

PERDÓN Y JUSTICIA TRANSICIONAL. LAS DIFICULTADES DE LAS SOCIEDADES LIBERALES CONTEMPORÁNEAS PARA ARTICULAR UN DISCURSO COHERENTE ACERCA DEL PERDÓN *

Forgiveness and Transitional Justice. The Challenges of Contemporary Liberal Societies to Articulate a Coherent Discourse about Forgiveness

Pedro RIVAS PALÁ

Universidad de La Coruña (España)

RESUMEN

El importante papel que el perdón juega en el ámbito de la justicia transicional hace necesario verificar cómo se justifica en el imaginario de nuestra sociedad contemporánea. Puesto que parece tratarse de una realidad que pertenece más bien al campo de lo religioso, resulta más relevante aún considerar la discusión sobre su posible fundamento moral. Para ello, hay que partir de la distinción entre perdón incondicional y perdón condicionado, y plantear la posibilidad e incluso la obligatoriedad de cada uno.

Pues bien, la contradicción inherente a la defensa del carácter obligatorio del perdón concluye en la naturaleza supererogatoria del mismo. Este carácter supererogatorio muestra todo perdón como inmerecido. Así, el principal problema que queda sin resolver es la ausencia de puntos de partida para una argumentación sobre el perdón. De ahí, las dificultades de nuestras comunidades políticas contemporáneas para gestionar las situaciones de justicia transicional.

Palabras clave: Justicia transicional, perdón, conflicto, sociedad liberal.

ABSTRACT

Because forgiveness plays a main role in transitional justice, it is important to verify how forgiveness is justified by contemporary societies. However, we are facing a reality that seems to belong to the field of religion. Hence, what interests us is precisely the moral consideration of this discussion.

Facing the morality of forgiveness, it is necessary to distinguish between unconditional forgiveness and conditional forgiveness. The questions that are raised with respect to each type are: whether it is possible to forgive and whether one should forgive. The

* Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación “Del discurso de la derrota al discurso del diálogo. Justicia transicional, memoria histórica y Constitución” dirigido por el Prof. Pedro Serna Bermúdez, subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia y los fondos FEDER de la Unión Europea (SEJ2007-64461/JURI).

inherent contradiction of those who affirm the obligatory nature of forgiveness results in the supererogatory character of forgiveness.

If all forgiveness is supererogatory, then all forgiveness is always presented as something undeserved. Thus, the principal problem that remains unresolved is that we do not have starting points to embark on a discourse about forgiveness. The result is that our political communities do not really know how to manage situations such as transitional justice.

Key words: Transitional Justice, forgiveness, conflict, liberal society.

1. INTRODUCCIÓN

Al aproximarse a un fenómeno como el del perdón, cualquier mentalidad contemporánea no puede evitar la intuición de que estamos ante una realidad donde lo definitivo pertenece al ámbito de lo religioso. Por eso, para una mentalidad occidental y desde una perspectiva puramente filosófica, resultaría de gran utilidad poseer algún estudio que se hiciera cargo de forma completa de los sentidos paganos del perdón en la Antigüedad clásica. Una monografía muy reciente sobre el perdón comienza afirmando que tal estudio no existe más allá de algún trabajo sectorial sobre la cuestión¹. Ahora bien, si, como pequeña prueba de la primera afirmación de este trabajo, acudimos en búsqueda de una doctrina aristotélica sobre el perdón, lo que encontramos refuerza la intuición apuntada. Pues el resultado es casi una total ausencia de referencias al perdón y un “perdón” distinto al que nos es común.

En efecto, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles menciona la necesidad de la “indulgencia (συγγνώμη) cuando uno hace lo que no debe sometido a una presión que rebasa la naturaleza humana y que nadie podría soportar”², y de compasión y perdón (συγγνώμη) para el que actúa involuntariamente por “la ignorancia concreta de las circunstancias y el objeto de la acción”³. Con el mismo sentido y a propósito de la incontinencia (ακρασια), Aristóteles sostiene que “somos más indulgentes (συγγνώμη) con los impulsos naturales, como también con las pasiones que son comunes a todos”⁴. Y de modo similar afirma que “no es de extrañar si uno es vencido por placeres o dolores fuertes o excesivos; por el contrario, merece indulgencia (συγγνώμονικον) si procura resistir”⁵. Ya se ve que se trata de comprender, excusar o disculpar acciones a causas de las circunstancias, y que en este contexto no se hace siquiera referencia a quien sufre o padece dichas acciones.

1. Cfr. Ch. L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 1.

2. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III 1, 1110 a 23-25. Se cita por la edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías (7ª ed.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

3. *Ibid.*, III, 1, 1111 a 1-2.

4. *Ibid.*, VII, 6, 1149 b 3-6.

5. *Ibid.*, VII, 7, 1150 b 6-8.

