

# LA PASIVIDAD ANTROPOLÓGICA DE LA CULPA. UN ESTUDIO SOBRE EL HOMBRE Y LA DIMENSIÓN DE «LO SALVO»<sup>1</sup>

IGNASI FUSTER CAMP  
Universitat Ramon Llull

RESUMEN: El artículo pretende explorar la línea de la pasividad —o redundancia— de la culpabilidad en el hombre. La cuestión existencial es la posibilidad de superación de la culpa. Así pues, se recorren y analizan los diversos momentos antropológicos generados por la culpa: el sentimiento de culpa y el arrepentimiento humano. Existe una experiencia privilegiada para la superación de la culpa: el perdón humano. Afrontamos finalmente el acto antropológico del perdón: sus posibilidades, su verdad y sus límites.

PALABRAS CLAVE: ser humano; sentimiento de culpa; arrepentimiento; perdón.

## *The anthropological passivity of guilt A study of mankind and the dimension of the aperture towards salvation*

ABSTRACT: This article tries to explore the line of passivity —or redundancy— of guiltiness in the human being. The existential question is the possibility of overcoming guilt. Therefore, we explore and analyse the diverse anthropological moments generated by guilt: the feeling of guilt and the human repentance. There is a privileged experience to overcoming guilt: human forgiveness. Finally, we face the anthropological act of forgiveness: its possibilities, its truth and its limits.

KEY WORDS: Human being; Feeling of guilt; Repentance; Forgiveness.

### 1. LA APARICIÓN DEL SENTIMIENTO DE CULPA

Una cuestión existencial consiste en explorar la redundancia antropológica de la culpa. Efectivamente, la culpa genera y comporta una *pasividad* consecuente en el hombre<sup>2</sup>. Ya Agustín escribía: «El asesino, al asestar el golpe en el cuerpo de la víctima, se lo asestaba a sí mismo en el alma»<sup>3</sup>. El mismo Hegel constataba lo perjudicial de la culpa, cuando afirmaba que la «naturaleza en sí buena se halla constituida también de tal modo, que el exceso de

---

<sup>1</sup> Me inspiro en las palabras de Heidegger: «Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado la dimensión de lo salvo. Tal vez sea éste el único mal» (HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid 2016, p. 75). También Ricoeur dedica su trayectoria intelectual a explorar el *deseo de justificación*: la esperanza en una justicia infinita (Véase ORTH, S., *Entre filosofía y teología: Paul Ricoeur y el perdón*, «Actas VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago». Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións (2003) pp. 231-232).

<sup>2</sup> Tomás de Aquino escribe: «el pecado tiene una pena que le acompaña», y «un espíritu desordenado es una pena para sí mismo» (TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Eunsu, Pamplona 1997, q.1, a.4, ad 5).

<sup>3</sup> AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, BAC, Madrid 2016, p. 136.

deleite la daña; o más bien su singularidad... puede ir más allá de sí misma y destruirse»<sup>4</sup>. Y Freud admitía, desde las investigaciones del psicoanálisis y el origen de la civilización, que una culpa primitiva había generado en la humanidad una «conciencia angustiante»<sup>5</sup>. Porque «uno es actor y víctima a la vez»<sup>6</sup>.

Se abre la reflexión filosófica sobre el modo como la culpa repercute en el espíritu humano. Efectivamente, la pasividad del espíritu —su interioridad y receptividad—, ha quedado comprometida por la realidad privativa del mal puesto por la propia libertad. La determinación en el mal ha clausurado la libertad en sí misma. Entonces la libertad culpable se ha cerrado herméticamente con las llaves de su acción maligna. Aparece así drásticamente privada de su apertura intrínseca (a sí y al mundo). La libertad carga con la oscuridad que ella misma engendró. Se enfrenta, pues, con el límite insoslayable que ella misma se ha impuesto a sí misma.

Acontece en el interior del hombre una especie de contraste dramático entre la luz y las tinieblas, la apertura y la clausura, la pasividad y la actividad, el bien y el mal. El bien *descubre* el mal y el mal *siente nostalgia* por el bien. Se crea un ambiente de contaminación espiritual, así como una necesidad de superarlo. Por esto se despierta un deseo de superación en el campo de lo apetitivo. Éste es el lugar de la aparición del denominado sentimiento de culpa. Sin embargo, las situaciones existenciales que se generan pueden ser diversas.

En ocasiones la voluntad puede tratar de huir de sí misma y olvidar la culpa; también el entendimiento puede permanecer de tal manera en su propia oscuridad, que se cierre a la verdad de la acción realizada. Entonces, el sentimiento de culpa puede verse trágicamente disminuido o anulado. Es aquello que expresaba con perspicacia psicológica el *Hamlet* de Shakespeare: «Tan llena de torpe desconfianza está la culpa, que a sí misma se pierde por miedo de perderse»<sup>7</sup>. La culpa resulta tan irracional y desestabilizadora que tiende a rehuirse —la paradoja de la culpa que se esconde de sí misma—.

