

M.^a DOLORES LÓPEZ GUZMÁN *

EL PERDÓN A EXAMEN

Reflexiones sobre el sentido de la reconciliación desde la experiencia del Holocausto

La división es una experiencia universal. La mayoría de los hombres ha tenido que sufrir alguna vez el peso de las rupturas, bien sea con otros, bien en su propio interior. Nadie está libre del dolor provocado por enfrentamientos, separaciones «forzosas» y equivocaciones de consecuencias irreversibles. ¿Quién no está necesitado de reconciliación? La experiencia del perdón no es exclusiva del cristiano. Es un anhelo de todo hombre sanar las heridas provocadas por confrontaciones y desavenencias radicales. ¿Quién no ha experimentado alguna vez el perdón como única vía posible para romper una cadena de violencia y resentimiento?

Juan Pablo II señala, en una rápida descripción de la situación actual, que vivimos en un «mundo en pedazos»¹. La magnitud de las divisiones tiene hoy un alcance que sobrepasa con creces los márgenes de cada individuo, y los conflictos se han extendido de manera alarmante entre países y naciones. Se habla mucho de diálogo, pero la realidad revela con claridad que, en lugar de buscar caminos de encuentro, los conflictos se agudizan. Las constantes violaciones de los Derechos Humanos ocupan

* Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas.

¹ Juan Pablo II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 2.

con demasiada frecuencia la mayor parte del espacio informativo. No corren buenos tiempos para la esperanza.

Sin embargo, nadie puede arrebatarse al hombre el anhelo de vivir en paz y el deseo de recomponer las fracturas. Pero esta reestructuración debe hacerse con toda seriedad, ya que «no puede ser menos profunda de cuanto es la división»². La Iglesia en su tarea central tiene como misión no sólo ser testimonio de reconciliación, sino hacer todo lo posible para llevarla a cabo en el mundo de un modo pleno. Esto plantea un doble reto: ser portadora del perdón en el interior de sí misma³ y posibilitar o favorecer vías de reconciliación en cualquier conflicto humano donde los protagonistas no sean miembros de ella.

El trasfondo cultural de la posmodernidad añade a todo ello la dificultad que experimenta el cristiano de hoy para conciliar la gratuidad de Dios con la necesidad de reparación. Sin embargo, para llegar a una reconciliación auténtica se requiere al menos una actitud de rechazo profundo del mal causado por parte del ofensor y la realización de gestos con carácter restaurador. Resulta curioso constatar cómo, junto al rechazo de la penitencia, una de las críticas más comunes que la práctica católica del Sacramento de la Reconciliación⁴ ha tenido es el trato indiscriminado y similar que las diferentes ofensas reciben y el hecho de que, en numerosos casos, baste con una pequeña oración expiatoria para descargar las conciencias⁵. Siendo la gratuidad lo que se quiere resaltar, se consigue el efecto contrario: la desvalorización de la fuerza del pecado y, como consecuencia, la rebaja de la misericordia de Dios.

La acusación de que la práctica cristiana no termina de ser lo suficientemente reveladora de un Dios que es al mismo tiempo solidario con la miseria del ofensor y respetuoso con el sufrimiento del ofendido ha sido lanzada con especial intensidad por las víctimas de situaciones sobre-

² *Ibid.*, 11.

³ San Pablo cuando plantea la necesidad de expulsar de la comunidad al incestuoso de Corinto apunta que esta opción se lleva a cabo en el interior de los grupos cristianos: «¿Acaso es cosa mía juzgar a los que ni pertenecen a la Iglesia?», 1Co 5,12.

⁴ El nombre del sacramento es uno de los puntos de discusión abierta entre los teólogos actuales. Personalmente me decanto por el término «Sacramento de la Reconciliación», pues recoge una gran riqueza de significados heredada del mundo bíblico, así como de la tradición de los Padres y fue el preferido por el Papa Pablo VI para impulsar la reforma del sacramento. Este tema del nombre ha sido ampliamente estudiado y desarrollado por F. MILLÁN en *La penitencia hoy*, Madrid, Comillas-DDB, 2001, 99-143.

⁵ J. BURGALETA - M. VIDAL, *Sacramento de la penitencia. Crítica pastoral del nuevo ritual*, Madrid, PS, 1975.

cargadas de dolor e injusticia. El Holocausto⁶ judío se ha convertido en innegable símbolo del mal⁷ y en interlocutor axiomático para quien quiera afrontar el tema del perdón. ¿Existen límites humanos insalvables para perdonar? ¿Basta la absolución para borrar la estela de dolor que deja tras de sí una cadena de crímenes y atrocidades contra la humanidad? Dos autores que vivieron la persecución nazi, Simon Wiesenthal y Vladimir Jankélévitch, serán el punto de referencia fundamental en el que se basarán las reflexiones de este artículo en torno a esta cuestión.

1. DESAFÍOS E INTERROGANTES A PARTIR DE UNA PREGUNTA RADICAL

S. Wiesenthal⁸, superviviente de trece campos de concentración (Janowska, Plaszow, Gross-Rosen, Buchenwald y Mauthausen, entre ellos) y conocido mundialmente por su incansable afán por llevar ante la justicia a los criminales nazis, planteará, a partir de una experiencia brutal y estremecedora, el problema de la incapacidad humana para per-

⁶ Hoy en día es un tema debatido el uso de la palabra «holocausto» para designar la deliberada exterminación de seis millones de judíos. Algunos consideran inapropiado el término por tener connotaciones religiosas, ya que, rigurosamente hablando, un holocausto implica un sacrificio a Dios. Por ello, en los últimos años, está alcanzando más aceptación el término hebreo *Shoah* que aparece tres veces en la Biblia con el significado de «destrucción o ruina». Para más información sobre este tema, ver S. FLEIDERMAN, «Significado de la Shoah en un mundo cambiante y globalizado», *El olivo*, 54 (2001) 45-55.

⁷ No son pocos los autores que, por diversas razones, consideran el Holocausto un *unicum*: M. GARCÍA BARÓ, *El Holocausto y la teología: Vida Nueva* (noviembre 2001), pliego n.º 2303, 24-30; ENZO TRAVERSO, *La historia desgarrada*, Barcelona, Herder, 2001. H. Pick recoge esta reflexión en su biografía sobre Wiesenthal: «Wiesenthal acknowledged that Stalin may have been responsible for the deaths of even more people than lost their lives in Hitler's concentration camps. But he has never abandoned the view that the Holocaust was unique, in part because it deliberately targeted racial groups and other minorities, and in part because the Final Solution became a highly organised industry for extermination», 239. También Jankélévitch afirmaba: «Auschwitz est inavouable. Auschwitz n'est pas simplement un cas particulier de la barbarie humaine. Et cette guerre là n'était pas non plus une guerre comme les autres», en: *Pardoner?*, Paris, Le Pavillon, 1971, 31.

⁸ Para una visión general de la biografía de este autor, ver H. PICK, *Simon Wiesentahl. A life in search of justice*, Boston, Northeastern University Press, 1996; o las dos obras más autobiográficas del propio WIESENTHAL, *The murderers among us*, New York, Mc Graw Hill Book Company, 1967, y *Justice not vengeance*, New York, Grove Weidenfeld, 1989.

donar y la dificultad en determinados contextos para discernir quién es la persona indicada para utilizar ese «poder».

El mismo día de su liberación empezó su cruzada personal contra la posibilidad de que el tiempo y los intereses políticos hicieran olvidar las atrocidades perpetradas por los nazis contra judíos, gitanos, homosexuales y cualquiera que intentara levantar su voz crítica frente al Tercer Reich. El olvido de estos hechos sería la peor traición hacia las víctimas del horror nazi. Sólo la memoria de lo ocurrido puede rendir homenaje a aquellos que lo perdieron todo y sólo la memoria podría evitar que estos hechos volvieran a repetirse⁹.

Esta fue la razón que le empujó a escribir un relato, *Die Sonneblume*¹⁰, que terminó convirtiéndose en uno de los libros más leídos del momento y en punto de referencia fundamental de los debates en torno al tema del perdón. Las dos partes en las que está dividida la obra expresan claramente el talante del autor al servicio del diálogo y la escucha. En primer lugar se encuentra la narración de un suceso acaecido en el tiempo que pasó en Janowska durante el año 1941 y que le marcó para siempre. El otro bloque, bajo el título «simposio», lo constituye la recopilación de las diferentes respuestas que numerosas personalidades del mundo de la política, la religión y la cultura dieron a la pregunta que al final del texto lanza al lector: *¿qué habrías hecho tú en mi lugar?*¹¹. A lo largo del tiempo han ido incorporándose, en distintas ediciones, las opiniones de nuevos pensadores. Se trata, por tanto, de una estructura abierta sujeta a continuas e interesantes aportaciones. Resulta especialmente significativa e impactante la respuesta de Albert Speer¹², una de

⁹ S. Wiesenthal en una declaración personal aseguró: «Survival is a privilege which entails obligations. I am forever asking myself what I can do for those who have not survived. The answer I have found for myself (and which need not necessarily be the answer for every survivor) is: I want to be their mouthpiece, I want to keep their memory alive, to make sure the dead live on in that memory.

But we, the survivors have an obligation not only to the dead but also to future generations: we must pass on to them our experiences, so they can learn from them. Information is defence», en: *Justice not vengeance*, 351. V. Jankélévitch comparte este sentimiento: «Je ressens l'obligation de prolonger en moi les souffrances qui m'ont été épargnées, répétait-il à l'envi, en refusant de tourner une page pleine de douleurs infinies», en: *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978, 67. Libro escrito en colaboración con Béatrice Berlowitz.

¹⁰ El libro se publicó por primera vez en Francia en 1969, aunque en español no se tradujo, sin embargo, hasta 1998 con el título *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Barcelona, Paidós.

¹¹ S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón*, 80.

¹² Ver A. Speer, *Memorias*, Barcelona, El Acanalado, 2001.

las figuras más destacadas del nazismo y planificador del Ministerio de Armamento de Hitler. En los juicios de Nuremberg admitió su responsabilidad. Su entereza y valor para enfrentarse a la verdad le granjeó el respeto del mismo S. Wiesenthal¹³.

Arranca la narración directamente en el campo de concentración de Janowska. Los campos de concentración se habían convertido en el reflejo de la sociedad que los nazis querían construir. Una sociedad dividida en dos clases: los «superhombres alemanes», como ellos se auto-denominaban, y los «infrahumanos judíos»¹⁴. En ese entorno Wiesenthal describe cómo un día en el que los prisioneros fueron conducidos a un hospital para ejercer labores de limpieza, una enfermera, sin más explicaciones, le condujo hasta la habitación en la que se encontraba un soldado nazi herido de muerte. La contemplación del moribundo no le despertó ningún sentimiento de compasión. «El modo de vida que me obligaban a llevar en el campo de concentración había acabado con cualquier sentimiento o con cualquier temor hacia la muerte. La enfermedad, el sufrimiento y la muerte eran compañeros constantes de los judíos. Esas cosas ya no nos asustaban»¹⁵. Entonces aquel hombre comenzó su confesión. Le dijo su nombre, le contó su historia, cómo eran sus padres, su origen católico... y cómo abandonó la Iglesia y entró voluntario en las SS. Siendo miembro de la Escuadrilla de Protección participó en la matanza de numerosos judíos. En una de ellas colaboró en el asesinato masivo de más de trescientos ancianos, mujeres y niños a quienes encerraron en una vivienda que rociaron con gasolina y a la que prendieron fuego. Las víctimas se arrojaban por las ventanas a causa del pánico mientras los nazis disparaban a sangre fría a todo el que intentaba la huida. A Wiesenthal cada detalle de la confesión en lugar de inspirarle misericordia le resultaba insultante. Aquella situación le parecía una ironía, ¿por qué le había llamado a él y no a un sacerdote católico? Todavía tenía el privilegio de confesarse.

