

DE-LIMITANDO EL PERDÓN: LA ESPINA Y EL BÁLSAMO

TERESA SÁNCHEZ SÁNCHEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN

A partir de la experiencia relatada por Simón Wiesenthal, el incansable perseguidor de nazis, que le plantea un dilema ético y moral acerca de la licitud, necesidad u oportunidad del perdón del enemigo, así como del perdón en nombre propio y en nombre ajeno, se desarrollan en el artículo las posiciones, ideológicamente más afines a la tradición judaica, que delimitan las ofensas imperdonables y las más afines a la tradición católica, que propugnan el perdón como actitud balsámica, transformadora y generadora de cambios positivos en quien lo practica, al margen de la demostración de arrepentimiento, la petición humilde de perdón o la reparación a las víctimas, por parte del ofensor. Estas posturas dan sentido a la dialéctica de opuestos del título: la espina y el bálsamo.

Palabras clave: Perdón, perdón subrogado, daño humano, reparación.

ABSTRACT

Based on the experience reported by Simon Wiesenthal, the tireless Nazis' persecutor, who poses an ethical and moral dilemma about the legality, necessity or opportunity of the enemy's forgiveness, as well as forgiveness in his own name and in the name of others, it is developed in the present article the positions, ideologically more akin to the Jewish tradition, that delimit the unforgivable offenses, and those more related to the Catholic tradition, which advocate forgiveness as a balsamic attitude, transforming

and generating positive changes in who practices it, regardless of the demonstration of regret, the humble request for forgiveness or the reparation to the victims, on the part of the offender. These postures give meaning to the dialectic of opposites of the title: the thorn and the balm.

Keywords: Forgiveness, subrogated forgiveness, human harm, reparationbalm.

INTRODUCCIÓN

En el texto que sigue no se propone una definición formal u ontológica del perdón, ni una demarcación semántica del concepto, tampoco una definición operacional al estilo de las demandadas por el Círculo de Viena para los entes científicos; no se ofrece una conclusión o un colofón sobre planteamientos contrapuestos que, desde la filosofía, el derecho, la psicología o la ética, puedan esgrimirse. Va a consistir en una glosa comentada de alguno de los textos más importantes y definitivos que se hayan escrito nunca sobre un tema en sí inconmensurable y que, en último término, permite un abordaje tanto experiencial y personal, como transpersonal, colectivo, relacional, teológico, psicológico. Sería presuntuoso contribuir con tesis novedosas, dado que es un asunto sobre el que se han vertido inabarcables reflexiones en veintiséis siglos de historia de la ética, -tomando Aristóteles como referente originario- con lo que resultarían redundantes cuando no triviales. Es por eso que apenas se hallará un contrapunto, tal vez una discordancia, con la línea reflexiva y los argumentos empíricos expuestos en los restantes trabajos.

De-limitar adquiere varios sentidos: terminar de algún modo un asunto que es y será inconcluso y poliédrico, establecer o al menos remarcar que tanto las actitudes internas como los gestos y conductas elicitoras del perdón interior no son solo un ejercicio voluntarista del 'quiero' y tropiezan con fronteras que no pueden y, tal vez, no deben ser rebasadas siempre, y por último, delimitar es saber que al otro lado de la línea divisoria está lo imperdonable y lo imperdonado. Pocos autores tienen la autoridad de Jankélevich (1967) a la hora de demarcar este concepto, apuntando ante todo a lo que no es:

Para empezar, tendremos que decir lo que el verdadero perdón gratuito no es. Tres productos de sustitución se nos ofrecen desde el principio: el *desgaste por el tiempo*, la *excusa intelectual*, la *liquidación*, (...) esas tres formas de *similiperdón* poseen más o menos los mismos efectos exteriores que el perdón puro, (...) el *similiperdón* sin intención de perdón es tan indiscernible del perdón como la imitación es indiscernible del modelo (Jankélevitch, 1967, p. 12).

El sabio está apuntando que perdón no es olvido, ni disculpa racional, ni negación del agravio. Y está añadiendo que, aunque estas tres desviaciones se asemejen al perdón y lo dispensen con la prontitud graciosa de la indiferencia, o la trivialización de la indolencia, en verdad no son el perdón genuino, sino formas espurias de *simili perdón*, fáciles de confundir.

Lo que el lector encontrará a continuación es un ejemplo (y un ejemplo no es una prueba, en el buen decir de Lakatos), pero adquiere un valor paradigmático, en el sentido de la ejemplaridad (y de la *imitatio* como norma de conducta humana). Javier Gomá (2013) juzgaría que, en el caso que ahora referiremos, el perdón puede ser “innecesario pero posible” en la ética católica, a diferencia de la ética judía que lo consideraría “innecesario además de imposible”.