Pero cabe quedarse a solas con la representación de la propia culpa. La voluntad se encuentra con su propio fallo maligno. El entendimiento se halla sumido en la confusión. El sujeto se ha comprometido a través de la acción con el mal. La potencia que aparece más malparada y trastocada es la voluntad que eligió a favor de lo malo. Entonces, en el mundo sensible del deseo hace acto de presencia el sentimiento de culpa. Este fino afecto abre una salida interior a la posición maligna de la culpa. Por tanto, la culpa no muere en sí misma, sino que se abre al sentimiento de culpa.

Cabe una descripción fenomenológica del sentimiento de culpa. Se trata de un sentimiento contrastado, pues el hombre se encuentra con una acción malvada en sí mismo: el mal que he cometido en el pasado, que me marca hasta el presente y que permanecerá en el futuro. El hombre anhelante siente el propio

<sup>4</sup> HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México 2008, p. 331.

<sup>5</sup> FREUD, S., *Totem y tabú*, Alianza Editorial, Madrid 1967, p. 95, p. 205.

<sup>6</sup> BYUNG-CHUL HAN, *La agonía del eros*, Herder, Barcelona 2014, p. 19.

<sup>7</sup> SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, Alianza Editorial, Madrid 2015, Acto IV, 5, p. 169.

pecado como una frustración íntima. Se trata, por tanto, de un sentimiento de «rechazo» o «aborrecimiento» del mal. Se *odia* el pecado. A veces puede suscitarse *ira* hacia uno mismo. Con el remordimiento se experimenta un cierto *avergonzarse* de sí mismo. Spinoza escribía: «la vergüenza es, en efecto, una tristeza que sigue a la acción de la que uno se avergüenza»<sup>8</sup>.

El sentimiento de culpa está cargado de *aflicción*. Ya Agustín refería que hay «una tristeza que sólo pueden tener los que han pecado»<sup>9</sup>. El mismo Schopenhauer escribe que «el remordimiento es un dolor relativo al conocimiento de uno mismo en sí»<sup>10</sup>. Y con este dolor por el pecado, también se da una *tristeza* ante el panorama de mal que ha generado a su alrededor. Kierkegaard habla de una angustia subjetiva que «entendida en el sentido más estricto, es la angustia instalada en el individuo como consecuencia de su propio pecado»<sup>11</sup>. El pecado siempre hace sufrir, no sólo a uno mismo —por la merma existencial que comporta—, sino también al prójimo padece sus consecuencias.

De ahí que el sentimiento de culpa también conlleva una *esperanza* concomitante de redención. Sin embargo, el hombre se debate en la *duda*. La culpa genera un debate encendido sobre quién soy yo —culpable o inocente—. La sombra de la *inseguridad* se cierne sobre el hombre. Quizás sólo cabe la *desesperanza* de quien ha de verse el resto de sus días condenado por su pecado. En este sentido el pecado provoca una trágica clausura —claudicación— del hombre en sí mismo, a modo de cerrazón responsable.

Como puede observarse, el sentimiento de culpa es un afecto humano complejo, configurado por una pluralidad de elementos. Este «reconduce al centro de la memoria de sí que es el lugar de la afección constitutiva del sentimiento de falta»<sup>12</sup>. Junto al sentimiento de culpa y la esperanza de redención, también aparece concomitante una nostalgia por la inocencia, un amor por el bien, un gozo en la bondad, un deseo de beneficencia, así como una aversión hacia las circunstancias que rodearon la culpa y al acto mismo de la elección deliberada. Por otra parte, un dinamismo esperanzado de bien acompaña al sentimiento de culpa a modo de contraste. Pero precisamente en esta paradoja es donde surge el dilema de su posible superación.

## 2. EL ARREPENTIMIENTO HUMANO

El arrepentimiento (y la confesión) es la primera reacción de la voluntad ante la culpa cometida. Escribe Polo: «arrepentimiento significa *hombre ante*

<sup>8</sup> SPINOZA, B., *Ética*, Alianza Editorial, Madrid 2011, parte III, definición XXXI, explicación, p. 296.

<sup>9</sup> AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, cit., XIV, 8, p. 552.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, FCE, México 2012, p. 392.

<sup>11</sup> KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Guadarrama, Madrid 1964, p. 116.

<sup>12</sup> RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003, p. 601.

*el pecado*»<sup>13</sup>. Se trata de un acto personal por el cual uno no sólo reconoce su propia culpa y siente tristeza, sino que realiza un nuevo acto libre por el cual «odia» y «abhorre» el mal de tal manera, que se decide a no cometerlo más en el futuro, a modo de promesa de no retornar al mal. La libertad emerge sobre su propia ruina. El arrepentimiento es la lucidez del hombre por la cual intenta desesperadamente deshacerse de su propia culpa. En todo caso el arrepentimiento posee un gran valor; pues como reconocía Adorno «el horror que suscita la culpa de todos... no disminuiría, creo, solo los remedios contra el mal, sino también el mal mismo»<sup>14</sup>.