Los nazis justificaban sus acciones convenciéndose a sí mismos de que los judíos no eran seres humanos¹⁶, sino un serio peligro para Alemania. Pero aquel hombre se enfrentaba a la muerte lleno de escrúpu-

¹³ El mismo A. Speer le confesó a Wiesenthal: «Mi delito moral no está sujeto al estatuto de las prescripciones legales, y ya no podrá borrarse durante el resto de mi vida ¿Deberías perdonar tú, Simon Wiesenthal, aunque yo no pueda perdonarme a mí mismo?», en: *Los límites del perdón*, 174.

¹⁴ *Ibid.*, 20.

¹⁵ S. WIESENTHAL, *Justice not vengeance*, 352.

¹⁶ S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón*, 47.

los y de dolor¹⁷. Necesitaba confesar su crimen a un judío para morir en paz. Era una petición de perdón. Wiesenthal se quedó en silencio. Se levantó y se marchó. No fue capaz de perdonarle.

A pesar del tiempo transcurrido, el recuerdo del joven moribundo sigue vivo en la memoria de nuestro autor. ¿Habría mostrado arrepentimiento el joven alemán si no hubiera tenido que enfrentarse a la muerte?, «¿cómo puedo saber si habría cometido más crímenes en caso de haber sobrevivido?»¹⁸.

Debido a la complejidad de la experiencia y las circunstancias tan extraordinarias recogidas en la narración, no es la intención de este artículo elaborar un estudio exhaustivo del relato con el fin de descubrir todos los retos que de un análisis minucioso se derivarían. El texto es el punto de partida para hacer una reflexión acerca de la dificultad de delimitar los sujetos que forman parte de un acontecimiento como el perdón, el papel y la actitud que corresponde a cada uno de ellos, así como los elementos principales que constituyen dicha realidad.

2. SUJETOS PARTICIPES Y ACTITUDES NECESARIAS

2.1. EL OFENSOR

2.1.1. *El acceso a la verdad: confesión y memoria*

En una primera aproximación puede parecer sencillo el enunciado de que detrás de cada ofensa hay un ofensor. Existe un sujeto, una persona concreta identificable, que inflige un daño que conlleva intrínsecamente un perjuicio o maltrato hacia la integridad de cualquier individuo. Pero la experiencia muestra que no es tan claro, en algunos casos, determinar a quién corresponde la responsabilidad exacta de los hechos cometidos.

Con frecuencia, el ofensor no se reconoce como tal. En este caso la reconciliación no podría realizarse en su totalidad (incluso aunque el

¹⁷ A propósito de esta escena Wiesenthal comenta: «Ahí estaba un hombre desahuciado, un asesino que no quería serlo pero que se había convertido en un asesino por culpa de una ideología asesina. Estaba confesando su crimen a un hombre que quizá mañana muera en manos de los mismos asesinos. En su confesión había un sincero arrepentimiento, aunque no lo llegó a confesar abiertamente. Tampoco era necesario, dada la manera en que se dirigió a mí, ya que el hecho de que hablara conmigo, era la prueba de su arrepentimiento», *Los límites del perdón*, 50.

¹⁸ *Ibid.*, 79.

ofendido esté dispuesto a perdonar), ya que quien debería pedir perdón ni siquiera contempla esa posibilidad¹⁹. Sin embargo, para que se produzca la reconciliación es necesario que exista un sujeto que pida perdón y otro que lo conceda. Wiesenthal recoge con dolor en sus escritos cómo, de los más de mil nazis llevados a juicio sólo el mencionado A. Speer pidió perdón por los hechos que se le imputaban. El reputado discípulo de Henri Bergson, V. Jankélévitch²⁰, quien también sufrió la persecución nazi por su ascendencia judía, coincide con Wiesenthal en este punto que analiza en su obra *Le pardon*²¹. Para él no tendría ningún sentido perdonar cuando el ofensor ni siquiera se reconoce como tal. En situaciones de este tipo el sufrimiento de las víctimas sólo podría verse aliviado a través del ejercicio de la justicia en los tribunales cuando el daño es considerado penal. Pero no siempre es posible esta alternativa en la vida cotidiana donde hay que aprender a convivir con heridas que no tienen ninguna posibilidad de compensación (bien por no ser consideradas conductas delictivas, bien por su falta de gravedad).

También la Iglesia ha considerado siempre fundamental el reconocimiento de la culpa por parte del pecador. Algunos textos bíblicos, como la confesión de David en el AT (2Sm 13) o la parábola del hijo pródigo en el NT (Lc 15,21), muestran con especial relevancia la importancia de aceptar la realidad sobre uno mismo. En los Padres la confesión ocupaba un lugar importante. San Juan Crisóstomo la incluye como una vía de conversión junto a la humildad, el lamentarse del pecado, la limosna, el ayuno y la oración constante y exhortaba a los fieles a declarar su condición de pecadores como primer paso inherente a la reconciliación

¹⁹ G. Bilbao Alberdi en el capítulo «Perspectiva filosófica del perdón», recogido en AAVV, *El perdón en la vida pública*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, 15-52, declara que «es posible el perdón sincero —al menos como ofrecimiento— sin hacer acto de aparición el reconocimiento de la culpa (para los cristianos, ahí está el ejemplo de Jesús de Nazaret)». Este punto es uno de los más problemáticos, ya que por otro lado se defiende que el perdón es una realidad de carácter relacional, «una acción dialógica. Supone dos polos comunicados entre sí».

²⁰ Para un conocimiento de la vida y obra de este autor, ver J. J. LUBRINA, *Vladimir Jankélévitch*, Paris, Editions Josette Lyon, 1999; AAVV, *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978.

²¹ El gran valor de la obra de VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, radica precisamente en el hecho de ofrecer un detallado análisis fenomenológico del perdón con el trasfondo de la persecución que los judíos soportaron por parte de los nazis. En España ha sido traducida como *El perdón*, Barcelona, Seix-Barral, 1999.

con Dios²². El Sacramento de la Reconciliación, que de entre todos los actos penitenciales que se contemplan en la Iglesia, es el más significativo y *divinamente* más eficaz²³, incluye la confesión como uno de sus elementos esenciales²⁴.

Para los judíos la confesión de los pecados también es parte esencial del arrepentimiento. Si las ofensas han sido directamente contra Dios, el único modo posible de confesión sería en la intimidad del corazón. Las cometidas contra otras personas exigen, sin embargo, la confesión pública; no es suficiente el remordimiento interior ni la confesión hecha entre los sujetos afectados en privado. El rabino Soloveitchik, siguiendo a Maimónides, afirma que el ofensor tendría que comenzar su declaración pública con la expresión «*En verdad...*», porque justamente se trata de ser fiel a la verdad de uno mismo y la del otro²⁵.

Por tanto, judíos y cristianos, en una línea de pensamiento similar, consideran la confesión como una parte del camino penitencial. Nadie duda que se trata de uno de los actos más difíciles de la vida. Pocos son los hombres capaces de enfrentarse a la verdad de la realidad y de su propia persona. En los procesos penales de la justicia es también estimada en muchos casos como atenuante de la culpa²⁶.

Parece, así, indiscutible el valor de la confesión como punto de partida en el acceso a la verdad y como medio para reconocer a las víctimas su condición de tales.

²² «Entra en la Iglesia y di a Dios: *he pecado*. No te pido otra cosa que esto; sólo esto. La Sagrada Escritura lo dice: *Di primero tus culpas, para justificarte* (Is 43,26). Di el pecado para liberarte del pecado. Esto no cuesta trabajo, ni discursos complicados, ni grandes gastos de dinero, ni otras cosas parecidas. Di la palabra que exprese tus rectos sentimientos contra el pecado y di: *he pecado*», SAN JUAN CRISÓSTOMO, *La verdadera conversión (Homilía II)*, Madrid, Ciudad Nueva, 1997, 128.

²³ JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 91.

²⁴ No es objetivo de este estudio hacer una valoración acerca del lugar que la confesión debería ocupar en el sacramento. Todavía hoy está abierto el debate sobre el alcance de la resolución dogmática de Trento: «Ex institutione sacramenti poenitentiae iam explicata universa Ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis iure divino necessariam existere», can. 7. La Carta Apostólica de JUAN PABLO II, *Misericordia Dei*, subraya esta definición no exenta de polémica.

²⁵ P. H. PELI, *On repentance. The thought and oral discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, Jason Aronson, New Jersey, 2000, 80.

²⁶ El artículo 21.4 de la Ley Orgánica 10/1995, 23 de noviembre (Código Penal), señala expresamente que se contempla el reconocimiento de la culpa «como circunstancia atenuante siempre y cuando confiese la infracción a las autoridades antes de conocer que el procedimiento judicial se dirige contra él».

Hoy en día es una tarea ardua proponer la verdad como el mejor camino para construir todo tipo de relaciones. Cada persona mira la realidad desde su historia y desde sus creencias. Muchos nazis vivieron convencidos de que estaban prestando un servicio a su nación mientras que los judíos vieron en el sistema diseñado por Hitler la encarnación del mal en estado puro. Parece que nos encontramos ante un callejón sin salida; que es una utopía la pretensión de tener certezas sobre los acontecimientos ocurridos. Quizá no iba tan desencaminado Pilato cuando lanzó a Jesús aquella pregunta: «¿Qué es la verdad?» (Jn 18,38).

Es incuestionable que nadie posee la verdad absoluta. Pero también es indudable que unas personas adecuan más que otras su vida (palabras, pensamientos, acciones...) a la realidad auténtica. No está toda la verdad en ellas, pero sí es verdad todo lo que expresan. Lo que el joven nazi confesó a Wiesenthal era cierto, pero ¿llegó a intuir la maldad de toda la maquinaria del nazismo de la que él formaba parte?; ¿llegó a darse cuenta de cómo habían despojado de su dignidad a tantos millones de personas?

El nacimiento en el ámbito político de las llamadas Comisiones de la Verdad surgidas en países con historias recientes de abusos de poder, terrorismo, conflictos bélicos y constantes violaciones de los Derechos Humanos, es una muestra clave de la necesidad de partir del esclarecimiento de los hechos como único modo de llegar a la reconciliación. Guatemala, El Salvador y la República Sudafricana son los países en los que más se ha luchado en esta dirección. El arzobispo sudafricano Desmond Tutu, presidente de la famosa Comisión de la Verdad y la Reconciliación, fundada en 1996, defendió que la exposición pública de la afrenta propiciaba la curación individual y comunitaria, así como su inserción en la construcción de la historia y de la memoria colectiva del país²⁷. A pesar de todo, el perdón no surge automáticamente de la verdad aunque ésta sea condición *sine qua non*.

En el Holocausto, como en los países que han vivido la injusticia hasta límites insospechados, se mezcla la dimensión pública con la privada. Cuando hay una víctima colectiva tiene que primar la vertiente social, pero ese hecho no debería ser tomado como excusa, por parte de los culpables, para esquivar cualquiera de las dos dimensiones. Una total reconciliación reclama el cuidado de todas las heridas.

Hablar de una responsabilidad colectiva no significa equiparar o juzgar del mismo modo a todos los que participan en el establecimiento de

²⁷ Testimonio recogido por X. ETXEBERRÍA, «Perspectiva política del perdón», en: AAVV, *El perdón en la vida pública*, 87.

una situación injusta. Wiesenthal siempre rechazó abiertamente el concepto de «culpa colectiva»²⁸ por este motivo. Sin embargo, a nadie se le escapa que en el Holocausto se acabó sosteniendo una estructura perniciosa cuya razón de ser era el exterminio de todo un pueblo. El mero planteamiento sobre el que se basaba la sociedad que los nazis querían levantar era, desde su misma base, pecaminoso²⁹, pues «cualquier judío, por el hecho de serlo, era portador de su acta de defunción a la que sólo le faltaba añadir la fecha»³⁰. Se dañaba por principio la dignidad y el ser de todo un pueblo.

No es fácil en principio determinar hasta dónde llegan los márgenes de la responsabilidad completa, pero Wiesenthal siempre se puso como prioridad la búsqueda de aquellos nazis que desde sus despachos y «sin mancharse las manos» daban las órdenes de ejecución.