Esta percepción de lo que significa el perdón para Aristóteles se completa mejor con algunas referencias al magnánimo (μεγαλόψυχος). El que “tiene grandes pretensiones y es digno de ellas”⁶, el que posee “la grandeza en todas las virtudes”⁷. El magnánimo “desprecia el deshonor (ατιμία) porque no será justo tratándose de él”⁸. Aún más siempre desprecia con justicia porque su opinión es verdadera. Hace beneficios pero se avergüenza de recibirlos; recuerda el bien que hace pero no el que recibe; no necesita nada⁹. Pero sobre todo, no es rencoroso (μνησικακος) “pues no es propio del magnánimo guardar las cosas en la memoria, especialmente malas, sino más bien pasarlas por alto”¹⁰. En definitiva, el paradigma de quien posee la virtud en mayor grado no tiene relación alguna con lo que entendemos por perdonar, pues ni necesita nunca pedir perdón ni tampoco necesita concederlo.

Tal vez por eso quienes han tratado de hacer estudios integrales sobre el perdón pero manteniéndose en el terreno de la especulación puramente filosófica, han optado por una reflexión descriptiva sobre nuestras precomprensiones comunes o nuestras intuiciones más básicas sobre el mismo.

Para ello, cabe, por ejemplo, una aproximación desde la fenomenología que pase revista a todo aquello que no es el perdón para establecer después cuál es el objeto del mismo, cuáles son sus condiciones y concluir por último con sus características¹¹. Aunque también es posible un acercamiento más dialéctico que sin embargo busque considerar prácticamente los mismos problemas (concepto; relaciones con fenómenos como rencor, odio, piedad o retribución; aspectos jurídicos, morales, religiosos). Este es el caso del libro conjunto de Murphy y Hampton, que se ha convertido en referencia habitual del debate en el ámbito anglosajón en los últimos veinte años¹². Incluso hay quien recientemente ha tratado de combinar el estudio histórico, con el análisis filosófico y la perspectiva política más actual¹³.

Sin embargo, de entre los pensadores *mayores* de los últimos años, la generación de quienes se han ocupado de la cuestión han sido filósofos *inclasificables*. Y, a diferencia del grupo anterior, en absoluto metódicos.

Por citar a un clásico del pasado siglo, en unas breves páginas de su obra *The Human Condition*, Arendt señala la importancia del perdón por ser remedio de la irreversibilidad del proceso iniciado por el actuar. Y es que sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar quedaría confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos. Por eso,

6. *Ibid.*, IV, 3, 1123 b 2.

7. *Ibid.*, IV, 3, 1123 b 30-31.

8. *Ibid.*, IV, 3, 1124 a 11-12.

9. Cfr. *Ibid.*, IV, 3, 1124 b 6-19.

10. *Ibid.*, IV, 3, 1125 a 3-5.

11. Cfr. M. Crespo, *El perdón. Una investigación filosófica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2004.

12. Cfr. J. G. Murphy & J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

13. Cfr. Ch. L. Griswold, *op. cit.*

aunque tenga su origen en un contexto y en un lenguaje religioso, puede afrontarse de un modo secular¹⁴. Aún si, dando un paso más, permaneciéramos en la convicción corriente de la estrecha relación entre el amor y el perdón, no habría nada que decir sobre este último en el ámbito de lo político. Pero Arendt apenas deja apuntado ese modo secular posible de entender el perdón cuando señala que el respeto puede ser el correlato del amor en la relación política del perdón, ya que no es sino una especie de amistad sin intimidad ni proximidad¹⁵.

Donde esa falta de método se hace más patente es inevitablemente en la bibliografía francesa al uso, con su proverbial querencia por el ensayo literario. En dicho ámbito se advierte una cierta continuidad entre Jankelevitch, Derrida y Ricoeur en la medida en que cada uno comenta y prolonga al anterior. El primero expone con fuerza la paradoja del carácter gratuito y completo del perdón puro, el único y verdadero perdón¹⁶. Para después, en una obra posterior, llevar al extremo la perplejidad del lector al defender la negativa absoluta a perdonar. El propio Jankelevitch acepta la contradicción y el carácter irresoluble de la misma¹⁷. Derrida afronta el problema en un seminario cuyo contenido se conoce hasta el momento por medio de una entrevista, lo que aumenta aún más, por difícil que parezca, el carácter fragmentario de lo que sostiene. Apenas descubre ahí una aproximación a las raíces cristianas que permean los términos empleados en el debate público sobre el perdón y algunas consideraciones en torno a las obras de Jankelevitch donde se resalta lo paradójico del perdón. En efecto, para Derrida el perdón se dirige a lo imperdonable o no es tal, y por ende es incondicional sin excepción ni restricción¹⁸. Por último, Ricoeur sigue a Derrida en la defensa de la naturaleza imperdonable de toda falta y la consiguiente y paradójica necesidad del carácter incondicional de todo perdón. De donde concluye en la imposibilidad del perdón y de auténticas instituciones políticas de perdón¹⁹.

En realidad, todos estos ensayos filosóficos y estudios académicos se apoyan en algún momento de la exposición en la experiencia propia y personal del perdón y dan por hecho que se trata de una experiencia común y, por tanto, compartida. Por decirlo de modo más directo, se da por supuesto que aproximadamente todos sabemos de lo que estamos hablando. Prueba de ello es que toda investigación sobre el perdón trata de ser continuamente analógica, es decir, va buscando comparar unas acciones con otras para situar el perdón en el lugar adecuado. Porque

14. Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958. Se emplea la traducción castellana de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 256-258.