El arrepentimiento irrumpe en la escena del mundo. El sentimiento de culpabilidad puede generar el acto de arrepentimiento de la culpa. Ya Freud recordaba la presencia en las sociedades totémicas «del arrepentimiento y la expiación» como «ceremonias más primitivas que la purificación»<sup>15</sup>, cuando se perpetraba una violación del tabú. Desde el punto de vista antropológico, el arrepentimiento supone la aparición inaudita de una novedad existencial. Uno ya no quiere para el presente lo que quiso lamentablemente en el pasado. El ser humano intenta con todos los recursos interiores transmutar la opción del pasado y revertir el mal cometido que ha marcado la existencia.

Nos hallamos ante un verdadero compromiso de la persona con el bien en el tiempo. De tal manera que el acto —verdaderamente libre— del arrepentimiento alcanza el tiempo pasado en el que emergió la culpa. Es como si la libertad volviese a tomar aquel acto culpable en sus manos, y en aquellas mismas circunstancias del pasado —aunque ahora en un presente posterior— rehiciese el acto malo —que ahora rechaza—, conforme al bien. Un bien que en su momento no hizo y ahora desea hacer. Como vemos, el arrepentimiento tiene el privilegio de volver en el tiempo a las raíces del acto, cambiando intencionalmente de signo.

Esta vuelta a las raíces del acto es la esencia del arrepentimiento. Se trata de un retorno intencional, consiguiendo así revertir la intención perversa. La libertad culpable ha quedado afectada por el mal, pero conserva un misterio de virginidad, y por tanto permanece en su raíz incólume. Existe en su misterio una esencia inocente y una apertura que no puede cerrarse. En el arrepentimiento, frente a la actividad cerril del pecado, vuelve a emerger de las profundidades de la libertad su apertura constitutiva. Precisamente es este resorte de pureza el que permite, tanto el nacimiento del sentimiento de culpa como también el acto libre del arrepentimiento.

De ahí que cuando se da un sincero arrepentimiento se desee volver al pasado y corregir el acto. Uno revive lo que fue, e imagina lo que no fue, pero que ahora podría ser. Por esto la persona tiende a realizar actos concretos en favor

---

<sup>13</sup> SELLÉS, J. F., *El pecado según Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento Español, 71. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (2017), p. 43. La cita es de POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, *Obras Completas*, XIII, Eunsa, Pamplona 2015, p. 176.

<sup>14</sup> HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 2016, p. 275.

<sup>15</sup> FREUD, S., *op. cit.*, p. 51.

de la persona dañada —o con otras personas—, que corroboren la intención de abandonar lo malo y asentir a lo bueno. La persona busca de alguna manera reparar por el mal cometido, y lo hace, a través de obras buenas que agranden la distancia entre el presente y el pasado, entre la persona y la culpa. El arrepentimiento busca que la bondad brote del ofensor y redunde en favor del ofendido.

La cuestión radica en estudiar las posibilidades de salvar la distancia entre la libertad y la culpa. El pensador de raigambre católica Max Scheler se muestra muy optimista en la fuerza purificadora del arrepentimiento: «El arrepentimiento mata el nervio vital de la culpa, a través del cual ella influye. Expulsa motivo y acción —la acción con su raíz— del centro vital de la persona, y con ello posibilita el libre y espontáneo comienzo, el inicio virginal, de una nueva sucesión vital, que ahora puede surgir del centro de la personalidad, no atada ya por más tiempo, precisamente gracias al acto de arrepentimiento»<sup>16</sup>.

Pero el pensamiento de Scheler plantea serias dudas. El pensador alemán tiene razón cuando concibe la existencia humana como una unidad temporal y vital. Ello permite que el hombre pueda volver desde el presente al pasado, en base al único sujeto que recoge y asimila la totalidad de su existencia. Pero, resulta problemático pensar que el acto personal de arrepentimiento pueda cesar el acto de la culpa. El arrepentimiento posee la virtud de ponernos ante nuestra propia culpa, de acercar el pasado y el presente, de proyectar un nuevo futuro, e incluso, de acercarse al vértigo de la culpa cometida. Sin embargo, parece un acto que jamás puede alcanzar la raíz y esencia claudicante de la culpa. La culpa siempre permanece más allá del arrepentimiento. Es impotente para abrir la determinación existencial que permanece cerrada en el mal. La «apertura» del arrepentimiento no puede deshacer el nudo gordiano de la culpa.

El profesor de ética Sergio Sánchez-Migallón se oponía al planteamiento de Scheler de este modo: «A este respecto, conviene consignar una justa matización en dos puntos. Primero, porque Scheler llega a decir que “dicho acto (el arrepentimiento) desvanece verdaderamente el *disvalor* moral, el carácter valioso ‘moralmente malo’ de la correspondiente conducta”, lo cual le parece a Scheifert —con razón— excesivo, pues sólo el poder del perdón de Dios puede cancelar en nosotros dicho valor. Y segundo, porque no está claro tal comienzo instantáneo según una nueva vida, como lo atestigua la experiencia frecuente»<sup>17</sup>. Cuántas veces la culpa permanece fija y atormentadora en la conciencia, a pesar del convencimiento y la reiteración del arrepentimiento.