Ahora bien, para confesar es necesario recordar. Porque decir la verdad, en el contexto del perdón, significa reconocer algo que ya ha sucedido, que es historia y que se puede narrar. Para contar algo ocurrido en el pasado es necesaria la memoria. Sin embargo, no todas las formas de recordar las cosas introducen a la persona en una dinámica de sanación. Conviene tener siempre en cuenta el riesgo de «paralización», de querer detenerse en el dolor sufrido y de sumergirse en la autocompasión. Es una gran tarea aprender a relacionarse con la historia.

Dejando a un lado ese peligro de utilizar la memoria contra el crecimiento de la persona, es importante señalar su valor en la dinámica de la reconciliación. Aquí, el ejercicio de la memoria tiene tres sentidos

²⁸ S. Wiesenthal sobre este tema dice con rotundidad: «A jew who believes in God and in his people does not believe in the principle of collective guilt. Didn't we jews suffer for thousands of years because we were said to be collectively guilty—all of us, including the unborn children— of the crucifixion, the epidemics of the Middle Ages, communism, capitalism, bad wars, bad peace treaties? All ills of mankind, from pestilence to the atomic bomb are «the fault of jews». We are the eternal scapegoat. We know that we are not collectively guilty, so how can we accuse any other nation, no matter what some of its people have done, of being collectively guilty?», en: *The murderers among us*, 12. JUAN PABLO II, en *Reconciliatio et Paenitentia*, afirma con rotundidad que: «El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual [...], hablar de *pecados sociales* no debe inducir a nadie a disminuir la responsabilidad de los individuos», 45-49.

²⁹ Dejando siempre claro que detrás de una situación social injusta hay personas concretas responsables. En este sentido me sumo al modo en el que Juan Pablo II entiende el *pecado social* siempre con un sentido analógico. Me remito de nuevo a la exhortación apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*.

³⁰ S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón*, 23.

fundamentales: en primer lugar, pone las bases para que se realice la justicia porque supone el recuerdo y la fidelidad a los hechos; segundo, es el mejor modo de honrar a las víctimas al reconocerlas como tales en la historia; y por último, trata de sacar a la luz acontecimientos que es importante conocer para que no vuelvan a repetirse.

Hay quienes piensan que la imposibilidad de olvidar es el mayor obstáculo para el perdón. El recuerdo tiene una fuerte capacidad de evocación que empuja a revivir muchas de las sensaciones que con el tiempo se habían quedado dormidas. Pero que sea más costoso enfrentarse a los «fantasmas» del pasado que enterrarlos, no significa que haya que renunciar a ello. El fin de acudir al recuerdo no es volver a sufrir, sino ser fiel a la historia y encontrar el sentido de la vida a partir de lo vivido. En ese camino, el dolor no es buscado como objetivo, pero es inevitable encontrarse con él. Una sociedad como la nuestra, acostumbrada a huir de todo lo que huele a padecimiento, es difícil que llegue a entender que, para vivir de verdad, es imprescindible no dejarse vencer por el miedo a sufrir.

Para entender esta perspectiva hay que cambiar la concepción habitual del tiempo. La sucesión presente, pasado y futuro, no es únicamente lineal. Las tres dimensiones temporales están interrelacionándose constantemente y generando una realidad continuamente nueva. Como bien dice Pinchas H. Peli recogiendo el pensamiento de Soloveitchik, «The Repentant man does not live with the past, but with the future of which the past has become a part»³¹.

La experiencia religiosa del judaísmo se asienta precisamente en el poder del recuerdo para actualizar los acontecimientos de la salvación. El pasado nunca es pasado cuando es capaz de cambiar el presente y de iluminar el futuro. La liturgia judía recoge ese poder actualizador del recuerdo a través de la lectura constante de los textos bíblicos que señalan momentos clave en los que el Señor actuó en la historia a favor de su pueblo. Por eso un pecador nunca limitará su memoria a recordar las ofensas que ha cometido, sino que unirá a sus pecados el recuerdo de las acciones compasivas de Dios. Es memoria sobre uno mismo junto a la memoria de los hechos salvíficos de Dios. El ofensor, una vez perdonado, nunca debería olvidar que se le ha dado misericordia gratuitamente.

Confesión y memoria son dos de los pilares más importantes en los que se asienta la fe judía. Reconocerse pecador y atreverse a proclamar

³¹ P. H. PELI, *On repentance*, 46.

«soy culpable», lleva implícita la necesidad de bucear en los rincones de la memoria. No se puede renunciar a la historia. No se puede olvidar.

2.1.2. *Arrepentimiento y restauración: desde el interior hacia las víctimas*

En el episodio descrito por Wiesenthal, el soldado de las SS se declara abiertamente culpable. Reconoce con horror el daño que ha causado. Es capaz de confesar su verdad ¿Es suficiente la autoacusación para borrar la culpa de unos crímenes atroces?

Una petición de perdón que no incluyera el arrepentimiento del ofensor sería una auténtica burla al perdón. Este hecho es compartido y reconocido tanto desde las dos tradiciones religiosas que están presentes en este trabajo como desde un punto de vista puramente humano. Nadie duda de su valor.

Detectar la sinceridad del arrepentimiento es uno de los retos a los que se enfrenta quien contempla la confesión de alguien que reconoce el mal que ha realizado. No es infrecuente encontrar quienes utilizan la petición de perdón para acabar cuanto antes con una situación difícil y tensa para la que no ven otra salida; o bien los que asumen el papel de víctima cuando imploran el perdón; o quienes reconocen la ofensa para que, en caso de delito penal, les sea rebajada la condena. El relato de Wiesenthal plantea este problema, pues el joven moribundo sólo puede mostrar su arrepentimiento por medio de la confesión, ya que no hay tiempo para la reparación. ¿Qué valor tiene el arrepentimiento que no puede ser «desarrollado»?

El Talmud concede tanto valor al arrepentimiento que lo incluye entre los siete elementos creados por Dios antes de la creación del mundo. El término hebreo equivalente para designar esta experiencia es *Teshuvah*, que significa respuesta o contestación, por un lado, y vuelta o regreso, por otro. En el ámbito bíblico tiene el sentido de regreso a Dios y al camino justo o correcto. El proceso del arrepentimiento suele ser largo y lleno de matices y gradaciones. Según el rabino J. Soloveitchick³², es importante distinguir entre el arrepentimiento nacido desde el conocimiento, en un plano intelectual y el arrepentimiento que surge desde el amor. Sin rechazar el primero, intenta poner el énfasis en el amor como el elemento más genuino de un arrepentimiento profundo, ya que el dolor por el pecado cometido sólo puede entenderse desde la traición a una presencia

³² P. H. PELI, *On repentance*, 23.

personal e íntima de Dios en el hombre. «And if this experience is not common, and if it proves impossible to achieve that *devecut* in Him, blessed be He, and if one feels not the touch of His hand, one cannot be a complete Jew»³³.

En este sentido, el *Repentant man*, tal como lo nombra Soloveitchik, es un sujeto de una enorme categoría espiritual, ya que los rasgos que le caracterizan son la profundidad del sufrimiento, hondura de experiencia, habilidad para tomar decisiones en la libertad de elección y la capacidad para crear (ya que el hombre está llamado a continuar la labor creadora de Dios). Si a esto se añade el hecho de que, para los judíos, la *teshuvah* incluye la confesión, el remordimiento o pena por el pecado cometido y la promesa de volver al camino justo, no puede sorprender el impacto y la perplejidad que el encuentro con el soldado moribundo produjo en Wiesenthal. Dada la seriedad y hondura del proceso del arrepentimiento no es extraño que algunos de los autores que han comentado el relato hayan visto en la actitud del nazi un recurso fácil para «lavar» su conciencia antes de morir con la agravante de convertir a Wiesenthal en más víctima de lo que ya era al cargarle con el peso de la decisión sobre el perdón.

Dios es el único capaz de escrutar la verdad del corazón. Pero mientras el hombre se encuentre ante encrucijadas que le obliguen a tomar una decisión, la pregunta será inevitable y el deseo de encontrar una respuesta también.

En el ámbito cristiano se considera igualmente fundamental la actitud y respuesta del hombre pecador ante el perdón que se le concede. No sólo se exhorta a los fieles a perdonarse unos a otros y a vivir con el convencimiento de que, por parte de Dios, siempre tenemos el ofrecimiento delante (como lo demuestran las palabras de Cristo en la cruz; Lc 23,34), sino que se ve como necesario que el hombre vuelva el rostro y retorne al camino hacia Dios que le permite «recoger» y acoger ese perdón. Si no se da este retorno (*teshuvah*) no se puede hablar de reconciliación en el pleno sentido de la palabra. Se malinterpreta la gratitud cuando se asocia a su acción la supresión de la responsabilidad del ofensor. Perdonar no equivale a favorecer la apatía en el pecador. Perdón y responsabilidad no están en el mismo plano. El primero va dirigido a la liberación bajo el impulso de un amor sin límites; la responsabilidad, en cambio, está centrada en la capacidad de todo sujeto de responder por algo o por alguien con quien se había comprometido. De

³³ *Ibid.*, 25.

esta manera la reconciliación es justamente una invitación a la responsabilidad, y no lo contrario.

La penitencia o acción restauradora es el elemento que, junto a la confesión, mejor ayuda a mostrar si el arrepentimiento ha sido sincero y la conversión duradera. La cuestión es detectar si el dolor que se siente por el mal realizado tiene relación con la víctima y que ese arrepentimiento remita, de un modo u otro, al ofendido y no se quede en uno mismo. No sólo es importante que el ofensor quede liberado y curado en su dolor, sino que también habría que tener en cuenta el sufrimiento generado por el pecado. La Iglesia siempre ha puesto el énfasis en la penitencia «interior» debido a que no siempre es posible llevar a cabo un acto de reparación externa (como sucede en el caso que Wiesenthal relata), pero siempre se la ha tenido una alta consideración³⁴. En los primeros tiempos del cristianismo, era prácticamente el elemento central y, desde luego, el que ocupaba el mayor espacio de tiempo³⁵ en el Sacramento de la Reconciliación.

La reparación contribuye al proceso de la conversión con dos particularidades: la proyección hacia el futuro —porque el perdón cambia la vida y eso hay que reflejarlo en acciones concretas— y la consideración hacia las víctimas —hay alguien que está sufriendo las consecuencias de mi pecado—. En un caso como el del Holocausto o en situaciones análogas, un perdón que pasara por alto la tragedia de tantas personas sería insultante. A este respecto puede resultar iluminador el pasaje evangélico de Zaqueo: «Si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo.» Una vez hecha esa declaración de intenciones por parte de

³⁴ Conc. Trento, can. 13-15.

³⁵ En tiempos de la Escolástica se optó por un cambio importante en la estructura del Sacramento: las obras penitenciales se posponían a la absolución. De este modo se ponía de relieve, con más claridad, la prioridad de la misericordia divina. Pero la pregunta sobre el valor que el esfuerzo penitencial del pecador tiene en orden al perdón de los pecados como ofensa a Dios seguirá presente. Todavía hoy es un tema sin resolver y el interrogante sobre cómo perdonar crímenes contra la humanidad cuando no hay posibilidad alguna de reparación, tal y como plantea Wiesenthal, sigue abierto y sin fácil solución. Puede que, tratándose de un aspecto de la relación entre el hombre y Dios, las «fuerzas» nunca puedan estar equilibradas. Por esta razón me inclino a mantener la estructura actual del Sacramento de la Reconciliación (confesión-absolución-satisfacción). El Nuevo Ritual (OP, 65), así como F. Millán en su reciente estudio *La penitencia hoy*, también es partidario de este orden (aunque contempla la posibilidad de posponer la absolución en casos excepcionales). Otros teólogos son más bien partidarios de rescatar la estructura antigua (confesión-satisfacción-reconciliación), véase D. BOROBIO, *El perdón sacramental de los pecados*: Concilium 204 (1986) 279-298.

Zaqueo, es cuando Jesús exclama: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (Lc 19,8-9). La experiencia del auténtico perdón siempre debería inclinar al sujeto hacia el prójimo. «Al perdón no le basta con amar a los malvados en general: el perdón apunta a una cosa que el malvado ha cometido, un daño que el malvado ha suscitado, una culpa de la que el malvado es culpable»³⁶. Por tanto, hay una herida que atender, una afrenta que restaurar.