FUNDAMENTACIÓN

LA ESPINA

Simón Wiesenthal, en “Los límites del perdón: dilemas éticos y racionales de una decisión”, cuya escritura concluyó en 1969, narra una experiencia dilemática que tuvo en el campo de concentración donde estuvo prisionero años atrás durante el sistemático exterminio de judíos llevado a cabo entre los años 1939-1945. El relato del caso pretende que un Simposio compuesto mayoritariamente de judíos se ponga en su lugar y analice las respuestas que habrían dado ante esa situación límite por él vivida. Su objetivo último es calibrar la capacidad de perdón, de compasión, la actitud ética por parte de una generación posterior a la que fue víctima del holocausto. Las preguntas que laten son éticas: ¿quién puede perdonar?, ¿puede acaso hacerlo quien no ha sido víctima?, ¿puede perdonarse de forma subrogada, cuando quienes sufrieron el oprobio o el daño son otros?, ¿puede aplicarse la empatía cuando quien lo hace no ha recibido la ofensa ni ha estado en peligro directo? Es éste un tema de calado porque, como sabemos en la actualidad con el fenómeno demográfico de los inmigrantes europeos, resentidos de segunda y tercera generación son a menudo los herederos, distantes temporal y emocionalmente de las ofensas sufridas por sus antepasados en primera persona, quienes vengán en actos terroristas los agravios que se les infligieron, incluso si éstos ya han perdonado y casi olvidado su condición de víctimas.

Más allá de eso, Wiesenthal nos remite a preguntas de calado moral: ¿perdonar es un acto de la voluntad?, ¿es distinguible de la condescendencia, de la indulgencia, de la negación o mero maquillaje racional de la ofensa? En suma: los límites del perdón y la esencia misma de lo imperdonable, como una

constitución ontológica y no meramente voluntarista o personalista. Hay una “ontología de la deuda” que va más allá de la práctica del perdón, pues solo quien está en condiciones de vengarse y castigar puede optar por la alternativa del perdón (García-Haro, 2014). Adicionalmente quedan agregadas otras distinciones como las diferencias entre el perdón a uno mismo y el perdón a otros, y jugosas reflexiones sobre quién está legitimado para otorgar perdón, su compatibilidad con la justicia, el derecho a esperar resarcimiento, el traspaso generacional de las ofensas y el papel de la memoria y del olvido. No es baladí averiguar quién es el sujeto y el objeto del perdón, su naturaleza y tipos, sus tiempos y sus modos, los trasfondos ideológico-religiosos que están arrojando actitudes proclives o reacias al perdón. Tantas cuestiones imposibles de abordar en las escasas líneas de un artículo.

Un día, mientras estaba recluido en un *Lager* (nombre usualmente admitido para Campo de concentración), Wiesenthal fue conducido desde su lugar de trabajo hasta el lecho de un SS moribundo. Atormentado éste por el sufrimiento causado a los judíos y por los crímenes en los que él había participado, solicitó la absolución de labios de un judío. Este hecho desencadenó en su fuero interno un dilema moral acerca de la licitud o la arrogancia de perdonar crímenes cometidos contra otros y en nombre de otros, siendo que nadie le había otorgado esa prerrogativa ni había delegado en él dicha potestad, y aun cuando lo hubieran hecho. De paso vemos cómo a medida que progresa el conocimiento sobre los orígenes del mal, o profundizamos en la psicología del agresor, estamos más predispuestos a comprender sus motivos, a contextualizar sus actos, a redimirle y a disculparle. Y una vez que lo hemos hecho, estamos en la antesala del perdón. Lázaro (2013, p. 68), oponiéndose a Lanzmann (1991), que juzgaba una obscenidad tratar de comprender la maldad nazi e incluso una forma de complicidad con ella, matiza las diferencias entre la comprensión analítica de un fenómeno y su aprobación o justificación, añadiendo que “si se renuncia a analizar, no se puede, desde luego, perdonar, pero tampoco se puede condenar”.

Sigamos contando: el soldado de 21 años, agonizante, le confesó algo que le atormentaba y repasó ante él cómo se convirtió en genocida. El motivo de la vergüenza moral de la que espera ser perdonado antes de morir es que había participado junto a otros SS en una carnicería atroz: habían encerrado a centenares de judíos en un edificio y lo habían incendiado después. Los padres del SS se opusieron a su militancia hitleriana, eran cristianos y librepensadores. Le tenían por un buen hijo, sin vislumbrar la transformación ética y cognitiva que le estaba provocando su fanatización nazi. La revelación permitió a Wiesenthal comprender que, más allá del abismo sangriento que les separaba, existía un común denominador de humanidad, y que no resultaba válido caer en las

simplificaciones maniqueas sobre la humanidad de la víctima y la inhumanidad del verdugo. Él, judío, apartaba una mosca que, atraída por el hedor del moribundo, podría molestarle, aun cuando su condición agónica no le eximiera de su esencia de aborrecible torturador. Igualados en una insólita circunstancia: víctima y verdugo, pese a sus muy diferenciadas condiciones, eran vulnerables: “me di cuenta de que yo, un indefenso subhumano, había ayudado a aliviar el sufrimiento de un igualmente indefenso superhombre” (Wiesenthal, 1969, p.39).