Según lo dicho, ciertamente, la «pena» del arrepentimiento puede conducir hasta la raíz del misterio de la culpa (la apertura radical de la libertad a la realidad que es buena) y a la vertiginosa posibilidad de límite y finitud, que es precisamente la clausura de la apertura (la gran tragedia que se cierne sobre la apertura metafísica de la libertad). La pena puede proceder según un

<sup>16</sup> SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid 2007, p. 21.

<sup>17</sup> SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler*, *Veritas* 23 (septiembre 2010) p. 52.

movimiento inverso de pasividad hasta alcanzar el origen metafísico de la culpa. Sin embargo, debemos reconocer que esta posibilidad se transforma en profunda frustración, cuando caemos en la cuenta que la culpa como tal permanece intangible, y por tanto, en último término irreparable. En realidad, con palabras de Kierkegaard, «el remordimiento se ha vuelto loco»<sup>18</sup>.

### 3. LA POSICIÓN DE NIETZSCHE

Nietzsche es uno de aquellos grandes pensadores que plantean de nuevo con el sabor de las eternas cuestiones, el problema de la culpa y el sufrimiento. Él mismo se da cuenta de que se trata de dos movimientos contrarios. Escuchemos el texto que hallamos en su gran obra *Así habló Zaratustra*, y en concreto en el capítulo titulado *Sobre la redención*<sup>19</sup>.

Dice Nietzsche: «El espíritu de la venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo. “Castigo” se llama a sí misma, en efecto, la venganza». El pensador alemán apostata de esta doctrina falsa y encadenada a un supuesto orden moral transgredido y que debe ser reparado. «Con una palabra embustera se finge hipócritamente una buena conciencia». Y se pretende que toda la vida sea un valle de lágrimas para llorar por las culpas del pasado. «Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás, —por ello el querer mismo y toda vida debían— ¡ser castigo!».

Nietzsche ha introducido de un solo golpe toda la problemática de la culpa. La voluntad no puede *querer hacia atrás*, es decir, no puede volver sobre sus propios pasos para eliminar la culpa. Por eso debe sufrir esta frustración como un castigo de por vida. Y es aquí donde Zaratustra —el demente portador de la nueva sabiduría— introduce la nueva doctrina que transmuta la «venganza» en «amor». El sufrimiento ya no es una venganza por la culpa, sino aquello digno de ser amado. «Todo perece, por ello todo es digno de perecer». El sufrimiento y la muerte forman parte del ciclo de la vida y de la eterna ley del tiempo.

Y Zaratustra se ríe de la visión cristiana con su burla sarcástica provocando la demolición de sus fundamentos. «Oh, ¿dónde está la redención del río de las cosas y del castigo llamado “existencia”?... ¿Puede haber redención si existe un derecho eterno?». El *Zaratustra* recupera toda la doctrina clásica de la culpa para proponer una nueva sabiduría sobre la voluntad y la acción. *La culpa dejará de ser culpa. El hombre podrá volver sobre sus acciones pasadas. El sufrimiento anuncia un nuevo nacimiento. Y la redención pasará a ser un concepto arcaico y vacío.* En realidad, Nietzsche reniega de la redención. Las nociones de voluntad, tiempo y mal han quedado trastocadas en sus raíces. Ha aparecido un nuevo orden de justicia.

<sup>18</sup> KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, cit., pp. 213-214.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid 1996, pp. 202-207.

Efectivamente, «ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado “existencia” consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa!». A la culpa le sucede otra culpa convirtiendo la vida del hombre en una existencia necesariamente culpable y condenada a mostrar su propia suciedad. No hay agua que pueda limpiar la mancha de la culpa. Comenta el profesor Esquirol: «Nietzsche acentúa los dos aspectos que aquí hemos puesto bajo el título de la irreversibilidad: que lo que ha sido, ha sido —es el vértice de la existencia: una vez y nunca más—, y que no es posible volver atrás. Lo que ha sido, ha sido, una sola vez y por los siglos de los siglos»<sup>20</sup>. Y ahora aparece el Nietzsche propositivo.

A no ser que la voluntad se redima al fin a sí misma y el querer se convierta en no —querer—: ¡pero vosotros conocéis, hermanos míos, esta canción de fábula de la demencia!

Yo os aparté de todas esas canciones de fábula cuando os enseñé: «La voluntad es un creador».

Todo «fue» es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —hasta que la voluntad creadora añade: «pero yo lo quise así».

Hasta que la voluntad creadora añade: «¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!».

¿Ha hablado ya ella de este modo? ¿Y cuándo lo hará? ¿Se ha desuncido ya la voluntad del yugo de su propia tontería?

¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portador de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes?

¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación?

Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder<sup>21</sup>.

Sólo existe voluntad de poder dominadora del tiempo. Puede querer hacia atrás y querer hacia delante. Una voluntad que pudo actuar y caer estrepitosamente en lo banal. Pero basta que allí donde dijo «quiero» ahora diga «no quiero» y «quiero esto otro». Nietzsche bebía de su maestro Schopenhauer que a propósito de los actos pasados afirmaba: «éstos han pasado, fueron y ya no son»<sup>22</sup>. La culpa del pasado deja paso a la voluntad del presente. Ya no hay redención, sino nueva voluntad. Una sucesión de voluntades más o menos lúcidas, que progresan o regresan en las metamorfosis de la existencia. La voluntad es un anhelo infinito que deviene y lucha entre el placer y el dolor, la luz y las tinieblas, la verdad y el error, la profundidad y la superficialidad, la seriedad y la tibieza.