No sólo pertenece al ámbito religioso la propuesta de penitencias que permitan probar la veracidad del remordimiento del ofensor. En casos de delito penal puede ocurrir que coincidan con la condena impuesta por la justicia legal, pero esa equivalencia no es automática. Las relaciones con la justicia contienen elementos que no están presentes en la dinámica del perdón. Recibir el don del perdón como respuesta al mal cometido debería ser el mejor aliciente para que la persona acometiera con el mayor empeño posible la ardua tarea de «ordenar», conforme al amor, toda su vida (acciones, pensamientos, corazón...). Es imprescindible detectar qué tipo de deseos y sentimientos han ido llevando a la persona a actuar de una determinada manera para poder encauzarlos o «frenarlos».

Hay que desterrar de una vez por todas la idea de que la razón de ser de las obras penitenciales no es otra que erigirse en el medio para obtener el perdón. Planteado así, el perdón dejaría instantáneamente de ser lo que es: un acto totalmente gratuito. ¿Cómo conciliar esa gratuidad con la necesidad de la reparación? Por un lado, reconociendo que la gratuidad no está reñida con la exigencia y, por otro, subrayando que la expiación de las culpas es una consecuencia que nace en aquellos que se sienten profundamente amados a pesar del mal causado.

¿Es suficiente el remordimiento para borrar la culpa de una masacre? André Stein afirma con rotundidad que «las consecuencias de participar en un genocidio deben incluir la muerte con la conciencia culpable»³⁷. Muchos judíos acusan a los cristianos de «rebajar» la enormidad de los crímenes mediante la aplicación de un perdón que «abarata» la experiencia de la Gracia y del amor. Wiesenthal cuenta con tristeza cómo muchos nazis fueron ayudados en su huida por religiosos y sacerdotes católicos, por un sentido de la compasión mal entendido³⁸.

³⁶ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 170.

³⁷ A. Stein, judío, es profesor de Comunicaciones Humanas en la Universidad de Toronto y afirma también que «es muy fácil invocar a la ética judeocristiana en nombre del perdón desde la distancia de una vida mundana», en: *Los límites del perdón*, 179.

³⁸ S. WIESENTHAL, *The murderers among us*, 84.

El que la penitencia sea un medio necesario de reparación no puede hacer olvidar que la relación entre la expiación y el perdón siempre será desproporcionada, y nunca habrá un acto, por extraordinario que sea, que pueda devolver aquello que se ha quitado. Wiesenthal decía que la vida humana es demasiado corta para poder expiar los crímenes cometidos³⁹. La ofensa queda hecha, pero el perdón abre la posibilidad a que nazca una realidad nueva.

2.2. EL OFENDIDO

2.2.1. *Delimitación de las víctimas*

Como ya quedaba apuntado en el apartado anterior, sólo es correcto hablar de ofensa cuando existe alguien a quien se ha ofendido. Por tanto, siempre que tiene lugar una ofensa hay un ofensor y una víctima.

Como ocurría con el ofensor, tampoco resulta tan evidente delimitar quién es la persona o personas ofendidas a las que se tendría que implorar el perdón. En primer lugar, porque cualquier maltrato ejercido sobre un individuo afecta no sólo al sujeto que ha sufrido la agresión, sino a todos aquellos que se sienten ligados a dicha persona. La mujer de Wiesenthal, Cyla Müller, en unas escalofriantes declaraciones reconocía: «I am not married to a man. I am married to thousands, or maybe millions of dead»⁴⁰, ya que en el fondo de su dedicación a la persecución de criminales nazis estaba detrás el recuerdo de tantos judíos masacrados.

Desde esta perspectiva se puede captar mejor la posible intención que movió al soldado moribundo al llamar a un judío *anónimo* para suplicar que le perdonara los crímenes cometidos contra otros judíos. El misterio de la solidaridad y de la comunión hace posible que el dolor y el sufrimiento del otro, sin suplantarle, pertenezca también a quien, por amor, lo haga suyo (porque es suyo).

¿No se ofende también a Dios cuando alguien está siendo humillado? (Mt 25,31-46) ¿Sería Dios víctima directa o indirecta? ¿Se pueden diferenciar con claridad las ofensas hechas a Dios de las realizadas contra un hombre? El rabino Joseph Telushkin⁴¹ en su comentario a la narra-

³⁹ *Ibid.*, 69.

⁴⁰ Declaraciones de Cyla Müller recogidas por H. PICK en *Simon Wiesenthal: A life in search of justice*, 93.

⁴¹ J. Telushkin, miembro destacado del CLAL (National Jewish Center for Learning and Leadership) y rabino de la Synagogue of the Performing Arts en Los Ángeles, se muestra especialmente contundente en este punto y admite la existencia de ofensas imperdonables como sería el caso de un asesinato, *Los límites del perdón*, 187.

ción de Wiesenthal recuerda un texto del Talmud en el que se explica cómo en el Día de la Expiación o *Yom Kippur* sólo son perdonados los pecados cometidos contra Dios, pero no contra los demás. En ese caso «sólo se puede conseguir la expiación apaciguando a la parte agraviada»⁴². Alan L. Berger, en su reflexión al relato de Wiesenthal, señala que en el judaísmo se distinguen dos tipos de pecado: los cometidos contra Dios y los que cometen los hombres contra otros hombres⁴³. En el cristianismo no es posible establecer esa diferenciación por lo que significa la Encarnación y la filiación. Somos hijos en el Hijo, somos hijos por adopción. Cualquier cosa que se haga a un ser humano se le está haciendo a Dios, que es nuestro Padre. Este punto será fundamental para determinar quién está capacitado para perdonar y, además, hacerlo en nombre de Dios y de los otros. Pero creo que es trascendental subrayar que, desde el punto de vista cristiano, allí donde exista un ofendido a causa de una acción injusta se encuentra también el mismo Dios como víctima.

En el Holocausto es importante reconocer que, junto a cada persona concreta sobre la que se ejercía la degradación y el despojamiento más absoluto de su dignidad, aparece otra víctima con igual fuerza y presencia: el pueblo judío en su totalidad⁴⁴.

Existe una víctima colectiva. Ciertamente el objetivo del régimen totalitario del Tercer *Reich* era poner fin de una vez por todas a la «cuestión judía». No iba dirigido a personas individuales, sino a la destrucción del pueblo entero. Su único «delito» era formar parte de ese pueblo. En este sentido M. García Baró apunta que, a lo largo de la historia, el caso más parecido a lo que nos encontramos en la *Shoah*, es la actividad esclavista en el África negra, porque también allí «los perseguidos en él son *absolutamente todos* los que pertenecen a un grupo humano sean cuales sean las circunstancias». En ambos casos se plantea una situación sin

⁴² J. TELUSHKIN, *Los límites del perdón*, 186.

⁴³ A. L. Berger, director del *Judiac Studies* en la Universidad Atlantic de Florida, realiza un duro análisis de la situación del joven nazi de quien afirma que «su único deseo era limpiar su alma a expensas de un judío», *Los límites del perdón*, 96.

⁴⁴ El Primer Ministro de Israel Yitzjak Rabin afirmó públicamente: «Cincuenta años más tarde, y nosotros (todavía)... vivimos bajo la sombra del Holocausto, una sombra que no se borra —y que nunca se desvanecerá—. El Holocausto fue la más grande tragedia que ha asolado al pueblo judío desde la detrucción del Segundo Templo... El Holocausto es parte de nuestras biografías personales, incluso si no estuvimos allí. Es nuestra historia nacional, escrita con sangre y lágrimas». Palabras recogidas por SARA FLEIDERMAN en su artículo *Significado de la Shoah en el mundo cambiante y globalizado*, 51-52.

posibilidad de escapatória. «En la *Shoah*, como en la caza de esclavos, no cabe rendirse, no cabe convertirse, no cabe pasarse al enemigo por ningún medio»⁴⁵.

La conciencia de pueblo entre los judíos es uno de los rasgos más fuertes de su experiencia religiosa. Olvidarlo equivaldría a no entender la vivencia que hay detrás de estos acontecimientos que marcaron la historia en general y la suya, como comunidad, en particular. Uno de los conceptos más importantes del judaísmo es la noción de *Knesset Israel*⁴⁶. Según esta categoría, la comunidad de Israel no sería un sistema formado por la suma de los individuos que lo componen, sino que se trataría de una realidad ontológica totalmente nueva con entidad propia. Esta vivencia es tan fuerte que se considera que un judío no tiene existencia propia individual, sino como miembro de *Knesset Israel*. Por tanto, una agresión hacia un judío se convierte automáticamente en una agresión al pueblo entero. Incluso en un rincón de la persona tan delicado como es el lugar donde uno se reconoce pecador siempre está presente *knesset Israel*. Por eso en la fiesta de *Yom Kippur* no existe la confesión individual. Es toda la comunidad la que recita oraciones implorando el perdón de Dios. Esta convicción queda expresada en un dicho especial: todos los judíos son responsables los unos de los otros.

Una vez delimitada la víctima se presenta un nuevo problema: ¿quién tiene poder para perdonar? ¿sólo la víctima directa? ¿todos los afectados? Éste es sin duda el punto más delicado que el propio Wiesenthal plantea abiertamente.

Antes de intentar dar una respuesta concreta es necesario sacar a la luz los problemas añadidos que, en este suceso concreto, dificultan y acompañan el interrogante al que nos enfrentamos.

En primer lugar, ¿cómo llegar a una situación de reconciliación cuando la situación de ofensa-perdón afecta a dos personas de tradiciones religiosas diferentes? Un soldado nazi, de antigua educación católica, le pide perdón a un judío. Para los católicos existe la firme creencia de que Dios lo perdona todo (a excepción del «pecado contra el espíritu» que significaría el rechazo consciente de Dios)⁴⁷. Uno de los rasgos más claros de la misericordia ilimitada del Creador es su poder infinito

⁴⁵ M. GARCÍA BARÓ, *El Holocausto y la teología*, Vida Nueva, 25.

⁴⁶ P. H. PELI, *On repentance. The thought and oral discourses of rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, New Jersey, Jason Aronson, 2000, 42-43.

⁴⁷ P. ADNÈS dedica un capítulo a este tema en *La penitencia*, Madrid, BAC, 1980.

para perdonar. En amplios sectores del judaísmo existe la convicción de que hay pecados que ni siquiera Dios puede perdonar como por ejemplo el asesinato. El perdón sólo puede provenir de la víctima directa y si ésta muere entonces no es posible que se dé la reconciliación. El Talmud afirma que cada hombre es único y que quien suprime una vida es como si destruyese el mundo entero⁴⁸.

Aquí se plantea un problema extremadamente difícil de solventar, puesto que para el sujeto al que se le implora el perdón, concederlo significaría una terrible falta contra la fe y una auténtica traición a su pueblo. Al mismo tiempo, conviene no olvidar algunas voces dentro de la propia tradición judía, como la del rabino Eliezer Baal Sem Tob (*Bescht*), padre del *hasidismo* de Polonia y Ucrania, que animan a la confianza en el perdón divino (probablemente Wiesenthal en el fondo tuviera ecos de esta corriente en la que fue educado en su niñez).

En segundo lugar, aparece otra cuestión tremendamente inquietante: ¿cómo vivir reconciliado cuando aquel a quien se le pide perdón lo niega?

Nunca se puede perder de vista que el perdón es algo que no puede ser exigido porque uno de sus rasgos fundamentales es ser un don gratuito. Es como el amor. No se puede obligar a nadie a querer a alguien. O es gratuito o no es.

Las causas por las que una persona no conceda la gracia del perdón pueden ser de muy diversa índole:

- El sujeto que tiene en sus manos el perdón decide explícita y conscientemente no concederlo.
- No se da porque el ofensor no reconoce la ofensa. El perdón quedaría en un *impasse*, como a la espera, sin ser acogido.
- Humanamente la víctima es «incapaz» de darlo (porque no tiene ese poder, porque psicológicamente no puede, porque es un proceso y necesitaría más tiempo...).
- El sujeto es perdonado por otro, pero no se perdona a sí mismo.
- Las creencias religiosas lo impiden por considerarlo una ofensa mayor.