15. Cfr. *Ibid.*, pp. 261-262.

16. Cfr. V. Jankélévitch, *Le pardon*, Paris, Editions Montaigne, 1967, especialmente el capítulo III. Hay traducción castellana de Núñez del Rincón, Madrid, Seix Barral, 1999.

17. Cfr. V. Jankélévitch, *Pardoner?* (1971) en *L'imprescriptible*, Paris, Seuil, 1986.

18. Cfr. J. Derrida, *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, pp. 7-39.

19. Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (traducción de A. Neira), Madrid, Trotta, 2003, pp. 607-608 y 620 y ss.

así, comparando unas situaciones y otras, es como tantas veces tendemos en la vida ordinaria a decidir y a juzgar las acciones propias y ajenas sobre el perdón. Precisamente por este continuo recurso a la comparación, los estudios sobre el perdón acostumbra a estar llenos de ejemplos, bien sean tomados de la vida real o bien simplemente imaginados. Concretamente, los que se enmarcan en una discusión más general sobre la justicia transicional suelen ser casos reales, los demás echan mano más bien de ejemplos imaginados.

Y es que cualquiera podría hacer una cierta taxonomía del perdón a partir de las propias experiencias vitales. Por ejemplo, no es complicado recordar que alguna vez o muchas uno mismo ha pedido perdón y éste le ha sido concedido o negado. Más aún, todavía se podría mencionar el haber experimentado si tal concesión o denegación iba en coherencia con el comportamiento posterior del ofendido. O si por el contrario, en ocasiones le ha sido concedido de palabra pero no con los hechos. Y a la inversa, a veces se le ha negado de palabra pero no con los hechos. Del mismo modo otras veces se nos ha pedido perdón y es posible que lo hayamos concedido o negado según las situaciones, y de nuevo que nuestras acciones subsiguientes hayan sido coherentes o no con lo que dijimos. A mayores, alguna vez se nos ha reclamado que pidamos perdón por el posible ofendido o por tercera persona. Y de nuevo se han repetido las posibilidades recién mencionadas, es decir, el éxito o el fracaso de tal petición. O hemos sido nosotros quienes lo hemos reclamado para nosotros o para un tercero, con éxito o sin él, y en coherencia con las acciones posteriores o no. Como se ve, sería posible desplegar todo un cuadro o un árbol de posibilidades para describir el perdón según la perspectiva de cada uno de los sujetos que interviene y del resultado que alcanza.

No es la única taxonomía posible para tratar del perdón. En realidad, cualquier reflexión a partir de la experiencia propia, requiere que lo pongamos en relación con una serie de fenómenos asociados de muy diversa índole: el odio, el remordimiento, el rencor, el juicio moral, la responsabilidad, la culpa, la reconciliación, la retribución, el castigo, la redención, la confianza, el amor, etc. En realidad, tal entramado de relaciones sirve para mostrar que esta taxonomía es útil en la medida en que ayuda a juzgar moralmente las acciones que se estudian. Porque al final, en un sentido o en otro, lo que cada investigación y reflexión filosófica mencionada se pregunta es en definitiva si se puede o no perdonar en tal o cual situación, si se debe o no perdonar en tal otra, cuáles son las condiciones que deben darse para otorgar o retener el perdón en cada circunstancia, etc.

2. INTENTOS CONTEMPORÁNEOS DE JUSTIFICACIÓN

Lo que nos interesa es precisamente esto último: la consideración moral de dicho debate. Si se trata de comprobar cómo justifica el imaginario de nuestras sociedades contemporáneas el perdón, es pertinente detenerse en quienes lo han tratado más recientemente y, más en concreto, en quienes no se han aproximado al problema desde ningún sistema filosófico previo, sino más bien desde las ex-

periencias comunes. Por eso la referencia inevitable está en el ámbito anglosajón. Hay que aclarar otro extremo. Por sociedades liberales me refiero al imaginario de nuestras sociedades occidentales contemporáneas. Tales sociedades occidentales, u occidentalizadas al menos, son comúnmente entendidas también como sociedades democráticas o sociedades de las libertades. En definitiva se trata del modelo de sociedad europeo y norteamericano, que en gran medida se ha impuesto también en otros lugares. Aunque los rasgos son múltiples y presentan caras distintas en cada lugar, es posible señalar algunos rasgos comunes que forman la base de la propia identidad de los ciudadanos de dichas sociedades y de su manera de percibir esa identidad. Quizá el rasgo principal sea precisamente el valor central de la autonomía de la voluntad del sujeto humano. Y en segundo lugar, como complemento, el principio de daño, según el cual el único fin por el cual es justificable la intromisión en la libertad de acción del individuo es la propia protección. Ambos principios son probablemente los más relevantes de entre los que dan forma al *ethos* político y constitucional de las sociedades liberales contemporáneas, es decir, de aquellas en las que vivimos los hombres occidentales de principios del tercer milenio. Estos principios excluyen el paternalismo estatal, y de ellos se deriva que la limitación pública de la libertad individual sólo es aceptable si el fin exclusivo de la misma es impedir daños directos a bienes y derechos de terceros: dicho de otro modo, excluyen también el perfeccionismo. No hay lugar para un concepto ético de perfección humana, es decir, para una doctrina comprensiva del bien.