<sup>20</sup> ESQUIROL, J. M., *El respirar del día*, Paidós, Barcelona 2009, p. 149. La traducción del catalán es mía.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, F., *op. cit.*, *De la redención*.

<sup>22</sup> SCHOPENHAUER, A., *op. cit.*, p. 398.

## 4. LA SUPERACIÓN DE LA CULPA

«¿Quién será capaz de desatar este nudo tan complicado y ciego?»<sup>23</sup>, exclamaba san Agustín. Cualquier acción realizada —para el bien o para el mal—, es irreversible. Ya Aristóteles recordaba aquella sentencia de Agatón: «Sólo de esto hasta Dios se ve privado: hacer que no sea cuanto ya ha sucedido»<sup>24</sup>. La reflexión filosófica, ante la aporía trágica de la culpa, se abre a la dimensión de lo salvo, como atestiguaba Heidegger. La desesperación inunda el alma humana. La pregunta está centrada en el meollo de la redención de la culpa.

El judaísmo es un caso paradigmático en la tentativa de superar la contradicción de la culpabilidad. Ofrece el sacrificio como ofrenda para expiar los pecados. Pero el sacrificio se repite bajo la conciencia religiosa de que el hombre siempre necesita de la expiación y jamás podrá alcanzar la pureza completa. Las prescripciones de la pureza legal no son suficientes para conseguir la pureza del corazón. El sacrificio es repetitivo. La ley aparece como garante del deseo de misericordia. Pero la redención última se sitúa muy lejana del horizonte de la existencia humana.

Platón, en los albores de la historia de la filosofía ya se asomaba a este dilema y aporía en su Diálogo *Fedro*. El pensador griego, en sus análisis del alma humana, se muestra decepcionado respecto a la posible purificación a través del curso de las sucesivas reencarnaciones. Y así «toda alma que, habiendo entrado en el séquito de la divinidad, haya vislumbrado alguna de las Verdades, quedará libre de sufrimiento hasta la próxima revolución, y si pudiera hacer lo mismo siempre, siempre quedará libre de daño. Pero cuando no las haya visto por haber sido incapaz de seguir el cortejo; cuando, por haber padecido cualquier desgracia, haya quedado entorpecida por el peso de una carga de olvido y maldad, perdido las alas a consecuencia de este entorpecimiento, y caído a tierra...»<sup>25</sup>.

Platón a lo largo de sus *Diálogos* se muestra pesimista en relación a la salvación del alma. «Y no es a duras penas, por medio de órganos confusos, como únicamente unos pocos, yendo a las imágenes de aquéllas, contemplan los rasgos genéricos de lo reproducido»<sup>26</sup>. Largo y penoso es el camino que conduce a la Idea. Una profunda nube de confusión envuelve las posibilidades del alma humana de elevarse al cielo alto y claro, donde pueda «ver la Belleza en todo su esplendor». En realidad, toda la filosofía platónica es una ascética (purificación) y una mística (iluminación).

<sup>23</sup> AGUSTÍN, *Confesiones*, BAC, Madrid 2013, p. 73.

<sup>24</sup> AGATÓN, Fr. 5, citado en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid 2011, libro VI, II, 1139b, p. 184.

<sup>25</sup> PLATÓN, *Fedón. Fedro*, Alianza Editorial, Madrid 2010, 248a, p. 218. Platón alude a penas entre 10.000 y 3.000 años, según el grado de purificación que necesita (*Ibidem*, 249a, p. 219).

<sup>26</sup> *Ibidem*, 250a, p. 221.

Aristóteles, con su característico realismo antropológico, afirma: «Pues parece que el que ha muerto tiene algo, tanto malo como bueno, si también lo tiene el que vive, aunque no lo experimente en persona —como honores y deshonras»<sup>27</sup>. Efectivamente, al trasmundo nos llevamos nuestras bondades y nuestras maldades, en un estado ambiguo de bien y de mal. El alma humana transporta la luz del bien y la sombra del mal. Nada se abandona ingenuamente en el camino de la existencia. Porque «una vez que han llegado a ser —injustos e intemperantes—, no pueden dejar de serlo»<sup>28</sup>.

Más allá de las intuiciones del mito platónico y de los razonamientos aristotélicos, *alguien concreto en la historia* introduce una nueva posibilidad humana: el acto del perdón<sup>29</sup>. «El descubridor del papel del perdón en el reino de los quehaceres humanos fue Jesús de Nazaret»<sup>30</sup>. Él recuerda el «deber de perdonar»<sup>31</sup>, y por tanto, de iniciar un proceso o dinamismo de perdón. En el caso del perdón, «su poder no se deriva de Dios —como si Dios, y no los hombres, perdona-se a través de ellos—, sino que por el contrario éste se ha de activar entre los hombres antes que esperen ser perdonados también por Dios»<sup>32</sup>.

