

Don, culpa y perdón (Elementos para una fenomenología del perdón)

Gift, Guilt and Forgiveness (Elements for a Phenomenology of Forgiveness)

ANTONIO MALO
Catedrático de Antropología Filosófica
Università della Santa Croce
malo@pusc.it

RESUMEN

A través de un análisis histórico-lingüístico, el autor muestra que el 'perdón' es una perfección del don: un don capaz de repetirse y de engendrar otros dones, como la regeneración del culpable. Esta se manifiesta en dos ámbitos. En relación al ofensor, el perdón rompe la necesidad unida a la culpa, sobre todo en lo que atañe a la venganza; al quebrar la necesidad de los procesos naturales, abre espacio a la novedad: el culpable, perdonado, deja de verse como esencialmente injusto. En relación con el ofendido, el perdón induce a promover la gratuidad, el agradecimiento y la confianza en las relaciones humanas. En definitiva, el perdón lleva consigo una visión diferente de la realidad: no ya como círculo del eterno retorno de lo mismo, sino como Historia en la que las personas deben perfeccionarse, gracias también a sus culpas ya perdonadas.

Palabras clave: don, condonar, perdón, falibilidad, injusticia, necesidad, culpa, pena, castigo, reciprocidad, gratuidad, regeneración

ABSTRACT

Trough an historical-linguistic analysis, the author shows that 'forgiveness' is a perfection of the gift: a gift which can be repeated and is capable of generating other gifts, such as the regeneration of the culprit. This is shown in two fields. With respect to the offender, forgiveness breaks down the necessity attached to blame, especially as refers to revenge; by breaking down the necessity of natural processes, it opens a way to novelty: the culprit, forgiven, does no longer consider himself as essentially unjust. With respect to the victim, forgiveness induces gratuitous gifts, thankfulness and trust in human relations. In sum, forgiveness brings along a different view of reality: no longer an eternal cycling back to the same thing, but as History, in which people should perfect themselves, also thanks to their forgiven faults.

Keywords: gift, remission, forgiveness, fallibility, injustice, necessity, guilt, sentence, punishment, reciprocity, free gift, regeneration

Recepción del original: 06/02/10
Aceptación definitiva: 02/03/10

Aun cuando el interés de la psicología experimental por el perdón y por sus consecuencias en el ámbito práctico sea relativamente reciente, no responde tanto a una moda cuanto a una exigencia intrínseca de la condición humana, que siempre ha tenido y tiene que habérselas con la propia culpa. Con otras palabras, antes de constituirse como tema de reflexión filosófica o elemento esencial de las religiones históricas, la culpa compone una constante universal de la vida de los varones y mujeres de todo tiempo y lugar. Justo por este motivo, la culpa nunca constituye una abstracción, sino una experiencia personal que nos afecta muy de cerca, en ocasiones de manera trágica: siempre se trata de *mi* culpa, es decir, de una culpa que me pertenece. Por la misma razón, ante la culpa surgen de manera espontánea interrogantes repletos de *pathos* y difíciles de contestar: ¿cómo puedo vivir con mi culpa?, ¿todavía me cabe la esperanza de recuperar la inocencia perdida?

1. Apuntes históricos sobre el concepto de culpa

En la filosofía griega, y en particular entre los llamados filósofos naturalistas, descubrimos uno de los primeros intentos de encontrar respuesta a estas cuestiones. Por ejemplo, Anaximandro concibe la culpa como una categoría metafísica, aparejada al primer principio o *apeiron*. Como es sabido, la palabra *apeiron* significa carente de límites o indeterminado. Pero no debe identificarse con el vacío: de hecho, aun cuando plenamente indeterminado, el *apeiron* contiene en su interior todas las cosas. Por otra parte, el *apeiron* se encuentra dotado de un movimiento eterno, gracias al cual las cosas se separan y dan lugar a las sustancias ya diferenciadas que integran el mundo. Con todo, el dinamismo del *apeiron* no es ni el único ni el más importante, pues se encuentra sometido a otro de naturaleza superior: el de la *Dikê* o justicia. Puesto que Anaximandro concibe la separación de las sustancias como una especie de *adikia* o injusticia de unas cosas contra otras, es preciso que la justicia restablezca el orden originario, castigando las sustancias a tenor del ritmo del tiempo, es decir, haciendo que retornen a la indeterminación inicial.¹

¹ La referencia a un tiempo sin precisar ha llevado a algunos doxógrafos, como Simplicio, a suponer un castigo, que consistiría en la reabsorción de todas las cosas en lo Indeterminado, en el que se disolverían: «Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, “pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo”» (SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, 24, 13 ss.: H. DIELS – W. KRANZ *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1960, 10 Aufl., 12 B 1; trad. cast.: *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981, p. 129). Esta tesis ha sido refutada por algunos especialistas, como Kirk y Raven, que interpretan las oscuras palabras del filósofo como el establecimiento de un límite temporal a la injusticia que un opuesto inflige al otro. Si la interpretación fuera correcta, no tendría lugar una vuelta a lo indeterminado, sino una continuidad y estabilidad en los cambios naturales, derivadas del alternarse de los opuestos: al verano seguiría el invierno, con una duración proporcional; y a la noche, el día (cf. KIRK-RAVEN: *The presocratic philosophers. A critical History with a selection of texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p. 173).

