuesta, es posible hablar de la petición de perdón como acto social porque pedir es un acto social, que no se existe sin la expresión y que, al expresarlo, espera una respuesta. Lo que intentamos ahora es analizar las particularidades perdón como acto social y si comparte algunas semejanzas con la promesa.

### **2.2.2 El perdón como acto social**

En el inciso anterior se explicó que los actos sociales son actos espontáneos que necesitan ser percibidos (Ferrer, 2005, p. 70). Es decir, actos

intencionales, en los que el sujeto se identifica como el origen de ellos, dirigidos y expresados a alguien. También se dijo que en ellos generan una pretensión-vinculación entre el portador y el destinatario, porque introducen un estado de cosas en el mundo, modos de ser del mundo que son o que pueden llegar a ser. Y que los actos sociales generan un espacio de reconocimiento entre las partes en el que ocurre un reajuste de pretensiones a través de la interacción.

Dentro de los actos sociales hay algunos que generan obligaciones y otros no. Informar, por ejemplo, no genera obligaciones. Informar, por ejemplo, a un marinero que su barco se está hundiendo es un acto social que no genera ninguna obligación. Prometer, por otro lado, sí genera una obligación. Dentro de los actos sociales que generan obligaciones, está la promesa. Quien promete adquiere una obligación con el destinatario de la promesa y, con ello, el destinatario adquiere derechos o beneficios, aún si el destinatario de la promesa no expresa aceptación de la promesa. Se dijo también que los derechos y las obligaciones ganados y contraídos libremente por este tipo de actos necesitan una razón particular para extinguirse (no pueden desaparecer sin ninguna razón). Veamos pues si la petición de perdón cumple con estas características.

a. ¿La petición de perdón es un acto espontáneo?

Pedir perdón es, quizá, uno de los actos más difíciles de llevar a cabo. Peter Strawson llama actitudes reactivas a aquellas que tenemos con los que consideramos iguales, y se oponen a las actitudes objetivas, que tenemos con quienes no consideramos iguales en responsabilidad a nosotros, como un bebé o una mascota. Algunos ejemplos de actitudes reactivas para Strawson son el perdón y el resentimiento (cf. Strawson, 1995). Pero entre estas dos, podemos decir que el resentimiento lo podemos experimentar de manera

semejante a como experimentamos tener frío; el resentimiento no supone un sujeto activo, aunque muestre intencionalidad. Pero pedir perdón implica tomar una resolución, y una resolución difícil, porque se requiere la aceptación de una responsabilidad.

b. ¿La petición de perdón necesita ser escuchada?

Ya se ha distinguido entre la compasión o actitud perdonadora (perdón, para Reinach), que no es un acto social, con la petición de perdón. La compasión puede ocurrir completamente en el sujeto antes de expresarla. Pero no ocurre lo mismo con la petición de perdón. Pedir perdón requiere pedirlo a alguien, porque es una solicitud y no hay manera en que esa solicitud se realice si no es percibida por alguien.

Por otro lado, el deseo de ser perdonado, que es la actitud interna más evidente del perdón (aunque quizá también la más superficial), se corresponde con la expresión de ese deseo. En otras palabras, la expresión del deseo de ser perdonado en la petición de perdón responde a ese deseo. Se puede decir que ese deseo está incompleto hasta que no se expresa (a diferencia de la gratitud, por ejemplo). Este deseo de ser perdonado puede ser parte de un contenido psíquico más complejo, que integre, por decir, el remordimiento, el deseo de reparación, la pena, el deseo de reconciliación, elementos que de alguna manera se expresan en la petición de perdón.

Considerar al perdón como un acto social (acto espontáneo que necesita ser escuchado), nos obliga a exigir un destinatario de la petición. Podría ser una persona o un grupo, a la persona que se ha ofendido o a un representante, a un igual o desde una posición de autoridad, a una persona o a muchas. Pero de ninguna manera se podría pedir perdón, por ejemplo, a los muertos ni a los vivos que no nos pueden escuchar, como los muy ancianos,

los niños muy pequeños o los dementes; ellos no pueden responder a este tipo de requerimiento (cuestiones que se abordan en el Capítulo IV).

Aun así, caben otro tipo de actitudes frente a los muertos, los vivos que no nos pueden escuchar y los dementes respecto a una ofensa cometida por nosotros, como la compasión, el arrepentimiento y la reparación, en algunos casos.

Mariano Crespo, en *El perdón*, argumenta que el perdón no puede ser considerado un acto social. Acepta que el perdón es un acto espontáneo, en el sentido de Reinach, en el que el yo se revela como activo. “Además el perdón se dirige a un sujeto diferente de la persona que perdona” (Crespo, 2004, p. 124). Crespo distingue el perdón de su comunicación. “Como otras tomas de postura que son manifestadas y a diferencia de actos sociales como ordenar o prometer, el perdón no pierde su sentido si no es percibido por su destinatario [...] Si mi perdón no es manifestado, y, por consiguiente, percibido, sigue siendo un auténtico perdón. Por eso, el perdón no es un acto social genuino, como, por ejemplo, la renuncia a una pretensión” (Crespo, 2004, pp. 125-6). Para Crespo, ni la actitud interior propia de la petición de perdón (tomar distancia de la ofensa) ni la de otorgamiento de perdón (renuncia de una pretensión sobre la víctima) pueden confundirse con la comunicación del mismo. La comunicación del perdón, continúa, sí es un acto social, pero el perdón no lo es.

Sin embargo, hay ocasiones en las que tomar una postura exige expresar esa postura. Por ejemplo, la determinación valiente de votar a favor de una ley justa pero impopular requiere votar a favor de esa ley. No hacerlo pone en duda la determinación. Quizá el diputado de nuestro ejemplo guarde para sí las razones de su abstención en la votación, pero en realidad ocurre una incongruencia en su manera de entender la determinación. En cuanto al perdón, la toma de postura o determinación acerca de una ofensa cometida exige su expresión.

Esto no implica, en absoluto, que la expresión tenga que ser humillante o degradante, como para demostrar el arrepentimiento y la toma de postura. Más bien, que, sin la expresión de ciertas determinaciones, esas no son realmente tales. Es esencial en el deseo de ser perdonados (que no es lo mismo que el arrepentimiento ni la simple toma de postura sobre una ofensa cometida), expresar ese deseo.

c. ¿La petición de perdón genera requerimientos?

Como cualquier petición, la petición de perdón genera un requerimiento para el destinatario. En este punto se distingue de la promesa, que al hacerla genera únicamente un requerimiento en su portador, sin que tenga que ser validada por el destinatario. Sin embargo, la petición de perdón supone un compromiso por parte de quien la realiza, del tipo: “no volverá a pasar”, “estoy arrepentido”, “lo siento”. Pero estos no pueden ser considerados requerimientos que se introducen a través del acto social, sino actitudes internas adecuadas para el tipo de requerimiento que se está haciendo.

Por este requerimiento que se presenta con la petición de perdón es que se lo ha comprendido como un tipo de don. Jankélevitch, por ejemplo, expresa que el verdadero perdón “es un don gracioso del ofendido al ofensor [...] Ciertamente es que perdón y mendicidad se dirigen en sentido contrario el uno de la otra, porque aquél concede magnánimamente una gracia mientras que ésta implora humildemente una limosna [...] El perdón recobra una razón de ser cuando el deudor moral todavía es deudor [...] el perdón es en huevo lo que el don es en relieve” (Jankélevitch, 1999, 13-9).

Es posible que la práctica de pedir perdón se desprenda del carácter de gratuidad del perdón, y no de un derecho a ser perdonados, y que por lo tanto la expresión adecuada es la petición, no la demanda. Esto cambia el

mensaje del ofensor: de “te lastimo porque puedo”, por uno de humildad que le da poder a la víctima (cf. Maring, 2000, pp. 1-15).

Para Luke Maring comprender el perdón como don no excluye que se pueda hablar de un derecho a ser perdonados si se cumplen con ciertas condiciones, como el arrepentimiento y las enmiendas. Él presenta dos argumentos. Si perdonar a otro es reintegrarlo y verlo como persona valiosa –como sugieren Hampton (1998, p. 83), Govier (1999, p. 665), Griswold (2007, p. 49) y Walker (2006, p. 168)–, entonces, negar el perdón a alguien que ha hecho enmiendas es injusto porque da el mensaje de que el otro no es un igual, pero, que haya cometido una falta no significa que no sea un igual. Por otro lado, si Holmgren está en lo cierto, quien obra mal es responsable de sus acciones, pero no sólo las malas, también las buenas (Holmgren, 1993, p. 349). Si sólo fuéramos responsables de las malas acciones, todos seríamos completamente irremediables (Maring, 2020, pp. 1-15).

Si se pudiese hablar de un derecho a ser perdonados, no sería de la petición perdón que surgiría este derecho, sino de las enmiendas realizadas por el ofensor y de la petición. Pero la petición de perdón se podría seguir considerando un requerimiento para el destinatario, quien, de manera electiva, pudiera decidir si perdonar o no, pero a partir de razones y motivos, como si ha habido o no reparaciones por parte del ofensor. Esto supondría una obligación a perdonar por parte del destinatario de la petición. Y, aunque pueda parecer excesivo, las obligaciones, dice Radzik, son el costo de vivir en un mundo habitado por otros agentes morales, las cuales no las hemos elegido, sino que naturalmente las tenemos (cf. Radzik, 2003, p. 335).

d. ¿La petición de perdón necesita ser respondida?

Cuando se habló de la promesa se dijo que este acto social no precisa de una validación o aceptación por parte del destinatario para que la promesa se haya

realizado y para que haya generado el compromiso en el portador de cumplirla. No obstante, la respuesta de aceptación de la promesa es a su vez otro acto social (dirigido a la persona que hizo la promesa, que se realiza una vez y se expresa en tiempo presente). La promesa no necesita una aceptación porque la obligación descansa en el portador de la promesa.

Pero otros actos sociales sí requieren de una respuesta para realizarse plenamente, como en el mandar. El acto de mandar se cierra cuando hay una respuesta de obediencia o desobediencia. Pasa lo mismo con la petición de perdón. Este acto social se cierra definitivamente cuando hay una respuesta, incluso si ésta es negativa. Pero la ausencia de respuesta deja este acto social inconcluso.

El hecho de cerrar el acto social de la petición de perdón por medio de una respuesta equilibra el posible juego de poder entre las partes, que critican Nietzsche y Nussbaum, pues la respuesta genera un ajuste entre las pretensiones y expectativas en una de las partes (en quien pide el perdón de ser perdonado), y las respuestas de la otra parte (que concede o niega el perdón), estableciendo un recorrido en ambos sentidos (cf. Ferrer, 2005, p. 70).

En el análisis de Nussbaum sobre el perdón en *Anger and Forgiveness*, la autora hace notar la centralidad de la confesión para los actos de perdón, tanto en la tradición judía como en la cristiana. Pero entre estas hay al menos dos diferencias cruciales. Primero, que mientras en el perdón judío, lo que se perdona son actos y omisiones, en el perdón cristiano, lo que se perdona son actos, omisiones y deseos, por lo que el mundo interno cobra mayor relevancia. Segundo, que mientras el perdón judío exige pedir perdón a la víctima y reparar el daño si es posible, lo central en el perdón cristiano es confesarse y pedir perdón a Dios, quedando los actos de restitución para con la víctima a discreción del sacerdote que confiesa (cf. Nussbaum, 2006, pp. 60-72). Pero lo más importante, para Nussbaum, parte constitutiva del perdón



cristiano es la auto humillación, es un proceso intrusivo y denigrante. Por ello, frente a la ira por una ofensa Nussbaum apuesta por la generosidad, a la que no le da tiempo de pedir o aceptar perdón, sino que se alegra en el encuentro con el otro, tal cual ocurre en la parábola del hijo pródigo, pues esperar a que el otro se arrepienta es triste y deja a la víctima en espera e inmóvil (cf. Nussbaum, 2006, p. 78).

Tener que exponer el mundo interno a alguien más (en el caso del catolicismo, a un sacerdote), puede ser, en efecto, un proceso intrusivo, visto desde fuera de la teología cristiana. Pero lo que nos interesa destacar en este punto es que la ausencia de respuesta la petición de perdón puede colocar a una de las partes en el lugar de la eterna víctima. Nos encontramos aquí con problema interesante porque, como bien indica Foucault (citado en Nussbaum, 2006, p. 71), un autoexamen constante e inquisitorial acaba por desdibujar la valía de la persona que está en uno de los extremos de la relación que establece el perdón, sin embargo, la constante rememoración del pasado sin la actitud, pero más importante, sin la expresión de perdón, sitúa en el eterno papel de víctima a la persona en el otro extremo de la relación, lo que le “da el derecho de quejaros, protestar y reclamar”. Esta actitud engendra un privilegio exorbitante, que coloca al resto de la gente en una posición de deudor de créditos” (Todorov, 2003, p. 117). Los dos casos constituyen un abuso de la memoria, en el primero, de la memoria de las propias acciones, omisiones y deseos del pasado, en detrimento del sentido de valor propio, en el segundo caso, de la memoria de las acciones, omisiones y deseos de alguien más contra uno mismo, en beneficio propio. En el primer caso el abuso tiene su raíz en la exigencia de la revisión interior, en el segundo, en la necesidad de autovalidación.

Pero la petición y expresión de perdón pueden ser parte de la solución de ambos tipos de abusos de la memoria. Porque la petición de perdón pone un límite a la autoevaluación constante; en la medida que se expresa, el

perdón orienta la atención de una persona a otra, de quien aguarda una respuesta. Y porque la concesión de perdón mueve a quien lo da del lugar de víctima. Sólo indirectamente la concesión de perdón ratifica el papel de la víctima, en cuanto validan ciertas actitudes hacia el pasado y hacia el otro, como la tristeza y el enojo, pero esencialmente confirma nuevas expectativas.

Si es correcto afirmar que el perdón es un acto social del tipo que necesita una respuesta para cerrarse, ¿qué hay de las ocasiones en las que se deja pasar mucho tiempo, desde que se ofreció una disculpa hasta que hubo una respuesta? ¿Puede esta distancia disminuir las expectativas que surgen del perdón? Parece razonable hablar de un tiempo natural en el que se espera una respuesta a la petición de perdón. Después de 50 años de haber pedido perdón, una concesión no viene al caso porque las circunstancias son totalmente diferentes a aquellas en las cuales se realizó la petición. En el caso más extremo, el solicitante puede haber muerto, lo que imposibilita que exista un acto social que vincule a esas dos personas. Pero aún si la persona vive, el desfase temporal entre el momento en que una persona hizo una petición y en el que la otra parte respondió no sólo es cuestión de sincronización. Quien ha hecho la petición es en muchos sentidos diferente a quien recibió el perdón, y el contenido psíquico propio de la petición de perdón puede haberse esfumado.

Esta sería una gran diferencia entre el perdón interpersonal (que está ahora bajo consideración) y el perdón teológico. Dentro de la tradición bíblica judeocristiana, Dios es un ser perfecto, atemporal y completamente sabio: no hay nada que Él ignore, nada que pueda hacerle “cambiar de opinión” ni “rectificar su juicio” ni “reajustar sus emociones”. Pero entre las personas, donde el engaño, la falta de juicio, la desmesura en las emociones y la confusión es posible, la respuesta a la petición de perdón puede ocurrir cuando la disposición interna de alguna de las partes ya no es la apropiada.

Demandar de quien pide perdón que su petición se mantenga vigente indefinidamente es esperar de él que se comporte como un dios.

Lo anterior no excluye la posibilidad de que exista un acto de perdón después de mucho tiempo de haberse hecho la petición. Sin embargo, la distancia temporal demanda de las partes una verificación de sus disposiciones internas y, en caso necesario, que se realice de un nuevo acto social.

e. ¿La petición de perdón, cuando respondida, genera un espacio de reconocimiento entre las partes?

La concesión de perdón, cuando responde a una petición de perdón, genera un espacio de reconocimiento entre las partes. No puede decirse lo mismo del perdón que no responde a una petición de perdón o al perdón unilateral, que se identifica con el tipo de perdón psicológico estudiado en el Capítulo I, que consiste en dejar ir la ira por una ofensa sufrida. Esta falta de reconocimiento del perdón unilateral se puede constatar en el caso de Eva Mozes Kor, mujer sobreviviente del Holocausto judío y víctima de los experimentos genéticos liderados por el Dr. Josef Mengele.

En el libro *Surviving The Angel of Death* (2010), Eva Mozes cuenta su experiencia de perdón al régimen nazi por los crímenes de guerra cometidos contra los judíos, en concreto, los perpetrados por los médicos nazis que sometieron a más de mil gemelos, como ella y su hermana, a experimentos químicos. En 1993 Eva Mozes se encontró con uno de esos médicos, Dr. Hans Munch, y después de 10 meses de pensar sobre el tema, le escribió una carta de perdón. Ella expresa sus razones para perdonar en los siguientes términos: “Descubrí que tenía el poder de perdonar. Nadie podía darme ese poder y nadie podía quitármelo. Era totalmente mío, para usarlo de cualquier manera que quisiera” (*Surviving Thee Angel of Death*, Conferencia en la Universidad

de California, 2016). Eva Mozes perdonó al Dr. Munch, pero él nunca mostró arrepentimiento por sus crímenes, ni le pidió perdón.

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

El caso de Eric Lomax ejemplifica este punto. Lomax, autor de *The railway man*, fue prisionero de guerra y víctima de tortura a manos del japonés Nagase Takashi (entre otros) durante la Segunda Guerra Mundial. Después de mucho tiempo, en los años 80, Lomax reconoció a Takashi por una publicación en el diario “Japan Times”, en el cual expresaba su más profundo arrepentimiento por los crímenes cometidos durante la guerra. A raíz de la petición de perdón de Takashi a Lomax en el río Kwai, en Tailandia, inició una amistad entre los dos.

Independientemente de que el reconocimiento del otro sea anterior o posterior a la concesión de perdón que responde a una petición, perdonar significa aceptar de nuevo a la otra persona para reestablecer relaciones. El perdón inaugura un espacio de reconocimiento radical en el que el otro vuelve o se le restituye su lugar. En este sentido, el perdón abre una perspectiva de futuro.

### 2.3 Carácter performativo de la concesión de perdón

Vale la pena recordar el objetivo principal de este capítulo: examinar si los posibles abusos del perdón se pueden analizar desde perspectiva diferentes a la de Nietzsche y Nussbaum. En el inciso anterior se examinó la noción de acto social, que permitió distinguir entre perdón y pseudo-perdón. En este capítulo se estudia el perdón bajo el concepto de acto performativo, de John Austin. La razón para colocar ligar estos dos conceptos es que son la forma como Reinach y Austin analizan las obligaciones que impone la expresión de una promesa que, de acuerdo con nuestra hipótesis, guarda semejanzas con el perdón, como se mostró parcialmente en los incisos anteriores.

Pero mientras que Reinach establece los *a priori* de los actos sociales, Austin habla de sus derivaciones semánticas. “Así, una vez que se ingresa en las reglas institucionales para los significados lingüísticos, como el de prometer, se asumen sin escapatoria unos vínculos y obligaciones”. Pero la vigencia de esas reglas es convencional entre los usuarios del lenguaje, no *a priori* (cf. Ferrer, 2005, p. 221).

Por otro lado, mientras que pedir perdón puede ser tomado como acto social en tanto que pedir es un acto social, no sucede exactamente lo mismo con la concesión de perdón, a menos que responda a una petición de perdón, como se analizó en su momento. Pero, mientras que la petición de perdón no realiza ninguna acción, puede que la concesión, sí.

A continuación, se explica qué es un acto performativo o realizativo para Austin y posteriormente se analiza si estas obligaciones en el uso del lenguaje pueden aplicarse también al caso de la concesión de perdón.

En *Cómo hacer cosas con palabras* John Austin expone la teoría de los enunciados performativos. Este tipo de enunciados tienen dos características principales:

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

Por ejemplo, la expresión “Juro decir la verdad” es performativa, porque al decir “juro”, hago lo que digo: juro. Este tipo de expresiones hacen algo. No ocurre lo mismo con expresiones del tipo “Voy a ir de viaje”, pues al decir “ir de viaje” no voy de viaje. No obstante, las circunstancias en las que se dicen las expresiones performativas deben ser las adecuadas y quien las dice debe llevar a cabo otras operaciones físicas o mentales.

En el mismo sentido que hablaba Reinach, Austin insiste en que estas expresiones deben ser dichas con seriedad y que no se esté bromeando. Decir “te prometo” en tono de broma, vacía a la expresión, y la palabra deja de ser signo. Dice Austin que la expresión “te prometo” me obliga: registra mi adopción espiritual de una atadura espiritual” (Austin, 1992, p. 50). De no ser así, la expresión no es falsa, sino que el acto es falso.

Nuestra hipótesis es que expresar la concesión de perdón es una expresión performativa, como la promesa lo es. A continuación, se sigue el análisis de Austin sobre estas expresiones para evaluar si el perdón puede ser considerado una de ellas y cuáles son las condiciones que exige lo mismo que las dificultades que encuentra. Cada idea se introduce en forma de pregunta, y luego se presenta la pregunta nuestro caso concreto del perdón. Al final, se comenta sobre las ventajas de comprender el perdón desde esta óptica.

- a. ¿Cuáles son las circunstancias adecuadas de las expresiones performativas? ¿Cuáles son las condiciones adecuadas del perdón? (cf. Austin, 1992, 56-65).

Las condiciones adecuadas de una expresión realizativa son aquellas que la vuelven afortunada. Austin llama a este conjunto de condiciones la doctrina de los infortunios y son las siguientes:

A.1) Tiene que haber un procedimiento convencional aceptado que incluya la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias;

A.2) En un caso dado, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.

B.1) El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta y

B.2) en todos sus pasos

Γ.1 En aquellos casos en que el procedimiento requiere que quienes los usan tengan ciertos pensamientos y sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta correspondiente de algún participante, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada.

Γ.2 Los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad.

En general, si no se cumplen las condiciones tipo A (la fórmula, las personas o las circunstancias son incorrectas) y tipo B (el proceso no es bien ejecutado), el acto performativo no se lleva a cabo. Si no se cumplen las condiciones tipo Γ, el acto sí es llevado a cabo, pero ocurre un abuso. Los

infortunios de la clase A son malas aplicaciones. En los casos B, son malas ejecuciones: actos viciados o actos inconclusos.