## 5. EL PROCESO ANTROPOLÓGICO DEL PERDÓN HUMANO

Hannah Arendt introduce el acontecimiento del perdón en el ámbito de la reflexión filosófica sobre la acción. El perdón trata de «poner punto y final a algo que sin ninguna interferencia podría continuar hasta el infinito»<sup>33</sup>. Ella ve en el perdón un medio único y privilegiado para vencer la irreversibilidad de la acción. «La posible redención de la irreversibilidad —de ser incapaz de

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Ética*, cit., libro I, X, 1100a, p. 66.

<sup>28</sup> *Ibidem*, libro III, V, 1114a, p. 108.

<sup>29</sup> Junto a la senda del perdón se abren otros caminos posibles de redención de la culpa, o de aproximación al núcleo gordiano de la culpa: la experiencia del *sufrimiento* que repara la culpa; el *compromiso ético* con el bien, que ahoga el mal; los *ritos purificadores* que hallamos en las diferentes religiones naturales o reveladas. En este sentido, Schopenhauer había hablado con tonalidades místicas de «la purificadora llama del sufrimiento» (SCHOPENHAUER, A., *op. cit.*, p. 495); «el dolor actual es la medida de la curación» (*Ibidem*, p. 500). Y Tomás de Aquino se refería a ciertos medios de santificación por los que «el hombre se lava o es unguido, come o bebe, profiriéndose al mismo tiempo ciertas palabras sensibles para representar mediante ello al hombre el proceso de los dones inteligibles que le va infundiendo desde fuera Dios» (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, BAC, Madrid 2007, III, 119, p. 423). Platón hablaba del sentido purificador y místico del ejercicio del filosofar (PLATÓN, *Fedón*, cit., 114c, p. 137).

<sup>30</sup> ARENDT, H., *La condició humana*, Empúries, Barcelona 2009, p. 264. La traducción del catalán es mía.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 264-265.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 266.

deshacer aquello que se ha hecho aunque no se supiese ni se pudiese saber que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar»<sup>34</sup>.

La filósofa alemana hace notar algo fundamental para nuestro análisis. El perdón es un acto interpersonal, es decir, algo que se realiza y pronuncia rostro a rostro. El perdón (junto con la promesa) depende «de la pluralidad, de la presencia y de la acción de los demás», y está «totalmente fundamentado en la presencia de los demás». «Para Arendt... la facultad del perdón está fundada en la presencia del otro; no se puede perdonar en soledad».<sup>35</sup> El perdón siempre es un acto *entre dos*, que exige un acto tanto por parte de quien ejerce el acto de perdonar como de quien tiene el deber de pedir perdón. Y tal proceso sólo alcanzará al culpable en la medida que éste se abra al perdón a través de un sincero arrepentimiento.

Un momento importante consiste en que el hombre se perdona a sí mismo. Incluso aunque pudiese hacerlo, sería un atisbo de perdón, pero a la espera de recibir el perdón de la víctima. En este sentido escribía Arendt: «Pero el hecho que el mismo quien, revelado en la acción y el habla, permanezca también como sujeto del perdón es la razón profunda de que nadie pueda perdonarse a sí mismo»<sup>36</sup>. El perdón del culpable sobre sí mismo no es suficiente para obtener la dádiva del perdón. Se hace necesario el perdón de la víctima. Sólo él es eficaz sobre la culpa. Sin embargo, debemos contar con la posibilidad de la desaparición de la víctima.

Volvamos brevemente a la fenomenología de la culpa, para poder plantear adecuadamente la praxis del acto de perdón. La culpa es un acto personal que pone el hombre. Pero en gran medida, la culpa tiene repercusiones colaterales en el prójimo. No sólo provoca un sufrimiento hacia dentro (remordimiento), sino que también acostumbra a provocar un sufrimiento hacia fuera (ofensa). El pecado engendra víctimas. Son todos aquellos que sufren la ofensa del otro. De hecho, el dolor del otro se vuelve contra el culpable e intensifica el sentimiento de culpa.

De la descripción de la culpa se desprende algo necesario en la dinámica del perdón. En la tragedia del mal siempre comparece alguien —un *rostro*—, el único que puede perdonarme. Hay un perdón ofrecido y también un perdón recibido. Por esto, para que el perdón pueda actuar en mi alma, necesito «recibir» (y esto comporta el previo arrepentimiento) el perdón del otro. El ofendido es el único que tiene el derecho a pronunciar la palabra del perdón. Puedo llegar a conocer que el otro me ha perdonado. Es entonces, y sólo entonces, cuando puedo sentirme perdonado y experimentar el efecto liberador del perdón.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>35</sup> MARTINA CASULLO, M., *La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica*, *Revista de Psicología de la PUCP*, vol. XXIII, 1 (2005) p. 45. Y así la autora remarca que «la capacidad de perdonar debe ser evaluada teniendo en cuenta diferentes niveles: 1) la víctima, 2) el victimario, 3) la relación víctima/victimario, 4) el tipo de ofensa o daños causados, 5) las interrelaciones posibles entre los cuatro niveles mencionados» (*Ibidem*, pp. 60-61).