Ya en la tesis de Anaximandro hallamos elementos conceptuales que acompañarán más tarde la reflexión sobre la culpa: la transgresión de la justicia y el castigo. Entre castigo y justicia se instaura un nexo particular, que no es de identidad ni de oposición: el castigo, causado por la injusticia —y, en este sentido, efecto de ella—, es a la vez causa de la justicia. En efecto, aun cuando dependa por fuerza de la injusticia cometida, el castigo se presenta como el único modo de restablecer la justicia: impuesto y llevado a término el castigo, la injusticia desaparece y de este modo se vuelve a una situación de justicia originaria.²

La tragedia y la religión griegas aplican el mismo esquema naturalista a la culpa humana. También la injusticia nacida de la trasgresión de los héroes trágicos exige el castigo de los dioses o del Hado a los culpables y a sus familias, como único medio de volver a una situación de justicia originaria. Cosa que puede verse, por ejemplo, en el ciclo de tragedias en torno a la figura de Edipo (*Edipo rey*, *Edipo en Colono*, *Antígona*).³

Pero no parece que el esquema naturalista sea capaz de explicar algunas actitudes que el castigo suscita en los héroes trágicos, como, por concretar, la rebelión. Pues, mientras que el castigo de las sustancias que se han separado es indoloro, silencioso y admitido sin rechazo, el de los héroes a menudo se presenta como sufrimiento y repleto de rabia.

La pregunta surge por sí sola: ¿por qué el héroe no se somete a la justicia? Tal vez porque el hombre no acepta que tanto su culpa como el castigo forman parte de un mismo proceso, regido por la necesidad. Con otras palabras: quizás el sentirse parte de un proceso necesario elimina la conciencia de culpabilidad; y, perdida esta, lo que desde la perspectiva naturalista podría presentarse como justicia se revela como la mayor injusticia, a saber, la de los dioses que sancionan a los mortales sin ninguna razón.⁴ En el fondo, la visión naturalista del castigo, cuando se aplica al hombre, implica la contradicción de encontrarse ante una culpa sin culpable o, mejor, ante una culpa cuyo responsable es en realidad su misma y única víctima.

² Colli considera que este pesimismo moral deriva de un pesimismo metafísico: «Aquí, el pesimismo metafísico de Anaximandro, por el que todo el mundo que nos rodea resulta conocido, probado, expresado como apariencia, se torna pesimismo moral, por el que el nacimiento deviene culpa e injusticia, y la muerte, expiación y venganza» (G. COLLI: *La Sapienza greca*, II. Milano: Adelphi, 1978, p. 30).

³ Cf. SÓFOCLES: *Edipo Rey*. Madrid: Gredos, 3ª ed., 2002.

⁴ «En la religión griega, el ámbito de lo sobrehumano está compuesto, en primer término, por las divinidades, que, en conjunto, constituyen la suprema garantía del orden cósmico. Los héroes, aunque se sitúan en un dominio similar, encarnan los distintos aspectos de lo que existe antes del orden cósmico y/o al margen de él, en el espacio y en el tiempo; es decir, las diversas fases de la dimensión caótica, que es esencialmente ambivalente: negativa, en cuanto carece de *kosmos*, y positiva, en cuanto de manera gradual prepara el establecimiento del propio *kosmos*» (M. MASENZIO: *La mostruosità dell'eroe greco: caratteri e linee di sviluppo*; in *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea. Atti del Convegno internazionale (Urbino 15-19 novembre 1982)*, Roma, 1986, p. 541).