Medita el autor acerca de que el arrepentimiento por el daño infligido, la piedad hacia sí mismo, provoca la compasión ajena, incluso del enemigo injuriado. Igualmente, se percata de que el soldado nazi –cuando torturó y mató– ocupaba una posición de fuerza y de poder porque era dueño del miedo ajeno, del miedo de aquellos que habían sido construidos como enemigos por la ideología aria, pero que a su vez los nazis huían del propio miedo a ser sometidos y doblegados por la raza que, secretamente, consideraban peligrosa para la supervivencia de su identidad y de sus tradiciones (Sánchez, 2003). Baca (2003) lo razona admirablemente: se destruye al enemigo después de haberlo ascendido de la mera condición de adversario y eso se logra negándole su condición de sujeto de derechos, incluso de sujeto. “El verdugo, el agresor, (...) se considera como plenamente humano y solidario con la humanidad. Por eso mata, para salvar a los humanos (que son los suyos, los de su grupo de origen) de la espantosa amenaza que suponen los que ya son subhumanos, los vecinos” (Lázaro, 2013, p. 89). Un bucle de explicaciones que, sin justificar el genocidio por supuesto, permite entender el movimiento psicológico interno que se opera en el proceso de comprensión del origen de la locura en cada uno de los militantes y en el colectivo filonazi alemán.

En la violencia política el potencial objeto de agresión es un <próximo>, en el sentido específico del término, separado del agresor por la percepción (errónea o cierta) de la ruptura de toda posibilidad de comunicación (Baca, 2003, p. 16).

La comprensión racional del contexto, de los motivos, de las justificaciones del culpable no equivale al perdón. Si la víctima comprende al ofensor no se está identificando con él, pero tampoco está renegando de algún punto de similitud y, sobre todo, no se coloca en un puesto de inocencia absoluta, de infalibilidad o de superioridad, sino en el lugar de lo humano común. Para Jankélévitch, la empatía no solo no facilita sino que dificulta el perdón auténtico, que solo puede ser gratuito y fruto de la bondad, pero proceder de la claridad mental que da la conciencia de haber sufrido un daño, y no de una precoz confraternización empática con el verdugo:

Decíamos que comprender no es de ningún modo perdonar: y ahora debemos convenir que perdonar es, en cierto modo, comprender. El perdón comprende o no comprende. Primero, no comprende: ¡no comprender, eso es en efecto perdonar! Perdonar sin comprender es desde este primer punto de vista la única manera de perdonar: pues si se puede comprender sin perdonar, se debe, en ciertos aspectos, perdonar lo imperdonable sin haberlo comprendido (Jankélévitch, 1967, p. 213).

Ante un acto vergonzante y nocivo, el culpable puede ensayar estrategias de evitación de la culpa (la más psicótica de las cuales consiste en atribuir a la víctima la responsabilidad del ultraje) o estrategias de superación (entre las cuales figuran el arrepentimiento auténtico y la reparación). La racionalización de las primeras se apoyará en la creencia de que, de no actuar, uno se convertiría en víctima de un daño futuro, justificando de este modo la iniciativa de un ataque preventivo. Por parte del receptor de la agresión caben a) mecanismos de introyección de la culpa, deparando reacciones melancólicas o resignadas, incluso autodestructivas o b) reacciones defensivas de supervivencia. La víctima estará avocada al resentimiento cuanto más predominen sentimientos de humillación y vergüenza por la injuria sufrida. Comprender los “estados vengativos de la mente” (Lansky, 2008) y el sustrato de escisiones emocionales en que se basan, resultan claves esenciales para acceder a comprender las dos opciones alternativas que se dibujan en este punto: c) la planificación y ejecución de la venganza, y d) el perdón (Solomon, 2007; Lansky, 2012). Solomon legitima el derecho de *retribucionismo*, en virtud del cual en el agraviado existe un anhelo de justicia que en unos casos puede ser resarcido con la acción social (juicios, condena, indemnización, prisión...) y en otros con una necesidad de venganza directa y proporcionada al daño padecido, aunque, sin embargo, reconoce que la sociedad actual ha reprimido esta inclinación en la misma medida que durante la época victoriana suprimió la sexualidad, convirtiéndola en algo poco evolucionado, primario y ruín.