<sup>36</sup> ARENDT, H., *op. cit.*, p. 269.

## 6. EL ACTO MISMO DEL PERDÓN

El perdón es un acto personalísimo que nace de las raíces de la persona, y se conduce a través de la inteligencia y la voluntad. La persona, que es acto singular y puro de ser, se hace capaz de perdonar al otro. La posibilidad del acto de perdón radica en el acto de ser personal, que resta *más acá* de toda acción —también la culpable—. Es este núcleo personal el que permite la distancia antropológica respecto a la culpa y el dolor. También es esta trascendencia metafísica de la persona respecto a la esencia, la que da razón de la profunda experiencia de desazón existencial, o de la llamada al movimiento inverso del arrepentimiento.

Precisamente de esta distancia entre la belleza de la persona y la esencia malograda nace la fuerza del perdón. Es precisamente la perspectiva radical de la persona la que permite trascender la esencialidad del mal provocado —por el hombre y al hombre—. Porque, como anotaba Ricoeur en su arqueología de la subjetividad, «algo del sujeto está exento, que habría podido no ser agotado en la adhesión de la voluntad al mal cometido, una inocencia que quizás no está abolida totalmente y que haría irrupción con ocasión de ciertas experiencias de dicha extrema»<sup>37</sup>. Así, «el perdón, si tiene sentido y existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido»<sup>38</sup>. El perdón trasciende tal horizonte, y el zénit del horizonte es el ser personal.

Arendt insiste en la perspectiva clave de la persona. «Cerrados en nosotros, jamás seremos capaces de perdonarnos ninguna falta o transgresión porque nos faltará la experiencia de la persona en beneficio de la cual uno puede perdonar»<sup>39</sup>. El acto de perdón también comporta redescubrir que el otro, a pesar del compromiso con el mal, es fuente amorosa como lo es uno mismo. El perdón apunta directamente al corazón de la persona. Efectivamente, «el amor puede perdonar porque el amor es plenamente receptivo de quien es alguien»<sup>40</sup>. La acción misericordiosa se enmarca en el ámbito del respeto hacia la persona. «El respeto, en cualquier caso, en la medida que afecta a la persona, es suficiente para inclinar el perdón de aquello que ha hecho una persona, en virtud de la persona»<sup>41</sup>.

El acto de perdón es un acto de amor de persona a persona. Un acto que reúne *lo que se hizo, quien lo hizo y a quien se hizo*<sup>42</sup>. La vinculación entre ellos (acción-sujeto agente-sujeto paciente) se realiza a través del amor, que se desliza del ofendido al ofensor, superando los obstáculos del dolor inmanente y de la culpa proyectada hacia uno. «El perdón, entonces implicaría, un verdadero

<sup>37</sup> RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 604.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 595.

<sup>39</sup> ARENDT, H., *op. cit.*, p. 269.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 268-269.

<sup>42</sup> Dice Tomás de Aquino que «únicamente el ofendido es el que puede perdonar» (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, cit., IV, 54, p. 869).

amor y respeto por sí mismo y por el otro»<sup>43</sup>. Incluso si el ofensor no quisiera recibir el perdón, el acto gozaría de todo su valor. Lo que ocurriría es que los efectos liberadores del perdón no alcanzarían a la persona perdonada. El perdón se inscribe en el marco del amor y del acto donante. «Aún una vez, Ricoeur recurre a la noción de economía del don que ofrece la fuerza para pedir perdón y perdonar»<sup>44</sup>. Y este don excepcional se basa en el sentido o la sabiduría de la persona.

El acto completo del perdón es aquel que encuentra acogida por parte del ofensor. Entonces, el amor también se desliza del ofensor al ofendido, certificado por la disponibilidad a acoger el perdón. Entonces, el perdón se hace eficaz y penetra en el hombre, propiciando el apaciguamiento y la liberación del mal. Pero aquí surge de nuevo lo agónico de la aporía de la culpa y la duda sobre la liberación total. Arendt no afronta este último dilema. Hegel, por el contrario, y arrebatado de un optimismo desbordante, había declarado la posibilidad radical de la reconciliación dialéctica. Para el idealista alemán y su razón absoluta todo era demasiado fácil.

Hegel había afirmado que «las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz»<sup>45</sup>. Porque «el hecho no es lo imperecedero, sino que es devuelto a sí mismo por el espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en él, sea como intención o como negatividad que es allí y límite de la misma, es lo que inmediatamente desaparece»<sup>46</sup>. Y la reconciliación perfecta aparece en el horizonte del acontecer humano con tintes casi místicos: «El sí de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de su ser contrapuesto es el ser allí del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; —es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber»<sup>47</sup>.