Ciertamente, algunos pensadores, como Sócrates, hablan de otro tipo de culpa, que no puede eliminarse: la de quien se comporta injustamente. Y, en verdad, puesto que, a diferencia de la que se da en los procesos naturales, la injusticia humana no es necesaria, sino libre, el injusto no puede volver al estado anterior de justicia por medio del castigo. Frente a lo que sucede con la injusticia natural, la injusticia humana no sólo produce efectos que alejan del estado originario, sino que tornan intrínsecamente injusto a quien la comete. De ahí que Sócrates afirme que prefiere sufrir la injusticia a cometerla, por cuanto ser víctima de la injusticia ajena no afecta a la propia alma, mientras que la injusticia que uno consume deja en él una huella indeleble.⁵

La cultura griega, que en otros aspectos parece haber alcanzado la verdad, no da la impresión de haber entendido bien el origen ni las consecuencias de la culpa humana. De ahí que conciba el castigo como único modo de enfrentarse a la culpa, sin advertir sus efectos perversos, entre los que destaca la venganza. Y es que, mientras que en el proceso natural el castigo o negación del desequilibrio equivale *ipso facto* a la recuperación del equilibrio perdido, en la culpa humana el castigo, tomado aisladamente, lleva consigo la venganza, como puede verse en la *Iliada*: la destrucción de Troya, en lugar de traer la paz, provoca una ulterior serie de desgracias, debido a que, una vez que se desata, la espiral de la violencia no puede detenerse jamás.

En este sentido, el hebraísmo va más allá del simple castigo. Con la ley del talión, que hoy puede parecernos excesiva, se corrige el componente de venganza que provoca el castigo del ofensor. La ley del «ojo por ojo y diente por diente» regula el castigo, estableciendo que no puede ser superior al mal infligido.⁶ De esta forma, la reciprocidad entre culpa y pena restablece aparentemente la justicia y elimina los motivos que llevarían a la venganza. De todos modos, ante la injusticia, tanto la víctima como el verdugo aspiran a algo más que la pura reciprocidad entre ofensor y ofendido.

2. Evolución semántica de los términos referidos al campo léxico del «don»

Aun cuando la idea de perdón al ofensor por parte de la víctima parece estrictamente cristiana, en la evolución semántica de las palabras que giran en torno al léxico del *don* se advierte ya la aspiración humana a una justicia más elevada, que se alce por encima del castigo y de la ley del talión.

⁵ PLATÓN, *Gorgias*, 483a.

⁶ *Éxodo*, XXI, 24-25.

El término latino *donum*, derivado de la raíz indoeuropea *dâ*, indica un intercambio desinteresado de cosas, que, al decir de algunos, estaría en la base de la economía.⁷ Por consiguiente, en sus inicios, donar significaría “dar”, en el sentido de intercambiar realidades físicas. Más allá de la acepción económica del término, Gilbert descubre otra, de carácter exquisitamente antropológico: el *don* como un dar originario por excelencia, es decir, como dar la vida. Desde esta perspectiva, por más que a primera vista parezca extraño, la idea de don estaría ligada a la de culpa. En efecto, aun cuando se trate de un regalo desinteresado que desde el punto de vista legal no impone obligación alguna, el don suscita, «en el fondo de la armonía universal que reclama la razón humana, el sentido de una deuda imposible de restituir, de una culpa por esa realidad ‘imperdonable’, por cuanto indefinidamente precedida de un origen siempre inaccesible, imposible de repetir en su índole originaria».⁸ Con otras palabras, el don no puede *pagarse*, por lo que provoca un sentimiento de culpabilidad, una sensación de deuda respecto al donante.

A tenor del nexo establecido por Gilbert —y como ya veíamos en Anaximandro—, el nacimiento compone simultáneamente un don y una culpa, ya que nadie puede restituir la vida a quien se la ha dado. El origen de la vida no admite intercambio ni cualquier otro tipo de reciprocidad. Ante el don de la vida, uno sólo puede sentirse en deuda, y esa deuda se torna culpa en la medida en que no puede cancelarse o, al menos, ser estrictamente correspondida mediante el amor.

Cabe entender de varios modos la interpretación de la culpa que ofrece Gilbert: por ejemplo, desde una perspectiva ontológica, de corte heideggeriano, o bajo un prisma ético, tras las huellas de Lévinas. Personalmente, prefiero concebirla de manera estrictamente antropológica: no como el ser arrojado a la existencia ni como la consideración de la reciprocidad en clave negativa, sino como lo que en otro lugar llamé *la asimetría originaria*, que compone el fundamento de toda justicia simétrica.⁹ Sin duda, no sólo la vida goza de este carácter de culpa antropológica, sino cualquier deuda que no pueda restituirse, por encontrarse más allá de las propias posibilidades de ser y obrar. Como sugiere la parábola evangélica de los dos deudores incapaces de saldar su deuda, ante esta situación se abre una disyuntiva: aplicar la justicia simétrica, es decir, el castigo, o perdonar la deuda.¹⁰ Al don originario, que nos hace culpables por no poder ser pagado, se agrega una realidad emparentada con otro término derivado también del verbo donar, es decir, *condonar*. La prepo-

⁷ «La actividad de intercambio, de comercio, se caracteriza de un modo específico por relación a una noción que nos parece diferente, la del don desinteresado. Pero, de hecho, el intercambio compone una rotación de dones más que una operación propiamente comercial» (E. BENVÉNISTE: *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen; dans Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966, pp. 315-326).