Algunas preguntas terribles

Wiesenthal preguntó a numerosos intelectuales cuál habría sido su respuesta en esas circunstancias. Y, tomando dichas reflexiones, de sutileza y profundidad poco comunes, pese a su disparidad y confrontación, nos sirven para no abordar el tema como algo monolítico, fácil o cerrado en fórmulas universalmente aplicables: ¿Se pueden perdonar en nombre propio las vejaciones y el sufrimiento infligidos a otros? ¿Puede el representante de un culto conceder perdón por daños ocasionados a seres vivos o muertos dotados de racionalidad y por tanto de libre albedrío para decidir autónomamente? ¿Tiene grados el

perdón? ¿Ha de ser gratuito y absoluto o puede condicionarse al cumplimiento de ciertas medidas de desagravio? ¿Cabe un perdón parcial, circunscrito a ciertos hechos o actitudes y no a otros? ¿Existe un diferente baremo moral según quién sea el sacerdote que imparta el perdón? ¿Un sacerdote cristiano habría perdonado al moribundo nazi, en nombre de Dios, más fácilmente que un rabino judío? ¿Al conceder el perdón, actuarían como representantes de Dios o de su pueblo? ¿El castigo legal o la reprobación pública facilitan o dificultan el perdón? ¿Hay compatibilidad entre condenar y perdonar? ¿Son las acciones las merecedoras de perdón o los sujetos que las ejecutaron? ¿En qué medida resulta agravante o atenuante la intencionalidad en la vileza o la ausencia de pensamiento, tal como se da en los ‘idiotas morales’? ¿Hay diferencias sustanciales entre perdonar a un malvado y a un estúpido?

El mal que se comete desde la apatía, la indiferencia o la estulticia por ‘almas muertas’ es igual de brutal que el mal pasional del sádico intencionado, igual de monstruoso que el cometido desde creencias mesiánicas o alucinadas, pero mucho más siniestro pues ni siquiera tiene el sello de la perversión ni de la deliberación moral (Bilbeny, 1993). Si la acción destructora u ofensiva es acometida por un malvado, probablemente ha devaluado la condición humana del otro aplicando una *pars pro toto* que anula el mérito del otro en virtud de aspectos parciales despreciados (Burriss & Rempel, 2008). Si la acción destructora u ofensiva es acometida por un estúpido lo que domina es la ignorancia o la indiferencia hacia el otro y el cumplimiento de las consignas emanadas de la autoridad a la que, como autómatas, obedecen. Ambos tienen empatía 0, ambos presentan apatía emocional, insensibilidad moral, pero el malvado ejecuta el mal desde el pensamiento, en tanto que el estúpido lo hace desde la ausencia de función reflexiva. El malvado puede ser un psicópata, un antisocial; el estúpido será, más fácilmente, un fanático. Ahora bien, por parte del agraviado: es más difícil perdonar a un malvado que a un estúpido, pues aquel aceptará su autodeterminación en la acción dañosa mientras el estúpido se creará exonerado de culpa al considerarse mero vehículo o instrumento de una misión. Para el estúpido, hacer daño forma parte del perfil, de la misión, del encargo que ha de cumplir, solo es un esbirro, un sicario, un militante. No tiene nada personal contra lo destruido, tan solo es “el enemigo sin rostro”. Ni el malvado ni el estúpido pedirán perdón, el primero por carencia de sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno, el segundo por carencia de pensamiento implicado y responsabilidad.

Para un judío, comprobar que el criminal nazi también tuvo infancia, educación, apegos familiares, amigos, religión incluso, aumenta su incongruencia mental: es más fácil odiar a un criminal cuando solo es un soldado uniformado, anónimo, un miembro de la masa despersonalizada y privada de yo. También es

más fácil perdonarle cuando la maldad no posee un nombre y es solo un miembro o síntoma de un colectivo enfermo. Añadirle una historia, unas causas, una evolución que configura el resultado, induce en la víctima una benevolencia próxima al perdón porque reduce la responsabilidad moral de la *plena autoría* de sus actos. Estamos próximos a perdonar si desplazamos la atribución de la falta desde el yo a los factores externos (adoctrinamiento, fuerza del grupo, inculturación extensa de una moda ideológica, miedo, obediencia debida...):

El problema de encontrar culpables entre los alemanes nunca se resolverá. Pero una cosa es segura: ningún alemán puede negar su responsabilidad. Aunque no sea directamente culpable de lo que ocurrió, debería compartir la vergüenza de lo que hicieron. Como miembro de una nación culpable, no puede desentenderse del problema, fuera cual fuera su conducta (Wiesenthal, 1969, p. 77).

No adoptamos una predisposición al perdón similar cuando la falta es por comisión o por omisión. Tampoco cuando, tras la falta, vislumbramos a un individuo autónomo o a un gregario, a un adulto con capacidad deliberativa que a alguien alienado por el magnetismo irresistible de una ideología mixtificadora. No se juzga igual la connivencia con el daño, la ignorancia indolente respecto a los hechos gravosos, la adherencia activa y cómplice o la ejecución personal del daño. Por tanto, no es posible aplicar la fórmula del perdón con el mismo rasero ante los distintos grados de implicación, de conocimiento o de libertad en la elección de la actitud personal (Lázaro, 2013). En la comisión de injurias graves, el agresor puede esconderse tras un uniforme, siglas, banderas, causas o móviles que se erigen en razón trascendental justificadora. Razón que envuelve con una pátina de grandeza y nobleza las mayores abominaciones. La razón del superhombre, del héroe, del Estado, del Futuro, del Derecho, de la Dignidad del pueblo, de la santa Indignación por las afrentas a los antepasados, etc., es exhibida como estandarte eximente de culpa si la acción es dañina, y captador de perdón si el vencido se rebela y recobra la posición de fuerza que se le había arrebatado.