Como se ha dicho más arriba, al considerar el perdón todos sabemos por propia experiencia de qué estamos hablando, aunque otra cosa distinta sea la mayor o menor precisión con la que lo caractericemos. De lo que se trata en definitiva es de comprobar si es posible la fundamentación ética del perdón y, en su caso, en qué razones se sustenta. Pero es que precisamente, como se verá, la discusión sobre la condición ética del perdón puede además ayudar a aclarar algo su naturaleza. En efecto, el fundamento, la justificación del perdón, nos dará también elementos para entender su sentido. Y es que, como ocurre con toda realidad humana, su naturaleza coincide con su razón de ser, su qué con su por qué. A partir de ahí, las preguntas que se plantean respecto de cada género son las comunes al juzgar las acciones humanas: si se puede perdonar y si se debe perdonar. Como era de esperar, todos los que afrontan la moralidad del perdón parten de una distinción básica entre dos géneros del mismo: el perdón incondicional y el perdón condicional (o condicionado). La condición evidente que separa a estas categorías es la petición de perdón por parte del ofensor. Por simple combinatoria, las preguntas resultantes son las siguientes: si se debe perdonar incondicionalmente, si se puede perdonar incondicionalmente, si se puede perdonar condicionalmente y si se debe perdonar condicionalmente. De esta forma se pone de manifiesto el alcance que cada quien le da al perdón y la justificación y sentido que se encuentran en él.

Pues bien, lo primero que llama la atención es el hecho de que no es posible encontrar defensa alguna de la obligatoriedad del perdón incondicionado. Parece darse por supuesto que un género tal de obligatoriedad sólo puede tener un fundamento religioso. Y se habla de religioso en sentido estricto, es decir, de la

existencia de un mandato que proviene de una autoridad divina o similar. Ni siquiera se entra a discutir las razones que tal autoridad pueda aportar. Parece darse por hecho que no es posible una fundamentación estrictamente secular o profana de una conducta así. En todo caso permanece como un campo a explorar precisamente por los teólogos que podrán en todo caso aportar razones no teológicas de la conveniencia del perdón incondicional.

Este es precisamente el punto de la discusión en el que aparece la literatura al uso: el de las buenas razones para el perdón incondicional. Propiamente no se trata de obligación alguna sino de fundamentar la mera posibilidad del perdón incondicional. Estamos entonces en la segunda de las preguntas mencionadas más arriba: si se puede perdonar incondicionalmente, esto es, sin previa petición de perdón.

Pettigrove, por ejemplo, ha defendido esta posibilidad por la vía no tanto de aportar razones directas cuanto de rechazar las contrarias. En especial, frente a quienes defienden que dicho perdón supone no condenar moralmente la ofensa²⁰ o de que significa abandonar el respeto debido hacia uno mismo²¹. El primer problema aparece planteado por Kolnai en un trabajo ya clásico²². La réplica de Pettigrove sostiene que perdonar puede distinguirse de la aprobación moral de la ofensa porque esta última no es necesaria para que se dé el perdón. Con respecto al segundo problema, hace notar que el “respeto por uno mismo” resulta ser un concepto dependiente precisamente de las valoraciones particulares del sujeto y que, por tanto, perdonar puede por el contrario ser una forma de aumentar ese respeto por uno mismo. (Murphy²³ y Hampton²⁴ ofrecían ya la misma respuesta que aparece ahora aquí).

Lo más habitual, sin embargo, es encontrar quienes tratan de aportar buenas razones para la permisibilidad moral del perdón incondicional. Garrard y McNaughton quieren dejar claro este aspecto señalando que, en todo caso, se trata de un perdón supererogatorio, que por tanto no critica a quienes eligen no perdonar²⁵. Plantean únicamente que desde el punto de vista del ofendido es mejor o puede ser mejor perdonar²⁶. A su juicio, el fundamento de la posibilidad de perdonar es nuestra común, compartida humanidad, es decir, la pertenencia de ofensor y ofendido a la comunidad humana (“our shared community”)²⁷. En un nivel general, somos capaces de cometer los mismos actos que ha cometido el ofensor y tal vez, en sus

20. Cfr. G. Pettigrove, “Unapologetic Forgiveness”, *American Philosophical Quarterly* 41 (3), 2004, pp. 192-193.

21. Cfr. *Ibid.*, pp. 194-198.

22. Cfr. A. Kolnai, “Forgiveness”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 1973/74, pp. 91-106.

23. Cfr. J. G. Murphy & J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 19 y p. 26.

24. Cfr. *Ibid.*, p. 40 y p. 83.

25. Cfr. E. Garrard & D. McNaughton, “In Defence of Unconditional Forgiveness”, *Proceedings of the Aristotelian Society* CIII (2003), p. 51.

26. Cfr. *Ibidem*.

27. Cfr. *Ibid.*, p. 54.

concretas circunstancias personales, hubiéramos obrado igualmente mal²⁸. Aunque su juicio moral esté deformado (“distorted”), no lo es o no lo está su condición humana²⁹, que es, como la nuestra, débil y penosa³⁰.