Para decir, por ejemplo, que yo he hecho una promesa es normalmente necesario:

- a. que yo haya sido oído por alguien, quizá por el destinatario de la promesa;
- b. que el destinatario de la promesa haya entendido que hice una promesa.

Ahora bien, si analizamos analizamos el perdón bajo la idea de acto realizativo, diríamos que existe un procedimiento convencional para él y que sigue las siguientes condiciones:

- A.1) Existen fórmulas convencionales para la petición, concesión y negación del perdón.

Para algunos, por ejemplo, decir “Me disculpo”, “Lo lamento”, “Lo siento”, no son suficientes para expresar lo que el perdón quiere decir. De este punto habla Charles Griswold en *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, donde nos hace notar que, dentro del paradigma de perdón, en el cual el ofensor pide personalmente perdón a su víctima, la palabra hablada hace pública la perspectiva que tenemos sobre los hechos a los que nos referimos, pues a través de ella somos visiblemente responsables de la falta cometida. Sin esta petición, la responsabilidad es borrosa (cf. Griswold, 2007, p. 48). Además, en la petición de perdón se hace evidente que no puede reclamar el perdón, sino esperararlo. Y aunque una fórmula ortodoxa para pedir perdón sea “Perdóname”, en imperativo, expresa una solicitud. Demandar perdón, o amenazar o chantajear para obtener el perdón son expresiones contradictorias a la fórmula del perdón. De modo tal que una petición de perdón del tipo “Perdóname ahora”, o “Si me perdonas, vamos de compras”,



o “Si no me perdonas, me voy”, no siguen las fórmulas convencionales y, por lo tanto, en el análisis de Austin, no se lleva a cabo propiamente ningún acto de perdón. De hecho, si es formulado en estos términos, delata una complicidad con estereotipos y estructuras de poder, como en el caso de mujeres abusadas física y psicológicamente (cf. Griswold, 2007, p. 87).

El rasgo aquí señalado de los actos performativos no lo tienen expresiones como “Lo siento”, porque de suyo no realizan nada. En muchas ocasiones, van acompañadas de una condición hipotética o una excusa. Como: “Lamento si te ofendió lo que hice”, o “Lamento mucho lo acontecido”. Haciendo referencia a Reinach, estas expresiones no se refieren a ningún acto social porque no esperan respuesta; de acuerdo con Austin, no son expresiones realizativas, porque no siguen las fórmulas convencionales.

A.2) En un caso dado de perdón, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.

Para poder ser considerado un acto performativo, no basta que las expresiones de perdón sean las adecuadas, también tienen que ser dichas por las personas adecuadas. Las situaciones adecuadas pueden ser: estar libre de presiones, amenazas, chantajes, confusiones, miedos, tretas, etc. Las circunstancias también son adecuadas cuando dicha convención vale para ambas partes involucradas. Pudiera ser, por ejemplo, que alguien dijera “Please, forgive me” a alguien que no habla inglés. El proceso y la fórmula del proceso tiene que ser entendido por ambas partes. También importa la inteligencia, madurez y capacidad de decisión de las personas involucradas. La petición de perdón hecha a un niño sobre una falta grave o a una persona en estado inconsciente, fallan con esta condición. Pero independientemente de esta restricción, los actos de enmienda y reparación son posibles y

valiosos. De hecho, se podría considerar la enmienda como una de las situaciones apropiadas para entender el perdón como acto performativo.

Esta segunda condición también nos permite distinguir entre el perdón y la condonación. La primera requiere igualdad entre las partes, mientras que la segunda únicamente es posible si existe autoridad de una parte sobre otra, a menos que se trate de una autoridad natural, como la de los padres de familia sobre sus hijos. Pero el perdón de un presidente, en tanto presidente, a un funcionario público, es más bien una condonación. Si se llevó a cabo cumpliendo todas las condiciones, esa condonación sería un acto performativo afortunado.

B.1) El perdón debe llevarse a cabo por todos los participantes en la forma correcta.

Puede que la petición de perdón haya seguido la fórmula correcta, pero uno de los participantes, a quien se dirige la petición, lo conceda a la par que pronuncia algunas maldiciones. Decir: “Te perdono, maldito”, falla con esta condición.

En consideración de este punto, el perdón no sería un acto realizativo si una de las partes no participa apropiadamente en él, y esto podría ocurrir si la parte agraviada no quiere perdonar o el ofensor exige ser perdonado. El acto realizativo se cumple gracias a la intervención apropiada de todas las partes. Una vez más, por este motivo se descarta el perdón unilateral. Ese tipo de perdón tendría la dificultad de explicar qué se hace cuando se perdona y cómo escapa a dinámica de la deuda.

B.2) El perdón debe llevarse a cabo en todos sus pasos.

El acto de perdón no está acabado y no existe propiamente sino hasta que es concedido de manera adecuada. Sólo pedir perdón no es suficiente para el

acto del perdón como acto social y como acto performativo. Quizá tiene otras ventajas morales, como la madurez psico-afectiva, enseña humildad, enseña fortaleza y capacidad para hacerse responsable de uno mismo. Además, la concesión de perdón tiene que ser expresada, en palabras o en obras, como decía Reinach sobre los sentidos de aceptación de una promesa.

Γ.1 En aquellos casos en que el procedimiento requiere que quienes los usan tengan ciertos pensamientos y sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta correspondiente de algún participante, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada.

y

Γ.2 Los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad

Una vez más nos encontramos frente al problema de las disposiciones adecuadas del perdón o en qué consiste la actitud perdonadora. Como sucedió en el análisis del perdón como acto social, ahora nos preguntamos sobre los pensamientos o sentimientos que deben estar presentes en alguna de las partes, sobre las acciones apropiada en la que deviene el acto o el ánimo de comportarse de esa manera.

## **2.4 Conclusión**

Perdón y promesa comparten algunas semejanzas con la promesa en tanto actos sociales y actos performativos. Sobre las semejanzas entre el perdón y la promesa como actos sociales está el ser actos espontáneos, actos

intencionales que tienen agente como origen y que expresan una determinación. En tanto acto social, la petición de perdón presupone un contenido interno que se corresponde con el del acto. Además, la petición de perdón requiere una respuesta para cerrarse. Este requerimiento abre la perspectiva de futuro en el perdón. En tanto petición está orientada a que algo ocurra. Por último, la petición de perdón genera una pretensión-vinculación y la respuesta reajusta esas pretensiones.

Por otro lado, las promesas introducen un estado de cosas. En el caso del compromiso de matrimonio entre unos novios, ese compromiso puede o no cumplirse. El perdón también introduce un estado de cosas, es posible o no ser perdonado. Y mientras que es propio de todos los actos sociales abrir un espacio de encuentro y reconocimiento antes inexistente, en el caso concreto del perdón, el reconocimiento del otro es radical, como otro con el que uno puede volver a relacionarse.

En cuanto al perdón como acto performativo semejante a la promesa, algunos académicos lo rechazan completamente. Downie explica que, mientras que al expresar una promesa hago una promesa, cuando expreso perdón no hago o llevo a cabo el perdón, sino que éste se cumple cuando le siguen algunas actitudes apropiadas (cf. Downie, 1965, pp. 128-134). Sin embargo, esta diferencia se salva cuando pensamos las actitudes apropiadas como las disposiciones internas apropiadas (en Reinach) o las condiciones tipo A apropiadas (expresiones, personas y situaciones). Desde la idea de los actos performativos de Austin podemos decir que, si las condiciones tipo A no se llevaron a cabo, el acto realmente no se llevó a cabo, no hubo realmente un perdón. Dado que la expresión correcta no es la única condición del acto realizativo, las actitudes apropiadas de arrepentimiento o reparación pueden ser consideradas dentro de las condiciones tipo A. Pero estas hipótesis rebasan el análisis lingüístico que nos permite la idea de actos performativos de Austin.

Estos análisis nos permitieron explicar el origen del abuso en las expresiones de perdón, fuera de la concepción perversa del perdón en Nietzsche y Nussbaum. También se vio que como espacio de reconocimiento entre las partes en el que se da un ajuste de expectativas, el perdón tiene perspectiva de futuro.

Las preguntas que nos deja este capítulo son: ¿en qué consiste la actitud perdonadora, que sería la experiencia interna que correspondería a la concesión de perdón? Y ¿cuál es la experiencia interna que le corresponde a la petición de perdón?

## **CAPÍTULO III**

### **CONTENIDO PSÍQUICO DEL PERDÓN**

#### **3.1 Introducción**

En el capítulo anterior se concluyó que el perdón, bajo la forma de petición, podía ser considerado un acto social, y bajo la forma de concesión, un acto performativo. Estos dos conceptos nos permitieron analizar desde un nuevo punto de vista el perdón perverso, que bajo la forma de petición sería un pseudo perdón en el que no se corresponden su contenido psíquico y su expresión, y bajo la forma de concesión, sería un abuso o un infortunio si no se realiza bajo ciertas condiciones. Estas consideraciones nos obligan a indagar cuál es el contenido psíquico del perdón o en qué consiste la actitud perdonadora, del dar, y el deseo de ser perdonado, del pedir.

En este capítulo se analizan algunas posturas sobre el contenido psíquico del perdón en su doble aspecto de pedir y de dar, y se muestra cómo estas teorías son insuficientes, porque caen en la situación paradójica de convertirlo en mera condonación o en un acto superficial. Después se propone entender el contenido psíquico del perdón como un acto particular de empatía, a raíz de la teoría fenomenológica de la empatía de Edith Stein y se muestran las ventajas de esta perspectiva sobre las anteriores.

### 3.2 Teorías sobre la actitud interna del perdón

Fuera del planteamiento fenomenológico de Adolf Reinach sobre los actos sociales y la consideración del perdón como acto social por Edith Stein, no existe una justificación rigurosa para hablar del contenido psíquico del perdón en otras teorías. Sin embargo, la mayoría de las teorías contemporáneas analizan este tema desde el planteamiento de Joseph Butler, quien lo describe como una actitud interna que consiste en el cambio del corazón y en la renuncia al resentimiento ocasionado por una ofensa. De este modo, analizamos las propuestas de algunos filósofos morales contemporáneos que describen en qué consiste esta actitud interna o a qué se debe. En este apartado se ofrece una clasificación de esas teorías y el problema en el que desembocan.

El conjunto de teorías sobre el perdón se puede dividir en dos grandes apartados. Por un lado, se encuentran las teorías del perdón articulado, que sostienen que el perdón tiene una relación con las creencias. Por otro lado, están las teorías del perdón no articulado, que sostienen que el perdón no guarda relación con las creencias. También se les llama teorías de perdón electivo. Mientras que los teóricos del perdón articulado afirman que es libre porque nuestras opiniones sobre el otro pueden cambiar los sentimientos hacia él, los teóricos del perdón no articulado afirman que es libre porque podemos las actitudes dependen de la voluntad, mientras que las creencias, no.

A su vez, las teorías del perdón articulado se pueden dividir en dos secciones: comprometido y no comprometido. La idea central de las teorías del perdón articulado comprometido es que las razones o creencias son suficientes para perdonar. En cambio, la idea de las teorías del perdón articulado no comprometido es que, aunque hay razones y creencias relevantes para perdonar, éstas son diferentes a la excusa o a la justificación,

por lo que las creencias relevantes para el perdón no conducen a justificar las acciones del otro.

A continuación, se ofrecen algunos de los principales argumentos a favor de cada una de estas posturas. En primer lugar, se aborda el perdón no articulado, en segundo lugar, el perdón articulado en general (que, sin explicaciones complementarias se puede presumir como comprometido), y, por último, el perdón articulado no comprometido. Después se alienan las cuestiones relativas el derecho y/o la obligación para perdonar y su idoneidad, en el conjunto de teorías que les corresponde.

Un buen ejemplo de teoría no articulada del perdón es la de Cheshair Calhoun, para quien, apelar a buenas razones para perdonar parece quitar la agencia del perdón. El distingue entre perdón mínimo y perdón aspiracional. En el perdón mínimo, el perdón no se da porque el otro lo merezca o no, sino porque quien lo da es capaz de ver al otro de diferente manera en virtud de situar la ofensa en la historia personal del ofensor. Un perdón así cambia la actitud hacia el otro a quien “veo con amor y compasión”. Sin embargo, el perdón aspiracional es totalmente gracioso, no depende de razones ni da razones, y se refiere a la renuncia al resentimiento al que se tiene derecho; no se da porque no haya ofensa, sino porque el sujeto renuncia a demandar que el otro sea diferente. Así, cambia la actitud hacia el otro, quien “no espero que cambie” y quien “no tiene que ser como yo quiero” (cf. Calhoun, 1992, pp. 76-96).

Por el otro lado, que el ofensor no necesite de buenas razones para perdonar (puede no tenerlas), implica que las acciones y actitudes del ofensor no pueden ser parte de esas buenas razones (puede tener buenas razones y no hacerlo), porque se considera que se tiene derecho al resentimiento. Las propuestas de Johana North y Norvin Richards apuntan en esta misma dirección. Para Richards, el arrepentimiento del ofensor no manda perdón (cf. Richards, 1998, pp. 77-97); para North, renunciamos al resentimiento no



porque no tengamos derecho, sino porque vemos al ofensor con amor y compasión (cf. North, 1987, pp. 499-508.)

Entre los teóricos del perdón articulado encontramos a Brandon Warmke y Per-Erik Milam. Brandon Warmke aconseja evitar las teorías de perdón no articulado porque, o bien a partir de ellas es imposible determinar métodos y procesos para dejar ir el resentimiento que garanticen que el perdón es llevado a cabo, o bien, porque dejar ir el resentimiento es el resultado de un proceso ajeno a la agencia de una persona. Para Warmke el perdón tiene que ver con las creencias porque las emociones, como la ira, se pueden revisar de manera racional y se pueden controlar (cf. Warmke, 2015, pp. 496-98.) Lo que propone es identificar cuáles son los juicios que, revisándolos, consiguen el perdón. Warmke señala dos tipos de límites del perdón articulado: por parte de quien sufrió el daño, exigir los deberes (*oughts*) que son voluntarios y posibles (no ideales) para quien cometió la falta, en cuanto al ofensor, evitar darle tanto poder al punto de obligar al a víctima a perdonarlo (Warmke, 2015, pp. 507-508).

Por su parte, para Milam perdón y resentimiento si se pueden mandar y prohibir. Se puede prohibir, por ejemplo, el desprecio a los homosexuales o a la gente transgénero cuando nos damos cuenta de que proviene de un prejuicio injustificado. Lo mismo puede pasar con el resentimiento, lo podemos ratificar o rechazar cuando reconocemos las razones de dónde viene (cf. Milam, 2008, pp. 569-584).

La propuesta de Pamela Hyeronimi se ubica en las teorías de perdón articulado no comprometido. De acuerdo con Hyeronimi, pareciera que la disculpa y las buenas razones son suficientes para el perdón. Sin embargo, cuando alguien pide perdón no pide que el otro se ponga en sus zapatos y entienda su punto de vista, porque esto es excusa, no perdón. Tampoco pide lástima o compasión en respuesta al arrepentimiento. Quien pide perdón pide

al otro que crea en él cuando afirma que ya no ve lo hecho como aceptable, pide reconocer y ratificar su cambio de corazón (cf. Hieronymi, 2001, p. 554).

También puede considerarse la propuesta de Margaret Holmgren como parte de las teorías de perdón articulado no comprometido, dado que comprende el perdón como un cambio de pensamientos, sentimientos y motivaciones orientados hacia el otro, que permite estar en paz con el pasado. Para la autora, el perdón siempre es una es una actitud valiosa frente al mal. Como actitud puede ser integrada o no integrada; es integrada si sus tres componentes están presentes y en armonía. Esos tres componentes son: el cognitivo (que implica el reconocimiento de rasgos significativos), el afectivo (que se refiere a la respuesta emocional que acompaña el reconocimiento cognitivo) y el motivacional (el deseo de que las cosas se resuelvan de determinada manera; cf. Holmgren, 2014, pp. 71 y ss). En la actitud integrada de perdón, el contenido cognitivo particular es la idea de que el ofensor es un ser sentiente que, como nosotros, quiere ser feliz. “También, que, como nosotros, el ofensor está sujeto a necesidades, presiones y confusiones en la vida y que es vulnerable al error. Y que el agresor es un ser humano valioso con un estatus moral igual al nuestro” (Holmgren, 2014, p. 87). Holmgren argumenta junto con Hieronymi (2001, pp. 259-530) y Speight (2010, p. 308) que el perdón genuino debe implicar algún tipo de revisión en el juicio o un cambio de visión (Holmgren, 2014, p. 87). No obstante, este perdón es articulado no comprometido porque el cambio de juicio no agota todo lo que involucra el perdón genuino.

Otra manera de entender esta clasificación de teorías sobre el perdón es la siguiente. En general, quienes argumentan a favor de un derecho a ser perdonados o de la obligación de perdonar sostienen un perdón articulado. Quienes niegan este derecho y/o esta obligación, sostienen un perdón no articulado. También son articuladas, en lo general, las teorías que entienden el perdón como un proceso, pues el cumplimiento de una parte de dicho

proceso se convierte en una razón para perdonar. Por ejemplo, en la de Griswold, se habla de perdón paradigmático si ambas partes han cumplido con una serie de requisitos. Para Griswold, el perdón no es simplemente dejar ir el resentimiento, sino hacerlo por las razones correctas (cf. Griswold, 2007, pp. 42-43).

También hablan de un perdón articulado las teorías que niegan que siempre y en todos los casos es deseable perdonar o que afirman que es necesario que el perdón sea soportado por ciertos pensamientos (por parte de quien sufrió la ofensa) y por ciertas actitudes por parte de quien cometió la falta (que funcionan como razones para perdonar). Por ejemplo, Jeffrie Murphy, defiende que el perdón sólo es deseable cuando es compatible con el autorrespeto, el respeto por las normas y cuando no implica complicidad. De hecho, considera inmoral otorgar el perdón sin haber satisfecho las condiciones mínimas por ambas partes. Cuando el perdón se otorga muy pronto puede ir acompañado de un gran daño moral. “La esclavitud, la opresión y la victimización no mejoran, sino que empeoran, cuando las personas se contentan con su victimización” (Lamb, 2002, p. 46). Murphy señala varias maneras de hacer compatible el perdón con el autorrespeto: por el arrepentimiento del ofensor, por el reconocimiento de las buenas intenciones con las que el ofensor actuó incorrectamente, por la expiación “suficiente” (decimos, por ejemplo, “ya ha sufrido lo suficiente”), por la humillación o la muestra de arrepentimiento, y por el recuerdo de “los viejos tiempos” (cf. Murphy, 1990, pp. 19-24). Aunque solamente el reconocimiento de que el ofensor se equivocó cuenta estrictamente como un cambio de pensamiento o creencia en la víctima para situar a esta teoría dentro del grupo de las teorías de perdón articulado, los demás requisitos pueden ser considerados razones para perdonar. Richard Swinburne (1989, pp. 85-87) y Joram Haber (1991, p. 88) argumentan en este mismo sentido, que una

autoestima inadecuada y poco autorrespeto llevan muchas veces a la víctima a perdonar.

Los extremos en los que se ubican las teorías articuladas de perdón y las no articuladas se pueden ejemplificar con los casos que presenta Simon Wiesenthal en *The Sunflower* con la pregunta *¿Tú qué hubieras hecho?* (perdonar o no en nombre del pueblo judío a un oficial de la SS).

Por un lado, están las respuestas como la de Primo Levi, quien entiende la demanda de perdón de un oficial de la SS a un judío como un acto narcisista desconsiderado, como cuando un niño llora y demanda que alguien acuda a satisfacer sus necesidades (cf. Wiesenthal, 1998, p. 169). (Este perdón sería no articulado). Por otro lado, están las respuestas como la de Matthieu Richard, monje budista francés, quien afirma que uno siempre debe perdonar. De acuerdo con Richard, el problema con las ofensas es pensar que el *self* autónomo es idéntico a sí mismo y que es la fuente de odio, obsesión, orgullo, celos, etc., cuando en realidad esto no es así (cf. Wiesenthal, 1998, pp. 208-209). (Este tipo de perdón sería articulado porque siempre hay una razón para perdonar).

En una posición *sui generis* está la de quien argumenta que hay crímenes para los que no se puede exigir perdón. Herbert Marcuse, en su respuesta a Wiesenthal afirma que es inhumano y una parodia de la justicia pedir a una víctima que perdone, pues el perdón para crímenes tan horribles (como los cometidos en el Holocausto), perpetúa el mismo mal que se quiere aliviar. La respuesta de Marcuse no encaja del todo en el perfil de las teorías de perdón articulado porque hay crímenes que no pueden encontrar razones suficientes para ser perdonados. De hecho, esos crímenes cuentan como razones suficientes para no ser perdonados, porque hacerlo sería injusto. Pero tampoco se trata de un perdón no articulado, pues no depende de la libre voluntad de un sujeto perdonar sin que su acción se convierta en una parodia

de la justicia. Para Marcuse, hay casos en los que, independientemente de cómo comprendamos al perdón, éste es imposible.

En oposición, dentro del grupo de teorías no articuladas del perdón y quizá la más conocida, está la de Jacques Derrida, para quien el perdón es precisamente de lo imperdonable, es puro e incondicional, “es la locura de lo imposible” (Derrida, 1997, p. 45).

### **3.2.1 Entre la condonación, la redundancia y el pesimismo**

Como ya se debe saber, comprender el perdón como un cambio de corazón y como renuncia al resentimiento, se puede explicar por dos vías: o el perdón ocurre por razones o sin razones, en un acto totalmente gratuito. Pero si el perdón tiene lugar gracias a las razones para perdonar, entonces, es redundante. Si el perdón se realiza de manera totalmente graciosa, entonces es mera condonación. Esta es la paradoja de Aurel Kolnai, expuesta en el artículo “Forgiveness” de 1973, año en que muere el autor.