⁸ P. GILBERT: *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*. Milano: Vita e Pensiero, 2003, p. 334.

⁹ A. MALO: *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione* (en prensa).

¹⁰ Cf. Mt XVIII, 23-25.

sición *con* añade al significado habitual el de la repetición, y, más en concreto, la repetición del don inicial, ya que sólo mediante este don ulterior puede cancelarse la deuda. Obviamente, en el caso de la vida, condonar no consiste en entregar nuestra vida por quienes nos han generado, porque la propia muerte no puede darles la vida: esta condonación se refiere más bien a aquellos cuya vida se encuentra en nuestras manos.

Es fácil advertir que, al contrario que la palabra *don*, el término *condonar* no alude sólo a realidades materiales, sino también a las de orden moral e incluso a la propia culpa, como en la expresión del latín clásico *condonare crimen*.¹¹ En todo caso, puesto que la deuda que pueden condonar los hombres es siempre limitada (nunca alcanza el origen), la condonación también lo será. En definitiva, el acto de condonar supera la limitación temporal del don, porque puede repetirlo, pero nunca logra superar la limitación de su origen.

Existe otro límite para el acto de condonar, que se añade al don originario de la vida, y que para un griego o un hebreo era también insuperable: la culpa ética. Ya no se trata de un proceso natural ni de una deuda más o menos grande, pero que admite ser condonada, sino de una injusticia contra alguien y, sobre todo, contra uno mismo. Como ya había indicado Sócrates, la culpa ética no puede cuantificarse ni circunscribirse en un único ámbito, sino que alcanza la integridad del culpable y lo torna injusto. De ahí la imposibilidad de condonarla, puesto que nadie excepto Dios —por ser Infinito— puede regenerar a otro; y de ahí, como consecuencia, la necesidad de repararla de una manera inédita. Por tales motivos, en virtud de la connotación de infinitud que la acompaña, la culpa ética descubre una nueva dimensión para el don, «ya que, al dejar de indicar aquello que es debido, semejante indeterminación abre la reflexión hacia una infinidad de designaciones posibles».¹² Precisamente este espacio abierto por la culpa ética compone el lugar natural del ‘*per-don*’ (con acento gráfico, en castellano: perdón).

No es fácil descubrir cómo y cuándo se originó la palabra ‘perdón’. Sabemos sólo que en el latín clásico, que incluía los vocablos *donare* y *condonare*, no ha quedado ninguna huella de este término. Por el contrario, da la impresión de que *perdonare* era una palabra bastante común en el latín vulgar, aun cuando hasta el siglo V no lograra introducirse en la literatura. El término *perdonare* aparece por vez primera en una traducción de una fábula de Esopo, realizada por un tal Romulus, hacia los siglos IV o V de nuestra era. Cuando el escritor tiene que traducir la expresión ‘dar la salvación de la vida a alguien’, en lugar de utilizar la expresión clásica *aliquem incolumitate donare*, emplea esta otra: *vita incolumitate perdonare*.

¹¹ «Rei publicae iniuriam [...] condonet» (GAIVS IVLIVS CAESAR, *Commentari de bello gallico*, I, 20, 5).

¹² A. GOUBIER, *Pour une métaphysique du pardon*, Paris: Éditions de l’Épi, 1969, p. 35.

El término *perdonare* deriva probablemente de la expresión *donare per gratia*,¹³ en la que la preposición *per* —mediante su significado intensivo— confiere al verbo *donare* el sentido de plenitud, por el que *per-donare* equivale a hacer una donación total. Más tarde, el término ‘perdón’ va asumiendo un matiz jurídico, hasta alcanzar, con ocasión de los primeros años jubilaires decretados por los Sumos Pontífices (1349 y 1392), el significado religioso del *perdonum maximum* o remisión de los pecados. De este modo, el término ‘perdonar’ cubre el espacio infinito abierto por la culpa ética, del que se encontraban excluidos el simple don y el condonar (o condonación).

3. La culpa como manifestación de una voluntad falible

La evolución de los términos pertenecientes al campo léxico del don (donar, condonar, perdonar) muestra la (doble) trasposición de un significado inicialmente concreto y material —*dar*, en el sentido de *intercambiar*— a otro que trasciende la temporalidad, aunque de manera negativa —*con-donar*, en la acepción de cancelar una deuda limitada, pero que uno no puede saldar por sí solo—, y desemboca, finalmente, en la trascendencia de la temporalidad en sentido positivo, expresada por el *perdonar*, es decir, recuperar la justicia perdida mediante la gracia concedida del Infinito.