Como en los Simposios platónicos pasan a esgrimirse toda suerte de interrogantes para alimentar un debate inagotable:

A. ¿Es lícito perdonar y guardar silencio sobre la herida abierta, cargando con mansedumbre de esclavo apaleado la negación del dolor, siendo con ello doble víctima? Abaratar el perdón no revela tanto la grandeza de espíritu de quien perdona, sino su inconsistencia y su frugalidad al minimizar la grandeza de la ofensa, y (terrible) su sentimiento de indignidad

o desvalor, un narcisismo negativo, un cierto grado de estupidez trivial en la protección de los derechos de los ofendidos (Horwitz, 2006).

B. ¿Pueden juzgar la gravedad de los daños quienes no han sufrido las vejaciones y humillaciones, como si de una abstracción se tratara, o solo los injuriados pueden erigirse en Tribunal que dispense castigo o perdón, justicia o misericordia?

C. ¿Quién puede arrogarse la representación moral de los perjudicados para, en su nombre, dispensar perdón o negarlo?

D. ¿Acaso quien perdona se trasmuta en cómplice del delito a ojos de quienes mantienen su indignación o se niegan a rebajar la gravedad traumática del daño sufrido?

E. ¿Aquel que concede el perdón, sin haber sufrido un daño realmente grave, en verdad es generoso y magnánimo, o soberbio pues exhibe y presume de una grandeza moral que no le cuesta y eso es fatuidad?

F. ¿Es la víctima quien regala su perdón o el culpable quien ha de trabajar para ganárselo? Jankélévitch resuelve esta pregunta con contundencia:

Pero la víctima no se arrepentirá por el culpable: es preciso que el culpable trabaje en ello personalmente; es preciso que el criminal se redima solo (...) El arrepentimiento del criminal, y sobre todo su remordimiento, es lo único que da sentido al perdón, del mismo modo que la desesperación es lo único que da sentido a la gracia (...) El perdón no se destina a las buenas conciencias satisfechas ni a los culpables arrepentidos que duermen bien y digieren bien... Si así fuera, el perdón sería una siniestra broma. (Jankélévitch, 1967, pp. 210-211).

G. ¿No sería una paradoja que la víctima perdonara a un ofensor que no es capaz de perdonarse a sí mismo? Por consiguiente, ¿se haría un bien o un mal al ofensor al regalarle un perdón que él no es capaz de otorgarse a sí mismo? Una reconciliación apresurada constituiría, además de una ‘siniestra broma’, una grave indecencia y un insulto para las víctimas. Con frecuencia, perdonar al agresor no restablece la armonía interna dentro de éste, sino todo lo contrario: “en ocasiones el perdón concedido hace que el ofensor se sienta incluso más culpable porque le enfrenta al abismo que lo separa de la persona ofendida y a su propia indignidad” (García-Haro, 2014, p. 121). Dicho de otro modo: perdonar a quien no se ha perdonado a sí mismo le conduce a sentimientos más intensos de odio a sí mismo y a conductas autodestructivas. Puede alegarse que sin obtener el perdón de la víctima el perdón a sí mismo estaría vacío, o sería un alarde soberbio, pero

supeditar el perdón a sí mismo a que la víctima le perdone supone trasladar la responsabilidad sobre el destino del ofensor a su víctima, lo que parece el colmo de la ignominia.

H. ¿Conceder el perdón no es, por cierto, una forma de asumir que la dimensión del daño es tolerable? ¿Hay un límite más allá del cual el daño pasa a ser intolerable y, por consiguiente, imperdonable?

I. ¿No concederlo no es, acaso, una forma de perpetuar entre el ofensor y su víctima un vínculo basado en el odio rencoroso, sentimiento que colapsa y absorbe todas las energías del yo de la víctima, impidiendo su redirección a otros sujetos u objetivos de manera más constructiva? (Lichtenberg y Shapard, 2001). ¿Qué réditos tiene la indignación persistente? (Crastrnopol, 2012). “El rechazo de perdonar inmoviliza al culpable en su culpa, identifica al agente con el acto”, afirma Jankélevitch (1967, p. 28). Y agrega que el rencor paraliza, detiene el devenir, y que “la conciencia, una vez liquidados los viejos rencores, es semejante a un viajero sin equipaje; camina a paso ligero al encuentro de la vida” (Ibid, p. 24).