También Allais intenta justificar que se puede perdonar incondicionalmente³¹. Para ello, se apoya en que las emociones asociadas a la negación de perdón (el odio o el rencor, entre otras) no son obligatorias de mantener. Por eso, cabe el perdón incondicional, mientras no se identifique con la pretensión de dejar sin castigo la ofensa³².

Por su parte, Holmgren defiende que se puede perdonar incondicionalmente al ofensor porque tal perdón es compatible con el respeto por uno mismo, por los demás y por la moralidad³³. Estas mismas condiciones ya habían sido expresadas y desarrolladas por Murphy³⁴. El fundamento de todo ello es asumir el sentido kantiano de la dignidad que lleva a reconocer un mismo valor intrínseco en todo ser humano. No se trata de ver al agresor en su triste historia personal y acercarnos para empalizar ni juzgar su acción como moralmente buena. De ahí que defienda la recomendación de perdonar en el marco de un proceso personal que asegure el respeto debido a uno mismo³⁵.

Wolfendale no está convencido de la solución de Holmgren y busca otra solución. A su juicio, no perdonar supone considerar al ofensor como expulsado para siempre de la comunidad moral de los seres humanos. Esto supone considerarlo inferior, deshumanizarlo³⁶. Esto resulta problemático porque reduce a un sujeto a su acción y porque al deshumanizarlo reproduce de algún modo lo que hizo el ofensor³⁷. Aún así, se aproxima a las soluciones ya mencionadas al echar mano del argumento que basa el perdón incondicional en el reconocimiento humilde de la víctima de poseer la misma identidad (“sameness”) que su ofensor³⁸.

Por último, Benjabi y Heyd defienden la posibilidad del perdón incondicional a través de una comparación con la tolerancia para con el que hace el mal. No se trata de defender la obligatoriedad del perdón en ningún caso sino precisamente su carácter supererogatorio³⁹. Esto lo hace moralmente valioso porque no se fun-

28. Cfr. *Ibidem*.

29. Cfr. *Ibid.*, p. 55.

30. Cfr. *Ibid.*, p. 59.

31. Cfr. L. Allais, “Wiping the Slate Clean: The Heart of Forgiveness”, *Philosophy & Public Affaire* 36 (1), 2008, p. 37 y p. 64.

32. Cfr. *Ibid.*, pp. 64-66.

33. Cfr. M. Holmgren, “Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons”, *American Philosophical Quarterly* 30 (1), 1993, p. 350.

34. Cfr. J. G. Murphy & J. Hampton, *op. cit.*, p. 19.

35. Cfr. *Ibid.*, p. 349.

36. Cfr. J. Wolfendale, “The Hardened Herat: The Moral Dangers of Not Forgiving”, *Journal of Social Philosophy* 36 (3), 2005, p. 358-359.

37. Cfr. *Ibid.*, p. 359-360.

38. Cfr. *Ibid.*, p. 361.

39. Cfr. H. Benjabi & D. Heyd, “The Charitable Perspective: Forgiveness and Toleration as Supererogatory”, *Canadian Journal of Philosophy* 31 (4), 2001, p. 577.

damenta en ningún deber moral sino que se trata de algo plenamente opcional. Existen todo lo más buenas razones morales para el perdón en la medida en que facilita y mejora las relaciones sociales en general y las interpersonales en particular. Además supone el ejercicio de la paciencia, la magnanimidad y el control de sí⁴⁰. Por su carácter de don, el Derecho nunca lo exige⁴¹.

La tercera de las preguntas hace referencia a la posibilidad de perdonar de manera condicionada a la petición previa de perdón. En realidad, nos encontramos ante una pregunta innecesaria para los anteriormente citados, pues si se puede perdonar incondicionalmente, *a fortiori* se podrá también perdonar condicionalmente. Aún con todo, algunos de quienes han defendido la posibilidad del perdón incondicional, afirman expresamente también la relevancia del perdón condicional. Así Allais incide en que la distancia entre ofensa y ofensor se pone de manifiesto de manera clara a través del arrepentimiento y de la expiación⁴².

Evidentemente entre quienes no han tratado la cuestión de la posibilidad del perdón incondicional cabe encontrar mayores argumentos para la defensa de la mera posibilidad del perdón condicional. Así, Corlett ve en la petición de perdón una condición para otorgarlo⁴³, incidiendo en que en ningún caso puede hablarse de obligación moral de perdonar⁴⁴. Quinn defiende posiciones similares, incidiendo en que en ocasiones puede ser virtuoso el no perdonar⁴⁵. Incluso cabría una posición intermedia como la defendida por Haber, para quien existen fuertes razones morales para perdonar cuando se pide perdón, pero sin que pueda afirmarse que el ofensor tiene derecho al perdón⁴⁶.

La cuarta y última de las preguntas mencionadas nos presenta ante quienes han defendido la obligatoriedad de perdonar condicionalmente en algunos casos.

Tara Smith ha sostenido que en realidad el perdón depende de los imperativos de la justicia. Por eso, en ocasiones, cuando el perdón es merecido resulta moralmente obligatorio perdonar. No se trata de nada más que de un problema de justicia y no de algo supererogatorio⁴⁷. El perdón es algo que se puede ganar⁴⁸. Las condiciones para que se dé el perdón son dos. En primer lugar, que la ofensa no sea evidencia del carácter del ofensor. En segundo lugar, como lo anterior exige

40. Cfr. *Ibid.*, p. 579.

41. Cfr. *Ibid.*, p. 580.

42. Cfr. L. Allais, *op. cit.*, p. 63.

43. Cfr. J. A. Corlett, "Forgiveness, Apology and Retributive Punishment", *American Philosophical Quarterly* 43 (1), 2006, p. 25.