El análisis del perdón que ofrece Kolnai se limita a la esfera interpersonal, y toma como punto de partida la idea de que el perdón es un tipo de renuncia al resentimiento que surge de sufrir una ofensa, es un “cambio de corazón” cuya justificación radica en un lugar distinto al de la excusa y del indulto (*pardon*). El mecanismo de la excusa funciona al desviar la vista de la ofensa y de la responsabilidad que el agente tiene sobre ella. Pero sin ofensa no habría *qué* perdonar; lo mismo si se piensa que quien ha cometido la falta no es capaz de responder por ella, pues una mala acción cometida sin intención, sin conciencia, sin conocimiento o sin querer, no es ofensa después de todo, sino que sólo cuenta como tal si es querida y aceptada libremente por parte del agente. Por otro lado, el indulto (*pardon*) es una respuesta frente a la ofensa pero que precisa de la acción de una autoridad que le confiera legalidad. (Aunque el inglés considere bajo ciertas

circunstancias como sinónimas las expresiones “Pardon me” y “Excuse me”, estas no se usan en el mismo sentido que “Forgive me”; cf. Kolnai, 1973, p. 94). Pero el perdón interpersonal, por principio, ocurre entre personas que mantienen una relación en el mismo nivel, siendo así que pueden pedirse y ofrecerse explicaciones mutuamente. Así pues, las condiciones lógicas del perdón son la ofensa y la mutua responsabilidad entre las partes.

El problema consiste en encontrar la justificación del “cambio de corazón” que implica el perdón. Para Kolnai, o hay un lugar para la justificación o no lo hay, es decir, o se perdona con motivos/razones o se perdona sin ningún motivo/razón. Si ocurre un cambio de corazón dadas determinadas razones, entonces el cambio de corazón es redundante. No agrega nada a lo que ofrecen las razones para perdonar, y es necesario que ocurra si este tipo de razones existen. Tales razones pueden ser, por ejemplo, el arrepentimiento por parte del agresor, o las enmiendas realizadas por él a favor de la víctima y la comunidad, o la superficialidad de la falta. Pero si la falta cometida no es grave, entonces el acto de perdonar se vacía de sentido, el *qué* se perdona, realmente no es un objeto adecuado. Si se dice que el arrepentimiento por parte del ofensor es una razón suficiente para perdonar, entonces quien perdona echa a andar un mecanismo automático de respuesta en cual no tiene el papel principal. Y lo mismo puede decirse cuando se han llevado a cabo las enmiendas que restituyen el daño causado. Si la justificación del perdón radica en las buenas razones, el perdón es redundante, sin importancia.

Por otro lado, si la justificación del perdón no se busca en las buenas razones sino en la completa espontaneidad de la libertad de quien perdona, porque se entiende que el perdón es un don absolutamente gratuito, entonces, el perdón no es más que condonación. La condonación se parece más a una decisión y un simulacro de perdón, porque consiente la ofensa, y es inmoral porque puede ser que mientras alguien perdona a uno que ofende gravemente, decide no perdonar a otro por faltas mucho menos graves. Un

perdón así convive con la crueldad. El perdón como condonación perdona todo, no obstante, sostiene la perspectiva del otro como ofensor, de modo tal que ignora el *dictum* agustiniano “Odia el pecado, pero ama al pecador”, pues no repudia la falta, ya que la justificación tanto para el repudio como para la condonación es la misma: la voluntad espontánea y libre de quien perdona (cf. Kolnai, 1973, pp. 96-97).

La discusión que Anselmo de Canterbury presenta en *Proslogion*, Capítulo XI, segunda parte, sobre la misericordia divina puede verse como un antecedente de esta paradoja (misma que discute Jeffrie Murphy (1990, p. 169). Anselmo se pregunta cómo Dios puede al mismo tiempo salvar a unos, por su misericordia, y condenar a otros, por su justicia. Si la misericordia sólo modera la justicia, la misericordia es redundante, de la misma manera que el perdón lo es si se sostiene en razones. Por otro lado, si la misericordia es algo distinto de la justicia (y opuesta, porque la primera perdona mientras que la segunda castiga), es injusta e inmoral (como el perdón como condonación, que deja sin perdonar a quien quiere). De todos modos, hay una clara diferencia entre la misericordia y perdón: mientras que la misericordia no requiere que quien adopta esta actitud sea el ofendido ni modificar la apreciación sobre el ofensor, el perdón sí.

Pero la irresolución de esta paradoja que oscila entre un perdón redundante y una condonación caprichosa conduce, a su vez, a un perdón particular,

Que se mantiene en tierra vacilante: olvida, pero no olvida, cancela, pero no cancela. Y no porque sea dubitativo, sino porque es más bien escéptico. El recordar de nada sirve, puesto que el mal se presenta repetidamente. Nada lo refuta ni lo conjura. Ahí está, cada vez más odioso, tan previsible y pertinaz como las mareas [...] Entonces, a ese cansancio que nos produce llamamos perdón. Pero

no hay tal, porque se trata de una entristecida contemplación, no de ningún acto asertivo (Valcárcel, 2011, p. 123).

### 3.3 ¿Qué es la empatía?

Como se adelantó en la introducción a este capítulo, una manera diferente de comprender en qué consiste la actitud interna del perdón que podría evitar la paradoja de Kolnai es como un acto particular de la empatía. Sin embargo, es fundamental explicar a qué tipo de empatía nos referimos, puesto que el tema se ha tratado de muchos modos a lo largo de la historia.

Nos referimos a la empatía desde el punto de vista fenomenológico de Edith Stein, muy cercano al de Adolf Reinach. De hecho, en su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* (dirigida por Edmund Husserl, en 1917), Stein deja ver la influencia de Reinach (quien era asistente de Husserl en Gottinga cuando Stein entró a la Universidad, en 1913) (cf. Vendrell-Ferran, 2015, pp. 481-502). Es precisamente su método, la fenomenología, lo que nos permite transitar de la noción de estados sociales de Reinach a la teoría de la empatía en Stein (muy cercana a la de Reinach), en el análisis del perdón.

Esta no es en absoluto la primera ocasión en que se propone estudiar el perdón en términos de empatía por el otro. Sin embargo, hasta donde llega nuestro conocimiento, en todos los casos en los que se enlaza perdón con empatía, ésta adquiere el sentido de simpatía como lo usan en general los filósofos del siglo XVIII como Adam Smith y Hume. Charles Griswold, por ejemplo, en *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, entiende por empatía la capacidad para situarse en la mente del otro, y distingue 5 tipos: 1. por contagio, en la que, a través de mecanismos psicológicos transmito emociones; 2. por contagio complejo, en el que sentimos las emociones de los otros porque podemos interpretar gestos (este tipo de simpatía está presente en Hume, en el *Tratado de la naturaleza humana*, y en Adam Smith,



en la *Teoría de los sentimientos morales*; 3. “ponerse en los zapatos del otro”, que es tratar de comprender lo que el otro está sintiendo (y no tanto como imaginar qué sentiría yo, pues hay ocasiones en que esto es imposible, como para un hombre imaginar qué se siente estar en labor de parto); 4. por cálculo, que me permite evaluar qué tan apropiada es la emoción del otro (para compartirla o no); y 5. por compasión, en la que el espectador se preocupa y cuida del otro. Griswold afirma que el tipo de simpatía que el ofensor debe experimentar para ser perdonado es en el sentido de ponerse en los zapatos del otro (cf. 2007, pp. 83-90).

Margaret Holmgren en *¿Perdonar o castigar? Cómo responder al mal*, habla de la compasión de manera semejante. Ella distingue tres elementos en el perdón: el cognitivo, el afectivo y el motivacional. El componente cognitivo del perdón es la idea de que el causante del daño es un ser sentiente capaz de sentirse feliz o infeliz, y que, como nosotros, quiere sentirse feliz. También, que, como nosotros, el ofensor está sujeto a necesidades, presiones y confusiones en la vida y que es vulnerable al error, pero que es un ser humano valioso con un estatus moral igual al nuestro. El componente afectivo de la actitud del perdón es la compasión y la generosidad hacia el agresor, en oposición a la ira y el resentimiento. El componente motivacional es la benevolencia, el deseo de que al agresor le vaya bien (cf. Holmgren, 2014, pp. 87 y ss). Holmgren no relaciona expresamente el perdón con la empatía, pero, si la división de los tipos de empatía de Griswold es correcta, la compasión o el cuidado del otro del componente motivacional puede ser considerada un tipo de empatía (tipo 5), al igual que ver al otro como alguien igual a nosotros que quiere ser feliz del componente cognitivo lo es (tipo 3).

Pero en la tradición fenomenológica, la empatía no se limita a la experiencia de compasión ni está relacionada con comprender al otro o ponerse en su lugar. En *El problema de la empatía*, Stein critica las doctrinas genéticas de la empatía por imitación, por asociación y por analogía, que

intentan explicar cómo ella es posible, pero no explican qué es, lo que constituye un problema para tratar el asunto. A continuación, se explica, brevemente, por qué estas teorías sobre la empatía son insuficientes para Stein, para después exponer qué es la empatía desde su punto de vista.

De acuerdo con la doctrina de la imitación, la empatía se explica por el impulso que un gesto visto despierta en mí. Por ejemplo, el bostezo en una amiga despierta en nosotros el impulso de bostezar, o el llanto de alguien querido despierta en nosotros el impulso de llorar (cf. Stein, 2014, p. 39). Esta es la postura de Theodor Lipps. Pero, para Stein, a donde lleva este camino es a nosotros, a lo que el gesto ajeno despierta en nosotros. El llanto ajeno despierta en mí un llanto. Este sería el tipo de empatía por contagio, en la clasificación de Griswold.

Por otro lado, la teoría de la asociación explica que, al ver un gesto ajeno, lo asocio con un gesto propio semejante ligado a una experiencia particular. Alguien puede pensar: cuando “yo veo a alguien dar patadas con el pie, se me ocurre que yo mismo daba patadas con el pie una vez, al mismo tiempo se me representa la rabia que entonces me imbuía y me digo: así de rabioso está el otro ahora. Entonces no me es dada la rabia del otro a mí mismo, sino que colijo su existencia e intento aproximarla a mí mediante un representante evidente: la rabia propia” (Stein, 2004, p. 41). Pero, Stein argumenta que la empatía alcanza su objeto sin representantes.

En tercer lugar, la doctrina de la empatía por analogía sostiene que hay “una evidencia de la percepción externa y una evidencia de la interna, y sólo podemos exceder el dominio de los hechos que estas dos nos suministran mediante inferencias [...] conozco mi cuerpo y sus modificaciones [que sé que son consecuencia de mis vivencias, siendo éstas el elemento intermedio], y conozco el cuerpo físico ajeno y sus modificaciones [...] Entonces [...] también allí donde sólo me están dadas las apariencias corpóreas supongo la presencia de semejante elemento intermedio” (Stein, 2004, p. 43). Es decir,

pasamos de las evidencias de percepción externas a las evidencias de percepción interna mediante inferencias, en las que yo atribuyo a las modificaciones del cuerpo ajeno las vivencias que sé que producen mis modificaciones. La expresión del otro nos recuerda una propia y le atribuimos el mismo significado que acostumbra a tener en nosotros. Alguien puede pensar: “Veo, por ejemplo, a una mujer con los ojos medio abiertos y pienso, ha de tener mucho sueño, porque así me pasa a mí cuando tengo sueño”. Esta es la analogía. Pero, para Stein, no habría razón para llamar empatía a un tipo de conocimiento verosímil sobre la experiencia ajena en el que aprendo al otro como otro yo (cf. Stein, 2004, p. 44).

Como se dijo, estas teorías genéticas sobre la empatía asumen lo que la empatía es, pero no descubren su esencia. A través de la reducción eidética Stein lleva a cabo esta tarea. Ella comienza por explicar que en esta reducción un sujeto puede excluir de entre los objetos del mundo a los sujetos con vivencias, sin embargo, el fenómeno de la vida psíquica ajena está ahí, hay una manera como se le da a él (cf. Stein, 2014, p. 21). Como se le da a él no es simplemente como “cuerpo físico, sino como cuerpo vivo sentiente al que pertenece un yo, un yo que siente, piensa, padece, quiere, y cuyo cuerpo vivo no está meramente incorporado a mi mundo fenomenal, sino que es el centro mismo de orientación de semejante mundo fenomenal: está frente a él y entabla relación conmigo" (Stein, 2004, p. 21).

Para Stein, la empatía no es una percepción externa, como lo es percibir la temperatura o el color de un objeto a través de mis órganos sensoriales del tacto y de la vista. En la empatía, el otro no se presenta como cualquier otro objeto en el campo de visión, sino que me es dado como un centro de orientación corporizado de su propio campo visual, como un sujeto intencional cuyas experiencias están dirigidas a objetos del mundo (cf. Jardine, 2015, pp. 576-577). Así, el dolor, explica Stein, no lo puedo percibir por más que

miremos desde todos los ángulos a alguien que llega y nos cuenta que perdió a su hermano (cf. Stein, 2004, p. 23).<sup>12</sup>

La empatía es la experiencia de la vivencia ajena, en la que la vivencia del otro se nos da a nosotros, a cada uno; es un acto originario como vivencia presente, pero no en su contenido (cf. Stein, 2004, p. 26). Es decir, “mientras vivo aquella alegría del otro no siento ninguna alegría originaria, ella no brota viva de mi yo, tampoco tiene el carácter del haber-estado-viva-antes como la alegría recordada [...] sino que aquel otro sujeto tiene originariedad, aunque yo no vivencio esa originariedad; la alegría que brota de él es alegría originaria, aunque yo no la vivencio como originaria [...] Así tenemos, en la empatía, un tipo *sui géneris* de actos experienciales [...] Así aprende el hombre la vida anímica de su prójimo” (Stein, 2004, p. 27). En los actos de empatía, el sujeto de la experiencia empatizada no es el mismo que realiza la empatía, sino otro.

Empatizar la alegría de otro no es simplemente alegrarnos del mismo acontecimiento, o contagiarnos de la alegría del otro, porque en esos casos la alegría que nos invade no es la misma que la del otro, sino que hay dos alegrías con dos orígenes distintos. Si la alegría es del mismo acontecimiento, cada uno experimenta esa emoción de forma originaria, lo mismo que si la alegría es por la alegría del otro. Empatizar con la alegría significa que “lo satisfactorio se le ha abierto más ricamente al otro; empatizando aprehendo esta diferencia, empatizando llego a los “lados” de lo satisfactorio que permanecen cerrados a mi propia alegría, y entonces se inflama de ello mi alegría, y sólo entonces adviene una coincidencia completa con la alegría empatizada” (Stein, 2004, p. 43). La alegría empatizada es la misma en quien la experimenta y en quien la

---

<sup>12</sup> Antes de la empatía ocurre la percepción de la otra persona, en la que ciertos aspectos de su cuerpo con una presencia sensorial incomparable, tales como, los ojos rojos e hinchados cuando me cuenta que perdió a su hermano, pero frecuentemente un cierto tipo de contenido psíquico es dado simultáneamente, como la tristeza en su rostro. Este contenido no es dado sensorialmente, sino co-dado, presentado o co-originario, en cierto sentido. Cf. Jardine (2015. p. 575).

empatiza, pero para el primero es una emoción originaria, mientras que para el segundo no.

Para Stein, la empatía es la condición de posibilidad de constitución del individuo propio. La filósofa llama punto cero de la experiencia al modo como el sujeto experimenta originariamente. Un yo individual es “un objeto unitario en la que la unidad de conciencia de un yo y un cuerpo físico se ayuntan inseparablemente, por lo que cada uno de ellos adquiere un nuevo carácter; el cuerpo aparece como un cuerpo vivo; la conciencia, como alma del individuo unitario (cf. Stein, 2004, p. 75). Pero,

a partir del punto cero de la orientación obtenido en la empatía tengo que considerar mi propio punto cero como un punto del espacio entre muchos, no ya como punto cero. [...] En tanto que sólo me está dado un punto cero y mi cuerpo físico en este punto cero, existe ciertamente la posibilidad del desplazamiento de mi punto cero junto con mi cuerpo físico [...] pero no la posibilidad de una mirada libre sobre mí como sobre otro cuerpo físico. Cuando yo me diviso en la copa de un árbol en un recuerdo de infancia [...] entonces me veo como otro, o como otro me ve. Y esto me lo posibilita la empatía (Stein, 2004, p. 82).

Por esta razón, en la interacción empática no sólo nos volvemos conscientes del otro, sino de nosotros mismos (cf. Vendrell-Ferran, 2015, p. 481-502).

Esta empatía permite la modificación del modo particular de ver el mundo, en el que el nuevo punto de vista no reemplaza al antiguo, sino que se tienen los dos a la vez. “El mismo mundo no se representa ahora meramente así y después de otra manera, sino de las dos maneras al mismo tiempo. Y se representa distinto no sólo dependiendo del respectivo punto de

vista, sino también dependiendo de la condición del observador” (Stein, 2004, p. 82). De acuerdo con Stein, a través de la empatía compartimos la experiencia del otro y su visión del mundo, sin perder la propia. Esto no debe confundirse con un acto de la imaginación, en el que se intenta traer a la propia mente cómo las cosas lucirían si se adoptara la postura y posición del otro, ni requiere una comprensión detallada de los detalles del campo perceptual del otro (cf. Jardine, 2015, p. 577).

En este punto coincide con Reinach, quien también se opone a las teorías genéticas de empatía por imitación, contagio e inferencia. Para él, la

aprehensión de la vivencia ajena no deriva de un hecho afectivo vivido como propio, ni de un contagio (*Ansteckung*) en el que se difuminara la diferencia entre las vivencias ajenas y las propias, sino que es un acto inderivable, y como tal originario. Si se examinan los datos de la conciencia se halla que en la empatía no hay inferencia alguna lógica ni psicológica, a diferencia de cuando deduzco que hay luto a la vista del crespón negro que cubre una casa o que hay fuego a partir del humo que veo, sino que la empatía es en su sentido más propio una aprehensión, aunque venga mediada por un aparecer externo [...] La vivencia ajena aparece en algo otro, a través de algo otro: autoaparece indirectamente, mediada por lo físico. Pero no se presenta como una conclusión (Ferrer, 2005, p. 40).

En la empatía, las vivencias ajenas son aprehendidas como ajenas y por este hecho, “la captación empática es el acto espiritual en el que se funda la pertenencia consciente del sujeto a la comunidad humana en general o a cualquier otra comunidad más reducida” (Ferrer, 2005, p. 41).

Para Stein, la empatía es el fundamento de la experiencia intersubjetiva, pues

cuando traspaso los límites de mi propia individualidad con la ayuda de ella y llego a una segunda y tercera apariencia del mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad [de la existencia independiente del mundo tal como se me aparece]. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente, tal como es expuesto por Husserl y de modo parecido por Royce (Stein, 2004, pp. 82-83).

De acuerdo con el planteamiento fenomenológico de Edith Stein, la empatía tiene tres elementos necesarios y suficientes:

1. *Aprensión (Self awareness o apprehension)* de los estados mentales del otro; es decir, que vemos el mundo a través de sus ojos.
2. Una conciencia compartida (*Sharing consciousness*), que se refiere a la experiencia de una conciencia ajena en general, y que tiene tres características:
  - a. Está orientada al otro. En la empatía el sujeto adopta la perspectiva del otro como si fuera el otro, no se ve a sí mismo en sus zapatos. Esto significa ser conscientes de los estados del otro como suyos, en tanto el contenido no es originario.
  - b. Tiene una condición afectiva. Hay cuatro tipos de fenómenos mentales: presentaciones, creencias, afectos, deseos. En sentido amplio, la empatía puede integrar todos. En sentido estrecho, sólo se refiere a los fenómenos afectivos.

- c. Tiene condición de similitud, pero no es necesario que haya total coincidencia, pues el estado empatizado sólo está dado completamente a quien lo experimenta como suyo.
3. Diferenciación entre yo y el otro, lo que significa aprehender las emociones del otro mientras conservamos una diferenciación del otro (Vendrell-Ferran, 2015, pp. 481-502).

Para Stein, las emociones son un fenómeno mental racional, no sólo son experiencias subjetivas y cualitativas, sino intencionales, que se construyen sobre cogniciones y se orientan al mundo, revelando lo valioso. Las emociones pueden tener cinco grados de profundidad, de acuerdo a la capacidad para manipularlos (los más cercanos al corazón de la personalidad, son más difícil de manipular):

1. *Sense feelings*. Como placer y dolor; son un modo especial de sensación.
2. *General feelings*. Como vitalidad; no se pueden localizar en una parte del cuerpo.
3. *Moods*. No se pueden localizar en una parte del cuerpo y no tienen un carácter somático.
4. *Spiritual feelings*. No tienen una dimensión corporal.
5. *Sentimientos*. Como odio y gratitud; sólo en este nivel revelan valores sobre el mundo. Para Stein, este tipo de emociones se pueden experimentar sólo hacia las personas (cf. Vendrell-Ferran, 2015, p. 491).

En resumen, desde la perspectiva fenomenológica de Edith Stein, la empatía es la experiencia irreductible de la vivencia ajena, en la que la vivencia del otro se le da a uno; es un acto originario en quien empatiza como vivencia presente, pero no en su contenido, pues el contenido sólo es originario en el otro, en el



yo de quien brota la alegría o de quien brotó. A través de la empatía se llega a los “lados” de un acontecimiento que, sin ella, permanecen cerrados para uno, incluso si estos lados son de su yo vistos por alguien más. Esta nueva manera de ver el mundo que posibilita la empatía no reemplaza a la antigua, sino que la propia visión del mundo se amplía. Para Stein, la empatía es el fundamento de la experiencia intersubjetiva, porque permite rebasar los límites de la propia individualidad, y por las demás apariencias de mundo a las que se llega a través de ella, la posibilidad de la existencia del mundo independientemente de uno se acredita.

Por último, en sentido estricto, la empatía es de fenómenos afectivos (diferentes a presentaciones, creencias y deseos, aunque estos también sean fenómenos mentales). El grado más profundo de emociones es el de los sentimientos, como el odio y la gratitud, que, para Stein, sólo se pueden experimentar con personas.

Con base en esta comprensión de la empatía, a continuación, se expone en qué sentido podemos entender el perdón como un acto de la empatía.

### **3.4 El perdón como un tipo de acto de la empatía**

Edith Stein también se ocupó del problema del perdón. Nuestra postura coincide, en parte, con la suya. Coinciden en cuanto consideran el perdón como un acto social. Para Stein el perdón es un acto social voluntario. En cuanto voluntario, tiene tres características: 1. La aspiración o el querer hacer algo; 2. La resolución de hacer algo; 3. Desear la realización de un estado de cosas (cf. Calcagno, 2018, pp. 117-130). Pero las posturas se separan en cuanto a la actitud perdonadora y la actitud apropiada de quien pide perdón se refieren, no porque Stein proponga un contenido psíquico del perdón diferente al nuestro, sino, porque no lo hace (expresamente).