2.2.2. *Identidad del perdonador*

La complejidad y variedad de circunstancias que rodean al perdón hacen que resulte extremadamente complicado responder a la pregunta

⁴⁸ S. FLEIDERMAN, *Significado de la Shoah en el mundo cambiante y globalizado*, 53.

sobre la identidad del perdonador. Lógicamente existe una parte fundamental que le corresponde a la víctima que ha sufrido el daño. Pero, ¿sólo y exclusivamente le corresponde perdonar al ofendido directamente? En delitos graves perseguidos por la justicia civil sucede que la sociedad puede aceptar la rehabilitación de un condenado (lo que supone en cierto modo perdonar su conducta anterior) aun cuando la víctima no haya sido capaz de perdonarle.

Algunos autores subrayan la existencia de gradaciones tanto en el perdón como en el no-perdón, ya que por tratarse de un acto complejo «puede estar sujeto a diferentes grados de consentimiento»⁴⁹. Quizás esta idea pueda aplicarse también al conjunto de sujetos implicados en un acto de reconciliación, es decir, que en un círculo amplio puede haber quienes perdonen más profundamente y otros que lo hagan con más dificultad.

En el lado de los ofendidos se hallaban, junto con Wiesenthal, las víctimas de la matanza que el joven alemán había perpetrado y el pueblo judío entero (ya que era la comunidad israelita en su totalidad el objeto de persecución del nazismo). Pero en este caso es nuestro autor el elegido para convertirse en el interlocutor de un criminal nazi que le suplicaba perdón. Aquí se encuentra uno de los puntos más difíciles de la situación. Sin duda el alemán estaba realizando un gesto simbólico. Prefirió la humillación de pedir perdón a un judío a la «seguridad» que le ofrecía la confesión sacramental. Escogió un modo de hacer las cosas en el que arriesgaba mucho más (Jankélévitch habla de que pedir perdón es un riesgo alto porque se trata de una gracia que puede ser concedida o negada). Sin embargo, el hecho de que Wiesenthal fuera judío, no implicaba «por naturaleza» que pudiera actuar en nombre de todo un pueblo. Ciertamente no se disponía de tiempo ni de medios para buscar algo mejor y la muerte cada vez era más cercana. ¿Pero podía arrogarse Wiesenthal el derecho de perdonar unos crímenes contra la humanidad en nombre de unas víctimas que no le dieron tal potestad? ¿Era suficiente el valor simbólico del gesto para conceder el perdón?

Jankélévitch se quejaba de que se levantaran tantas voces contra los judíos, por su falta de interés en la reconciliación, mientras que nadie protestaba contra los nazis, los cuales ni siquiera se habían tomado la

⁴⁹ Nechama Tec, escritora judía y profesora de sociología en la universidad de Connecticut, pone especialmente de relieve este aspecto del perdón al que define como un acto que puede tener diferentes escalas, en *Los límites del perdón*, 184. Contrario a esta opinión sería V. Jankélévitch, para quien el perdón es un acontecimiento que se produce en un instante y no admite gradaciones.

molestia de pedir perdón. Sin embargo, en estas extrañas circunstancias, se levanta la voz de un nazi implorando perdón por sus culpas reconocidas y confesadas.

Actuar en nombre de los demás es algo que realmente conlleva una enorme responsabilidad; es un acto sagrado. La vida y el «buen nombre» de otros son depositados en manos ajenas. Nadie tiene la capacidad de representar a una persona o a todo un pueblo, a no ser que los sujetos afectados se la den.

Se pone de manifiesto en esta situación la importancia de la representatividad. La Tradición cristiana, apoyándose en la autoridad que Jesucristo concedió a sus discípulos para atar y desatar, retener y perdonar los pecados (Mt 16,18-19; 18,18; Jn 20,21-23) defiende que los ministros participan de la potestad del Señor Jesús de remitir los pecados por la acción del Espíritu Santo⁵⁰. No actúan a título personal cuando conceden el perdón en el ámbito del Sacramento de la Reconciliación. Siempre lo hacen en nombre del Señor y en nombre de toda la comunidad eclesial.

Nadie, a no ser que sea investido de una autoridad divina (ya que sólo Dios es todopoderoso en misericordia y perdón, como así lo entendían los judíos), puede erigirse a sí mismo en representante y mediador perfecto de la victoria definitiva de Dios sobre el mal, victoria que para los cristianos ha sido ya realizada en Cristo y que será consumada en la parusía⁵¹.

¿Qué papel desempeña el Señor en el perdón? Cristianos y judíos consideran el perdón como uno de los rasgos característicos del ser de Dios. De hecho, uno de los motivos de escándalo para los israelitas era ver cómo Jesús se arrogaba un poder —el de perdonar— que era exclusivo de Dios. Ciertamente ésa es una de las razones por las que los cristianos reconocemos la divinidad en Jesús. Pero, ¿perdona Dios, como apuntan muchos judíos, sólo las ofensas cometidas «directamente» (blasfemia, idolatría...) contra Él y aquellas en las que el hombre previamente se ha reconciliado con otro hombre? Y... si Dios perdona al

⁵⁰ Conc. Trento, *De Sacramento Paenitentiae*, can. 3, can. 9. San León Magno en una carta dirigida a Teodoro de Fréjus del año 452 declaraba que «sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. *Mediator enim Dei et hominum, homo Christus Iesus* (1Tim 2,5) hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent». FIC 1115.

⁵¹ Ver J. RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la Penitencia*, Salamanca, Sígueme, 1997, 336.

hombre que no ha sido perdonado por su víctima, ¿qué alcance tendría ese perdón? ¿Estaría suplantando al sujeto que verdaderamente sería el depositario de la reconciliación?

Para los cristianos, siguiendo las enseñanzas de Jesús (Mt 25,31-46), cualquier ofensa cometida contra el hombre se convierte automáticamente en ofensa al Creador. En cierto sentido la afirmación del mono-teísmo y el reconocimiento de Dios como Padre refuerza esta creencia (incluso humanamente hablando, cualquier daño causado a un hijo es un daño causado también a los padres).

Sólo desde esta convicción adquiere sentido la petición de perdón que un creyente dirige a Dios cuando ha perjudicado a alguien. Y por eso Dios puede tener una palabra de perdón sanadora. Él es también víctima. Él también tiene algo que perdonar. Y lo hace a través del perdón que Jesús proclamó en la cruz (Lc 23,34), donde Él se convirtió en auténtico damnificado. Jesús no perdonó desde fuera, no suplantó a nadie, y el Padre, en la resurrección, ratificó el perdón de Cristo como ofrecimiento e instauración de una manera diferente de entender las relaciones.

Este rostro paterno de Dios que mostró Jesús, y que une indisolublemente el amor a Dios y al prójimo (Mc 12,29-31; Rm 13,8-10), abre una perspectiva especialmente esperanzadora en el tema que nos ocupa. Ante unos delitos como los perpetrados por el nazismo, donde se llegó a unas cotas de maldad hasta entonces inimaginables, y en relación a los cuales algunos pensadores como Jankélévitch, han llegado a hablar de *maldad ontológica*, ¿quién sino Dios, que también ha sido humillado, puede tener el poder de perdonar un daño de tales dimensiones?

2.2.3. Ideas falsas acerca del perdón

Perdonar de verdad no es fácil. Jankélévitch llega a afirmar que el perdón es una experiencia límite de tal envergadura que probablemente nos encontramos ante uno de esos acontecimientos que nunca ha tenido lugar en la historia⁵². Se trata, sin duda, de un hecho misterioso y extraordinario del que es más fácil decir lo que no es que lo que es. «No se puede discurrir de verdad sobre el perdón sino hablando de otra cosa: hablando con rodeos y a propósito, y diciendo primero lo que no es el perdón»⁵³. Esta es la razón por la que nuestro filósofo comienza su análisis denunciando la existencia de lo que él llama *similiperdones*, es

⁵² V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 7.

⁵³ *Ibid.*, 160.

decir, sucedáneos del perdón. Que con demasiada frecuencia ocupan el lugar del perdón verdadero.

El mal tiene la capacidad de generar mal. La víctima de una ofensa se enfrenta no sólo a la dificultad de vivir con las heridas que le han causado, sino con la cadena de resentimiento y rencor que se despierta en él. La reconciliación aparece en numerosas ocasiones como una tarea ardua e imposible, por lo que, con frecuencia, se buscan salidas más cómodas que ayudan con más rapidez a solucionar aparentemente las tensiones. Normalmente, en la vida cotidiana, se apela al transcurrir del tiempo como la mejor manera de conseguir el retorno a una situación que encaje dentro de la «normalidad». Dar «tiempo al tiempo» para «limar asperezas» es uno de los recursos más utilizados para salir airoso de los conflictos más enquistados.

Pero cuando alguien se acoge al efecto del paso del tiempo para «hacer borrón y cuenta nueva» pasa por alto que realmente no es el tiempo el que disuelve las tensiones, sino la acción de ciertos factores a lo largo de los años. El hombre actúa en el tiempo y es a través de sus decisiones y las circunstancias que las rodean como se transforma la realidad. El tiempo es éticamente neutro, es el hombre quien tiene la responsabilidad de relacionarse con el mundo y el único capaz, en función de su libertad, de hacer la opción preferencial por los demás. El tiempo no está capacitado para la relación; el hombre sí.

Según Jankélévitch existen tres tipos de sujetos que utilizan la reconciliación, sometiéndola al discurrir del tiempo, para servir a sus propios fines.

En primer lugar describe al rencoroso, un sujeto que tiene atragantado el recuerdo. Sabe lo que tiene que perdonar, pero no quiere. Se queda rezagado en el pasado. Está instalado, por tanto, en la irrealidad, porque no acepta el devenir y enquista unos recuerdos que nunca serán hechos idénticos a los que sucedieron. No entiende la irreversibilidad del tiempo, que «cada instante y cada instante de instante, hasta el más insignificante no es un hecho raro, sino un hecho único (άπαξ) que no reaparecerá jamás»⁵⁴. También Wiesenthal subrayaba esta idea continuamente en sus escritos⁵⁵.

⁵⁴ V. JANKÉLEVITCH, *La mala conciencia*, 75.

⁵⁵ S. Wiesenthal dice: «I'm afraid that it is impossible to communicate all these experiences. We can speak and shape our memories into words. But these words, even if our listeners absorb them avidly, do not become reality in their minds again. What happened in the Third Reich is beyond one's power of imagination», en: *Justice not vengeance*, 352.

Por tanto, el rencoroso odia lo inexistente y encierra a las personas en su pecado. El ofensor es su pecado. No quiere darse cuenta de que el hombre rebasa su propia culpa. «El rencor parece a menudo un grumo que el devenir no ha conseguido todavía disolver»⁵⁶.

El tiempo, sin embargo, desplegará su poder con la fuerza del olvido y el rencoroso terminará cansándose de aborrecer al ofensor. Esa progresiva erosión no es continua, sino discontinua y sometida a los «repentinos desquites de la memoria»⁵⁷. El perdón surge entonces como la culminación ideal de un proceso de desgaste.

¿Se puede hablar con propiedad de una experiencia reconciliadora en una situación así? Ciertamente no. Primero, porque no se da una relación entre el ofensor y el ofendido. No existe diálogo. El culpable no «pinta» nada y su posible arrepentimiento no cambiaría la situación. Segundo, la víctima no toma la decisión de perdonar; es más, su rencor le impide dar la absolución. Simplemente se disculpa a quien ha cometido el daño porque con el paso de los años el rencor va perdiendo virulencia. Pero lo peor de todo es que, además de bajar los niveles de resentimiento, también el devenir disminuye la pasión y la gratuidad. Por tanto, el tiempo decide por los dos sujetos implicados lo que es mejor. Al final, en este caso, la única función que le queda a este supuesto perdón, es adelantarse a un olvido inevitable.