44. Cfr. *Ibid.*, p. 36.

45. Cfr. C. V. A. Quinn, "On the Virtue of *Not* Forgiving: When Withholding Forgiveness Is Morally Praiseworthy", *International Journal of Applied Philosophy* 18 (2), 2004, p. 227.

46. Cfr. J. G. Haber, *Forgiveness*, Savage, Rowman & Littlefield, 1991, cap. 4.

47. Cfr. T. Smith, "Tolerance & Forgiveness: Virtues or Vices", *Journal Applied Philosophy* 14 (1), 1997, p. 39.

48. Cfr. *Ibid.*, p. 38.

un juicio discrecional propio de la razón práctica, que en dicho juicio se respeten las exigencias de la justicia⁴⁹.

Govier sostiene también que, teniendo en cuenta que hay que distinguir el ofensor de la ofensa y que el ofensor es un agente moral libre, siempre es perdonable la ofensa bajo ciertas condiciones⁵⁰. De ahí que, por una parte, sea moralmente justificable no perdonar si no hay arrepentimiento. Pero, por otra parte, no es moralmente defendible el declarar a alguien como absolutamente imperdonable⁵¹. Se deduce por tanto que si se dan determinadas condiciones existe un deber de perdonar.

Schimmel mantiene que frente al perdón estamos ante un problema de deberes morales. O se debe perdonar o no se debe. Para él, no hay lugar para el perdón incondicionado. En realidad, si se cumplen algunas condiciones por parte del ofensor (principalmente el solicitarlo) entonces habrá un deber de perdonar. Si no se cumplen, habrá un deber de no perdonar⁵².

Antes de entrar a discutir el acierto o desacierto de las razones expuestas vale la pena indicar que, tal y como se comentaba, la búsqueda de una justificación del perdón aporta algo sobre la naturaleza del mismo. Y es que, como puede deducirse de lo visto, plantear la posibilidad moral del perdón, tanto incondicional como condicional, facilita observar mejor la diferencia fundamental entre dos posturas acerca del perdón. Por un lado, quienes defienden la existencia de algún género de deber en el ámbito del perdón y, por otro, quienes lo niegan. Para los primeros, el perdón no tiene un carácter supererogatorio. Por lo visto, esta sería la posición de Tara Smith y de Schimmel, quienes vendrían a reducir el perdón a un problema de justicia y consecuentemente a una cuestión de deberes morales. Con menor claridad Govier vendría a defender algo parecido aunque dejando abierta la puerta a situaciones en que el perdón sería supererogatorio. Así podría decirse que para los dos primeros el perdón nunca es supererogatorio, mientras que para la segunda no lo es algunas veces.

En la situación contraria se encuentran prácticamente todos los demás autores mencionados. Defienden estos, bien de manera expresa (Garrard y McNaughton no ven criticable la negativa a perdonar⁵³, Benjabi/Heyd inciden en que sólo un planteamiento religioso como el del cristianismo defienden ese tipo de perdón⁵⁴, Corlett, Quinn y Haber ya citados) o simplemente tácita, la no existencia de un deber de perdonar incondicionalmente. Y a la vez algunos defienden como se

49. Cfr. *Ibid.*, p. 40.

50. Cfr. T. Govier, "Forgiveness and the Unforgivable", *American Philosophical Quarterly* 36, 1999, p. 66 y p. 69.

51. Cfr. *Ibid.*, p. 70.

52. Cfr. S. Schimmel, *Wounds Not Healed by Time*, Oxford, Oxford University Press, 2002, caps. 2 y 3.

53. Cfr. E. Garrard & D. McNaughton, *op. cit.*, p. 51.

54. Cfr. H. Benjabi & D. Heyd, *op. cit.*, p. 577.

vio la posibilidad moral de perdonar incluso incondicionalmente. En la medida en que se mueven en el ámbito de la posibilidad moral, de lo permisible (incluso laudable) pero no obligatorio, inciden en la condición supererogatoria del perdón.

También Hampton entiende que la petición de perdón no puede constituirse en fundamento de ninguna obligación de perdonar. Más allá de que pueda ser razonable otorgar el perdón en ese caso, el perdón continúa siendo supererogatorio⁵⁵.

Y otros más, como Bennett defienden la posibilidad de perdonar incluso de modo incondicional, pero como mera posibilidad moral no como obligatoriedad⁵⁶.