Pero, aunque Stein no formule el contenido psíquico o la vivencia interna del perdón en términos de empatía, nuestra propuesta es compatible con la suya, al menos en dos sentidos. 1. El perdón es un acto social, lo que significa que tiene un contenido psíquico apropiado. 2. Stein habla de respuestas emocionales a la comprensión empática del otro, tales como admiración, aprobación, desprecio o indignación. Y estas actitudes emocionales implican una evaluación moral y una valoración de la otra persona, de sus sentimientos y de sus acciones (cf. Jardine, 2015, p. 584). Nosotros sostenemos que el perdón es un tipo de respuesta emocional a la comprensión empática del otro. Veamos por qué.

Por la empatía, la vivencia del otro le es dada al sujeto que empatiza como no-originaria. Como ya se explicó, la empatía permite llegar a los otros “lados” de lo satisfactorio, por ejemplo, que permanecen cerrados a la propia alegría, y esa alegría empatizada modifica el propio modo de ver el mundo sin reemplazar el antiguo. Además de la alegría, otras emociones que se pueden empatizar son la tristeza, el enojo, la ira, el arrepentimiento, la gratitud, el amor y el odio, todas ellas son sentimientos (emociones totalmente profundas, que no puedo manipular y que están dirigidas sólo hacia personas). Aunque en sentido amplio no sólo se empatizan fenómenos afectivos, sino también presentaciones, creencias y deseos, nosotros sostenemos que en el perdón se habla de empatía en sentido estricto, de fenómenos afectivos.

La concepción contemporánea de perdón que se desprende del planteamiento de Joseph Butler lo define como un cambio de corazón y una renuncia a la ira y el resentimiento por una ofensa sufrida. Pero, la ira y el resentimiento no agotan los sentimientos característicos de la vivencia de una ofensa, ni de la vivencia del recuerdo de una ofensa. Así mismo, el sentimiento de desprecio no agota la vivencia de una acción ofensiva o injusta, ni son tampoco la única característica de la vivencia del recuerdo de una ofensa cometida. Una ofensa, cometida o sufrida, también se experimenta con

tristeza, con angustia, con soberbia. En el estudio del perdón contemporáneo poco se ha atendido la tristeza, pero, en palabras de Victoria Camps, es la emoción que más estorba al florecimiento humano, porque ataca más directamente a la autoestima. Sólo si somos capaces de dar la vuelta al afecto y convertirlo en otro más positivo, más alegre, podremos seguir actuando (cf. Camps, 2011, pp. 251-252). No sólo hablamos de la tristeza de quien sufrió el daño, sino también de quien lo produjo.

En el extremo opuesto de esta perspectiva sobre la vivencia de la ofensa encontramos el planteamiento estoico. La ética clásica de la soberbia en la *Stoa* se convierte, tras una elaboración secundaria “para el uso diario”, en una inconfundible ética de la vanidad: el ideal del sabio como “actor” de Epicteto (cf. Kolnai, 2013, p. 113). “para ese hombre invulnerable, casi nada acaece ni se produce; las injurias del ofensor no le alcanzan siquiera. Nadie espera encontrar el verdadero perdón en las Disertaciones de Epicteto: para ese estoico altivo, acorazado de ataraxia, de analgesia y de apatía, el instante dramático no desempeña casi ningún papel; las heridas son para el sabio más insignificantes que arañazos, apenas si percibe su existencia [...] El magnánimo es demasiado grande para ver desde la cima de su altitud las moscas y pulgones que lo acosa: por eso, la megalopsiquía se cambia fácilmente en desdén” (Jankélévitch, 1999, pp. 13-14).

Nosotros sostenemos que el contenido psíquico del perdón es, en primera instancia, un acto empático en el cual quien hizo daño empatiza con la vivencia de la ofensa en el otro. Es un tipo especial de empatía, el de la respuesta afectiva a la comprensión empática del otro, de su vivencia originaria de la ofensa, de la vivencia del recuerdo de la ofensa y de la vivencia de la imaginación de la ofensa, en la que se imagina cómo puede resolverse un estado de cosas. Esta respuesta afectiva es de quien perdona, mientras que la comprensión empática es, en primera instancia, de quien desea ser

perdonado. El perdón es la respuesta con simpatía a la comprensión empática del ofensor, en la cual, éste empatiza con la vivencia de quien sufrió el daño.

Hay muchas emociones que dos personas involucradas en una ofensa (ofensor y ofendido) pueden empatizar, pero pocas que puedan ampliar una nota emocional en común en la vivencia de la ofensa. Empatizar la ira sólo es posible por el ofendido. Empatizar la malevolencia o la debilidad del ofensor con la que actuó de cierta manera sólo es posible para el ofendido. La ira del ofendido empatizada por el ofensor no amplía su ira, dado que él no experimenta esta emoción, a menos que se hable del desprecio que alguien puede sentir hacia sí mismo por haber actuado equivocadamente, pero ira y desprecio no son emociones equivalentes. La malevolencia del ofensor empatizada por el ofendido no amplía su malevolencia, dado que él no vive así la experiencia de la ofensa.

Lo anterior no significa que no sean emociones valiosas en el acto empático del perdón. Pero, así como se dijo que empatizar con la alegría significa que lo satisfactorio se abre más ricamente al otro y permite llegar a los “lados” de lo satisfactorio que permanecen cerrados en la propia alegría (cf. Stein, 2004, p. 34), empatizar completamente con la vivencia ajena significa que la emoción empatizada amplía la emoción originaria en quien empatiza. Esto es que, para que exista una completa empatía en el perdón, es importante buscar esa emoción que puede ser ampliada en la comprensión empática entre ofensor y ofendido.

La tristeza es una emoción que puede ser empatizada tanto por el ofensor como por el ofendido. El ofensor puede empatizar la tristeza originaria del ofendido en la vivencia de la ofensa, mientras que el ofendido empatiza la tristeza originaria en el ofensor en el recuerdo de la vivencia de la realización de la ofensa (si la hubiera, si se hubiera arrepentido), dado que podemos suponer que mientras se cometía la falta no había tal nota emocional.

Por supuesto que la ira del ofendido empatizada por el ofensor puede ampliar su visión de mundo, pero dado que la nueva visión de mundo que se logra a través de la empatía no reemplaza la visión antigua, la ira empatizada conviviría con el desprecio o la malevolencia originaria del ofensor en el momento de la falta, lo que no resuelve la situación de conflicto entre las partes. De hecho, no hace falta empatizar con la ira de quien sufrió el daño para saber de ella. En todo caso, la empatía serviría para comprender el modo de esa ira. Por otro lado, la malevolencia del ofensor empatizada por el ofendido tampoco es necesaria para ampliar su visión de mundo, dado que la experiencia de la ofensa asume este carácter (de desprecio o malevolencia hacia el otro). De la misma manera, en este supuesto, la empatía serviría para comprender el modo de ese desprecio. Pero nada de esto obliga a tomar una postura emocional. Mejor dicho, al empatizar estas emociones la respuesta emocional que se desprende de ello es la antipatía.

Edith Stein afirma que cuando comprendemos empáticamente el estado emocional de otra persona, generalmente sentimos una respuesta inmediata de nuestra parte que contribuye a la sensación (*sense*) que el estado tiene para nosotros, en que, por ejemplo, el enojo del otro nos parece atemorizante, su orgullo, irritante (cf. Jardine, 2015, p. 583). Así, la tristeza o el arrepentimiento del otro por una falta cometida contra nosotros genera una respuesta que contribuye a la sensación que el estado tiene para nosotros. Si el enojo nos parece atemorizante, cuando hablamos de perdón, la tristeza o el arrepentimiento del otro por la ofensa cometida hacia nosotros nos parece amable, y la mofa, despreciable.

Edith Stein habla de respuestas afectivas emocionales mínimas, como la simpatía y la antipatía. Ellas surgen cuando nos sentimos tocados por el otro o en contacto con la otra persona. Estos no son tal cual sentimientos hacia otra persona en virtud de un hecho o característica, sino una atracción o repulsión ejercida sobre mí por su carácter único. Sin embargo, tomar postura

emocional (respuesta a la comprensión empática del estado emocional de otra persona) se basa en esta simpatía y antipatía primitivas. Ambas están entrelazadas y ganan importancia por la presentificación empática (en la que las experiencias intencionales del otro son entendidas en su interconexión motivacional) y por las formas de comprensión más articuladas que se abren con el compromiso comunicativo (cf. Jardine, 2015, pp. 579-584).

El perdón como respuesta afectiva emocional a la comprensión empática de la tristeza y el arrepentimiento originarios en el recuerdo de la vivencia del otro en la ofensa, surge del sentirnos tocados por el otro o puestos en contacto con la otra persona. Esta toma de postura emocional gana importancia las experiencias intencionales del otro son entendidas en su interconexión motivacional y en el compromiso comunicativo, como la realización del acto social del perdón.

Si, por el contrario, por el acto de empatía nos es dado únicamente el desprecio originario del ofensor en la vivencia de la ofensa, ocurre una respuesta emocional mínima de antipatía. Pero ésta no surge en virtud de un hecho sino de su carácter o personalidad. Esto quiere decir que, si el contenido psíquico de la concesión de perdón no es el sentimiento de simpatía ocasionado por la tristeza originaria en el recuerdo del ofensor empatizada por el ofendido, se trata sólo de condonación. Mucho se puede cuestionar el perdón que se otorga con un sentimiento de antipatía.

No estamos diciendo que el contenido psíquico del perdón sea la mera empatía de la vivencia de la ofensa en el otro en la relación ofensor-ofendido. Sino que, el perdón es cierta respuesta emocional a la comprensión empática del otro, respuesta que implica una evaluación moral y una valoración de la otra persona, de sus sentimientos y acciones. La primera comprensión empática que posibilita este reconocimiento entre las partes corre a cargo del ofensor, que empatiza la vivencia de la tristeza en la experiencia de la ofensa

en la contraparte. Después de lo cual es posible una respuesta emocional por parte de quien sufrió el daño. Esa respuesta emocional es la del perdón.

### **3.5 Análisis del perdón como empatía**

Se había dicho que una dificultad que encuentran todas las teorías contemporáneas sobre el perdón que toman como punto de partida la definición de Butler es la paradoja de Kolnai, en la cual el perdón es mera condonación (en las teorías de perdón no articulado) o irrelevante (en las teorías de perdón articulado). Pero comprender el perdón como la respuesta emocional a la comprensión empática de la tristeza del otro, entre ofensor y ofendido, no cae en ninguno de los dos lados de la paradoja.

Un perdón en estos términos no es superficial, porque no está relacionado con creencias. La paradoja sostenía que el perdón (articulado) no agrega nada a las razones que existen para perdonar. Si la falta no fue grave o no existió, en realidad no se perdona nada. Si la falta sí es grave o no se encuentran razones suficientes para perdonar, el perdón que no se da no quita nada. En ambos casos el ofensor sigue el único curso de acción posible. En cuanto al ofensor se puede decir que cuando brinda las razones suficientes para ser perdonado, como el arrepentimiento o la enmienda, el perdón no le agrega nada, no recibe nada. Y si no lleva a cabo estas acciones que puedan dar motivos y razones para perdonar, el perdón que no consigue no le quita nada, no pierde nada. En cambio, el perdón como respuesta emocional al reconocimiento empático del otro, tiene como punto de partida la ofensa. La ofensa tuvo lugar, y es la vivencia de esa ofensa y la vivencia del recuerdo de esa ofensa la que es empatizada por el otro. El darse la experiencia ajena de la ofensa no borra la ofensa, no la niega, no la maquilla y no la disminuye, porque no la justifica. No se trata aquí de cambiar ninguna creencia, ni respecto a los motivos de quien hizo el daño, ni sobre él. El ofensor que se

abre empáticamente con la otra parte no expone sus razones, porque en el acto de la empatía por el que la vivencia originaria del otro nos es dada de manera primitiva, sin argumentaciones.

Empatizar con la experiencia de la ofensa no tiene nada que ver con cambiar nuestras opiniones sobre el ofensor. Puede que a raíz de ese acto de la empatía uno cambie sus opiniones, pero el acto empático no consiste en eso y ese no es su punto de partida ni de llegada. Tampoco consiste en ver los acontecimientos desde otro punto de vista, sino comprender la vivencia originaria del otro como otro. Así, la propia vivencia de la ofensa (en el ofendido) y la propia vivencia del recuerdo de la ofensa (en el ofensor arrepentido) se enriquecen a través de la empatía, y muestran los diversos “lados” de lo lamentable que estaban cerrados para cada uno antes del acto empático. Como se dijo, empatizar completamente con la vivencia ajena significa que la emoción empatizada (la tristeza) amplía la emoción originaria en quien empatiza.

Este perdón como respuesta emocional al reconocimiento empático sí da algo. No es el resultado automático de un razonamiento lógico, es, en primera instancia, el reconocimiento empático del otro cuya disposición natural había sido dañado por la ofensa. En este sentido no es como cualquier otra respuesta emocional al reconocimiento empático. La posibilidad de empatizar con la alegría ajena se interrumpe por la vivencia de una ofensa por parte de ese otro. Quizá a esto se le llame resentimiento. Pero empatizar con la vivencia ajena de la ofensa, si ocurre en ambos sentidos, reinstaura la capacidad de empatizar con el otro. Y si este perdón no ocurre también se pierde algo, a saber, la disminución en la capacidad de empatizar con el otro.

Quien perdona de esta manera no se ve envuelto en un debate intelectual interno que pone en pugna la aceptación de la originariedad de sus vivencias (como le fueron dadas a él) con las vivencias originarias del otro y las vivencias del recuerdo de la ofensa (que presentifican originariamente la



vivencia de la ofensa, pero la vivencia y el recuerdo de la misma experiencia se dan de distinta manera y con diferentes características en el sujeto que la recuerda). Quien perdona de esta manera no tiene que decidir cuál de las dos vivencias es correcta, adecuada o verdadera y cuál no, porque ninguna vivencia se da “falsamente” a quien originariamente la experimenta. Al final del proceso empático que deriva en el perdón como respuesta emocional no hay alguien que “estaba en lo correcto” o que “tenía razón”. Al final del día no hay buenas o malas razones para estar triste, resentido o alegre, tan sólo originalidad en la forma en que es dada esa experiencia.

Un perdón así no es humillante, porque no ninguna de las partes se tiene que rebajar. Quien perdona no le dice al otro “hiciste mal, tengo razón en tener resentimiento, pero libremente lo abandono”, ni quien pide perdón piensa “no valgo nada, el otro tiene razón en odiarme porque lo merezco”. En última instancia porque este perdón no emite juicios. El perdón, como la admiración, la aprobación, el desprecio o la indignación, son actitudes emocionales, aunque sí implican una valoración de la otra persona, de sus sentimientos y de sus acciones. Pero estas valoraciones son actitudes emocionales, no juicios ni creencias.

Sobre este tipo de conciencia empática que alguien pueda tener de quien recibe una respuesta empática, Stein afirma lo siguiente:

Tal como mi propia persona es constituida en mis propios actos espirituales, la persona ajena es constituida en actos experimentados empáticamente. Yo experimento cada acción suya como proveniente de una voluntad y esto, a su vez, de un sentimiento. Simultáneamente con esto, me es dado un nivel de la persona y un realismo de valores en principio experimentables por él, lo que a su vez simultáneamente motiva la expectación de posibles voliciones y acciones futuras. Por consiguiente, una simple

acción y una simple expresión corporal, como una mirada o una risa pueden darme un vistazo al núcleo de la persona (Stein, 2008, p. 127).

En el perdón propuesto, se nos da un destello del núcleo de la otra persona que motiva posibles voliciones y acciones futuras. Esta expectación de futuro es parte de lo que se da en el perdón como respuesta emocional al reconocimiento empático. Por ello, el perdón no es redundante, sino fundante, es "nacimiento", en términos de Arendt. Christopher Irwin propone entender el significado del perdón y la promesa en el pensamiento de Arendt a la luz de su inspiración cristiana, de donde toma las nociones de nacimiento y milagro. En "Reading Hannah Arendt as a Biblical Thinker", Irwin llama la atención sobre una malinterpretación de la idea de milagro por el cristianismo platonizado y politizado que buscaba tener más influencia en la vida pública. El milagro como garantía de la existencia de un ser divino y su intervención en los asuntos humanos que interrumpe el curso natural de los eventos pierde de vista que el año 0 es una metáfora de la posibilidad del hombre de comenzar él mismo de nuevo, de renacer, de convertirse. Este es el verdadero milagro (cf. Irwin, 2015, pp. 545-561).

En el siguiente fragmento de *La condición humana* se hace patente el carácter inaugural del perdón y de la promesa, que son posibles en la presencia del otro y para el otro. El perdón, junto con la promesa, acrecientan las expectativas de futuro cuando la acción del hombre es irreversible e inconmensurable. En esto consiste el carácter de milagro y de nacimiento del perdón:

El remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades

de la misma acción. La posible redención del predicamento de la irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar [...] Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra incapacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecería de la fórmula mágica para romper el hechizo. Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados [...] Por lo tanto, ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo; el perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad y no tienen otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo (Arendt, 2003, pp. 256-257).

En cuanto a la otra cara de la paradoja, el perdón como la respuesta emocional al reconocimiento empático del otro en la ofensa tampoco es condonación. Se habló de condonación cuando la persona perdona independientemente de las razones, motivos y circunstancias que lo vinculan con el otro. Un perdón así, para Kolnai, es más bien un simulacro de perdón, que convive con la crueldad (porque puede perdonar faltas graves y dejar de perdonar faltas menos graves sólo porque sí) y no cambia la situación del ofensor, al que sigue viendo sólo como ofensor. Pero la característica definitoria del perdón propuesto por nosotros no es la de don o gratuidad, sino la de encuentro.

Otras teorías sobre el perdón intentan resolver la paradoja de Kolnai, como la de Cheshair Calhoun. Como ya vimos, él propone distinguir entre

perdón mínimo y perdón aspiracional. De acuerdo con su pensamiento, el perdón mínimo supera la redundancia, porque no es por merecimiento que se perdona al otro, sino porque quien perdona es capaz de verlo de diferente manera. Por otro lado, el perdón aspiracional supera la condición de condonación, porque no es por gratitud que se concede, sino porque renuncia a ver al otro como uno quiere que sea. Pero, pensar “el otro no tiene que ser como yo quiero” es adoptar una nueva creencia, lo que convierte a este perdón aspiracional en un perdón articulado. Si bien no es una creencia distinta sobre el ofensor, sí es un cambio en mi creencia. Esa creencia fundamenta y agota el perdón. Y en realidad únicamente supera la condonación porque lo vuelve superficial.

El perdón como acto social se sostiene en la relación yo-tú, pero incluso antes de que se llegue a la comunicación entre las partes, propia del acto social, la actitud interna del perdón se posibilita en el encuentro empático con el otro, no independientemente de él. Esto implica hablar de perdón en estricto sentido solamente en el caso de que pueda ocurrir una interacción entre las partes que permita la comprensión empática, aunque en otro sentido también se pueda hablar de perdón social cuando una comunidad actúa y siente en conjunto (como lo propone Edith Stein (cf. Calcagno, 2018, pp. 117-130).

Este perdón tipo encuentro no es redundante ni moralizante. En el artículo titulado Qué y por qué perdonar. Una visión deflacionaria del perdón, Serrano y Cázares proponen una perspectiva heterogénea sobre el perdón, frente a una visión homogénea como la que, en perspectiva de los autores, ofrece Griswold a través de su concepción de paradigma (aunque este señalamiento se puede extender a todas las teorías del perdón articulado). Para ellos hay diferentes tipos de relaciones entre las personas que dan lugar a diferentes tipos de ofensas. No es lo mismo la ofensa de un hijo pequeño a su madre, que la ofensa entre dos colegas de trabajo. En las relaciones donde se busca una reciprocidad casi incondicional, las ofensas que ocurran en ese

ámbito darán lugar a un perdón casi incondicional. En las relaciones donde se busca una reciprocidad mutua, como entre colegas, las ofensas que ocurran en este ámbito darán lugar a un perdón condicionado, como puede ser, la condición de colaborar equitativamente en la siguiente oportunidad. Esta estrategia de Serrano y Cázares se opone a la tendencia moralizante del perdón, que intenta situar bajo una misma óptica todas las experiencias de perdón, sin darse cuenta de que hay diferentes tipos de respuesta (cf. Serrano y Cázares Blanco, 2019, pp. 83-103). El perdón como respuesta emocional al reconocimiento empático también varía en su intensidad, en sus formas y en sus expectativas de futuro dependiendo del tipo de relación existente entre los dos sujetos que empatizan. Y así como uno puede sentir únicamente agradecimiento o un profundo agradecimiento hacia otro, la respuesta de perdón también puede experimentar diferente intensidad.

Además, no es condonación ni es moralizante porque no excluye la posibilidad de que este tipo de respuesta de perdón hacia el otro conviva con otras emociones, como el resentimiento, el enojo, la decepción o la tristeza. En este sentido es urgente para la filosofía ética acercarse a otras perspectivas sobre las emociones, que permitan comprenderlas fuera de la lógica que critica Kolnai. Adam Philips y Barbara Taylor en “On Kindness”, afirman que la compasión se vuelve realidad a través de la síntesis de afectos, unos que podrían ser llamados negativos, como la hostilidad y la agresión, y otros “positivos”, como el amor. Los autores ofrecen una visión de la gentileza y la compasión que es compatible con el reconocimiento de odio que podemos experimentar por otra persona. Es gentil ver a las personas como son y no como uno quisiera que fueran, de modo que la gentileza genuina puede acomodarse junto con la hostilidad y la agresión, porque sólo a través de estos “odios” las relaciones entre las personas se mueven de la fantasía a la realidad, a la posibilidad de un intercambio real. Una vez que se ha vivido la frustración con personas reales y sobrevivido a ello, es que se puede asumir

una relación más realista con ellas. El gentil y el compasivo es capaz de aceptar el conflicto en sí mismo y en otros (cf. Phillips, 2009, pp. 55-57).