Intentaré mostrar que esta evolución semántica se encuentra relacionada con una visión de la culpa no ya como desequilibrio natural, sino como expresión del acto de una voluntad falible,¹⁴ en sí misma limitada y, no obstante, capaz de abrirse al infinito.

Como indiqué anteriormente, la culpa se encuentra siempre ligada a la injusticia. Pero ¿cabe hablar de injusticia cuando se trata de un proceso natural? Semejante uso sólo tendría sentido si el concepto de ley fuera unívoco; entonces, en todos los casos en que no se respetara, habría que hablar de una violación y, por tanto, de injusticia. Pero el concepto de ley no es unívoco, sino análogo, como muestra el hecho de que, en un proceso natural, la contingencia no viola la ley, sino que se incluye en ella como la excepción que la confirma. Por tanto, en los procesos naturales no existe injusticia ni culpa.

Por otra parte, en un proceso de este tipo no cabe hablar de punición, sino de recuperación del natural equilibrio. Pues en la naturaleza sólo cambian los estados

¹³ Así lo afirma Gouhier, según el cual el origen de perdonar sería “dar a modo de gracia”. Una confirmación de su tesis se encontraría en el núm. 62 de la Apología del Profeta Daniel, escrita por San Ambrosio, que, a propósito del pecado, dice que puede ser perdonado: “donatur per gratiam”. Por tanto, el ‘perdón’ es un “don gratuito” (cf. GOUHIER: *Pour une métaphysique du pardon*, p. 37).

¹⁴ Un análisis de la falibilidad de la voluntad se encuentra en P. RICOEUR: *Filosofía della volontà 1. Il volontario e l'involontario*. Genova: Marietti, 1990.

en que se hallan las sustancias (líquido, sólido, gaseoso), los sucesos y las estaciones, pero la necesidad del conjunto se mantiene.

Por tanto, la culpa, la injusticia y el castigo se aplican de manera impropia o metafórica a los fenómenos naturales. Se trata de un uso antropomórfico de la naturaleza: de una *antropomorfización*, si se admite el término; es decir, del empleo propio de una visión precientífica y mítica, en la acepción negativa de este vocablo. A su vez, el uso antropomórfico de la naturaleza lleva consigo la naturalización de la culpa, de la injusticia y del castigo, como se observa en la idea de una culpa que el hombre cometería de forma involuntaria, pero que ha de ser expiada con la muerte. Pero incluso en este pensamiento naturalista descubrimos signos que nos llevan a advertir que la culpa humana no puede surgir como simple excepción a la ley natural, sino que deriva de una trasgresión voluntaria. ¿Cuáles serían esas señales? En primer término, la rebelión ante lo que el hombre considera una injusticia proveniente de lo alto (de los dioses o del Hado); en segundo lugar, el sentido extrínseco que presenta para el hombre la mera punición o castigo no merecidos.¹⁵

El concepto de injusticia humana no implica haber hecho algo equivocado o contrario a la ley del cosmos, sino obrar mal de manera consciente y voluntaria. El error humano puede provocar daños, pero, si no es culpable, quien lo ha cometido no debe considerarse injusto. El hombre consciente de no haber cometido una injusticia considera el castigo en nombre de la justicia como la más terrible de las injusticias. De ahí surge la rebelión y la mera aceptación externa del castigo. Por el contrario, el hombre que se sabe injusto no sólo puede aceptar el castigo, sino también abrirse al perdón, a la gracia que le ofrece quien ha sido ofendido.

La posibilidad de que el culpable sea perdonado compone la demostración definitiva de que la culpa no se engloba en la esfera de lo necesario, pues, como el perdón, sólo puede nacer de la libre voluntad humana. La culpa no se da en el seno de un proceso necesario, sino en una relación libre entre voluntades falibles y, por tanto, limitadas. Al destruir semejante relación, la persona injusta se hace culpable. El castigo logra restituir algo de la justicia violada, pero sólo el perdón tiene capacidad de devolver al culpable al ámbito de la justicia.

Hay que tener en cuenta que el perdón no logra que el ofensor y el ofendido retornen al estado previo a la culpa. Semejante visión del perdón, como restaurador de un orden universal que ha sido violado, implicaría la recaída en un proceso necesario, similar al expuesto por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, en el que el castigo del

¹⁵ Consciente de que sus acciones dependen de los caprichos divinos, a menudo los hombres hacen responsables de su infelicidad a los dioses. Según Mondolfo, el hado se encuentra unido a la justicia de Zeus y, por tanto, los castigos siempre serían justos. Las excusas de los personajes de la *Iliada*, como Elena, Párides, etc., que invocan la fuerza del hado, son sólo expresión de una mentalidad arcaica, que Homero no comparte (cf. R. MONDOLFO: *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*. Firenze: La Nuova Italia, 1ª riedizione, 1967, pp. 402 ss.).