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

EL BÁLSAMO: POSOLOGÍA, INDICACIONES, CAUTELAS

Y como cabía sospechar se esgrimen argumentos dispares para dirimir concepciones contrapuestas:

a. Debe perdonarse el daño recibido pero no olvidarse, para así evitar o prevenir su repetición.

b. Solo se puede otorgar el perdón al previamente consciente (atrición) y arrepentido (contrición) del mal que ha causado y a aquel que ha expiado parte del daño, al menos de todo aquel que sea posible reparar. Algunos de los participantes en el Coloquio defendían que la única respuesta noble es el silencio: dejar al contrito meditar sobre su dolor sin aliviarlo ni trivializarlo.

c. Se frivolaría el daño si no se condenara de forma absoluta a quienes lo ocasionaron, máxime si la víctima ya no puede perdonar en primera persona por estar muerta. O dicho de otra forma: el único perdón que tendría validez es el de los muertos y es obvio que ellos ya ni lo concederán ni lo negarán. Además sería tremendamente fútil conjeturar en su nombre. Solo los muertos pueden (y no pueden)

perdonar. Esa es la paradoja: la muerte de las verdaderas víctimas hace al perdón completamente esencial e irrelevante a un tiempo. Esta postura fue sostenida enfáticamente, tanto en sus obras (1989), como en este simposio por Primo Levi.

d. En el contexto de guerras, crímenes políticos, oleadas de acción terrorista, regímenes totalitarios, el perdón que se demanda de la víctima cuando el ofensor está a las puertas de la muerte o en estado de derrota respecto a ésta, ¿supone una garantía de que, en caso de seguir vivo, habría continuado masacrando o habría elegido el sendero del arrepentimiento y de la reparación? Vale decir: ¿el ofensor habría llevado su pesadumbre al límite de la rebeldía contra el régimen que lo sustentaba, se habría expuesto a ser tachado de traidor o a ser ajusticiado por los suyos?, ¿su arrepentimiento llegaría al punto de someterse al juicio sumarísimo de los suyos por réprobo o desertor o al martirio?

e. El estado de purificación que otorga el perdón solo se logra cuando el culpable -en la misma o parecida situación que le inclinó a ofender o dañar- diera una respuesta nueva y benigna, demostrando así que el daño ocasionado derivó de una maldad coyuntural o impulsiva, de un eclipse moral transitorio, y no de una genuina e inmanente maldad. Si no hay cambios en la actitud ni garantías de no comisión de nuevas afrentas, acaso rebajamos la dignidad de la víctima, al minimizar el grado de su padecimiento, a pesar de que en ocasiones éste es de tal magnitud que arrebata al hombre su propio núcleo humano.

f. Los límites del perdón son los del daño que personalmente (un sujeto cualquiera, no en representación de otros, o de una masa o de una Institución) se ha sufrido, pero no del sufrido por terceros.

g. La libertad de decir NO es más importante y difícil que la libertad de decir SÍ, porque requiere más valentía y asumir más riesgos. Por consiguiente, expresa mejor su contrición y su deseo de obtener el perdón aquel que, para recibirlo, renuncia a su bienestar y se expone a la condena de sus correligionarios, porque actúa desde su conciencia deliberativa propia y no como miembro de una grey. Todo individuo tiene la opción de elegir una resistencia activa, incluso el suicidio, antes que sucumbir de manera cómplice a la ola turbulenta del mal de la masa. Mientras el individuo sea libre de pertenecer o no a un régimen, siempre será responsable de sus faltas, y solo estará legitimado a pedir perdón para sí mismo, nunca para su grupo.

Eichmann, sagazmente estudiado por H. Arendt (1963), no aceptó nunca su culpa ni su responsabilidad personal en el exterminio judío del que él fue un artífice fundamental. Creyó y manifestó durante el juicio al que fue sometido que él era una pieza fútil, un leal servidor de un propósito que cumplía un plan grandioso y obedecía un diseño de Estado, tenía conciencia de peón sin pensamiento, renunciaba a su autodeterminación, convencido además de que su negativa a colaborar habría sido inútil e ineficaz para detener el sistemático asesinato de judíos. Tanto Arendt como muchos otros analistas posteriores concuerdan en que limitarse a una oposición pasiva a la propagación del mal, sin evitarla u obstaculizarla, supondría una cobardía claudicante, en las antípodas de quien se opusiera activamente y pidiera perdón a los heridos y abatidos por dicho mal. La cobardía de elegir la propia supervivencia no puede considerarse un eximente moral del daño infligido a inocentes.

Primo Levi (1989), consagrado autor de la *Trilogía de Auschwitz* y suicida como tantos supervivientes de los *Lager*, se pronunció en este debate considerando que la petición de clemencia por parte de los impíos criminales cuando están al borde de un juicio humano o divino es un acto infantil, vil y rastrero, lleno de egoísmo, pues esperan un perdón mágico y sobrenatural, descargando su angustia en las víctimas, elevadas así a la intolerable condición de salvar a sus torturadores de sus propias conciencias culpables.