En la misma tradición fenomenológica de Stein y Scheler, Kolnai elabora un estudio de los sentimientos hostiles de asco, soberbia y odio. Él también sostiene la tesis de profundidad emocional, en la que los sentimientos alcanzan el grado más profundo. Aunque reconoce que las emociones tienen un elemento cognitivo, acepta una visión plural de la base cognitiva que incluye percepciones, fantasías y suposiciones (al contrario de Solomon y Nussbaum, quienes asimilan emociones a juicios de valor). En este entendido, para Kolnai es perfectamente posible que sentimientos de odio convivan con sentimientos de gratitud.

La gratitud en verdad ni lógica ni efectivamente ha de desvincularse por completo de la venganza; pero un máximo de gratitud puede existir junto con un mínimo de venganza [...] viviendo la gratitud como una emanación de un ethos de fomento y amor, la sed de venganza como una emanación de un ethos de destrucción y de odio en general [...] El odio puede pertenecer inapelablemente a una situación dada de conflicto y corresponder a un amor presupuesto en él [...] Tal vez no hay capacidad de amar sin capacidad de odiar (Kolnai, 2013, p. 192).

En resumen, el perdón como respuesta emocional al reconocimiento empático no anula los sentimientos hostiles, sino que los equilibra porque empatiza con otros sentimientos, como la tristeza. De hecho, parte de estos sentimientos hostiles son la obstinación de maldad del otro que puede estar vinculada con la propia maldad real. El resentimiento pone de varias maneras bajo sospecha a las personas más buenas y diligentes y les imputa motivos secretos. Si, como dice Von Hildebrand, la caída moral consiste en poner en el lugar del “valor

objetivo” el principio de lo “importante para mí”, esto resulta válido para el odio, pues se confunde el “contra mí” con “contra lo bueno” (cf. Kolnai, 2013, p. 188). Mientras que el perdón puede ser entendido como un dejar de poner bajo sospecha al otro, lo contrario del perdón no es el resentimiento, sino la soberbia, que algunas veces es soberbia de sabiduría (“nadie puede hacerme nada”), “certeza de santidad” de haber satisfecho una ley moral, y la de pensar que el hombre es un ser anárquicamente libre que no tiene que darle cuentas a nadie (cf. Kolnai, 2014, p. 132). Por ello, una vez más, decimos que las claves para comprender qué es el perdón no pueden encontrarse en los manuales de la filosofía estoica, pues en estado de ataraxia e imperturbabilidad nadie puede ser tocado por nadie, y por lo tanto, no puede tener ningún encuentro profundo (de sentimientos, de perdón) con nadie. El perdón, como dice Novitz, no responde al interés propio, sino que va dirigido a los demás (cf. Novitz, 1998, p. 308).

Por último, este perdón es, a su vez, una experiencia originaria. Como ya se mostró, no es una inferencia, pero tampoco una invención o un acto creativo. El encuentro empático abre los mundos experienciales ajenos y responde a ellos. Sin esa apertura, la toma de postura de un sujeto hacia otro no es parte de una respuesta, sino mero simulacro. Mientras que, en lo esencial, la condonación puede ocurrir sin la presencia ni la participación del otro, la empatía exige, en primera instancia, la presencia del otro y también su participación. Lo que significa que, en nuestra propuesta, el perdón unilateral es imposible.

Esto no quita que el ofendido pueda tener actitudes hacia el ofensor y la ofensa, no quita que pueda renunciar al resentimiento a fuerza de voluntad o entrenamiento, no quita que quien sufrió el daño pueda sanar en los aspectos en que se vio afectado, como su autoestima, ni excluye que pueda haber otros tipos de encuentro empático. Pero no podemos llamar *perdón* a cualquiera de estas actitudes, que no tienen ninguna carga ética porque no

vinculan un *yo* con un *tú*. Nussbaum advierte que no todas las respuestas sin ira hacia quienes amamos se pueden llamar perdón: hablar con calma los problemas o manejar una situación con madurez no es perdonar, a menos que uno llame perdonar a cualquier cosa buena (cf. 2016, p. 120).

### **3.6 Conclusiones**

En este capítulo se mostró la problemática de entender la actitud interna del perdón como un cambio de corazón y una renuncia al resentimiento, como propone Joseph Butler. Dos tipos de teorías intentan dar cuenta de esta actitud interna: las teorías de perdón articulado y las teorías de perdón no articulado. Mientras que las primeras sostienen que el perdón tiene que ver con las creencias, para las segundas, el perdón es un acto totalmente gratuito. Pero estas teorías se enfrentan con la paradoja de Kolnai: o el perdón es redundante (porque corrige un juicio equivocado) o es mera condonación (que lo convierte en cruel, porque perdona a unos, pero no a otros).

Nosotros propusimos analizar el perdón de otra manera. El perdón no es una renuncia al resentimiento, sino, la respuesta emocional a un reconocimiento empático, en el cual se empatiza con la tristeza originaria de quien sufrió la ofensa y la tristeza originaria del recuerdo de la ofensa en quien la cometió, pues, podemos asumir, que, en el momento de la acción, el ofensor no sentía tristeza por realizar esa acción. Esta consideración requiere, entonces, cambiar de foco, del resentimiento a la tristeza, porque esta puede ser una emoción experimentada por ambas partes que, al ser empatizada, amplía la vivencia de la propia tristeza sin reemplazarla y sin negarla. Esta emoción puede ser empatizada entre las dos partes, mientras que el resentimiento sólo es propio de quien sufre el daño.

Este perdón no corre el riesgo de ser redundante porque no se relaciona con creencias. Perdonar, en este sentido, no significa rectificar un



juicio sobre los hechos o cambiar la opinión que se tiene sobre la otra persona. Tampoco requiere renunciar a la propia vivencia de la experiencia, sino a ampliar la propia experiencia con la ajena, lo que da cabida a un espacio de reconocimiento que, después, por actos de comunicación, se puede fortalecer. Recordemos que el acto social, cuando se cierra, logra un espacio de reconocimiento y comunicación que no existía antes de ese acto. Este perdón es más congruente con la vida real de las emociones, en las que convive el odio con el amor, la gratitud con el deseo de venganza, y el resentimiento con el perdón y la tristeza. En este marco, lo contrario al perdón no es el resentimiento sino la soberbia de quien no es ni conflictuado internamente ni tocado por el otro porque no se encuentra con él.

Por otro lado, esta actitud interna del perdón tampoco es condonación, porque no comprende que el resentimiento sea algo a lo que el ofendido tenga derecho sino parte de la vivencia originaria de la ofensa. El perdón como la respuesta emocional al reconocimiento empático pone el énfasis en el encuentro, no en la donación, porque es una actitud de doble sentido. Tanto quien adopta esta actitud interna, de perdón, como quien desea ser perdonado, reciben algo en el encuentro, a saber, la ampliación de su vivencia, que abre la expectativa de posibles acciones futuras. Así, el perdón reestablece el reconocimiento entre las partes, roto por la ofensa, y fija la vista en el futuro.

Lo anterior significa que, en estricto sentido, el perdón únicamente es posible en la presencia del otro, lo cual deja fuera el perdón a uno mismo, el perdón a los muertos, el perdón a quienes no están, y el perdón unidireccional, que no abre para el sujeto el mundo intersubjetivo, sino que se enfrasca en el solipsismo de su vivencia. La tarea que queda por delante es analizar si es posible el perdón social, es decir, entre una persona y un grupo o entre diferentes grupos. Adelantamos que para Edith Stein el perdón social como acto social es posible.

## **CAPÍTULO IV**

### **EL PERDÓN EN LA ESFERA SOCIAL. VALOR DE LA JUSTICIA RESTAURATIVA**

#### **4.1 Objetivos**

Una vez analizado el enfoque histórico y psicológico del perdón y las principales críticas (Capítulo I), la dimensión lingüística y la semejanza con la promesa (Capítulo II), y en qué consiste la actitud perdonadora (Capítulo III), en este Capítulo se estudia la posibilidad del perdón social.

En el Capítulo II exploramos desde otra perspectiva (distinta a la de Nietzsche) por qué el perdón puede llegar a ser perverso. Como cualquier acto social, el perdón puede en realidad ser un pseudo perdón si no guarda la actitud interna correspondiente o una determinación particular. El carácter performativo del perdón nos permite ver cuáles son las condiciones que permiten caer en un abuso. Ambas categorías, el acto social y el acto performativo, ponen un punto final a la dinámica de la culpa, que asigna roles de “bueno” y “malo”, genera un espacio de reconocimiento y exige ciertas formas.

En el Capítulo III analizamos cuál es la disposición interna del perdón o en qué consiste la actitud perdonadora, como parte interna del acto social. En este sentido, el perdón es un acto particular de la empatía, es la respuesta

emocional a un reconocimiento empático en el que se empatiza con la tristeza del otro en la vivencia de la ofensa. De acuerdo con Adolf Reinach y Edith Stein, la empatía no es la capacidad para deducir los estados anímicos del otro a partir de sus gestos, sino percibir el estado anímico del otro en virtud de sus gestos. En este capítulo hablamos de la importancia de incluir en las emociones relevantes para el perdón la tristeza, la decepción, el odio, y que ni el perdón ni la actitud perdonadora se reducen a suprimir el resentimiento.

En este Capítulo se estudia la relación del perdón con la reparación y si es posible extender el perdón a la esfera social. Uno de los problemas centrales en este apartado es comprender qué constituye a los sujetos de esta acción y en virtud de qué (pues los actos sociales son un tipo de actos espontáneos que revelan a un sujeto como origen fenomenológico de la acción). Primero se estudia la reparación dentro de la justicia restaurativa y su relación con el perdón. Después, los diferentes niveles de reciprocidad en las relaciones en los que la reparación cobra especial relevancia. En tercer lugar, se estudia el nivel social de la ofensa.

## **4.2 El valor de la reparación**

Hablar del perdón nos pone en contacto con otras actitudes relacionadas, como la reparación, restauración, restitución y reconciliación. Hay cierto tipo de acciones que, si no tienen efectos prácticos visibles, dan razón para cuestionar si realmente tuvieron lugar. Una contratación laboral que no estipula ningún tipo de pago, por ejemplo, es una contratación ficticia, y si lo estipula, pero no se cumple, el afectado puede recurrir a la autoridad competente para hacer cumplir los acuerdos, dado que el contrato genera derechos y obligaciones entre las partes. Pero en el perdón interpersonal, que sólo depende de los involucrados, no procede demandar que una autoridad

valide sus acuerdos. No obstante, hay expectativas razonables por cumplir. Una de ellas es la reparación.

El proyecto VORP (Victim Offender Reconciliation Program, Programa de Reconciliación entre Víctima y Ofensor) es un ejemplo de cómo se relacionan el perdón con la reparación, restauración, reparación, restitución y reconciliación. El programa fue fundado por Ron Claassen y tiene su sede en Fresno, California. Pese a que su misión y visión tienen inspiración cristiana, su alcance rebasa los límites del ámbito religioso: la organización comenzó con 150 programas en Estados Unidos y Canadá en 1990; el día de hoy cuenta con más de 1200 programas alrededor del mundo. VORP tiene como objetivo promover la paz a través del encuentro y la mediación entre ofensores y víctimas implicadas en ofensas criminales. La organización intenta empoderar a las partes para que puedan manejar sus propios conflictos y ser parte de la solución, y apuesta por la participación del ofensor en la toma de responsabilidades y la reparación de daños a la víctima. Restauración, perdón y reconciliación son tres de sus valores centrales.

Para los fundadores del programa, la restitución de los daños tiene una función simbólica, más que un peso material o monetario. Restituir significa reconocer el daño causado y tomar responsabilidad, lo cual es clave para que las partes de un conflicto puedan tomar el control de sus vidas (cf. Zher, 1995, p. 191). Para algunos, esta reparación, en vez de ser una consecuencia del perdón, es una condición del perdón (de las condiciones en cuanto a su carácter performativo). Lo importante para nosotros ahora es conocer su visión sobre la reparación. En este programa se dice: “No cometas ofensas porque causan daño a las personas. Aquellos que causan daño tendrán después que hacer las cosas bien” (Zher, 1995, p. 199).

Es obvio que, si estos procesos no se llevan a cabo apropiadamente, puede ocurrir el abuso y la coerción, como se mostró en el inciso 2.3 (Carácter performativo de la concesión de perdón). La crítica de Nietzsche/Nussbaum

sobre la crueldad e hipocresía del perdón que viste de virtud a la incapacidad de vengarse y que asigna los roles de “bueno” y “malo”, otra vez cobra importancia a la luz del estudio de estos escenarios. Cuando se llama a una tercera parte para dar fe del proceso y el perdón rebasa la esfera interpersonal, existe el riesgo de transformar esos actos y esas partes de un discurso de poder. Así ha ocurrido en numerosas ocasiones a lo largo de la historia, como se verá más adelante en este capítulo.

En el capítulo anterior dijimos en qué consiste la actitud perdonadora y cuáles son las emociones ligadas al perdón. Entender que la actitud perdonadora auténtica (apropiada para los actos de perdón) es una de las formas de la empatía se refiere a la respuesta afectiva a la comprensión empática, que deja atrás los juicios hacia la otra persona y las razones para perdonar o dejar de perdonar, para abrir un espacio de reconocimiento. Como vivencia dada de manera originaria a las partes, conduce a la cercanía entre ellas sin que tenga lugar una inferencia o deducción. El programa VORP y otros similares, en la medida que se constituyen como un espacio de encuentro, facilitan esos actos de empatía, empatía que ha sido afectada y disminuida, no sólo por la ofensa, sino también por los procesos penales y las instituciones de impartición de justicia que dejan de lado la participación del ofensor y la víctima, antes y después de los juicios.

Además, en la medida que tales programas mantienen un carácter informal, a lado de las instituciones y procesos formales, la imparcialidad de esos espacios está medianamente resguardada, dado que las resoluciones y acciones que se siguen de ellos son voluntarias. Al final del día, las sesiones de mediación no persiguen la ratificación de las declaraciones de culpabilidad e inocencia; más bien, buscan crear un espacio para que ambas partes puedan preguntar y responder lo relevante del caso para cada uno, y así entender mejor y sentirse escuchados. La idea de responsabilidad y

reparación que guía estas prácticas invita en primer lugar a responder al otro, y, por lo tanto, en abrirse, voluntariamente, al otro.

Ahora bien, los escenarios planteados en los programas VORP, y semejantes, no configuran todavía un caso de perdón social, propiamente, pues, aunque la sociedad (representada por algunos miembros) sea una tercera parte en consideración durante los procesos de encuentro y reconciliación, ella no tiene ninguna autoridad sobre las partes en conflicto, y son entre estas partes en conflicto que surge el diálogo y los acuerdos de reparación, dependiendo el caso.

Entonces, ¿qué significa reparación? En “Guilt and Suffering”, Herbert Morris propone entender el mal en función de la reparación: “El mal surge en un mundo en el que existe la idea de reparación del daño. Se origina en un mundo en el que las personas poseen una concepción no sólo de que se han separado de los demás, sino también de que desean reunirse de nuevo con ellos” (Morris, 1976, p. 96). Antes de hablar de culpa y remordimiento, Morris señala la separación y la reunión en el origen de nuestro despertar ético. Esta es una idea que refuerza la comprensión de la actitud perdonadora como una forma de empatía por la cual nos enriquecemos con la vivencia del otro en tanto otro, y las veces que esta actitud lleva al perdón (como acto social), ese acto reúne y, en ocasiones, reparará.

Pero la ofensa no sólo separa a dos sujetos, sino también a ellos mismos de sí mismos, porque daña la autoestima del ofendido y la visión de sí mismo del ofensor. Para Martha Minow, la falta de reciprocidad en el respeto intersubjetivo daña nuestra autoestima. Ella distingue las tres actitudes que puede adoptar una persona frente a la falta de reciprocidad: venganza, retribución o reparación. Con la venganza, la víctima reafirma su autoestima fuera de los límites legales y éticos; con la retribución (castigo), una tercera parte sitúa correctamente el valor del ofensor; con la reparación, se aminora el daño a la víctima (cf. Minow, 1998, pp. 319-355). Tanto en la venganza como

en la retribución, el objeto de esas medidas es el ofensor, y el supuesto benefactor, la víctima. Pero Minow hace ver que hay otras vías disponibles para aminorar el daño a la víctima, que involucran la acción responsable y ética del ofensor, que le abren la posibilidad de mirarse a sí mismo y ser mirado socialmente en la complejidad de su persona, en vez de sólo como un ofensor que recibe pasivamente lo que le corresponde (castigo).<sup>13</sup>

En “The Idea of Repair”, Susan Sharp, reconoce que la reparación necesita adaptarse en cada caso a los requerimientos de las partes, sin embargo, lo central es que la víctima recupere cierto control que perdió por la ofensa, y que el ofensor se reincorpore a la sociedad o de las personas de las que se separó con el agravio (cf. Sharp, 2007, pp. 24-37).

El encuentro con el otro, que posibilita el perdón, también hace posible la reparación. Ambos se pueden considerar valores del paradigma de justicia restaurativa. Como se vio en el Capítulo I, en la tradición ética clásica la idea de perdón no tiene casi ningún peso, y pasa lo mismo con la reparación (Hegel es una excepción).<sup>14</sup> Este tópico ni siquiera aparece como consecuencia de los estudios de Joseph Butler sobre el perdón en el siglo XVIII. Su lugar en la filosofía lo gana hasta pleno siglo XX. Por esta razón, el término “restauración” se reserva en esta investigación para hablar del conjunto de valores e ideas referentes a la justicia restaurativa. Mientras que los términos de reparación, restitución y reconciliación se refieren a acciones más específicas. Sin embargo, ni la reparación, ni la restitución, ni la reconciliación, agotan, de manera conjunta o independiente, todos los sentidos en los que se habla de justicia retributiva.

Por lo pronto, a través del programa VORP y las tres actitudes que señala Minow, se pone en evidencia que la condición básica de la reparación es que una o varias personas reconozcan los daños y se hagan responsables.

---

<sup>13</sup> Margaret Holmgren (2014) analiza los principales argumentos en el debate sobre la justificación ética del castigo.

<sup>14</sup> Para más sobre este tema cf. Farneth (2017).

De este modo, la reparación no es el tipo de acción que pueda ocurrir en el anonimato, su exigencia es mucho más profunda que la de acordar una mera remuneración. Otorgar determinada suma de dinero, si bien puede cubrir los daños materiales, no entiende el problema de la falta de reciprocidad; una solución así pierde de vista lo fundamental de presentarse al otro y responder a sus preguntas en el intento de responsabilizarse por los daños. Si la remuneración no se combina con otras vías de reparación, no empodera a las dos partes por igual, sino sólo a una de ellas que le dice a la otra “con esto estamos a mano”, como si no hubiera una dimensión subjetiva de la pérdida en cuestión, con lo cual revictimiza a la víctima. Es necesario reconocer los daños y hacerse responsables para la reparación, aunque no es lo único necesario.

Jerry Johnstone y Daniel Van Ness hablan de seis aspectos de la justicia restaurativa (cf. 2003, pp. 5-20), que son:

1. Valorativo, que sirve para contrastar un proceso con los estándares de la justicia restaurativa.
2. Internamente complejo, que pone su énfasis en el empoderamiento de los afectados, en la reconciliación y en la perspectiva de la víctima, y que no estigmatiza.
3. Abierto, pues las prácticas lo han ido modelando a través del tiempo.
4. De encuentro, en el que las partes involucradas adquieren un rol activo para remediar el daño.
5. Reparativo, que muestra que el castigo, el dolor y el sufrimiento no reparan el daño porque no ponen en el centro a la víctima sino en la acción cometida por el ofensor.



6. Transformativo, como un tipo de vida al que vale la pena aspirar, porque valora la dependencia con los otros, en vez de minimizarla.

Generalmente se suele explicar qué es la justicia restaurativa por medio de sus valores en oposición a los principios y fundamentos de la justicia retributiva, enfocada en la ley y cómo hacerla valer. No se trata pues de una sola teoría ni de un sistema ético/político formal. Algunos pueden ver en esto un defecto, pero también puede ser un acierto, porque puede convivir junto a diversas teorías de la justicia dado que no se opone a ellas, sino que señala sus límites; tampoco pretende desplazar a las instituciones tradicionales, sino llegar a donde ellas no pueden, que es la experiencia subjetiva del crimen entre los involucrados, y la experiencia subjetiva de justicia.

Desde este punto de vista, el perdón es un valor central de la justicia restaurativa. Kay Pranis en “Restorative Values”, distingue entre valores de los individuos y del proceso. Entre los valores de los individuos, orientados a sacar lo mejor de uno mismo y mejorar las relaciones, están: el amor, la compasión, la paciencia, la tolerancia y el perdón (cf. Pranis, 2003, p. 67). Una pregunta importante para nosotros sería si la reparación es parte constitutiva del perdón, o no. Como se vio, los teóricos de la justicia restaurativa incluyen al perdón dentro del abanico de sus valores más importantes. Pero nosotros queremos saber en qué sentido tiene un valor social. Con eso en mente, importa resolver si la reparación es una de las condiciones para que ocurra un perdón auténtico (en su carácter performativo).

#### **4.3. Reparación y niveles de reciprocidad**

Decir “te prometo que, si me perdonas, no lo vuelvo a hacer”, es una promesa condicionada por el perdón. Decir “te perdono si me prometes que no lo

vuelves a hacer” es un perdón condicionado por la promesa. En ambos casos, la expectativa de abrir y conservar un espacio de encuentro y reconocimiento entre las partes depende de algún otro acto determinado. Pero esta condición parece razonable. Lo que resulta contraintuitivo es pensar que un espacio de encuentro y reconocimiento ignore las pérdidas de una o ambas partes. Por ejemplo, si una pareja pelea porque ella lo engañó a él, él podría razonablemente condicionar el perdón a una promesa de no volverlo a engañar.

Pero aún si no se condiciona expresamente el perdón, es una intuición generalizada el esperar que la persona a quien se perdona tome ciertas actitudes respecto a la dimensión subjetiva de la ofensa para la víctima y los daños. Por ejemplo, si dos amigos tienen una pelea a golpes en la que uno de ellos queda paralítico, si él perdona al otro, de todas maneras, parece fundamental tratar de reparar el daño.