Más allá de que coincidan con la percepción común de que no se puede exigir de nadie del perdón, cabe mostrar al menos la contradicción inherente a quienes afirman el carácter obligatorio del mismo. Digeser lo ha expresado de manera especialmente aguda y breve. Dado un deber perfecto de perdonar, la víctima debe perdonar al ofensor y hace mal si no perdona. Por tanto, el ofensor tiene derecho a ser perdonado. Teniendo en cuenta que perdonar es absolver, liberar, descargar al otro de lo debido y que hay, por lo visto, un deber de absolver al otro de lo debido; entonces, el ofensor tiene también el deber de absolver, liberar, descargar a la víctima del deber de perdonarle. En otras palabras, lo debido a la víctima es que el ofensor debe absolverle del deber de perdonar al propio ofensor. Pero entonces la víctima tiene a su vez el deber de absolver al ofensor del deber de absolver a la víctima del deber de perdonarle. Y así en regresión al infinito⁵⁷. Vamos a partir, pues, desde este punto de la investigación, del carácter supererogatorio del perdón.

3. ASUMIR TODAS LAS CONSECUENCIAS

¿Qué nos muestra este breve panorama por lo que se ha dicho los últimos años acerca de la justificación del perdón? En primer lugar, que nadie intenta fundamentar la obligatoriedad del perdón incondicional. Algunos tratan de fundamentar algún tipo de obligatoriedad, aunque sea la de perdonar condicionalmente. Pero tal propósito se demuestra imposible si finalmente queda puesto en evidencia el carácter supererogatorio del perdón. En este sentido, puede discutirse si en tal o cual caso se darán probablemente tales o cuales consecuencias para el sujeto que perdona o que niega el perdón. Pero no parece que podamos hablar de obligatoriedad alguna. Por eso, quienes defienden que el verdadero perdón requiere mantener el juicio moral negativo de la ofensa y, como consecuencia de ésta, del ofensor (aunque sea para luego superarlo), terminan estableciendo como condición de la posibilidad moral de perdonar la recuperación del respeto por uno mismo que se ha visto quebrado por dicha ofensa. En realidad, la referencia al *self-respect* como

55. Cfr. J. G. Murphy & J. Hampton, *op. cit.*, p. 41.

56. Cfr. C. Bennett, "Personal and Redemptive Forgiveness", *European Journal of Philosophy* 11 (2), 2003, pp. 138-140.

57. Cfr. P. E. Digeser, *Political Forgiveness*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2001, p. 78.

condición de posibilidad del perdón es lo único que puede decirse con completo sentido. Por un lado “de posibilidad”, es decir, que no supone ninguna obligación moral. Pero, más interesante para nuestro propósito, es el hecho de que parece tratarse de la única condición que puede encontrarse en perspectiva liberal. Si todo perdón es una dádiva, sólo hay que asegurar que esa dádiva no disminuya el juicio que el sujeto tiene sobre sí mismo, porque es el juicio del propio sujeto sobre sí mismo el único que tiene sentido cuando nos hemos salido del ámbito de la obligación. Es decir, si no hay posibilidad de un juicio universal sobre la corrección o incorrección del perdón, lo único relevante es que el juicio subjetivo sea *subjetivamente* favorable. Por eso, se comprende la referencia al respeto de uno hacia sí mismo. El problema es que esta instancia no nos lleva a ninguna parte. Cuando se habla de respeto por uno mismo se está entrando en el terreno de la propia reflexividad, es decir, en el juicio de uno mismo sobre sí mismo y, en ese sentido, algo vedado a cualquier consideración de carácter universal. Estamos en el hondón de lo más individual y particular. Por eso dicho *autorespeto* puede verse favorecido tanto por la concesión del perdón como por su denegación. En la medida en que se trata de un juicio del sujeto sobre sí mismo, únicamente él puede saber qué favorece en cada momento dicho respeto por sí mismo, si el perdón o la negativa del mismo. Incluso sería posible pasar de lo uno a lo otro, de la concesión a la denegación, cuantas veces se considere oportuno y en los momentos que se consideren adecuados para restablecer o mantener el respeto por uno mismo. De este modo, no podemos realmente decir nada más acerca del perdón pues éste se presenta como puro don, dádiva absoluta y sobre todo inexplicable e injustificable. Inexplicable porque proviene de una experiencia profundamente particular, reflejo del solipsismo interior y, por tanto, incomunicable. De ahí que sea más coherente el abandono de toda teoría sobre la moralidad del perdón. Tal vez sea posible una pequeña excepción. En efecto, cabe encontrar cierta reciprocidad entre dos sujetos que han sido en un caso ofensor y en el otro ofendido ante una ofensa del mismo género y extensión. Si el primer caso se ha saldado con el perdón por parte del ofendido, parece que en la situación contraria y ante circunstancias exactamente idénticas, el ahora ofendido debería conceder el perdón que él mismo recibió con anterioridad. Pero más allá de esta hipotética situación, desde un punto de vista liberal, no es posible hablar de deber moral.

Se hace todavía más evidente lo que se viene sosteniendo cuando observamos el intento de echar mano de algún concepto de dignidad que fundamente la posibilidad del perdón. En este caso, el problema está constituido por las carencias de un concepto de dignidad humana desde los puntos de partida comunes al imaginario liberal. Como se ha visto, hay quien echa mano de la versión kantiana del concepto. En otros más, pareciera hacerse presente a través de la simple mención de la común condición humana, en definitiva el reconocerse en el otro aun a pesar de las ofensas que precisamente ese otro haya cometido. Por último, hay quien apunta a la *sameness*, es decir, a la condición o cualidad de ser lo mismo (idénticos) o equivalentes (iguales): tal vez se podría decir que es la igualdad en la identidad, o

sea poseer la misma forma de identidad. Ya se ve que de un modo o de otro echan mano de algún tipo de elemento común entre el ofensor y el ofendido.