Desde instancias políticas se exigió a los judíos que olvidaran, que no se dejaran arrastrar por el rencor, que miraran hacia el futuro con ojos nuevos, que perdonaran... si no lo hicieran se convertirían en el verdadero obstáculo del reencuentro franco-alemán. Se les acusa con frecuencia de que el recurso al recuerdo de lo sucedido en los campos de concentración llega a enquistar la posibilidad de generar un futuro nuevo. ¿Está anclada en el rencor la insistencia de los judíos en preservar la memoria de las víctimas del Holocausto y en reivindicar la justicia por lo sucedido en un pasado que a algunos les queda ya lejano? Según el discípulo de Bergson, no. Apelar al recuerdo sería el mejor modo para evitar que el paso del tiempo se arrogue unos atributos que no le corresponden y la petición de justicia abriría la puerta de la reconciliación, de la delimitación de las responsabilidades y el inicio de una auténtica relación de «igualdad» entre ofensores y ofendidos (pasos necesarios para preservar la autenticidad del perdón). Junto a ello no cabe duda que el alimentar la memoria de unos acontecimientos que afectaron a toda una colectivi-

⁵⁶ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 27.

⁵⁷ *Ibid.*, 36.

dad ayudan a generar comunidad y a crear conciencia de pueblo. Y es en ese ejercicio de la memoria donde pasado, presente y futuro se funden en un punto, creando una nueva historia de mayor comunión entre el hombre y Dios.

El segundo tipo de hombre que Jankélévitch describe dentro de este marco es el olvidadizo. Este sujeto reúne varios de los rasgos del anterior pero le añade algunos matices.

Curiosamente se manejan en la vida cotidiana dos ideas sobre el olvido, una positiva y otra negativa. Cuando se identifica el perdón con el hecho de no recordar las ofensas, entonces la ausencia de la memoria se valora como algo bueno. Sin embargo, cuando se olvida un favor, entonces se habla de ingratitud. ¿Qué criterios se siguen para potenciar en un caso la fidelidad al recuerdo y en el otro no? En la descripción anterior del rencoroso, Jankélévitch señalaba la incapacidad de este sujeto para desligarse del pasado. Su problema era precisamente una excesiva «fidelidad» a los recuerdos que, en el fondo, era engañosa, pues nunca se mantienen en el presente los hechos del pasado de la misma manera. Ahora ocurre lo contrario. El olvidadizo se desliga totalmente de la memoria, no es capaz de ser fiel a la historia. Entonces, ¿a qué o a quién hay que serle fiel? ¿Qué sentido tiene la fidelidad?

Como ya hemos visto, tanto Wiesenthal como Jankélévitch reconocen que a partir de la experiencia de la persecución su labor fundamental se convirtió en mantener viva la memoria de las víctimas del nazismo⁵⁸. Rescatar el pasado del olvido es un ejercicio de esfuerzo y un deber moral, pues «no son los presentes los que necesitan nuestra fidelidad sino los ausentes»⁵⁹. Olvidar el pasado equivaldría a aniquilarlo y despojar de su dignidad a quienes se les arrebató la vida.

Sólo puede darse el perdón si existe el recuerdo y la memoria, pues, para perdonar, «hay que acordarse»⁶⁰. Si no recordáramos lo sucedido no habría nada que perdonar; ¿cuál sería entonces su objeto?

No se puede olvidar. Tampoco Jesús en el Evangelio animó nunca a sus discípulos a que ignoraran el pasado, simplemente alentaba al perdón mutuo. «La verdadera actitud cristiana, lo que realmente la convierte en virtud, consiste en perdonar, precisamente mientras uno recuerda el agravio que se le ha infligido»⁶¹. La ἀνάμνησις también es uno

⁵⁸ S. WIESENTHAL, *Justice not vengeance*, 351.

⁵⁹ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 77.

⁶⁰ *Ibid.*, 79.

⁶¹ V. ELIZONDO, *Perdono, pero no olvido*: Concilium 204 (1986) 249-261.

de los conceptos claves en la experiencia cristiana que debe hacerse extensible a la reconciliación. No para quedarse sumergido en la propia culpabilidad, sino para aprender a reconocer cuántas veces he sido rescatado. La presencia salvífica de Dios es la que le hace caer en la cuenta de su pecado. Por eso el recuerdo de su propia historia irá acompañado siempre por el recuerdo de las «hazañas» que Dios ha realizado por él y por su pueblo, la Iglesia. Mi memoria queda ligada a la memoria de la Iglesia y al recuerdo de las acciones de Dios.

El tercer y último individuo que se deja arrastrar por el poder del tiempo y que Jankélévitch describe es el egoísta. Lo define como aquel sujeto que es capaz de digerir la ofensa con el fin de sacar partido de ella. Porque también el tiempo tiene esa capacidad integradora. Pero este tipo de personas actúa normalmente de manera encubierta, *sub angelo lucis*⁶², como, por ejemplo, aquellos que ponen la otra mejilla para probar su voluntad y resistencia, no por amor; o los que hacen el bien para sentirse mejores que los demás. Jankélévitch lo llama avaricia espiritual. Los que perdonan de este modo, sólo para tener una buena imagen de sí mismos, no consiguen con ese gesto eliminar la ofensa, sino simplemente disimularla y esconderla.

Junto al desgaste temporal, Vladimir Jankélévitch acuña el término «intelecionismo» para hablar de otro fenómeno que sucede con frecuencia alrededor del perdón. Se trata de una filosofía del intelecto que funda su talante indulgente en la reducción del pecado. En este caso no se trata de dejarse llevar por el devenir y por el curso del tiempo, sino que se afirma claramente la existencia de la culpa pero intentando explicarla adentrándose en el mundo de las intenciones y analizándolas.

El intelectualista reconoce el mal, pero niega la posibilidad del mal absoluto porque siempre encuentra razones que aminoran y justifican la culpa. Hace suya la máxima que dice: «Si el diablo inspira el pecado, el pecador es inocente»⁶³. Está en la línea de Sócrates, quien no aceptaba la posibilidad de una mala voluntad. Es justo lo contrario de lo que Jankélévitch denuncia ante la contemplación de los hechos sucedidos en Auschwitz: «l'extermination des juifs est le produit de la méchanceté pure et de la méchanceté *ontologique*, de la méchanceté la plus diabolique et la plus gratuite que l'histoire ait connue»⁶⁴.

⁶² San Ignacio en las reglas de discernimiento de la Segunda Semana de los *Ejercicios Espirituales*, llama la atención sobre este modo de obrar del «ángel malo» para atraer a las almas hacia sí. EE [332].

⁶³ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 83.

⁶⁴ V. JANKÉLÉVITCH, *Pardoner?*, 21. La cursiva es del autor.

La excusa, al negar al pecador, rechaza indirectamente la idea de la culpa y del ofendido por lo que el perdón sobraría. En todo caso, sería un auténtico pecado o un verdadero insulto perdonar un pecado inexistente. Pero además, perdonar en esta situación agrandaría la culpabilidad del ofensor, le haría más culpable.

Se trata de una equivocada visión de la realidad, ya que la excusa parte de considerar el perdón, no como un acontecimiento, sino como un descubrimiento intelectual. Entiende que comprender el sentido del pecado equivale a reconocer que no hay ofensa ni ofendido. Al final es una actitud que no toma en serio el poder del mal. En el relato de Wiesenthal, cuando Karl cuenta su historia y cómo preparaban a los jóvenes nazis para ser «hombres», surge la tentación de disminuir la culpa del moribundo al comprender las circunstancias que rodearon sus decisiones. La excusa analiza la culpa y busca los elementos en que apoyarse para absolver; dosifica y mide. El perdón, por el contrario, surge sin hacer puntualizaciones.

El origen del perdón asentado en la excusa no es el amor al otro, es el amor a una verdad impersonal y anónima. Por eso la intelección es indolora, porque se refugia en un amor universal y abstracto. Pero, como dice Jankélévitch, quien ama a todos en realidad no ama a nadie⁶⁵.

Jankélévitch distingue dos tipos de excusa: la excusa total y la excusa partitiva.

La primera de ellas se basa en la afirmación «comprender es perdonar», es decir, se identifica perdón y conocimiento. Lo ofensivo de este perdón es que la persona que comprende llega a ver una parte de legitimidad en la mala acción. Se trata en el fondo de una justicia y una razón mal entendida. Se cometen errores porque todos los seres son limitados y frágiles. Sin embargo, el perdón verdadero nunca puede ser una deducción del conocimiento porque, por encima de todo, es un acto de la libertad —podemos quererlo o rechazarlo—. «Un perdón que no contuviera nada azaroso, ¿en qué sería perdón?»⁶⁶.

El segundo tipo, la excusa partitiva, tiene más en cuenta la complejidad de las situaciones y de las personas. No niega totalmente el mal, pero acepta la posibilidad de gradaciones y circunstancias atenuantes. Disculpa al culpable porque sabe que cualquier intención es compleja. Entiende al hombre como un «inocente-culpable». El problema estaría en cómo determinar si es más inocente que culpable o viceversa, pues se trata de un hecho que no se puede delimitar ni cuantificar.

⁶⁵ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 89.

⁶⁶ *Ibid.*, 93.

En el Evangelio también aparece recogido la ofensa por ignorancia. El perdón que Jesús pide al Padre para aquellos que le están matando en el momento de la cruz está motivado porque la causa del delito es el desconocimiento («no saben lo que hacen», Lc 23,34). Pedro en los Hechos se dirigía al pueblo en los mismos términos: «Obrasteis por ignorancia» (Hch 3.17), refiriéndose a la condenación del Señor. Se excusa la culpa porque su causa es la ignorancia. Habría que hacer una relectura de estos textos que explicara el sentido del perdón ante el desconocimiento junto a la clásica afirmación de la libertad y consciencia que defiende la Iglesia cuando habla del pecado.

Esta indulgencia intelectual apuesta por el buen fondo del hombre. «El culpable sale absuelto en beneficio de la duda»⁶⁷. Teniendo en cuenta la complejidad del «inocente-culpable» se decide a favor de la inocencia. En el fondo defiende que no existe nadie completamente malvado —dado que en el hombre hay una mezcla ambigua de inocencia y culpabilidad— escudándose en las buenas intenciones. Probablemente muchos nazis cometieron aquellas atrocidades convencidos de que estaban realizando una buena acción: la limpieza étnica. Lo hacían por el bien de su país. Su intención era buena... (¡!)

Se da por supuesto que el fondo de la persona sigue siendo bueno a pesar de la falta. Cuenta con que, al profundizar en la realidad, se encontrará aquello que justifique o explique la acción. En algunas ocasiones la Iglesia ha aplicado este esquema acogiendo a criminales sin tener en cuenta suficientemente la responsabilidad que los culpables tenían para con las víctimas (como cuando ayudaron a huir a numerosos nazis tras la derrota de Alemania). Por muchas circunstancias atenuantes que se encuentren, no es posible evitar completamente el encuentro con hechos claramente acusadores. Tras una máscara de profundidad, la indulgencia se queda en un conocimiento superficial de la realidad.

El perdón auténtico, sin embargo, no es indulgente porque no necesita atenuantes para perdonar. Reconoce la culpa, al ofensor y a la víctima, y perdona.

Por último describe Jankélévitch otra forma de *similiperdón*, la liquidación. Ante todo, la liquidación es un «perdón» sin sacrificio. Pero nada más opuesto al verdadero perdón que la ausencia de dolor porque precisamente es una experiencia donde el desgarramiento interior y la alegría se funden totalmente. Que la víctima llegue en un instante a dejar a un lado la ofensa supone un esfuerzo totalmente desgarrador. Sig-

⁶⁷ *Ibid.*, 103.

nifica una renuncia radical a la compensación merecida, al amor propio y al agradecimiento del culpable. Es un auténtico acto dramático que no tiene nada que ver con las representaciones con frecuencia edulcoradas que se manejan en la vida cotidiana y en algunos ambientes cristianos (algo que los judíos siempre han criticado desde sus experiencias más terribles como la del Holocausto). Para Wiesenthal, la petición de Karl le exigía la renuncia a lo más sagrado: seguir siendo víctima. El perdón duele porque exige un sacrificio radical. Ninguna reparación hará posible que desaparezca el daño. Pero elige el perdón porque prefiere amar. Es, por tanto, un sacrificio que pone por delante al otro. Por eso el perdón tendrá siempre una mezcla inevitable de alegría y dolor.