La complicación para pensar en la reparación como una de las condiciones del perdón o como parte de la disposición interna apropiada de quien pide perdón (la disposición de reparar), es que, si el perdón como empatía no funciona bajo la dinámica de la deuda, entonces no es evidente cuál es el fundamento de la obligación ética de reparar el daño. Para resolver este rompecabezas volvemos a la propuesta de Serrano y Cázares en la que distinguen los diferentes grados de perdón, dependiendo del tipo de relación que exista entre las partes.

En el artículo “¿Qué y por qué perdonar? Una revisión deflacionaria de la moralidad del perdón”, Serrano y Cázares alcanzan a ver que las prácticas de perdón involucran a personas en muy diversas situaciones (cf. 2019, pp. 83-103). El perdón interpersonal puede ocurrir entre padres e hijos, entre parejas, entre colegas, familiares, socios, etcétera. Como el tipo de trato entre ellos es diferente, y así las experiencias de perdón también son diferentes. Nussbaum también distingue diferentes tipos de realismo en su análisis sobre

el perdón. Por ejemplo, el realismo medio hace referencia al nivel de relación entre vecinos y colegas, personas con las que tenemos un trato habitual y de las que esperamos ciertas actitudes, pero que no forman parte de nuestra intimidad. Una traición en este ámbito no es tan dolorosa como si ocurriera entre un padre y su hijo.

Así pues, una manera de evaluar si la reparación es parte constitutiva del perdón es en virtud de las relaciones de reciprocidad que se tenían antes de la ofensa. El antropólogo estadounidense Marshall Sahlins, en *Economía de la Edad de piedra*, habla de cuatro niveles de reciprocidad en las relaciones:

1. Generalizada. Este tipo de reciprocidad está marcada por la gratuidad e incondicionalidad, por ejemplo, entre padres e hijos.
2. Reciprocidad leve. En este tipo de reciprocidad existe un equilibrio entre el dar y el recibir, pero no está explícito lo que las partes esperan entre sí. Por ejemplo, entre amigos o entre pareja.
3. Equilibrada o de deuda, en la que queda claro lo que cada quien espera recibir. Por ejemplo, entre colegas.
4. Negativa, en la que cada parte intenta obtener la máxima ganancia. Por ejemplo, entre cliente y proveedor (Sahlis, 1974, pp. 212-213).

Estos niveles hablan de expectativas de reciprocidad. Así, por ejemplo, una persona no tendría por qué ofenderse si su colega de trabajo se niega a alimentar su mascota cuando él está de vacaciones. Esa no es una expectativa razonable para ellos, pero sí lo es para un familiar o una pareja.

Nosotros sostenemos que, si la ofensa ocurre en una relación de reciprocidad generalizada, la reparación no es parte esencial del perdón. O más bien, que esta apertura interna hacia el otro, acompañada de la petición

y el acto del perdón, son, por sí mismas, reparadoras. Poder compartir la vivencia del otro a través de la empatía, genera expectativas de posibles acciones futuras en el mismo nivel en que la relación fue dañada. El perdón en las relaciones de reciprocidad generalizada en la medida que mantiene la relación en una reciprocidad generalizada. En estos casos no hay necesidad de reparaciones ulteriores.

Pero el perdón que ocurre en las relaciones de reciprocidad leve, equilibrada o negativa, en el mejor de los casos, genera expectativas de posibles acciones futuras en el mismo nivel en que la relación fue dañada. El perdón en estos casos mantiene la reciprocidad leve, equilibrada o negativa, lo que significa que las expectativas se basan en el equilibrio del dar y recibir, en la estipulación de lo que cada uno espera recibir, o en la afirmación de la máxima ganancia para cada una de las partes. Sería un error pensar que el perdón convierte las relaciones de reciprocidad negativa, equilibrada o leve en relaciones de reciprocidad generalizada. La respuesta emocional al reconocimiento empático, por ejemplo, a través del programa VORP, no vuelve a los participantes en mejores amigos. En las relaciones de reciprocidad leve, equilibrada o negativa, la reparación cobra mayor importancia.

En resumen, la reparación se puede entender como una de las condiciones o partes constitutivas del perdón en las relaciones interpersonales de reciprocidad leve, equilibrada o negativa. Pero entre las relaciones de reciprocidad generalizada propias de las relaciones interpersonales naturales, sólo la expresión de perdón renueva el espacio de reconocimiento entre las partes.

#### 4.4. Realidad social de la ofensa

Como se vio en el capítulo anterior, la ofensa y el perdón se viven de diferentes maneras dependiendo del grado de reciprocidad entre ofensor y ofendido. Pero, siempre que la ofensa ocurre en las relaciones con grado de reciprocidad leve, equilibrada o negativa, la sociedad se ve involucrada en ella y en la resolución.

De acuerdo con Howard Zher, en muchas ocasiones la violencia del ofensor expresa la necesidad de poder y de valía de sí mismos, porque en su mundo no son “nadie” (cf. Zher, 1990, p. 36). Esta idea la soporta el psicólogo Robert Johnson, en su estudio sobre asesinos condenados a muerte:

Su violencia no es un fantasma ni una enfermedad que los aflige sin ritmo ni razón, no es meramente un vehículo conveniente para pasiones horribles. Más bien, su violencia es una adaptación a condiciones de vida crudas y, muchas veces, brutales... [La violencia] de los hombres más violentos es engendrada por la hostilidad y el abuso de otros, y se alimenta de una baja autoconfianza y una autoestima fracturada. Paradójicamente, su violencia es una forma torcida de auto defensa que sirve sólo para confirmar los sentimientos de debilidad y vulnerabilidad que la provocan en primer lugar. Cuando su violencia clama víctimas inocentes, no señala el triunfo de la osadía, sino la pérdida de control (Johnson, 1984, p. 571).

Esta es una idea recurrente tanto para quienes defienden el valor ético del perdón como para quienes lo critican. Nussbaum retoma algunos estudios de James Heckman, premio Nobel de Economía, para mostrar cómo el racismo en la sociedad estadounidense refuerza estereotipos que empujan a algunos

grupos a las actitudes delictivas y criminales (cf. Nussbaum, 2016, p. 182). En dichos estudios Heckman muestra que el trabajo con niños y niñas fuera del salón de clases refuerza sus capacidades para ser responsables, respetuosos de la ley y para convertirse en profesionales en su vida adulta. Sin embargo, estas evidencias no se han tomado en consideración a la hora de elaborar estrategias y políticas para la prevención del crimen. La razón que señala Nussbaum para esta actitud es que cuando se ve a un grupo con asco y desprecio, no se hace nada para mejorar sus condiciones de vida. En parte, el aso y el desprecio a algunos grupos sociales los orillan a tomar actitudes delictivas.

Lo mismo sucede en las cárceles. La indiferencia social generalizada por lo que sucede dentro de las cárceles parece indicar, siguiendo a Nussbaum, que vemos a los prisioneros como monstruos que nada se parecen a nosotros y que hay que contener. Y ese desprecio se convierte en odio, culpa y desprecio para sí mismos. Zher argumenta que esa culpa que se acepta se convierte en desprecio hacia uno mismo, la que se rechaza, en desprecio hacia los demás (cf. 1990, p. 75).

En oposición a esta idea, Jean Hampton justifica el odio moral como el deseo de que la falsa sensación de supremacía del ofensor sea corregida. Puesto que el mensaje del ofensor es el menosprecio, el odio de la víctima es una manera de recobrar el propio valor (cf. Murphy, 1990, pp. 80 y ss.). Pero si esto es correcto, si hay razones éticas para sostener un tipo odio contra el ofensor, entonces las mismas razones valen para que el ofensor se desprecie a sí mismo. Sin embargo, a escala social, ese odio y desprecio a ciertos grupos que pensamos que son conflictivos opera aún antes de que las personas actúen incorrectamente, y de esa manera, los empuja a actuar mal. No siempre ni en todas las ocasiones, pero como lo muestra Heckman, los odios del racismo en Estados Unidos segregan a una población y la vuelve más vulnerable a ambientes criminales. Y lo mismo se podría decir que pasa con

la xenofobia y el clasismo, son un despliegue de desprecios que desembocan en actitudes delictivas.

No se puede aplicar el argumento de Hampton a nivel social porque los odios y resentimientos tienen una génesis mucho más complicada. Esto no implica quitar la responsabilidad del ofensor de sus actos ofensivos o delictivos, pero sí pone de manifiesto la necesidad de estudiar el conjunto de emociones reactivas, tanto en su dimensión individual como social. Howard Zher, Robert Johnson, Martha Nussbaum y James Heckman, entre otros, ponen de relieve que una ofensa no sólo pone en contacto a dos personas, sino que la sociedad puede tener parte en su origen y ser parte de su solución (como se sugiere en los programas VORP, mencionados arriba).

Otro problema sobre la idea de odio “moral” es que, aunque de acuerdo con Hampton, nace del reconocimiento de lo que es bueno y correcto, hemos de aceptar que hay muchos “odios morales” que en realidad son prejuicios. Una persona que fue educada en una familia católica tradicional, por ejemplo, puede sentir odio a sí misma por ser homosexual, dada la creencia de que la homosexualidad es una perversión. Y aun cuando crezca y madure y cambie su opinión respecto a la homosexualidad, puede seguir sintiendo odio y desprecio a sí mismo, porque no siempre cuando cambian los pensamientos cambian las emociones. O un sobreviviente del Holocausto, aunque sepa que lo sufrido en los campos de concentración fue injusto y sienta desprecio por quienes lo trataron así, puede sentir odio a sí mismo. Alguien se puede odiarse a sí mismo y a otros porque aprendió a hacerlo tiempo antes, independientemente de las razones por las cuales eso fue así y antes de que pudiera darse cuenta de dichas razones.

Aurel Kolnai hace notar que muchas cosas mueven a odiar a alguien: “puedo odiar desde la impotencia a aquel que es mucho más poderoso que yo y al cual estoy expuesto; del mismo modo, puedo odiar con sordo resentimiento al que es más distinguido, más importante y más culto [...] Se

podría optar también porque el odio es posible ante un objeto al que se puede atribuir responsabilidad y conciencia ética” (2003, p. 148). Lo anterior nos hacen cuestionar la posibilidad de un “odio moral” puro. Odiar porque sabemos que el otro ha obrado mal o nos ha lastimado se combina, sin notarlo o sin poder evitarlo, con el odio al poderoso, el odio por sentirnos vulnerables, el odio por no poder vengarnos. Siguiendo a Kolnai, odiar es tener más o menos una actitud homicida: “habitualmente es, en su configuración activa y completamente vivida, menos que la voluntad homicida, pero a menudo apunta a una exigencia de aniquilación todavía más amplia” (2003, p. 151). Odiar es querer que lo odiado desaparezca por completo.

Podemos decir que ese deseo homicida se dirige a nosotros mismos es la culpa. En “Changing Lenses”, Zher muestra la incapacidad de un delincuente de vivir con la imagen de sí mismo siendo culpable: “En orden a vivir consigo mismos, algunos delincuentes incluso desarrollan elaboradas fantasías sobre quiénes son y lo que hicieron. Algunos incluso llegan a desarrollar dos personalidades, trazando una estricta línea entre la persona culpable y la otra parte de sí mismos” (Zher, 1990, p. 50).

En resumen, es importante reconocer que la experiencia de la ofensa no sólo involucra a dos personas, cuando se trata de relaciones de reciprocidad leve, equilibrada o negativa. Sino que, puesto que sus relaciones están insertas en una realidad social concreta, la sociedad también se ve afectada con esas faltas o participa en ellas, y, por ello, puede contribuir en la solución de conflictos y en prevención de problemas. Sin embargo, hasta este momento, únicamente hemos visto el contexto social del perdón interpersonal. Lo que nos acerca a la pregunta más importante del apartado ¿en qué sentido podemos hablar de perdón social?



#### 4.5 Dimensión social del perdón y vulnerabilidad

Una vez reflexionado sobre la relación entre perdón y reparación, y en la dimensión social de la ofensa, en la que se reconoce que la sociedad puede tomar parte en la generación de conflictos, es momento de analizar las razones para trasladar el perdón de la esfera interpersonal a la esfera social, sin preguntarnos todavía quién es el sujeto de ese perdón en el plano social.

Un primer motivo para hablar del perdón como valor en la sociedad lo encontramos en Kant, quien, aunque lo deja de su “Doctrina del Derecho” y le concede unas breves anotaciones en la Doctrina de la virtud, argumenta que la obligación de cultivar el perdón o la clemencia se debe a la necesidad de todos los hombres de ser perdonados. En el § 36, dedicado a los vicios de misantropía directamente opuestos a la filantropía (envidia, ingratitud, alegría por el mal ajeno), se expresa del deber de clemencia en los siguientes términos:

La más dulce entre las alegrías producidas por el mal ajeno, con apariencia además de sumo derecho e incluso de obligación (como deseo de justicia), es el *deseo de venganza*, que consiste en proponerse como fin dañar a otros, aun sin provecho propio. Toda acción que viola el derecho de un hombre merece castigo que *vengue* el delito en el autor (no sólo que repare el daño ocasionado). Ahora bien, el castigo no es un acto de la autoridad privada del ofendido, sino de un tribunal distinto de él, que hace efectivas las leyes de alguien *superior* a todos los hombres que le están sometidos; y si consideramos a los hombres en un estado jurídico (como es necesario en la ética), pero *solamente según leyes racionales* (no según leyes civiles), nadie tiene derecho a imponer castigos y vengar la ofensa sufrida por los hombres, sino aquel que

es también el supremo legislador moral, y sólo él (es decir, Dios) puede decir: “la venganza es mía; quiero vengarme”. Por lo tanto, no sólo es un deber de virtud no responder a la hostilidad ajena con odio y venganza, sino incluso ni siquiera pedir venganza al juez del universo; por una parte, porque el hombre ha acumulado sobre sí suficientes culpas como para estar él mismo muy necesitado de perdón; por otra parte, y, sobre todo, porque no puede imponerse por odio ningún castigo, sea el que sea. De aquí que la *clemencia (placabilitas)* sea un deber del hombre; sin embargo, no debe confundirse con benigna tolerancia de las ofensas (*mitis iniuriarum patientia*), entendida como renuncia a los medios severos (*rigorosa*) para evitar la continua ofensa de otros; porque esto supondría arrojar los propios derechos a los pies de otros y violar el deber del hombre hacia sí mismo (Kant, 2005, § 36).

De acuerdo con lo anterior, el hecho de que todos estemos necesitados de perdón es el fundamento del deber de virtud de perdonar. Para entender mejor la idea es necesario decir que Kant habla de los deberes de virtud como las disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. Tales disposiciones son: el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo. Pero, aunque no es obligatorio tenerlas, en tanto son las predisposiciones del ánimo de ser afectados por el concepto de deber, la obligación se limita a cultivarlas. En concreto, La filantropía, en concreto, no se puede mandar porque uno no puede amar porque quiera, y menos porque deba, pero hacer el bien a otros en la medida de nuestras facultades es un deber. En resumen, el perdón, como parte de la filantropía, es una disposición del ánimo que nos vuelve sensibles a la vida ética, y tenemos el deber de cultivarlo.

Claudia Blöser explica la relación entre la necesidad de ser perdonados y la falibilidad humana dentro de la teoría kantiana de la virtud. Blöser toma como punto de partida la máxima de la benevolencia que nos llama a ayudar a los otros porque nosotros también necesitamos la ayuda de los otros. De acuerdo con la autora, podríamos enunciar la máxima del perdón de la siguiente manera: “adopta una máxima de cultivar una actitud emocional hacia quien hace mal que esté libre de odio, y si el odio está presente, abstente de formar principios sobre su base” (Blöser, 2019, pp. 1-19). En pocas palabras, necesitamos el perdón porque somos seres morales capaces de equivocarse.

En contexto, esta aproximación nos sirve para hablar del carácter de obligatoriedad del perdón, aunque las principales hipótesis expuestas en este trabajo no se ubiquen en la tradición kantiana. Mientras Kant habla del perdón como disposición estética en el concepto de virtud (como parte de la filantropía), nosotros hablamos de la actitud perdonadora como disposición natural, como una forma de la empatía (en términos de Reinach y Stein, una empatía no inferencial). Pero si el perdón es obligatorio es porque nos dispone para la vida ética, en términos de Kant, nos vuelve más capaces en términos morales.

Para nosotros, cultivar la actitud perdonadora es imprescindible, en parte porque predispone el ánimo para cumplir con las obligaciones éticas, como sugiere Kant, y porque nos convierte en parte de una misma comunidad en la que todos necesitan ser perdonados, pero, sobre todo, porque inaugura el espacio ético. En este sentido, el carácter ético del perdón descansa en su acción inaugural. Emmanuel Levinas y Hannah Arendt se refieren a este carácter inaugural del perdón a través de la idea de trauma y de nacimiento/milagro, respectivamente. A continuación, se exponen estas ideas para argumentar que el valor ético del perdón, más que en la gratuidad u obligatoriedad, consiste en su carácter inaugural.

Simone Drichel en “A Forgiveness that Remakes the World: Trauma, Vulnerability, and Forgiveness in the Work of Emmanuel Levinas”, (Drichel, 2019, pp. 43-64) habla sobre la condición de vulnerabilidad que el trauma saca a la luz y cómo el perdón, por medio de la aceptación del trauma y apertura al otro, convierte el trauma en un espacio ético. Ahí se explica que el trauma tiene carácter heterónomo: aunque se inicia afuera, deja una impronta dentro del sujeto que lo sufre. Podemos distinguir dos tipos de traumas: el accidental y el de responsabilidad. Digamos que un ejemplo de trauma accidental es el haber padecido una enfermedad grave y dolorosa. En este caso no hay un otro que cause el trauma. En los traumas de responsabilidad, alguien más causa esa herida en la subjetividad. Por ejemplo, el perder la seguridad en uno mismo por los comentarios hostiles de alguien más hacia nosotros. Para Levinas lo que caracteriza el trauma de responsabilidad es tomar lo infinito en lo finito, en donde lo infinito es el absoluto otro.

Después de un trauma de responsabilidad, que puede ser la herida en la subjetividad causada por una ofensa, se hace patente para el sujeto su condición de vulnerabilidad: los demás lo pueden dañar. Esta es una realidad violenta y desastrosa. Con todo, es el espacio en que ocurren los asuntos humanos. Huir o negar esta condición y tratar de volverse invulnerables conlleva a la incapacidad para encontrarnos con el otro, y esta es la verdadera tragedia: la soledad.

La primera defensa frente al trauma es la incapacidad de perdonar, porque, en palabras de Fred Alford, perdonar es ser dos veces vulnerable. Ser empáticos con quien mostró antipatía con nosotros es muy arriesgado: puede herirnos otra vez y lastimarnos más. Mejor, volverse fuertes e invulnerables, imperturbables, en la terminología estoica. Pero esta es la principal diferencia entre la crítica de Nussbaum y nuestra propuesta: la primera tiene como modelo el sabio estoico, imperturbable y perfecto, nosotros intentamos

revalorar la condición de vulnerabilidad, porque en ella se funda el espacio ético, en ella hay lugar para el otro.

Lo que Drichel ve en la propuesta levinasiana es que el perdón no sólo significa la apertura al otro concreto que nos ofendió, sino al mundo ético. En la base de su propuesta ética se encuentra una cortesía ontológica: primero el otro. Levinas quiere que aceptemos y abracemos nuestra vulnerabilidad, pues precisamente es el espacio de encuentro con el otro.

En este sentido, el perdón tiene carácter fundacional, inaugural. El perdón se puede entender como el umbral de la vida ética. Antes del trauma, no nos percatamos de la radicalidad de nuestra vulnerabilidad. Si tuvimos la suerte de ser nutridos por una madre amorosa, ella se encargó de hacernos del mundo un lugar seguro para nosotros. Pero luego fuimos a la escuela e hicimos amigos, y nos dimos cuenta de que esa relación privilegiada con nuestra madre es una excepción, no la regla. Cualquier relación medianamente madura con los otros nos ha dejado un pequeño trauma, tal vez un malentendido, una descortesía, una falta de atención o paciencia, o una ofensa abiertamente intencional. Pero seríamos como niños si clausuráramos cada relación que nos ha afectado de esa manera. En eso nos convierte la incapacidad de perdonar, en niños solitarios incapaces de abrirse al mundo fuera de una relación infantil con su madre.

En resumen, para Levinas, una vez que nos percatarnos de nuestra vulnerabilidad tenemos la opción de rechazarla o aceptarla. Rechazarla significa cerrar el espacio de encuentro profundo y radical con los otros, para no ser afectados por ellos. Aceptarla, por medio del perdón, significa crear el espacio de encuentro radical con el otro, es decir, el espacio intersubjetivo y social.

En la misma tradición fenomenológica, Atkins destaca la importancia de la expresión del perdón, tanto al pedirlo como al darlo, para abrazar completamente la vulnerabilidad. Perdonar sin informar resguarda a quien

perdona en una posición segura, lo mismo a quien desea ser perdonado pero no pide perdón. Es la seguridad de no ser leído e interpretado por el otro (Atkins, 2002, pp. 111-132). Comunicar el perdón significa reconocer en quien lo recibe a un sujeto moral autónomo, en vez de un objeto pasivo, porque esa persona puede responder. Esta es otra capa de la vulnerabilidad a la que hace referencia el perdón.

Por su parte, Arendt también reflexiona sobre las conexiones entre el perdón y la palabra, y el perdón y la vulnerabilidad. Para ella el perdón y la promesa comparten la estructura narrativa de la acción y realizan la condición humana de libertad. Con el objetivo de comprender esta mirada de Arendt sobre el perdón es indispensable revisar los conceptos de *animal laborans*, *homo faber* y hombre de acción. Se tratan de diferentes dimensiones del ser humano. La labor se refiere a la actividad orientada a resolver las necesidades de nuestro cuerpo, sus procesos biológicos como el nacimiento, la reproducción y la muerte. Gracias a la labor se logra la sobrevivencia de la especie y del hombre concreto, pero está destinada a la repetición cíclica, porque únicamente puede generar bienes perecederos. Ejemplos de labores son conseguir alimento, trabajar la tierra, el aseo personal y el mantenimiento de una casa. La ocupación de este hombre como *animal laborans* en sus propios procesos biológicos le impide construir un mundo fuera de la necesidad de la naturaleza, porque vive únicamente disfrutando y sufriendo lo que pasa en su cuerpo.