Sin embargo, aunque la mención a una solidaridad por pertenecer a la misma especie puede tener cierto sentido, pero a la vez el simple recuerdo de lo que ese miembro concreto de la especie ha hecho con su ofensa puede también poner el acento no en lo común sino en la diferencia. Y es que no sabemos cómo hubiéramos reaccionado nosotros, pero sí sabemos cómo ha reaccionado el ofensor y, por tanto, tenemos motivos precisamente para olvidar la común condición y no para recordarla. Por eso, la solidaridad humana, incluso la concreción del fundamento de esa solidaridad en la igualdad en la identidad, no pasa de ser un argumento *naive*: no se sabe por qué precisamente esos rasgos comunes entre ofensor y ofendido no deben conducir a conclusión alguna sobre el perdón. De ser así, bastaría dirigir la mirada hacia los rasgos diferentes, que son precisamente los que se ponen de manifiesto cuando se produce una ofensa, para concluir lo contrario, a saber, que no se puede perdonar.

Y es que en cierta medida tanto la mención a esa solidaridad como su pequeña concreción en la igual identidad, encajan perfectamente en el planteamiento liberal: podemos caer en la cuenta de la igualdad. Pero lo que no podemos de ninguna manera, mal que le pese al planteamiento liberal, es fundamentar nada en esa igualdad, por la sencilla razón de que tal igualdad no es nunca completa y comparte la realidad con la diferencia. Para detenerse en determinadas manifestaciones de la igualdad y no en las manifestaciones de la diferencia es necesario algo más que el mero constatarlas. Pero esto exige un juicio de carácter sustantivo que justifique por qué en el caso del perdón es necesario detenerse en lo que nos hace iguales y no en lo que nos hace diferentes. Tal justificación sólo puede hacerse en el marco de una doctrina del bien, lo que precisamente trata de evitar a toda costa el imaginario liberal. Pero es que además, aunque se admitiera que cabe detenerse en lo común sin traicionar los principios liberales, todavía sería necesario fundamentar por qué la mera constatación de unas semejanzas deriva en algún género de posibilidad moral. Por eso, en rigor, para un planteamiento netamente liberal la dignidad que se ve agredida por la ofensa no puede salir del ámbito de la percepción que el ofendido tiene de sí como consecuencia de la ofensa.

Estamos pues ante una realidad ante la que sólo cabe el silencio. Por lo visto, no cabe ni obligación de perdonar ni de no perdonar prácticamente en ninguna circunstancia. El perdón se sitúa para nuestra común comprensión de nuestra propia realidad social en un espacio ético vacío.

Como se ha visto, todo perdón es de suyo supererogatorio. El problema es que si tomamos en serio la imposibilidad de fundar el perdón en algo que no sea la dádiva, el don, la pura espontaneidad y liberalidad, entonces todo perdón se presenta siempre como inmerecido, con la excepción de la reciprocidad mencionada. Ocurre así con todo perdón, desde el que se plantea ante la más mínima ofensa imaginable hasta el que tiene por objeto la más grave. En rigor, cualquier agravio es imperdonable. Sólo cuando hay reciprocidad perfecta, como se mencionó antes,

puede hablarse de algo perdonable. Esto hace que realmente no quepa fundamentar la posibilidad moral de perdonar.

Más bien habría que tratar de demostrar la obligatoriedad moral de no perdonar en determinadas circunstancias. De ahí que los estudios que defienden la posibilidad moral del perdón no deberían añadir a mayores razones para perdonar, más allá de negar que quienes defienden la obligatoriedad de no perdonar alcancen su objetivo. Porque el carácter supererogatorio del perdón hace que éste no necesite propiamente ninguna otra defensa: le basta con ser eso, posible. En cierto sentido, todos los motivos que se dan a mayores para reforzar la posibilidad de perdonar están de más y mencionarlos es más bien contradictorio.

Pero el principal problema que permanece abierto es que no tenemos puntos de apoyo para trabar un discurso sobre el perdón. En realidad, estamos abandonados ante nuestras propias dificultades para articular algo tan radical para nuestra propia vida. Si toda ofensa, por pequeña que sea, permite la negación del perdón, entonces realmente el ser humano está continuamente en manos de sus semejantes y tiene continuamente en sus manos a sus semejantes. Se comprende que Aristóteles no pueda más que presentar al magnánimo como paradigma de la virtud frente a la ofensa: aquel que no se inmuta ante la ofensa recibida. Y a la vez se entiende que guarde silencio ante la virtud y el vicio del ofensor en su relación con el ofendido. ¿Qué puede hacer? ¿Qué debe hacer? De ahí que realmente las comunidades políticas no saben cómo manejarse realmente ante una situación como las de la justicia transicional. Por mucho que se haga, en realidad el problema sólo desaparece realmente con la muerte de la última víctima y del último victimario. En realidad ni así, en la medida en que perviven las instituciones en cuyo marco se han hecho visibles ambos. Se trata de comunidades políticas atrapadas por su pasado tal vez por toda la eternidad.