La petición pública del perdón (sea ante los medios de comunicación, en un juzgado o en un comunicado) no contiene ninguna prueba que evidencie el sentimiento de pesar del injuriante. Lo que sí supone es una forma de derrota ante la víctima que, así, se resarce de la humillación que supuso encajar la afrenta. Pedir perdón es, visto así, “la más dolorosa de las humillaciones que puede aceptar el agresor, porque supone una autolesión narcisista” (Lázaro, 2013, p. 100). La teatralización de la solicitud de perdón en modo alguno ha de confundirse, por tanto, con la necesidad íntima de ser perdonado.

h. Quien ha infligido daño manifiesta su verdadero pesar si está dispuesto a sufrir un daño equivalente, pues de otro modo está rompiendo la equidad natural entre víctima y verdugo. De otro modo, se estaría poniendo un valor de justicia en el contrapeso de un valor de vida. Aclaremos esto: supondría infravalorar a la víctima si, en compensación al daño que se le ha propinado, el verdugo solo la re-

sarciera solicitando un perdón (que es una decisión espiritual) o acatando un castigo penal (derivado de una ley dictada por quienes no han sido ellos mismos víctimas). No hay equilibrio si se asigna un castigo humano (la aplicación de la ley) o un perdón humano a un daño sobrehumano. No hay proporcionalidad ni valor de cambio entre ambas partes de la ecuación moral.

i. Es factible escuchar al ofensor, pero no perdonar al hombre; también lo es escuchar la imploración de perdón que emite el hombre, pero no perdonar al ofensor. En el caso que sirve de materia para el debate, Wiesenthal era solo un judío, no un hombre, mientras que para Wiesenthal, el moribundo era un hombre y no un soldado. Vemos, pues, que la calibración moral de uno y otro está sujeta a una cuestión de categorías semánticas: la circunstancial (soldado) o la ontológica (hombre). Distinto es que quien reclama el perdón se sitúe como soldado o como individuo, pero también que quien decida o no concederlo se sitúe a sí mismo en la categoría universal (individuo) o en la existencial (judío). Todo se complejiza más aún si tenemos en cuenta como entidad mediadora todo el conjunto de significados y atmósferas que se crean en ese espacio relacional e intersubjetivo entre ambos. Cuando Finkielkraut (1989) analiza la preservación o perversión de lo humano en los grandes *males* que han asolado el mundo, nos recuerda muy brillantemente que: “La humanidad... está a merced de los hombres, y particularmente de aquellos que se consideran sus emisarios o los ejecutores de los grandes designios” (p. 64). Adonde apunta esto no es a un juego retórico entre el hombre, el Hombre y la Humanidad, sino a la importancia de discernir cuál es la *voz* desde la que se comete la culpa y, *ceteris paribus*, la *voz desde la que se pide perdón*: ¿es el hombre individuo?, ¿es el hombre miembro o emisario de un grupo con una Ley propia que le exime de juicio personal?, ¿es la Humanidad encarnada en unos individuos concretos que masacra en nombre de presuntos ideales civilizadores? Necesitamos saber cuál es la voz que pide perdón para juzgar si es creíble y quién es el individuo, el grupo o el significante que evalúa si lo otorga o no.

j. Cuando se trata del agravio de un colectivo contra otro colectivo, el perdón de un individuo a otro individuo (incluso cuando uno asuma ser culpable y reconozca al otro como víctima, incluso cuando sienta vergüenza de su ignominia y restituya la dignidad de la víctima a su condición previa al agravio) atenuaría la culpa global del colectivo ofensor y devaluaría el dolor del colectivo damnificado. La misericordia

con los torturadores, así como el pronto perdón de sus atrocidades, conduce a los totalitarismos, genera sociedades débiles, esclavas de su excesiva bonhomía y magnanimidad. Por ello -afirmaba Little en este coloquio- se ha abierto una crisis de credibilidad entre los cristianos al tolerar y silenciar pasivamente los crímenes contra la humanidad cometidos en múltiples enclaves y momentos de la historia. Por otro lado, el Dios cristiano puede perdonar tanto si las víctimas lo hacen como si no. Para los católicos, el perdón y la rehabilitación del ofensor prevalecen sobre el castigo o la venganza. En cambio, para la religión judía, la resignación ante el daño y la prontitud a perdonar merman la resistencia ante la adversidad, debilitan a la víctima, la afincan en dicha condición, sin abrirle la oportunidad a crear para sí otro estado o condición alternativas. Ni siquiera Dios puede perdonar a un asesino, ya que solo la víctima podría hacerlo. La conciencia judía enaltece la ira y el derecho legítimo al resarcimiento, incluso a la venganza, expresados en la Ley del Talión. De ahí se deriva el poco conocido concepto psicológico de la retaliación, reducido metonímicamente a su significado de venganza.