Otra dimensión del hombre es la que se inaugura por el trabajo del *homo faber*, cuyo objetivo es introducir objetos en el mundo que son durables y que pueden ser compartidos con los demás. Ejemplos de productos del *homo faber* son las fábricas y sus máquinas, los métodos de conservación de alimentos, los sistemas de captación y distribución de agua, las carreteras y los centros de comercio y distribución. El hombre del siglo XIX, en plena

revolución industrial, es la personificación del *homo faber*. Gracias a esta dimensión, el hombre se libera de los procesos de la naturaleza.

Pero la acción es realmente lo propio de lo humano. El hombre de acción es capaz de crear historia porque es capaz de darle significado a sus experiencias a través del discurso y la palabra que comparte con los demás. Esto es lo que introduce la acción en el mundo, la palabra, y con ello, la comunidad de hombres, una esfera política para compartir ideas que escapa al mundo de la naturaleza y de los procesos. La acción es posible por la palabra, porque todas las historias necesitan un narrador. Para nosotros lo más importante es que la acción, anclada a la palabra, rompe la cadena causa-efecto de la naturaleza.

Así pues, la acción humana es la dimensión que despierta al hombre a la esfera común y a la libertad, porque se refiere a la posibilidad de empezar de nuevo y de conectarnos realmente con los otros. En *De la historia a la acción*, Arendt expresa así la profundidad de la acción:

Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y de ese modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento a la muerte, sería condenada sin salvación. El propio lapso de la vida, en su carrera hacia la muerte, llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y a la destrucción. La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar algo nuevo. *Initium ut esser homo creatus est*; “para que hubiera comienzo fue creado el hombre”, dijo Agustín. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo; lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de

decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra (Arendt, 1995, p. 107).

Aunque la dimensión biológica del hombre lo inserte en el mundo de la necesidad de la naturaleza, y su dimensión de *homo faber*, en el mundo de los procesos, la acción redime al hombre de la sucesión causal y le abre la posibilidad de narrar su propia historia. Para nosotros esto es importante porque Arendt habla del perdón y la promesa como dos acciones paradigmáticas que comparten su estructura narrativa. El perdón ayuda al hombre a liberarse de la irreversibilidad del pasado, no porque lo cambie, sino porque a través de él el pasado puede adquirir nuevos significados. Y para resolver la impredecibilidad del futuro, hay otra *palabra* que abre la posibilidad de mirarlo con nuevos ojos y con confianza: la promesa.

El perdón expresa natalidad: la capacidad para comenzar de nuevo; sin perdón nuestro actuar estaría atado a la primera acción. A través de él, el hombre es capaz de librarse de una carga de una acción en el pasado y de cambiar el rumbo de los eventos por una decisión totalmente nueva, fuera del curso de la necesidad. Es decir, estaríamos atados a la mera labor animal o a la producción interminable del *homo faber*; el primero sólo intenta sobrevivir y por ello hace interminablemente, cíclicamente, el segundo hace cosas que perduran para poder hacer otras cosas, pero está condenado a un mundo de fines y medios, sin reflexión (cf. De Warren, 2018, pp. 25-42). La promesa, por otro lado, nos vuelve capaces de enfrentar la incertidumbre del futuro. Como somos falibles, no sabemos cuáles van a ser todas las consecuencias de nuestra acción. Sin embargo, perdón y promesa son herramientas narrativas que nos permiten escribir nuestra propia historia, dando un significado al pasado y enlazando el futuro con sentido.

Recapitulando, el carácter inaugural del perdón en el pensamiento de Levinas se refiere a la posibilidad de resolver el trauma de responsabilidad,



significa abrazar la propia vulnerabilidad para atreverse a volver a ser empáticos con los otros y construir así el espacio ético. Este es uno de los sentidos de tomar lo infinito en lo finito. Por su parte, el carácter inaugural del perdón en el pensamiento de Hannah Arendt consiste en la capacidad para nacer y comenzar de nuevo a través de la acción, de ser milagro.

Tanto Levinas como Arendt ubican al perdón en la esfera interpersonal, por el hombre crea una comunidad ética, en Levinas, y una comunidad política, en Arendt (aunque el perdón no baste para generar una comunidad política). Tal vez por esta razón dejan de lado la cuestión sobre la gratuidad del perdón, porque el carácter de don pone el énfasis en una sola de las partes, quien lo da, y asigna a la otra persona un rol pasivo. Aunado a esto, la comprensión narrativa del perdón de Arendt nos deja ver que gracias a él somos capaces de hacer historia, desde cero, pero junto con los demás, porque así son las acciones y las narraciones, son contadas, leídas y continuadas por varias personas, antes y después de nosotros mismos.

En resumen, la dimensión ética del perdón se puede abordar desde la consideración de la condición de vulnerabilidad de la persona. El perdón abre para el hombre la dimensión ética, porque él crea el espacio intersubjetivo, de acuerdo con lo expuesto en Levinas. Además, el perdón asume la libertad a través de la acción que crea el espacio público. Para Arendt, el perdón y la acción comparten su estructura narrativa que nos introduce en comunidad con los demás. En última instancia, la condición humana de vulnerabilidad y su condición social nos obligan a trasladar el tema del perdón a ese ámbito.

#### **4.6 ¿Es posible un perdón social?**

Hasta el Capítulo III, la investigación había tratado exclusivamente del perdón interpersonal. En el Capítulo I se expusieron las principales críticas al perdón, y en los capítulos II y III se intentó responder en qué consiste la actitud

apropiada de quien perdona, a la luz del concepto de acto social de Reinach, y en qué consiste la actitud apropiada de quien pide perdón, a la luz de la idea de acto performativo, de Austin. Este capítulo inició con una exploración de la idea de reparación, los niveles de reciprocidad en las relaciones personales. Después, nos introducimos a la discusión sobre la dimensión social del perdón con la idea de vulnerabilidad en Levinas y de acción en Arendt.

Sin embargo, transitar del perdón interpersonal, que involucra a una persona concreta que comete una falta y pide perdón y a otra persona concreta que escucha la petición y responde, al perdón social, tiene varias dificultades. La más importante es sobre el sujeto de la acción. Cuando se habló de los actos sociales se dijo que éstos son un tipo de actos espontáneos, es decir, actos intencionales pero que muestran al sujeto como origen fenomenológico de la acción. La posibilidad del perdón social o político tiene que ver con este *quién* que lleva a cabo la acción. En *El perdón. Una investigación filosófica*, Mariano Crespo (quien rechaza la idea del perdón como acto social) expresa la misma preocupación:

El perdón tiene un objeto especial, a saber, un mal infligido intencionadamente. Perdonar supone, pues, la culpa de la persona que ha infligido dicho mal. Así hemos acentuado que la “competencia” para el perdón reside concretamente en aquel al que se dirigía la acción de infligir un mal. Dicho en otras palabras, el sujeto del perdón es aquel al que se le infligió un mal. Este hecho constituye la razón por la cual alguien no puede perdonar *stricto sensu* o *directamente* el mal infligido a otra persona diferente (Crespo, 2004, p. 128).

Por perdón social nos referimos a aquél en el cual una o ambas partes está constituida por un grupo de personas, o en el cual una persona pide perdón a

otra o a un grupo en nombre de alguien más, o cuando alguien recibe el perdón en nombre de otra persona. Un ejemplo de perdón social es el de MacNamara, líder del gobierno de EUA, que escribe un libro lamentando las medidas injustas que se les impuso a los ciudadanos norteamericanos que se negaron a luchar en la guerra de Vietnam, y aunque al principio no pide disculpas, después se lamenta por no hacerlo. Más tarde Richard Nixon expresa una especie de disculpa por los mismos acontecimientos (Griswold, 2007, p. 162). En estos escenarios hay una persona que, en nombre de un grupo o institución, se disculpa frente a un grupo (tenga o no un cargo público).

Identificar a las partes involucradas no es la parte más conflictiva, sino saber si estos actos de perdón tienen alguna realidad ética. Habría que responder en virtud de qué, alguien puede pedir disculpas en nombre de alguien más o a un grupo, y por qué alguien puede conceder el perdón en nombre de alguien más.

Como ya lo mencionamos, Edith Stein considera que el perdón es un acto social y a la luz de este concepto se pregunta si una comunidad puede perdonar y por qué. Ella afirma que, aunque puede experimentarse un perdón en comunidad, no es en virtud de que un individuo tome como suyas las acciones de alguien más, porque no podemos responder de la misma manera por nuestros actos que por los actos de los otros, aunque sí es posible sentir simpatía por ellos. Sólo en cierto sentido una comunidad puede responder por los actos de sus miembros y es cuando todas las personas de una comunidad están motivadas por un objetivo en común (cf. Calcagno, 2018, pp. 117-130).

Este objetivo en común es lo que falta entre los individuos que conforman una masa, o un mero grupo de personas. En ella los individuos no pueden dar cuenta de la justificación de sus propios actos porque actúan por imitación, son sólo individuos juntos actuando de manera isomórfica. Pero, en una comunidad, donde se da la forma más perfecta de sociabilidad, se puede

decir que hay un sujeto comunal, que no es un yo puro, pero sus miembros experimentan sus vivencias en unión unos con otros.

Para Stein, el perdón es un acto social voluntario, y por lo tanto tiene las tres características de la voluntad, que son: 1. aspiración o querer hacer algo, 2. resolución de hacer algo, y 3. desear la realización de un estado de cosas. Si una comunidad actúa con la misma aspiración, resolución y deseo, actúa como un sujeto con voluntad libre, a lo que llama sujeto comunitario. Sin embargo, que sea posible identificar a un sujeto comunitario no resuelve completamente la cuestión sobre el perdón en nombre de alguien más o entre comunidades. Actuar en nombre de una comunidad requiere que todos los individuos en ella den o pidan perdón, lo que es casi imposible. No obstante, se puede vivir el perdón en la comunidad como un valor, como algo bueno y deseable para cultivar en la comunidad. Para Stein el perdón es una acción propia de la relación yo-tú de dos sujetos, sin individuos no hay acción, de modo que, aun cuando ocurre en la comunidad, permanece como un acto social entre individuos.

La postura de Paul Ricoeur es semejante; él niega la posibilidad de un perdón político, pero argumenta a favor de un espíritu de perdón en la esfera pública. Debemos, por ejemplo, preocuparnos más por los reos en su acompañamiento de reinserción a la sociedad (cf. Fiasse, 2018, pp. 85-102), como lo ha hecho notar Nussbaum en el *Anger and Forgiveness*.

Pero como señala Bereg Lang, la cuestión sobre el “perdón colectivo” pertenece a la pregunta más general sobre la “responsabilidad moral colectiva” a diferencia de la responsabilidad individual (citado en Crespo, 2004, p. 129). Una manera de comprender esta dimensión colectiva de la responsabilidad y su conexión con el perdón a nivel social o político la encontramos en la propuesta ética de Levinas.

Simone Drichel profundiza en las significaciones del perdón para Levinas y descubre que esta acción no sólo nos pone en relación con el otro

que nos ofendió, sino con el mundo ético (Drichel, 2018, pp. 43-64). Cuando alguien decide perdonar una ofensa y con ello apostar de nuevo su empatía en la aceptación de su vulnerabilidad frente al otro, también es responsabilidad de la comunidad soportar a la víctima y ayudarlo a restaurarse. La necesidad de ser sostenidos por el otro no se limita al momento traumático ni a la persona que lo causó, sino que ese trauma se extiende si a nadie le importa. Por esa razón, por ese otro que nos interpela en su dolor, todos somos responsables de restaurar selves y entornos que prevengan la destrucción del mundo y el espacio ético de la víctima (Por ejemplo, una comunidad tiene la responsabilidad de brindar espacios seguros o desarrollar programas de apoyo y acompañamiento para las víctimas de violencia doméstica, para las víctimas de trata de personas y del crimen organizado, porque sus mundos se han roto y nunca más se sentirán en casa. Las personas cercanas y las instituciones, aunque no sean los responsables de la ofensa, pueden y deben tomar parte en la reparación de la subjetividad de la víctima.

Pero, si bien la comunidad puede responder a la víctima y buscar su propia reparación, por el otro lado, exigir reparaciones a una persona en nombre de un grupo o institución, conlleva graves riesgos. En esta investigación destacamos el riesgo de asumir que una autoridad conferida con objetivos específicos, puede asumirse y confundirse como una autoridad natural para castigar o exigir reparaciones.

Para mostrar el punto se hace uso del caso expuesto por Linda Radzik sobre las penitentes de la Magdalena, en el libro *De la enmienda a la reconciliación. La expiación en la moral, el derecho y la política*.

Los asilos de la Magdalena de Irlanda fueron instituciones que hospedaron a “mujeres caídas en desgracia” a lo largo de los siglos XIX y XX. Los asilos fueron diseñados originalmente para ofrecer a

antiguas prostitutas un lugar seguro donde vivir y una oportunidad para aprender mejor un oficio como transición a una vida nueva y mejor [...] En cambio, muchas de las mujeres y chicas simplemente habían sido madres solteras que eran forzadas a abandonar a sus hijos, o sencillamente se pensaba que habían mantenido relaciones sexuales extramaritales [...] Otra categoría de "penitentes" eran las mujeres o chicas con enfermedades mentales que no tenían a nadie que pudiera o quisiera cuidarlas [...] A fin de cuentas, se estima que 30 000 mujeres y jóvenes irlandesas, algunas durante años y otras durante toda su vida, estuvieron internas tras los muros de piedra y las ventanas enrejadas, bajo un silencio forzado y una supervisión sin descanso, donde trabajaban largas y extenuantes horas *sin cobrar*, rodeadas por la constante retórica del pecado, el remordimiento y la penitencia (Radzik, 2015, pp. 44-48).

El principal objetivo de Radzik no es analizar el perdón, sino proponer un marco filosófico para la expiación; ella se pregunta cuál es la respuesta apropiada frente a una ofensa o una injusticia sufrida. Su tesis es que el propósito de la expiación es la reconciliación, en oposición a las tesis sobre la deuda moral y el mejoramiento moral. A nosotros nos interesa el estudio porque la expiación ligada a la idea de deuda o de mejoramiento moral conecta con los problemas sobre el perdón social. Si el perdón es un valor que se debe cultivar en la comunidad, tal como proponen Stein y Ricoeur, entre otros, ¿esto significa que una autoridad esté facultada para exigir actos de expiación y reparación, o que la comunidad que perdona pueda exigir lo mismo? La razón para hablar de expiación en la reflexión sobre el perdón social es la figura de autoridad implicada en estos procesos, que impone o que quita una carga a otro.

A través del caso de las penitentes de la Magdalena se critica la expiación que usa la culpa y el castigo como moneda de cambio para el perdón porque tiende a ser una forma de control social que oprime a grupos particulares de personas, que a menudo ya estaban marginados por las estructuras existentes. “Los sistemas de expiación pueden aplicarse de manera discriminatoria. Cuando comparamos el sino de las prostitutas y de sus clientes, las mujeres y hombres jóvenes que tuvieron relaciones sexuales prematrimoniales, y las mujeres acomodadas y las pobres ‘caídas en desgracia’, las diferencias son extremas. En general, es probable que los grupos más vulnerables de la sociedad sufran desproporcionadamente bajo los sistemas de expiación” (Radzik, 2015, p. 50).

Cuando se intenta trasladar el perdón a la esfera social resurge la crítica nietzscheana al perdón como un discurso de poder. En este caso fue el discurso que sostuvo la explotación social, económica y sexual de mujeres y jóvenes durante dos siglos en los asilos de la Magdalena (algunas mujeres permanecieron como residentes hasta 1996). Pero más allá de exponer un hecho histórico vergonzoso para la Iglesia católica e indignante para todos, queremos argumentar que cuando una autoridad se entiende a sí misma como una autoridad natural y absoluta para administrar el perdón, tarde o temprano el abuso tiene lugar.

Molly Farneth en *Hegel's Social Ethics. Religion, Conflict and rituals of reconciliation*, tiende un puente que cierra el vacío entre la interpretación post-kantiana de Hegel y la filosofía continental; mientras que los primeros se ocupan sólo de la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu* y de la teoría epistemológica, los segundos se enfocan en la segunda parte de la *Fenomenología*, donde se insiste en los conflictos sobre dominación, esclavitud, y se habla de las prácticas sociales que se deben construir para superar la dominación, como la confesión y el perdón. Nosotros nos concentramos exclusivamente en su exposición sobre el perdón y la

reconciliación que pone bajo examen el lugar de las supuestas autoridades dadas y absolutas.

En el análisis de *Antígona*, Hegel habla de la tensión entre dos personajes: Creonte y Antígona, cada uno en una situación privilegiada frente al otro, porque piensan de sí mismos que poseen un modo objetivo de la ley, mientras que el otro, uno subjetivo. Antígona, en el seno familiar, es la receptora de la ley divina, la recibe inmediatamente y con autoridad. Creonte, en el corazón de la *polis* es legislador. El lugar de Antígona es privado, el de Creonte es público. El problema consiste en que obedecer una ley implica la desobediencia de la otra. Obedecer la ley divina para dar entierro al hermano, significa violar esa prohibición de Creonte. De acuerdo con Hegel, la posición privilegiada proviene del carácter de los personajes: son dados, juegan un papel que ha sido escrito para ellos, es irreflexivo y desconocido.

La tragedia es irresoluble porque, aunque Antígona y Creonte pueden tomar responsabilidad de las acciones mirándolas en retrospectiva, no pueden hacerlo en prospectiva. Antígona no piensa que su ley divina sea otra cosa que la ley. El espíritu griego es trágico porque no puede resolver esta contradicción. Con ello Hegel nos muestra que las identidades y obligaciones no deben ser consideradas como dadas y fijas, y que el conflicto ético sólo se puede resolver en una comunidad que reconoce otras identidades y su propia identidad como compromisos normativos abiertos a revisión. Hay algo malo en una sociedad que toma a sus agentes morales como si fueran personajes, que no pueden ver su responsabilidad hacia adelante, sino sólo hacia atrás, como si esos roles les fueran naturalmente asignados. Una vida social de este tipo está plagada por la tragedia (Farneth, 2017, pp. 41 y ss.). El siguiente fragmento de *Antígona* nos ofrece una imagen para estas ideas:

CREONTE: ¿Y has osado, a pesar de ello, desobedecer mis órdenes?



ANTÍGONA: Sí, porque no es Zeus quien ha promulgado para mí esta prohibición, ni tampoco Niké, compañera de los dioses subterráneos, la que ha promulgado semejantes leyes a los hombres; y he creído que tus decretos, como mortal que eres, puedan tener primacía sobre las leyes no escritas, inmutables de los dioses. No son de hoy ni ayer esas leyes; existen desde siempre y nadie sabe a qué tiempos se remontan. No tenía, pues, por qué yo, que no temo la voluntad de ningún hombre, temer que los dioses me castigasen por haber infringido tus órdenes. Sabía muy bien, aun antes de tu decreto, que tenía que morir, y ¿cómo ignorarlo? Pero si debo morir antes de tiempo, declaro que a mis ojos esto tiene una ventaja. ¿Quién es el que, teniendo que vivir como yo en medio de innumerables angustias, no considera más ventajoso morir? Por tanto, la suerte que me espera y tú me reservas no me causa ninguna pena. En cambio, hubiera sido inmenso mi pesar si hubiese tolerado que el cuerpo del hijo de mi madre, después de su muerte, quedase sin sepultura. Lo demás me es indiferente. Si, a pesar de todo, te parece que he obrado como una insensata, bueno será que sepas que es quizás un loco quien me trata de loca (Sófocles, 2001, p. 12).

Aunque *La fenomenología del espíritu* de Hegel y el estudio de Farneth continúan con el análisis de las tensiones presentes en el Imperio Romano, entre el mundo interno y el externo, en la Ilustración, en pugna con la fe, hasta el descubrimiento del Espíritu Absoluto, nosotros sólo retomamos la idea general de esta tensión presente en *Antígona*, porque en ella se muestra la necesidad de cuestionar la propia autoridad para superar los conflictos entre normas, que es la última idea sobre la que nos interesa argumentar ( y porque

la mera idea del Espíritu Absoluto hegeliano rebasa totalmente los límites de esta investigación).

Mirar hacia adelante y cuestionar la propia autoridad de nuestras normas y prácticas son dos elementos clave en los procesos de perdón y reparación. Esto es lo que les falta a Antígona y Creonte, lo que le da el carácter trágico a su historia. Aplicar una norma absoluta u otra norma absoluta es un conflicto irresoluble en el plano lógico, pero encuentra una salida en el desarrollo histórico y el espacio ético. La imposibilidad lógica del perdón de la que habla Kolnai tiene este parecido con el análisis hegeliano de la tragedia griega.

Cuando en un conflicto las partes asumen su rol como si fuera dado, inmediato, irreflexivo, incuestionable, ese conflicto desemboca en tragedia, porque no pueden ver o pierden de vista que sus normas fueron constituidas en la comunidad. Y basta que una de las partes se vea así de este modo para que tenga lugar la dominación. C. Allen Speight argumenta que dos ideas centrales en el perdón para Hegel son la superación del resentimiento, por un lado, y el reconocimiento de las condiciones que afectan tanto la agencia como el juicio, en general, como ser falibles, la motivación auto interesada y la capacidad para hacer el mal (cf. Speight, 2005, pp. 299-301). Nosotros insistimos en la segunda parte, dado que hemos intentado alejarnos del perdón como renuncia al resentimiento. Pero reconocer que nos equivocamos de muchos modos nos permite cuestionar la autoridad que tenemos para juzgar y para perdonar, y más bien nos revela como agentes que, como miembros de una comunidad, necesitan ser perdonados (como argumenta Kant) y que son ya perdonados. Para Speight justo esto sucede en el Padre Nuestro, nos confesamos y perdonamos a la vez, somos agresores y perdonadores a la vez, pecadores y justos. En la confesión y el perdón uno reconoce al otro como sujeto de responsabilidad, como alguien que es autor de las normas que los unen.