culpable hace que la culpa —es decir, la contingencia del individuo singular— se incluya en la necesidad de una justicia universal. Según Hegel, el mundo suprasensible contiene al sensible no sólo como lo positivo incluye lo negativo, es decir, como su opuesto, sino también como la superación de semejante oposición. Cosa que puede verse, por ejemplo, en el caso de un criminal. El castigo del crimen corresponde al mundo suprasensible o mundo de las leyes; pero el castigo no constituye la negación del delito, sino su superación, es decir, el fin del movimiento que lleva consigo el delito o, si se prefiere, su reflexión.¹⁶ Por el contrario —prosigue Hegel— la ley inmediata de la venganza no logra *superar* el crimen, sino sólo la autodestrucción del sujeto. La persona del criminal no es tratada como un ser por sí (*Selbstwesen*), pues su delito es castigado por otra individualidad, que pretende destruirla. En el extremo opuesto, cuando es la ley quien castiga, el criminal sí resulta tratado como un ser por sí. Según Hegel, la razón estriba en que el mundo sensible donde se ha cometido el crimen se opone al suprasensible, en el que está vigente una ley que castiga semejante delito. Mediante el castigo, el mundo sensible realiza el suprasensible no de una manera abstracta, sino en la persona del criminal: puesto que, en relación con el mundo suprasensible, su crimen supone algo indigno, tiene necesidad de ser castigado, para que el merecido castigo le restituya la dignidad perdida.

4. El perdón como novedad que genera novedad

Hegel tiene razón al sostener que, cuando la injusticia no es castigada de acuerdo con la ley sino a título privado, sus efectos sociales desencadenan necesariamente la venganza, como vimos al hablar de la ley del talión.

Pero el perdón mira a otro objetivo: tiende a crear una relación absolutamente inédita, por cuanto se fundamenta en la gratuidad del don. En el perdón, la culpa no es destruida *en sus efectos*, puesto que no puede no haberse hecho aquello que se ha hecho; no es condonada, es decir, meramente escondida o no tenida en cuenta, al estilo de la justificación luterana; sino que queda transfigurada mediante la novedad del don, que abre nuevos espacios a la libertad. El perdón otorga confianza al culpable, de modo que pueda instaurar una nueva relación consigo mismo y con el ofendido.

De ahí que para perdonar no baste la acción de condonar la culpa, sino que sea preciso también ofrecer un don de tal naturaleza, y hacerlo de tal modo, que pueda ser aceptado por el culpable. De lo contrario, no cabría hablar de perdón, pues la condición *sine qua non* de este, como la del don, es la misma posibilidad de ser

¹⁶ «Según su contenido, el crimen tiene su reflexión en el castigo 'real'; esta es la reconciliación de la ley con la realidad, que, en el crimen, se le oponía» (G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 6 Aufl., 1952, S. 123).

recibido. Perdonar como si el culpable no debiera hacer nada al respecto equivale a crear en él la falsa idea de que cabe volver a la situación precedente y, por tanto, que el perdón pertenece a una suerte de proceso natural dominado por la simetría: así como la ofensa dependería forzosamente de la voluntad del ofensor, el perdón dependería de forma también necesaria de la voluntad del ofendido. De esta manera, la acción del ofendido tendría como efecto la cancelación total de la acción del ofensor. Por el contrario, el perdón no elimina la injusticia ni sus efectos, sino que abre la posibilidad de transfigurarla, al crear un nuevo espacio para la libertad del culpable y del ofendido. De este modo, se sitúa en las antípodas de la necesidad natural, pues implica el libre juego de dos libertades que pueden abrirse o cerrarse sin estar siendo forzadas por ley cósmica alguna.

Para que el perdón despliegue su poder regenerador no basta la acción del ofendido, que perdona; se requiere también la interiorización del perdón por parte del culpable. El perdón debe lograr que el culpable se descubra capaz de responder libremente por sus actos, es decir, se perciba como alguien que no está determinado por la injusticia cometida. Quien acepta ser perdonado descubre con ello que no es radicalmente culpable o, con otras palabras, que no está obligado a comportarse como culpable. Tal vez es lo que le faltó ver a Sócrates, al no tener en cuenta la posibilidad de ser perdonado. De hecho, si bien los efectos de la culpa en la persona y en el mundo superan la voluntad del acto injusto y tornan injusta a la persona, la injusticia jamás puede eliminar la dignidad de la persona en cuanto tal, porque nunca la persona se identifica plenamente con la acción realizada (ser injusto no equivale a transformarse en no-persona). No obstante, como uno de sus efectos, la culpa introduce la necesidad psíquica en el culpable: no sólo porque a causa del hábito que va creando, se siente inclinado a realizar de nuevo ese tipo de acciones ilegítimas, sino también porque la imagen que se forma de sí mismo deriva en buena medida de su culpa: es la imagen de una persona culpable. El perdón de quien ha sido ofendido destruye esa necesidad, permite al culpable verse de una nueva forma, como digno de perdón. Al interiorizar el perdón que le brindan, el propio culpable se perdona, destruye la imagen que se había forjado y que lo mostraba como radicalmente culpable: y, al perdonarse, descubre que ya no se encuentra condicionado por su autocomprensión como culpable. Desde semejante perspectiva, el perdón introduce una quiebra —sobre todo, de índole psíquica— en la necesidad natural aparejada a la culpa. El perdón constituye en sí un acto de libertad, pero que resulta necesario para echar abajo la necesidad introducida por la injusticia en las relaciones humanas: sea la necesidad del odio en relación a los demás, sea la del odio hacia sí mismo. En definitiva, «el perdón revela que toda relación humana se enmarca en el ámbito