Este sucedáneo del perdón, sin embargo, declara al pecado nulo y sin valor, por lo que el ofensor nunca duda de la absolución, la vive como un derecho. Y el ofendido, es decir, el liquidador, simplemente se preocupa de quitarse de en medio cuanto antes esta situación tan molesta. «Liquidar equivale a pasar por encima de la culpa y no guardar rencor al culpable; se considerará que el agravio nunca se cometió»⁶⁸.

Se trata de una resolución para acabar de una vez por todas con el problema. La liquidación se adelanta al desgaste. En el fondo sólo perdona para sentirse liberado de problemas molestos. Es también un hombre egoísta (a lo largo de toda su obra, y dejando entrever la fuerte influencia que en su pensamiento ejercieron los Padres Griegos, Jankélévitch no se cansa de señalar a la φιλαυτία, como el gran obstáculo que el hombre encuentra en su camino hacia el bien y hacia el encuentro con Dios).

Quien elige la liquidación como modo de perdonar, se alía con la prisa. No tiene en cuenta la injusticia y renuncia a la verdad y a la memoria. Su gran pecado es la superficialidad y la ligereza; por eso no tiene ningún valor moral. Imita al perdón en los gestos, en la absolución y en reducir a cenizas el rencor, pero «estas fogatas no tienen corazón»⁶⁹.

3. NATURALEZA DEL PERDÓN

Lógicamente, para quienes han tenido que vivir experiencias tan trágicas y radicales, como es el caso que nos ocupa, el perdón asoma como una realidad difícil de conceder y de experimentar. En numerosas oca-

⁶⁸ *Ibid.*, 136.

⁶⁹ *Ibid.*, 142.

siones significa llegar a la frontera de las fuerzas del ser humano. Es una experiencia límite, del mismo modo que lo son el arrepentimiento, el sacrificio y la caridad. Todos los escritos de Jankélévitch sobre este tema aparecen atravesados por esta idea.

Para subrayar aún más el carácter extraordinario del perdón, el discípulo de Bergson no se conforma con la descripción de los *similiperdones* recogidos en el apartado anterior, sino que todavía se detiene en explicar otros tres casos más a los que denomina «formas impuras de perdón». Jankélévitch sigue fiel a su intención «apofática»⁷⁰ de acercarse a la esencia de esta compleja realidad «hablando con rodeos y a propósito, y diciendo primero lo que no es el perdón», porque «no se puede discurrir de verdad sobre el perdón sino hablando de otra cosa»⁷¹.

El elemento que tienen en común estos nuevos tipos de perdón es que se acercan de un modo particular al verdadero. El punto de partida de todos ellos es válido (cosa que no ocurría con los anteriores, viciados ya desde el principio), pero acaban contaminándose de elementos impropios del auténtico perdón.

El primer caso sería el de aquella persona que perdona a un culpable confirmado (es decir, que no hay duda de que lo es), pero lo hace confiando en la posibilidad de que en un futuro próximo aparezca una excusa. Acepta el riesgo de absolver pensando en que «mañana» merecerá la exculpación. Aquí, perdonar se convierte en dar crédito a un inocente con apariencia de culpable y, por tanto, se le excusa por anticipado.

Otro caso distinto sería el de aquel que perdona para purificar. Admite también que el culpable es culpable, pero confía en que la dinámica del perdón lo cambie. Se trata de un perdón redentor que pretende influir en el culpable y «convertirlo». Vive esperando que ocurra un cambio de conducta en el ofensor y termina poniendo en entredicho la gratuidad de su generoso acto de perdonar.

Por último, describe el caso habitual en el que la excusa y el perdón vienen dados a la vez. Es una situación en la que las circunstancias ate-

⁷⁰ El mismo Jankélévitch en su *Philosophie première*, 114, dice: «En philosophie apophasique la négation n'est pas un "moment": et par suite ne sommes pas plus près du Superineffable après cent mille négations qu'après une seule.» También Isabelle de Montmollin comenta: «Dans la ligne des penseurs de la voie négative et de Nicolas de Cuse, la docte ignorance est en effect une sorte de "savoir" bien particulière - qui "sait" beaucoup, tout en se permettant d'ignorer. Car elle renonce à étiqueter, compartimenter et baliser, pour participer au mystère, compris intuitivement, plus que connu discursivement», en: *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, 111.

⁷¹ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 160.

nuantes apoyan la decisión de la víctima de no condenar al culpable. Aquí el perdón es como la confianza o el amor. Se buscan pretextos justificativos y acaba llamando gratuidad a la desproporción entre la absolución y la insignificancia del pretexto. Halla posteriormente las razones para excusar lo que estaba dispuesto a perdonar sin razón.

Como se ve, lo que ponen de relieve estos tres casos es el celo desmedido de nuestro autor para salvaguardar uno de los elementos clave no sólo del perdón, sino de todo acto de amor: la gratuidad. Cualquier factor que imponga una condición, por mínima que sea, al acto de perdonar, le restaría pureza. El perdón no tiene «razones» o, mejor, está más allá de ellas, como la fe o el amor.

Después de un análisis tan minucioso, la pregunta que surge en seguida es si realmente se puede aspirar a vivir una realidad que se presenta tan inaccesible. Jankélévitch responde en la misma línea que Kant. El punto de partida sería la afirmación de que el perdón es un deber (en cuanto es algo a lo que hay que aspirar)⁷² y, si es cierto que lo es, tiene que ser posible. Sólo se necesita que el hombre lo desee infinitamente, pues «el bien es algo que todos podemos hacer a condición de quererlo»⁷³. Sería absurdo exigir a alguien algo que no pudiera realizar. El mismo Jankélévitch cita a San Pablo para reafirmarse en esta idea cuando el Apóstol apunta que nadie será probado por encima de sus posibilidades (1Co 10-13). No tendría razón de ser un mandamiento imposible de cumplir. Pero ¿están los mandamientos para ser cumplidos o para marcar un horizonte? Kant respondería que es suficiente con que la idea del perdón sea concebible, porque de este modo indicaría un criterio, una pauta para caminar. Aunque no se llegue al ideal podemos acercarnos a él infinitamente. «El perdón-límite está en el horizonte de una búsqueda infinita»⁷⁴.

El perdón, pues, está inscrito en el corazón del hombre como deseo lo que no significa que pertenezca al orden de lo natural. La vida moral no es la imitación de la naturaleza, sino, casi al contrario, su función suele ser protestar contra ella. En la vida hay multitud de acciones que se nos presentan como atractivas a las que, sin embargo, hay que com-

⁷² Juan Pablo II en el Día Mundial de la Paz celebrado el 1 de enero de 2002, volvió a insistir, como ya lo hizo el mismo día del año 1997, en el perdón como una realidad que habita el corazón del hombre antes incluso de que se convierta en un hecho externo y social; pero es, ante todo, una decisión personal, desde el corazón, contra el instinto natural del devolver mal por mal.

⁷³ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 8.

⁷⁴ *Ibid.*, 156.

batir. Esta misión también la tendría, por ejemplo, la justicia que intenta lograr que los «naturalmente» ricos no lo sean cada vez más y que los bienes estén mejor repartidos. En esta dirección actúa también la fidelidad a las víctimas frente al «factor olvido», que es la dirección más cómoda y natural. Para honrar a los ofendidos hay que oponer resistencia con el arma de la fidelidad, la vía más difícil y austera. La fidelidad «no va en el sentido de la naturaleza, sino, como todos los deberes, en sentido contrario y a contracorriente»⁷⁵.

El perdón se sitúa en el ámbito de la intemporalidad porque toca el mundo de los valores que son intemporales. Su significación no depende de otras realidades, sino que es válido por sí mismo⁷⁶. En este sentido, el pecado aparece como un atentado contra los valores. Lo terrible de la ofensa es que sus consecuencias pueden ser, de alguna manera, reparables —ya se encargará el tiempo de ir borrando las huellas—, pero nunca podrá desaparecer el hecho de haber hecho. Se puede deshacer, se puede rehacer, pero no se puede hacer que la cosa hecha, *res facta*, no se haya hecho⁷⁷. Hay acontecimientos en la vida que tienen carácter irreversible. El tiempo puede borrar la culpa, pero no puede borrar la intención. Sin embargo, la intención puede cambiar. El hombre culpable puede hacer un esfuerzo de conversión con el que afrontar el arrepentimiento. Y si el perdón, que por ser un valor, pertenece al orden intemporal, absuelve al arrepentido, ¿no estaríamos ante un milagro? Quizá sea esta la razón por la que nuestro autor califica de «loco» al perdón.

En esta aproximación a la extraordinaria y excepcional experiencia del perdón, Jankélévitch señala tres rasgos esenciales sin los cuales no se podría confirmar que dicha realidad hubiera tenido lugar:

3.1. ACONTECIMIENTO

El perdón es algo que adviene, es un acontecimiento arbitrario. Se perdona de repente, no es un proceso que se madura. Jankélévitch no

⁷⁵ *Ibid.*, 75.

⁷⁶ Hay un debate abierto sobre si es posible considerar al perdón como un valor de carácter universal o no. Algunos autores apuntan claramente que es necesario que así sea; por ejemplo, Galo Bilbao Alberdi defiende que «el perdón resultará eficaz también políticamente, en la medida que demuestre su capacidad de universalización. El perdón ha de mostrarse como actitud ética y cívica, asumible por los no creyentes, aunque los cristianos podemos hacer una aportación significativa en este terreno a la sociedad» en: «Perspectiva filosófica del perdón», AAVV, *El perdón en la vida pública*, 18.

⁷⁷ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 65.

aceptaría la posibilidad de gradaciones en el acto de perdonar. O se perdona o no se perdona. «El perdón que perdona dice sencillamente: “Te perdono” sin más explicaciones»⁷⁸. No necesita de discursos ni de razonamientos intelectuales. Wiesenthal sólo tuvo un instante para decidir sobre la petición de perdón que le hacía el alemán moribundo. El momento pasó sin concederle la gracia de la exculpación y ya no hubo posibilidad de dar marcha atrás.

La absolución de un culpable comparte con la muerte el hecho de inaugurar una nueva etapa, un orden nuevo. Supone un cambio completo. Marca un antes y un después. El perdón es una resurrección porque el pecador vive en el territorio de la muerte: «Este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado (Lc 15,24). Hay una diferencia entre el hijo pródigo y su hermano, el plus de gratitud que en el Evangelio se señala con la palabra περισσόον que subraya ese «de-más», ese «sobreabundante o excedente» característico de la remisión del pecado a pesar de su negatividad⁷⁹.

Esta cima puntual del perdón (*acumen veniae* como lo llama Jankélévitch) es casi inexistente porque incluso el que perdona de este modo conoce enseguida el gusto de haber perdonado así. El hombre roza el instante del puro perdón lo mismo que «toca sin tocar» el puro amor⁸⁰. Y eso dura el instante de una chispa. Este instante no es radicalmente inaccesible porque no se trata de quedarse allí (eso es imposible para el hombre), pero sí se puede encontrar y perder en el mismo momento. Es una «aparición desapareciente»⁸¹, un gesto injusto, incomprensible y escandaloso.

En cierta manera los sacramentos participan de esta concepción que guarda el carácter único de algunas experiencias en las que se rompen los límites espacio-temporales. La absolución⁸² se correspondería con ese instante inefable, inexplicable e indescriptible que Jankélévitch apunta al describir el momento cumbre del perdón cuando el que perdona dice sen-

⁷⁸ *Ibid.*, 159.

⁷⁹ «Que el padre del hijo pródigo acoja al arrepentido en su casa, es justo y se comprende. Pero abrazarlo, ponerle el mejor vestido, matar el novillo cebado y celebrar un festín en honor del arrepentido, ahí tenemos la inexplicable, la injusta, la misteriosa fiesta mayor del perdón», *Ibid.*, 207.

⁸⁰ En esta idea se deja sentir la influencia de San Francisco de Sales y su *Tratado del amor de Dios*.

⁸¹ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 11.