Reuniendo las ideas de Radzik y Farneth, el tipo de expiación que tiene como fundamento la idea de deuda moral y como objetivo el mejoramiento moral, conlleva al abuso de poder en que se utiliza el perdón como herramienta discursiva. Un perdón social en el cual una de las partes asume su autoridad como dada e incuestionable, sin tomar en cuenta que sus normas se formaron en la comunidad, desemboca en tragedia. Asumiendo que el perdón social sea posible, porque identificamos un agente comunitario, como propone Stein, es una condición indispensable que las partes involucradas sean capaces de cuestionar su rol, y que reconozcan que como parte de una comunidad necesitan de perdón y son ya perdonadas. El reconocimiento del otro y el cuestionamiento de la propia posición son condiciones indispensables para pedir perdón y para perdonar en el ámbito social.

#### **4.7 Conclusiones**

En este capítulo se revisó la concepción de reparación como uno de los valores centrales para la justicia restaurativa y cuál es su importancia en los actos de perdón. Estos valores van de la mano en la medida en que para llevarlos a cabo es necesario el encuentro entre las partes, en donde se reconoce el daño y se toma responsabilidad. Tanto reparación como perdón se sostienen por la idea de ser reunido con el otro del que nos hemos separado, sea este otro una persona o un grupo.

Sin embargo, la importancia de la reparación depende del grado de reciprocidad entre las partes. Cuando hay una reciprocidad generalizada, que parte de un amor incondicional, como entre madre e hijo, el reconocimiento empático entre las partes lleva a cabo la reparación más importante, la de la relación. Sin embargo, en los casos de reciprocidad leve, equilibrada o negativa, en que hay un equilibrio entre el dar y recibir, se estipulan las expectativas o se pretende obtener la máxima ganancia, la reparación forma

parte importante de las condiciones relativas a las acciones que evitan que el perdón caiga en situaciones de abuso (dado su carácter performativo).

En cuanto a la posibilidad de un perdón social, primero se destacó la dimensión social de la ofensa. En muchas ocasiones la violencia ejercida por criminales es engendrada por la hostilidad y el abuso, por una falta de confianza y autoestima. Estudios muestran que ciertas actividades educativas contribuyen en la transformación de los niños en adultos respetuosos de la ley; sin embargo, estos hallazgos no han formado parte sustancial de ninguna ley de prevención contra el crimen, quizá porque pensamos a los otros como monstruos morales que deben ser contenidos. En la configuración de los odios que alimentan algunos crímenes, la sociedad debe descubrir su participación.

Otra razón para llevar el perdón a la dimensión social es la misma condición humana de vulnerabilidad que todos compartimos. Kant habla de la obligación de cultivar el perdón porque todos necesitamos ser perdonados. Pero la dimensión social del perdón se puede establecer por dos vías: por la vía de la vulnerabilidad y por la vía de la acción. Levinas nos hace ver como el darnos cuenta de que podemos ser heridos nos enfrenta con una realidad angustiosa, ante la cual podemos huir para volvernos invulnerables, pero esto nos conduce a la tragedia de la soledad, de la incapacidad para abrirnos al otro. El perdón abraza esa vulnerabilidad, porque nos convierte en dos veces vulnerable. Pero sólo por la reapertura al otro después de la ofensa nos introducimos en el espacio ético. Por el otro lado, Hannah Arendt entiende el perdón como la acción que puede resolver una de las paradojas de la acción: la irreversibilidad. Para Arendt el perdón y la acción comparten la misma estructura narrativa, por la cual nos introducimos al espacio público. Gracias al perdón somos capaces de hacer historia, desde cero, pero junto con los demás, porque así son las acciones y las narraciones, son contadas, leídas y continuadas por varias personas, antes y después de nosotros mismos.

Pero el problema más importante en cuanto al perdón social es si puede haber un sujeto de este perdón, dado que, en tanto acto social, supone que un sujeto la soporte. Para Stein es posible un perdón social, no porque tomemos como nuestros los actos de otros, sino porque podemos sentir simpatía por ellos. Para ello es necesario que todas las personas de una comunidad estén motivadas por un objetivo en común.

Sin embargo, también es relevante hablar de los riesgos de este tipo de perdón. Cuando las partes toman sus identidades como naturalmente dadas y fijas, y no someten a revisión sus compromisos normativos, entonces se vuelven incapaces de mirar hacia adelante sino únicamente hacia atrás. Cuando en un conflicto las partes asumen su rol como si fuera dado, inmediato, irreflexivo, incuestionable, ese conflicto desemboca en tragedia, y en abuso, porque no pueden ver o pierden de vista que sus normas fueron constituidas en la comunidad.

## CONCLUSIONES

Esta investigación tomó como punto de partida la noción contemporánea de perdón como cambio de corazón y renuncia al resentimiento propuesta por Joseph Butler en el siglo XVIII, por ser lo que comúnmente se entiende por perdón. Sin embargo, gracias al estudio sobre la historia del concepto y sus términos nos dimos cuenta de que en realidad hay una gran confusión sobre el tema y una multiplicidad de significados. Tanto en el Antiguo como el Nuevo Testamento, de donde la mayoría piensa que proviene el concepto de perdón, hay una ambigüedad en los términos. En la antigua Grecia, el perdón significaba comprender: comprender que el otro actuó por impulso, bajo una pasión muy fuerte, en ignorancia, etc. En una palabra, que no lo quiso hacer. En Roma, encontramos en los escritos de los filósofos estoicos varias referencias al perdón, pero, en su mayoría, para hacernos ver que esta no es la actitud de un sabio que no se equivoca con los demás y que no es herido por ellos.

Además de estas dificultades en el estudio del perdón se abordó la crítica de Nietzsche y Nussbaum, quienes sostienen que el perdón esconde siempre (puede esconder, en Nussbaum) un resentimiento hacia el otro por no poderse vengar y que disfraza de virtud lo que es debilidad. En este entendido, el perdón ratifica los roles de “bueno” y “malo” que es violenta con el otro y con uno mismo. Para Nussbaum, los rituales de perdón y reconciliación, repetidas veces a lo largo de la historia pero especialmente en la historia del cristianismo y sus sacramentos, son humillantes y violentas con el *self*, lo que desemboca en más violencia. Para Nussbaum, el perdón no es la mejor vía de perfeccionamiento moral.

Del lado opuesto, están las posturas psicologistas contemporáneas que sostienen que el perdón es valioso en los procesos de sanación y reconciliación. Sin embargo, estos métodos de perdón ponen el énfasis

únicamente en la persona que perdona, como parte de un camino de crecimiento personal. Así, ninguna de estas posturas resuelve cuál es el sentido ético del perdón.

El Capítulo II comenzó con el caso de “Los perdonados” de Michoacán, un grupo de personas a las que se les “perdonó” la vida a cambio de dar información relevante sobre los líderes o las víctimas de un cártel del narcotráfico. Esta historia muestra que el perdón se presta a una narrativa de abuso. Sin embargo, nosotros propusimos otra manera de comprender esta posibilidad de abuso con el análisis del perdón bajo el concepto de acto social. Expusimos las ideas centrales de la teoría de los actos sociales de Adolf Reinach, en la que explica que un acto social es un acto espontáneo intencional que tiene al sujeto como origen fenomenológico de él, es un acto dirigido a otra persona y que necesita ser escuchado. Pedir, mandar, prometer, son ejemplos de actos sociales. Pero estos actos tienen un alma y un cuerpo, una disposición interna y una expresión. Aunque la actitud perdonadora, para Reinach, no sea un acto social, esa actitud se puede considerar el alma (contenido psíquico) del acto social de pedir perdón.

Pero todos los actos sociales pueden convertirse en pseudo actos sociales si no tienen la actitud interna apropiada, así como una promesa es una pseudo promesa si no se tiene la determinación de cumplirla. Con el perdón pasa lo mismo. En una primera apreciación parecería que precisamente por este carácter, por la importancia de ser escuchado, el perdón precisamente adquiere su rasgo perverso, de acuerdo con Nietzsche y Nussbaum. Porque implica, tal vez, humillaciones ante el otro. Sin embargo, manifestar una resolución interna pone un punto final a los posibles abusos de perdón (cuando esa resolución interna es apropiada al acto social). El acto social del perdón, pedirlo y darlo, no condena con el mote de “perdonados” a uno, y con el de “misericordioso” al otro, porque no tiene que ver con un juicio sino con un encuentro.

Por ello nos preguntamos en qué consiste la actitud perdonadora y la actitud de quien desea ser perdonado. Cuál es el alma del perdón o el contenido psíquico apropiado. Con esto en mente abordamos la teoría de la empatía de Edith Stein, que tiene una fuerte influencia de Reinach, y propusimos que el perdón es la respuesta emocional a un reconocimiento empático, en el cual se empatiza con la tristeza originaria de quien sufrió la ofensa y la tristeza originaria del recuerdo de la ofensa en quien la cometió, pues, podemos asumir, que, en el momento de la acción, el ofensor no sentía tristeza por realizar esa acción.

Esta concepción es diferente al perdón como cambio de corazón y renuncia al resentimiento porque considera que el resentimiento no es la única emoción ni la más importante en la experiencia de la ofensa. Además, entenderlo así asume que el perdón es una vía en una sola dirección, dado que el resentimiento no es una emoción propia en quien causa el daño. Hay otras emociones, como la angustia, la decepción y la tristeza. Esta última es de suma importancia porque puede ser empatizada en las dos direcciones, la experimenta quien sufrió el daño y la experimenta quien lo ocasionó cuando se arrepiente de sus acciones. Nos interesó saber qué emoción podía convertirse en un punto de encuentro.

Movernos en las coordenadas del resentimiento nos lleva a la paradoja de Kolnai, en la que se renuncia al resentimiento por razones, y entonces el perdón se vuelve redundante, o se renuncia al resentimiento por absoluta voluntad, y entonces el perdón es condonación. Pero la tristeza como parte de la vivencia de la ofensa en ambas partes crea un puente entre ellas, que no se transita con razones ni con voluntad de una de las partes, sino en el encuentro, en la presencia con el otro, que nos permite ampliar la propia vivencia sin renunciar a la forma antigua de ver y de experimentar el mundo.

La característica fundamental de este perdón es el encuentro. Es voluntario, sin ser condonación, porque requiere ponerse en la presencia del



otro, lo que no ocurre sin una determinación. Y en la presencia del otro, requiere una apertura que nos permita al otro y ser tocados por él. Sólo así se consigue el reconocimiento empático y una respuesta de simpatía particular, la simpatía por aquel que nos dañó, que permite una ajuste en las expectativas sobre posibles acciones a futuro.

Este tipo de perdón, entonces, tiene perspectiva de futuro. Puesto que no depende de una rectificación del juicio sobre los hechos o sobre el otro, que puede hacer ir el resentimiento, sino en descubrir quién es el otro y cuál es el centro de su personalidad, para dar un vistazo a lo que puede pasar. El resentimiento no se va por una revisión de sus razones, pero sencillamente no es el principal obstáculo para el perdón. El opuesto del perdón, dijimos, no es el odio sino la soberbia indiferente que se satisface en la seguridad de su propia vivencia y la ratifica en su diálogo interno. Por este perdón se abraza la propia vulnerabilidad, en la que reconocemos que podemos ser dañados por el otro. Este perdón es la determinación de volver a ser vulnerables, aún después de haber sido dañados, puesto que la otra alternativa implica alejarse del mundo y de la vida, pues es la vida y la vida con los otros la que nos vuelve vulnerables. Así, el perdón nos introduce a la vida con los otros.

Todo lo anterior implica que el perdón, en estricto sentido, es un acto intersubjetivo. Sin embargo, decía Stein, es posible hablar de perdón social como acto social cuando una comunidad actúa, desea y espera en armonía, como si fuera un sujeto. Sin embargo, también señalamos los riesgos de un perdón social, sobre todo si hay autoridades o instituciones implicadas. El riesgo consiste en considerar las identidades individuales y sociales como si fueran fijas, como si fuéramos personajes en una tragedia griega, capaces sólo de mirar hacia atrás pero no hacia adelante, por no poder cuestionar nuestros roles y nuestras normas, las cuales, en parte, son constituidas en la comunidad.

En pocas palabras, nosotros consideramos que lo esencial del perdón es su carácter fundacional. Renunciar al resentimiento, aunque ventajoso, no da para tanto. Éste se puede dejar ir en una actitud soberbia. Pero el perdón, como encuentro, construye una nueva casa para una nueva vida.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah, Manuel Cruz, Fina Birulés, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Audi, Robert, ed., *Diccionario Akal de Filosofía*, Madrid, Akal, 2004.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2014.
- Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990.
- Atkins, Kim, "Friendship, Trust and Forgiveness", en *Philosophia*, vol. 29, núm. 1, 2002.
- Austin, John, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Barber, Louise, et al., "Angry memories and Thoughts of Revenge: The Relationship Between Forgiveness and anger Rumination", en *Personality and Individual Differences*, vol. XXXIX, núm. 2, 2005, pp. 253-262.
- Bass, Anthony, *Forgiveness and Christian Ethics*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.
- Biblia de Jerusalén*, Madrid-Bilbao, Alianza Editorial-Desclée de Brouwer, 1971.
- Blackburn, Simon, *The Oxford dictionary of philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Blöser, Claudia, "Human fallibility and the need for forgiveness," en *Philosophia*, vol. 47, núm. 1, 2019.
- Butler, J. 1896. Sermón VIII, "Upon Resentment" y Sermón IX "Upon forgiveness", vol 2. de *The Works of Joseph Butler*, ed. W. E. Gladstone, 2 vols. Oxford, Clarendon Press.
- Calcagno, Antonio, "Can a Community Forgive? Edith Stein on the Lived Experience of Communal Forgiveness", en Marguerite La Caze, ed. *Phenomenology and Forgiveness*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2018, pp. 117-30.

- Calhoun, Cheshair, "Changing One's Heart", en *Ethics*, vol. 103, núm. 1, 1992.
- Cicerón, *Discurso en defensa de Lucinio Murena*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1997.
- Crespo, Mariano, *El perdón: una investigación filosófica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2004.
- Derrida, Jacques, *Cosmopolitanism and Forgiveness*, Londres, Routledge, 1997.
- De Warren, Nicolas, "For the Love of the World: Redemption and Forgiveness im Arendt", en Marguerite La Caze, ed. *Phenomenology and Forgiveness*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2018, pp. 25-42.
- Downie, Richard S. "Forgiveness", en *The Philosophical Quarterly*, vol. 15, núm. 59, 1965.
- Drichel, Simone, "'A forgiveness that remakes the world': Trauma, Vulnerability, and Forgiveness in the Work of Emmanuel Levinas", en Marguerite La Caze, ed. *Phenomenology and Forgiveness*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2018, pp. 43-64.
- Enright, Robert D., "Counseling within the forgiveness triad: On forgiving, receiving forgiveness, and self-forgiveness", en *Counseling and values*, vol. XL, núm. 2, 1996.
- Enright, Robert D., y North, Joanna, eds., *Exploring Forgiveness*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1998.
- Farneth, Molly, *Hegel's Social Ethics. Religion, Conflict, and Rituals of Reconciliation*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- Ferrer, Urbano, "Las ontologías regionales", en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Navarra, 2005.
- Ferrer, Urbano, "Los múltiples a priori de los actos sociales en Adolf Reinach", en *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 49, 2015.
- Fiasse, Gaëlle, "Forgiveness in Ricoeur", en Marguerite La Caze, ed. *Phenomenology and Forgiveness*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2018, pp. 85-102.
- Finnegan, Frances, *Do Penance or Perish: Magdalen Asylums in Ireland*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

- Gómez Tagle, Marcela, "Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt", en *Praxis Filosófica*, núm. 26, 2008.
- Griswold, Charles, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Griswold, Charles, "Plato and forgiveness", en *Ancient Philosophy*, vol. XXVII, núm. 2, 2007.
- Haber, Joram Graf. *Forgiveness*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1991.
- Hansberg, O. E., *La diversidad de las emociones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Hieronymi, Pamela, "Articulating an uncompromising forgiveness", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, núm. 3, 2001, pp. 529-555.
- Holmgren, Margaret, *¿Perdonar o castigar? Cómo responder al mal*, Madrid, Avarigani, 2014.
- Irwin, Christopher, "Reading Hanna Arendt as a Biblical Thinker", en *Shopia*, vol. 54, núm. 4, 2015.
- Jankélévitch, Vladimir, *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999.
- Jardine, James. "Stein and Honneth on empathy and emotional recognition", en *Human Studies* vol. 38, núm. 4, 2015.
- Johnston, Gerry y Van Ness, Daniel, *Handbook of Restorative Justice*, Portland, Willan Publishing, 2007.
- Johnson, Robert, "A Life for a Life?", en *Justice Quarterly*, vol. 1, núm. 4, 1984.
- Kolnai, Aurel, *Asco, soberbia, odio*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013.
- Kolnai, Aurel "Forgiveness", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 74. 1973.
- Krasovec, Jose, "Reward, Punishment and Forgiveness: The Thinking of and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views", en *Vetus Testamentum Supplement*, vol. LXXVIII, Leiden, Brill, 1999.

- Konstan, David, *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Krotz, Esteban, "Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares". Universidad de Yucatán, ONU, Mérida, 2001.
- La Caze, Marguerite, ed. *Phenomenology and forgiveness*, Rowman & Littlefield, Maryland, 2018.
- Lamb, Sharon y Jeffrie G. Murphy, eds., *Before forgiving. Cautionary Views of Forgiveness in Psychotherapy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Lang, Berel, "Forgiveness", en *American Philosophical Quarterly*, vol. XXXI, núm. 2, 1994, pp. 105-117.
- MacLachlan, Alice, *The Nature and Limits of Forgiveness*, Ph Diss. Boston University, 2008.
- Maring, Luke, "Is There a Right to Be Forgiven?", en *Philosophia*, 2020.
- Milam, Per-Erik, "Against elective forgiveness", en *Ethical theory and moral practice*, vol. 21, núm. 3, 2018.
- Minas, Anne C., "God and Forgiveness", en *The Philosophical Quarterly*, vol. 25, núm. 99, 1975.
- Minow, Martha, "Between vengeance and forgiveness: South Africa's truth and reconciliation commission", en *Negotiation Journal* vol.14, núm. 4, 1998.
- Morris, Herbert, "Guilt and Suffering", en *Guilt and Innocence*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- Mullet, Etienne, *et al.*, "Personality and its Effects on Resentment, Revenge, Forgiveness, and Self-forgiveness", en *Handbook of forgiveness*, 2005.
- Murphy, J. G., y Hampton, J., *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Murphy, J.-G., "Jean Hampton on Immortality, Self-Hatred, and Self-Forgiveness", en *Character, Liberty, and Law*, Nueva York, Springer, 1998.
- Miles, Jack, *God: A Biography*, Nueva York, Vintage, 1996.

- Neblett, William R., "Forgiveness and ideals", en *Mind*, vol. LXXXIII, núm. 330, 1974, pp. 269-275.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, 2005.
- North, Johana, "Wrongdoing and forgiveness", en *Philosophy*, vol. 62, núm. 242, 1987.
- Novitz, David, "Forgiveness and Self-respect", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol 58, núm. 2, 1998.
- Nussbaum, Martha, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Phillips, Adam y Barbara Taylor, *On Kindness*, Nueva York, Macmillan, 2009.
- Radzik, Linda, *De la enmienda a la reconciliación. La expiación en la moral, el derecho y la política*, Madrid, Avarigani, 2015.
- Reinach, Adolf, "The a priori Foundations of the Civil Law", en *Aletheia. An International Journey of Philosophy*, 1983.
- Richards, Norvin, "Forgiveness", en *Ethics*, vol. 99., núm. 1, 1988.
- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- Rostad, Aslak. 2006. *Human Transgression – Divine Retribution: A Study of Religious Transgressions and Punishments in Greek Cultic Regulations and Lydian-Phrygian Reconciliation Inscriptions*, PhD diss., Universidad de Bergen, 2002.
- Sahlins, Marshall, Madrid, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, 1974.
- Scarre, G., "Moral Responsibility and the Holocaust", en *Moral Philosophy and the Holocaust*, Londres, Routledge, 2017, pp. 123-136.
- Séneca, Lucio Anneo, *Sobre la Clemencia*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Serrano Franco, Francisco Javier y María del Rocío Cázares Blanco, "¿Qué y por qué perdonar? Una revisión deflacionaria de la moralidad del perdón", en *Enclaves del pensamiento*, vol. 13 núm. 25, 2019.

- Sófocles, *Áyax*, Madrid. Gredos, 2000.
- Sófocles, *Antígona*, Buenos Aires, Pehuen, 2001
- Speight, C. Alle, "Butler and Hegel on Forgiveness and agency", en *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 43, núm. 2, 2005.
- Stein, Edith, *Sobre el problema de la empatía*, Madrid, Trotta, 2004.
- Stein, Edith. *Philosophy of Psychology and the Humanities: The Collected Works of Edith Stein*, Vol. 7, Washington, ICS Publications, 2016.
- Strawson, Peter, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Nueva York, Routledge, 2008.
- Swinburne, Richard. *Responsibility and Atonement*, Oxford, Oxford University Press on Demand, 1989.
- Warmke, Brandon, "Articulate forgiveness and normative constraints", en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 45, núm. 4, 2015.
- Wettstein, Howard, "Forgiveness and Moral Reckoning", en *Philosophia*, vol. 38, 2010.
- Valcárcel, Amelia, *La memoria y el perdón*, Barcelona, Herder, 2011
- Vendrell-Ferran, Ingrid, "Empathy, emotional sharing and feelings in Stein's early work", en *Human Studies*, vol. 38, núm. 4, 2015.
- Wiesenthal, Simon, *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, Nueva York, Schocken Books, 1998.
- Wolfendale, Jessica, "The hardened heart: The moral dangers of not forgiving", en *Journal of social philosophy*, vol. XXXVI, núm. 3, 2005, pp. 344-363.
- Worthington Jr. Everett L., *Handbook of Forgiveness*, Routledge, 2005.
- Zher, Howard, *Changing lenses: A new Focus for Crime and Justice*, Pennsylvania, Herald Press, 1990.



## **Recursos electrónicos**

Stanford Encyclopedia:

<https://plato.stanford.edu>

The Forgiveness Project:

[www.theforgivenessproject.com](http://www.theforgivenessproject.com)

BBC News:

<http://news.bbc.co.uk/1/hi/magazine/4522173.stm>

## **Otros recursos**

Documental *Los pecados de mi padre*. Director Nicolás Entel. 2009.