de la libertad y que el tiempo y el mundo son efecto de sus iniciativas no necesarias y de su mutuo reconocimiento».¹⁷

No quiero decir con ello que el futuro del culpable perdonado (por el otro y por sí mismo) sea del todo ajeno a la culpa, sino que se trata de una culpa asimilada, convertida en alimento de la propia vida psíquica y ética y capaz, por tanto, de regenerar. Por una parte, porque el culpable que ha experimentado la culpa y el perdón se torna capaz de enfrentarse con la vida con una actitud diversa, en la que priman la gratitud y la confianza. Además, porque quien se ha sentido perdonado perdona más fácilmente a otros.

De este modo se entiende que el 'per-dón' pueda considerarse la perfección del don recibido: al perdonar se entrega a otros la vida, en el sentido de que esta es capaz de regenerarse, volviendo a ser libre de una manera nueva, sin el lastre que deriva de los procesos de necesidad natural generados por la culpa. Pero el perdón influye positivamente también sobre quien perdona. Ante todo, porque siempre el injuriado ha sido a su vez ofensor, lo es actualmente y lo será en el futuro: por tanto, también él es objeto del perdón ajeno (nos encontramos aquí con un tipo de justicia que no es simétrica). Además, porque quien perdona puede recibir, como don, la regeneración del otro. En cierto sentido, cabe afirmar que quien perdona ofrece al culpable la posibilidad de vivir con dignidad. Por tanto, en la esfera de las relaciones humanas, el perdón constituye una novedad que engendra novedad.

5. Posibilidad y límites del perdón

Queda por resolver si siempre es posible perdonar y, por tanto, si los efectos de la voluntad humana falible podrían imponerse a las propias personas hasta el punto de tornarlas imperdonables.

Al decir de Arendt, el perdón no siempre es posible, porque se topa con los mismos límites que el castigo, al que en cierto modo está ligado. Según nuestra autora, la razón del límite del castigo y, derivadamente, del perdón, surge de la incapacidad del hombre de «perdonar lo que no puede castigar y de castigar lo que se ha demostrado imperdonable».¹⁸ Parece, pues, que para ella el perdón se halle aparejado a la posibilidad misma de castigar. Como resultado, cuando no existe tal posibilidad, se esfuma también la del perdón.

¹⁷ P. GILBERT: *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, p. 342.

¹⁸ H. ARENDT: *Vita Activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani, 1989, p. 178.

Tal vez la limitación de esta perspectiva depende precisamente de concebir el perdón como una posibilidad excesivamente unida al castigo. Hemos comprobado, por el contrario, que el perdón no es una posibilidad más frente a la injusticia, sino la única capaz de transfigurar la culpa y al culpable. En efecto, mientras el castigo está por fuerza unido a la injusticia cometida, el perdón es sólo una posibilidad, aunque necesaria para el culpable. El castigo pretende restablecer cierto estado de justicia; por consiguiente, no cabe castigar lo que no es posible rectificar humanamente. En semejante sentido, la tesis de Arendt saca a la luz el límite de la teoría hegeliana del castigo como restablecimiento de la justicia. Pues, como ella sostiene, existen crímenes —el Holocausto, entre otros— que ningún castigo humano logrará justificar o, lo que viene a ser lo mismo, reintroducirlo en la esfera de lo justo. El castigo tiene un límite: la enormidad del crimen. Pero el perdón no. El perdón no se encuentra condicionado por la enormidad del crimen, porque no se basa en la injusticia cometida, sino en la persona del culpable. Y, por grande que sea su culpa, quien la ha cometido nunca queda identificado con la injusticia que llevó a término. Mientras viva la persona, la culpa no logra destruir su dignidad. Por tal motivo, el propio Eichmann podía ser perdonado. Lo que no implica, sin embargo, que sus crímenes debieran quedar sin castigo.