⁸² Conc. Florencia: «Forma huius sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert, cum dicit: *Ego te absolvo*». FIC 1132.

cillamente «te perdono», momento de gracia donde en un instante, el alfa y el omega coinciden⁸³. En el Sacramento de la Reconciliación convergen de modo misterioso pasado, presente y futuro, y se rompen las fronteras entre el cielo y la tierra. La vivencia en plenitud de un sacramento aproxima al hombre a Dios porque Dios se deja «alcanzar».

3.2. RELACIÓN

Uno de los rasgos más importantes y diferenciadores del perdón es que se trata de una experiencia relacional. El perdón es un diálogo. Establece una comunicación entre la víctima, el acto que le ha dañado y el autor de ese acto. Actúa sobre el hecho, pero va más allá de él. No borra la culpa, pero absuelve al culpable.

La dificultad que plantea este elemento es cómo entender la relación. Qué significa y qué supone ese diálogo con el otro. Jankélévitch, al comienzo del libro, distingue dos formas de perdón que apuntan a este problema: una psicológica, que tiene en cuenta las afrentas que uno mismo ha sufrido; y otra moral, que concede el perdón al margen de cualquier ofensa personal, es decir, perdona el mal a secas; es el perdón impersonal que sigue a una ofensa a los valores y continúa siendo relacional porque hay un interlocutor que se privilegia. En el caso de Wiesenthal se darían de algún modo ambos tipos. El joven Karl no le había ofendido directamente a él, aunque sí había sufrido afrentas parecidas por parte de otros nazis; al mismo tiempo, tenía delante una propuesta que significaba absolver el mal en estado puro causado a su propio pueblo.

Sólo puede entenderse el perdón en clave de amor porque ambas realidades participan de la misma naturaleza. El perdón es claramente una expresión de amor, aunque éste desborda el gesto de perdonar. Jankélévitch, para acentuar la falta de equivalencia total entre ambas, establece una distinción entre el «amor espontáneo», puramente gratuito y sin condiciones, y el «amor secundario», que «necesita» la culpa para perdonarla y olvidarla. No concierne a los impecables, sino que está reservado a la categoría de los perseguidores. En esta línea se situaría el texto en el que Jesús sentencia con rotundidad: «No necesitan médico los que están fuertes, sino los que están mal; no he venido a llamar a justos sino a pecadores» (Mc 2,17).

Este hecho le da una tonalidad especial, pues establece una relación «desequilibrada» donde el agresor pone en manos del ofendido su futu-

⁸³ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, 158-159.

ro. Quien se decide a pedir perdón se somete libremente a la voluntad y decisión de otro. Asume el riesgo de ser condenado o liberado. No hay nada que le haga merecer la absolución; lo único que tiene para poner delante de su interlocutor es su miseria.

Se trata de una vinculación que parte del sacrificio. Esta «secundaridad» hace al perdón más meritorio porque es un «amor a contracorriente»⁸⁴. Estaría en la misma línea que el amor a los enemigos o como «la otra mejilla» del Sermón del Monte. No sólo no equilibra las fuerzas, como sí hace la justicia, sino que agranda el desequilibrio. Pero incluso el amor al aborrecible no es tan provocador como el perdón, «especializado en el pecado»⁸⁵; él lo escoge y lo prefiere a todo lo demás.

3.3. REMISIÓN ILIMITADA

La sobrenaturalidad del perdón, su carácter insólito y portentoso, se asienta en su capacidad para dar la vuelta a unas relaciones cuyo punto de partida era la presencia del daño. Cambia, sorprendentemente, la tendencia natural vindicativa. «El perdón es total o no es nada»⁸⁶.

Al ir de la culpa concreta al sujeto entero, se perdonan más culpas que la particular que había propiciado el encuentro (o desencuentro)⁸⁷. Si sólo condonara una parte sería un «perdón apócrifo».

El perdón se manifiesta en un instante —es un acontecimiento histórico fechado que se puede recordar y reconocer—, pero su intemporalidad le da un valor infinito al acto puntual en el que se realiza.

El ofendido decide pasar por encima del agravio sufrido y del dolor, se salta los principios de la justicia y se enfrenta a la φιλαυτία. Hace un acto de valentía en el que sacrifica su propio ser. No «da» nada, simplemente se conforma con dejar de lado la ofensa, es *datio sin donum*⁸⁸. Pero lo más importante es que no busca razones que justifiquen la absolución, sino que perdona con toda lucidez. Jesús nunca pone condiciones

⁸⁴ *Ibid.*, 169.

⁸⁵ *Ibid.*, 169.

⁸⁶ *Ibid.*, 204.

⁸⁷ «No solamente el perdón perdona infinitamente más culpas de las que el culpable ha cometido sino que perdona por todas las culpas que ese culpable podría cometer o cometerá aún; excede inmensamente cualquier culpabilidad actual o venidera. Infinitos son sus recursos, infinita su paciencia [...]; perdonaría setenta veces siete que hicieran falta... El perdón abre al culpable un crédito sin límites y el perverso se cansará de aborrecer y atormentar al hombre generoso mucho antes de que el hombre generoso se canse de perdonar al perverso», *Ibid.*, 206.

⁸⁸ *Ibid.*, 172.

al perdón. Perdona al culpable *aunque* sea culpable y *porque* es culpable, las dos cosas a la vez.

«El perdón perdona porque perdona»⁸⁹ como el amor ama porque ama. El amor sin razones, «porque sí», es el que se mueve, sin duda, por la razón más profunda.

4. LA POSIBILIDAD DE LO IMPERDONABLE

¿Existe algún acto que el «todopoderoso» perdón no tenga capacidad para perdonar? ¿Pertencerían los actos del exterminio nazi a ese ámbito?

La posibilidad de un imperdonable, como la de una condenación infinita, provoca en el ser humano una fuerte aversión y una gran resistencia. Sin embargo, si se parte del reconocimiento de que el perdón es un acto gratuito que no se puede exigir, entonces hay que admitir, bien que el ofendido decida no concederlo, bien que el acto o el culpable, por sí mismos, no permitan que el perdón llegue a su plenitud.

Lo paradójico está en el hecho de que precisamente el perdón está para perdonar lo inexcusable. Para poner ese *περισσόν*. Sin embargo, al mismo tiempo, reconoce que hay una condición sin la que el perdón carecería de sentido: el arrepentimiento del culpable. Es necesario que el ofensor se reconozca como tal.

Junto a la no-petición de perdón por parte de los nazis aparece, en el caso concreto del Holocausto, otra dificultad: la existencia de una libertad malevolente, que es el propio mal. Según Jankélévitch, esta libertad es un obstáculo infinito para el perdón porque presenta el mal en estado puro, sin matices. Él afirma que aquellos acontecimientos fueron un atentado contra el hombre en cuanto hombre⁹⁰.

Un acto de maldad de tales proporciones merecía al menos el reconocimiento de la verdad y la reparación. Si esto no se da, el perdón queda bloqueado. El hijo pródigo hizo el gesto de volver, cambió de camino, dirigió su mirada de nuevo a Dios, por eso se pudo producir el abrazo con el Padre que estaba esperando impaciente. Esta necesidad

⁸⁹ *Ibid.*, 196.

⁹⁰ «Ce crime exorbitant est donc à la lettre un crime “métaphysique”; et les criminels (...), ce sont, au sens propre du mot, “des monstres”. Lorsqu’un acte nie l’essence de l’homme en tant qu’homme, la prescription qui tendrait à l’absoudre au nom de la morale contredit elle-même la morale. N’est-il pas contradictoire et même absurde d’invoquer ici le pardon? Oublier ce crime gigantesque contre l’humanité serait un nouveau crime contre le genre humain», V. JANKÉLÉVITCH, *Pardonner?*, 21.

de «volverse», recogida en la *teshuvah*, no contradice en absoluto la gratuidad del perdón.

En cualquier caso Jankélévitch admite la posibilidad de que en algún momento se plantee una situación irresoluble porque se presente el dilema de elegir entre dos absolutos contradictorios: la capacidad infinita del perdón de perdonar todo, a todos y para siempre, y la libertad malévola que no admita ninguna expresión de arrepentimiento y, por tanto, que rechace al perdón mismo.

5. CONTRA LA BANALIZACIÓN DEL PERDÓN

Ningún análisis, por muy pormenorizado que sea, puede negar que el perdón es una experiencia que roza el Misterio. Las palabras de Wiesenthal y de Jankélévitch apuntan en esta dirección, pero llaman especialmente la atención sobre el peligro, demasiado frecuente en nuestra cultura, de trivializar una realidad que puede llevar en sus manos el dolor y la irreversibilidad de muchas vidas.

El sujeto necesitado de perdón es consciente de que se halla en una situación límite. Sabe que depende de la gratuidad pura del otro para liberarse del peso de la justicia equitativa. Ningún esfuerzo sería suficiente para equilibrar el mal causado en una historia como la relatada por Wiesenthal.

La contemplación de unos acontecimientos de tal envergadura invitan a poner en tela de juicio el uso y abuso del perdón, bien sea para ocasiones poco relevantes, bien para descargar la conciencia o, en última instancia, para obtener los beneficios que conlleva sin atender a lo que realmente compromete. Resultaría demasiado sorprendente e incomprensible para muchos el hecho de que se utilizara el mismo signo para afrontar una situación de importancia vital que para otra de carácter mucho más irrelevante. En el ámbito cristiano, una práctica indiscriminada del Sacramento de la Reconciliación que no diferenciara esos actos y actitudes que ocasionan rupturas «insalvables», podría propiciar la devaluación de una realidad tan honda como la que quiere comunicar. En este sentido, rescatar la riqueza de formas cotidianas de la penitencia que se encuentran diseminadas en la historia eclesial y que fueron muy apreciadas por los Padres⁹¹, ayudaría a que hubiera una ma-

⁹¹ Véase SAN JUAN CRISÓSTOMO, *La verdadera Conversión*, Madrid, Ciudad Nueva, 1997.

yor correspondencia entre los hechos concretos y la expresión de la reconciliación. Práctica de la caridad, oración, ayuno, ejercicio de la justicia, corrección fraterna, revisión de vida, lectura de la Biblia y muchos otros gestos recogidos por la Tradición⁹², constituyen un enorme caudal de recursos que los fieles deberían aprovechar.

Más allá de las distintas formas de realizar el perdón, no deberían escatimarse esfuerzos en mantener todos los elementos que hacen posible vivirlo en plenitud. Siempre existe la tentación de dar más espacio a alguno de ellos a costa de los otros cuando en realidad alcanzan su auténtico sentido en la unidad e interdependencia. No puede ser de otro modo si la persona entera quiere dejarse «alcanzar» por la gracia del perdón. Corazón (arrepentimiento), palabra (confesión) y obras (restauración) constituyen los tres pilares en los que se sustenta la realidad del hombre y, por tanto, todos ellos tendrían que participar en el proceso de la reconciliación. El hecho de que no siempre sea posible que los tres gocen de un espacio similar para desarrollarse (como ocurre en el caso del joven nazi moribundo), y de que mantengan un orden de prioridad (es incuestionable la primacía del arrepentimiento), no justifica en ningún caso la deslegitimación de ninguna de ellas. Sólo así podrá mantenerse la convicción de que verdad, justicia y perdón constituyen los enlaces de una misma cadena cuyo último eslabón sería la paz.

Pero hay motivos para la esperanza incluso a pesar de que la fragilidad humana haga acto de presencia y obstaculice la vivencia íntegra y profunda de todos los aspectos señalados. Para los cristianos, la fe en el perdón de Dios (realizado y ratificado a través del perdón proclamado por Jesús en la cruz) abre una perspectiva liberadora hasta entonces inimaginable. Porque, de una vez por todas «la última palabra no la tiene el acto del opresor, sino la nueva creación nacida del perdón»⁹³. Él es el que pone ese *περισσόv* que el hombre no puede ofrecer. Merecería la pena, por tanto, mimar y respetar más una experiencia que toca una de las partes más sagradas e íntimas del ser humano donde, junto a la miseria del corazón, se revela la grandeza de la misericordia ilimitada de nuestro Dios.

⁹² CIC, 1434-1438.

⁹³ C. DUQUOC, *El perdón de Dios*: Concilium 204 (1986) 207-217.