k. Los límites del perdón son los de la impunidad. Una de las incongruencias de elegir la maldad y realizar actos criminales abyectos consiste en confiar en la nobleza o grandeza de las víctimas, en la benevolencia de los *hundidos* (Levi, 1984), haciendo recaer sobre ellos la terrible exigencia de redimir a sus verdugos. Ni la víctima ha de cargar con el peso de absolver al agresor ni nadie puede hacerlo en su nombre. Solo el ofensor –y eso es difícil- podría absolverse a sí mismo, aunque eso no comportará en modo alguno la comunión con la víctima ni arrebatará el derecho de ésta a elegir su actitud y su respuesta: la demanda de reparación, la justicia legal, la venganza, o el perdón (en el fondo y forma que le brote).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (1963). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Península.
- Baca, E. (2003). La construcción del enemigo, en E. Baca y M.L. Cabanas (ed), *Las víctimas de la violencia. Estudios psicopatológicos*. Madrid: Triacastella.

- Bilbeny, N. (1993). *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona: Anagrama.
- Bleichmar, H. (2005). Violencia, venganza, autojustificación, *Aperturas Psicoanalíticas*, 23. Disponible en <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000405&a=Violencia-venganza-autojustificacion>
- Burris, C.T. & Rempel, J.K. (2008). Esperando con ansia los rumores de su muerte: antecedentes cognitivo-emocionales del odio. En M. A. Roldán Franco (coord.), *Trastornos psicológicos en el siglo XXI*. (pp. 55-69). Madrid: Editorial Universidad de Comillas.
- Casullo, M.M. (2005). La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica. *Revista de Psicología de la PUCP*, XXIII (1), 39-63.
- Crastnopol, M. (2012). La indignación incontrolada: origen y consecuencias, *Clinica e Investigación relacional*, 6 (1): 43-51. Disponible en <http://www.psicoterapiarelacional.es/LinkClick.aspx?fileticket=fjeEcYUD8Tk%3d&tabid=871>
- Domene, Y. (2011). Limitaciones a la capacidad de amar, *Aperturas Psicoanalíticas*, 39. Disponible en [http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000719&a=Limitaciones-a-la-capacidad-de-amar-\[Kernberg-OF-2011\]](http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000719&a=Limitaciones-a-la-capacidad-de-amar-[Kernberg-OF-2011])
- Finkielkraut, A. (1989). *La memoria vana. El crimen contra la humanidad*. Barcelona: Anagrama.
- Frankl, V.E. (1946/1987). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- García-Haro, J. (2014). Culpa, Reparación, Perdón: Implicaciones clínicas y terapéuticas (III). *Revista de Psicoterapia*, 25(99), 135-164.
- Gomá, J. (2013). *Tetralogía de la ejemplaridad*. Barcelona: Taurus.
- Horwitz, L. (2006). La capacidad de perdonar: perspectivas intrapsíquicas y evolutivas, *Aperturas Psicoanalíticas*, 23. Disponible en <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000385&a=La-capacidad-de-perdonar-perspectivas-intrapsiquicas-y-evolutivas>
- Jankélévitch, V. (1967/1999). *El perdón*. Barcelona: Seix Barral.
- Lansky, M.R. (2008). Vergüenza insoportable, escisión y perdón en la resolución del ser vengativo, *Aperturas Psicoanalíticas*, 28. Disponible en <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000387&a=Verguenza-insoportable-escision-y-perdon-en-la-resolucion-del-ser-vengativo>
- Lansky, M.R. (2012). El perdón como elaboración de la escisión, *Aperturas Psicoanalíticas*, 41. Disponible en <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000745&a=El-perdon-como-la-elaboracion-de-la-escision>
- Lanzmann, C. (1991). *La liebre de la Patagonia*. Barcelona: Seix Barral, 2011.
- Lázaro, J. (2013). *La violencia de los fanáticos*. Madrid: Triacastella.
- Levi, P. (1984). *Los hundidos y los salvados*. Madrid: Mario Muchnik Editor.
- Levi, P. (1989). *Trilogía de Auschwitz*. Madrid: Mario Muchnik Editor.

- Lichtenberg, J. y Shapard, B. (2001). El odio rencoroso y vengativo y sus recompensas: una visión desde la teoría de los sistemas motivacionales, *Aperturas Psicoanalíticas*, 8. Disponible en <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000157&a=El-odio-rencoroso-y-vengativo-y-sus-recompensas-una-vision-desde-la-teoria-de-los-sistemas-motivacionales>
- Prieto-Ursúa, M. y Echevoyen, I. (2015). ¿Perdón a uno mismo, autoaceptación o restauración intrapersonal? Cuestiones abiertas en Psicología del perdón. *Papeles del Psicólogo*, 36 (3), 230-237.
- Sánchez, T. (2003). Paradojas existenciales y emocionales de las personalidades fanáticas. *Clínica y Salud*, 14 (2), 157-181.
- Solomon, R. C. (2007). *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*. Barcelona: Paidós.
- Wiesenthal, S. (1969/1998). *Los límites del perdón: dilemas éticos y racionales de una decisión*. Barcelona: Paidós.