Con todo, es posible que incluso en su forma más sencilla el perdón resulte inviable porque no es sino la perfección del don, que no puede alcanzarse en un mundo limitado, preso en las categorías espacio-temporales propias de la reciprocidad y del intercambio mercantiles. Es lo que defiende, entre otros, Derrida. En su opinión, las condiciones de posibilidad del don y, derivadamente, del perdón, son las mismas que las de su imposibilidad. Derrida afirma que, para serlo verdaderamente, el don debería resultar ajeno a cualquier intencionalidad por parte de quien lo ofrece, pero también de todo conocimiento respecto a él, tanto por parte de quien lo otorga como por parte de quien lo recibe. De lo contrario, dejaría de existir como don, al perder su carácter gratuito, puesto que haría surgir una deuda en quien lo recibe y, con ella, un sentimiento de culpa. Pero sin un donante consciente de ofrecer un don y sin un receptor que lo acoge como tal, el propio don se torna imposible.¹⁹

Según explica Marion, Derrida intenta racionalizar el don, cosa del todo imposible. Pues, de hecho, si el don es gratuito, no será necesario ni darlo ni recibirlo. Pero eso no implica que el don carezca de una razón y, por tanto, de unas específicas

¹⁹ «¿Podría ser un don algo que proviene de un poder natural, de una tendencia originaria a dar? Con un mismo acto disociamos el don de la generosidad, en virtud de la paradoja que surge al entender el don en su estricto sentido. Pues si no quiere someterse a un programa, e incluso a un programa ya inscrito en la *physis*, el don no puede ser generoso. La generosidad no debe constituirse en su móvil ni en rasgo esencial del don. Algo puede donarse con generosidad, pero no *por* generosidad: es decir, no constreñido por el impulso natural que denominamos generosidad y que se identifica con la necesidad o el deseo de dar, con independencia de las trasposiciones o síntomas que quepa descubrir en semejante pulsión» (J. DERRIDA: *Donner le temps: 1. La fausse monnaie*. Paris : Galilée, 1991, p. 162).

condiciones de posibilidad: implica, sí, que su razón no es el motivo económico del intercambio, que lleva a dar una cosa para recibir otra. Por el contrario, la lógica del don induce a promover la gratuidad y novedad en las relaciones humanas: el don puede y debe ser ofrecido de nuevo, y eso no impide que tanto quien da como quien recibe se enriquezcan mutuamente, precisamente en virtud del don que ellos mismos han creado.

Respetando la analogía, algo similar hay que decir del perdón. Quien perdona no lo hace para que se lo agradezcan, lo admiren o le paguen, sino porque quiere la regeneración del arrepentido. Sin duda, la dinámica del perdón se abre por sí misma a la gratitud de quien lo recibe y a la regeneración del culpable.²⁰ Más aún, el don produce sus frutos cuando logra regenerar al culpable. En el fondo, el error de Derrida consiste en considerar como única lógica posible la del intercambio, sin tener en cuenta otra más originaria: la de la gratuidad.

Conclusión

Aunque el objetivo de este ensayo era la comprensión del perdón, no lo hemos abordado directamente, sino a través de las relaciones que lo ligan a otros dos conceptos: el de 'don' y el de 'culpa'.

El análisis histórico-lingüístico ha sacado a la luz que el vocablo 'perdón' deriva del término 'don' tanto etimológica como semánticamente. El perdón se muestra como una perfección del don, es decir, como un don que, además de poderse repetir, engendra otros dones, sobre todo la regeneración del culpable.

Hemos visto que la relación entre culpa y perdón no es cósmica ni metafísica, sino exquisitamente antropológica. La culpa humana, en cuanto derivada de la injusticia que una persona inflige a otra, crea el espacio para el perdón. Es verdad que, al contrario que el castigo y la venganza, la culpa no está forzosamente unida al perdón. Por tanto, la relación entre culpa y perdón es del todo libre. La culpa no exige forzosamente el perdón y el perdón no destruye la culpa, sino que la transfigura mediante la creación de nuevos espacios de libertad. La transfiguración de la culpa no depende sólo del perdón del ofendido, sino también de su aceptación por el culpable. Perdonar, como donar, implica la máxima relación entre libertades: sólo si el culpable es capaz de recibirlo, el don que el ofendido le ofrece existe en verdad como perdón.

²⁰ El ingrato, que no solo se niega a pagar la deuda generada por el don, sino que ni siquiera acepta la existencia de tal deuda, prueba que el don puede ofrecerse plenamente incluso sin el consentimiento de quien lo recibiría (cf. J-L. MARION: *Étant donné*. Paris : P. U. F., 1997, pp. 130-131).