En el sistema racional del idealista alemán, la reconciliación culmina la síntesis del proceso dialéctico entre la culpa del culpable y la pena de la víctima. Todo está mediado por la fuerza escondida del perdón ofrecido y recibido, es decir, el perdón que se da y el perdón que se recibe. De este modo se cura el mal padecido y realizado, y nace la paz de la reconciliación entre la víctima y el agresor. La víctima, desde el padecimiento del mal, profirió el acto del perdón. El agresor, desde la realización del mal, recibió el don del perdón. La «actividad» del perdón redime la «actividad» de la culpa; y la «pasividad» del perdón

<sup>43</sup> FLORES PORTAL, I. C., *El perdón como potencial humano*, «Temática Psicológica» 5 (2009) p. 61.

<sup>44</sup> ORTH, S., *op. cit.*, p. 236. Ricoeur se refiere al perdón como don incondicional (sería el caso del año *jubilación* judío, que decretaba la liberación de los esclavos y la restauración de las posesiones), o bien como don de intercambio (el *potlatch* de las tribus del noroeste americano, que se rige por la ley de la prestación-contraprestación). Véase RICOEUR, P., *op. cit.*, pp. 623-625.

<sup>45</sup> HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, p. 390.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 392.

redime la «pasividad» de la culpa. Y entre ellos se perpetra la redención de todo el mal y el fruto de la reconciliación.

Feuerbach resuelve la cuestión de la superación del mal de modo distinto a Hegel. Reconoce la realidad de la culpa. Pero la sitúa en la órbita no tanto individual —aunque el pecado sea individual—, sino resolutivamente genérica y colectiva. El individuo es una pieza más tramada en la totalidad del género. De este modo el océano del género humano disuelve las aguas sucias del río individual. Pues, como dice Feuerbach, en el género «reside única y exclusivamente la solución, la justificación, reconciliación y curación de los pecados e insuficiencias de los individuos»<sup>48</sup>. Pues, «si mis pecados no pueden ser neutralizados ni truncados por las cualidades opuestas de otros hombres, entonces ciertamente mis pecados constituyen una mancha infamante que gritaría ser anulada o extirpada por medios extraordinarios, sobrehumanos y milagrosos»<sup>49</sup>.

Pero volvamos a la cuestión del perdón como senda de superación de la culpa. «¿Se puede hablar, como hace Ricoeur, de una “memoria feliz” en el horizonte del duelo?»<sup>50</sup> ¿Es posible «eliminar del todo el pecado, de suerte que quede como ahogado por el mar»<sup>51</sup>? Cuando los conceptos racionales descenden al campo tortuoso de la existencia humana, entonces el sueño feliz de la reconciliación se desvanece irremediabilmente. Kant reconocía que «el médico de almas interior o exterior... las más de las veces no sabe prescribir ningún medio curativo radical, sino casi exclusivamente paliativos»<sup>52</sup>. El hombre resulta insolvente. «Insolvencia significa, al pie de la letra, la imposibilidad de compensar (*solvere*) la deuda»<sup>53</sup>.

## 7. LO INCONMENSURABLE DE LA CULPA

Existe una inconmensurabilidad de la culpa. Ricoeur habla de «lo imperdonable de hecho»<sup>54</sup>. Efectivamente, hay pecados tan agresivos, que son reacios a la medida humana del perdón. Se trata de aquellos pecados en los que la víctima ya no existe, o aquellos en los que la tortura fue el colmo del terror. Es cuanto el perdón se encuentra con su propio límite. Lo inconmensurable de la masacre y la tortura, la irreversibilidad del sufrimiento y la muerte, sumen en la crisis el acto del perdón. La desmedida de la culpa imposibilita la medida del perdón. La desmesura de la culpa cometida, del mal padecido y de la finitud de la conciencia —incapaz de asimilarlo—, se conjuran contra el hombre. Hay una desproporción entre el asesino y la víctima, entre la culpa y el perdón,

<sup>48</sup> FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 2013, p. 204.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> ORTH, S., *op. cit.*, p. 230. RICOEUR, P., *op. cit.*, pp. 644-646.

<sup>51</sup> KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid 2008, p. 130.

<sup>52</sup> KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid 2015, p. 217.

<sup>53</sup> BYUNG-CHUL HAN, *op. cit.*, p. 22.

<sup>54</sup> RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 614.

entre el culpable y la culpa, entre el *quién* y el *a quién*. O en palabras de Ricoeur: «diferencia de altura, de una disparidad vertical, entre la profundidad de la falta y la altura del perdón»<sup>55</sup>.

Arendt lo expresa de forma sobrecogedora: «Por tanto, es un hecho suficientemente significativo, un elemento estructural de las relaciones humanas, que los hombres sean incapaces de perdonar aquello que no pueden castigar y que sean incapaces de castigar aquello que resulta ser imperdonable. Ésta es la verdadera marca distintiva de aquellas ofensas que, desde Kant, denominamos “mal radical” y de cuya naturaleza conocemos tan poco, incluso para nosotros que hemos estado expuestos a una de sus raras manifestaciones en la escena pública. Todo lo que sabemos es que no podemos perdonar ni castigar aquellas ofensas escandalosas que trascienden el reino de los quehaceres humanos y las potencialidades del poder humano, que destruyen radicalmente allá donde hacen acto de presencia. Aquí, donde el acto mismo nos desposee de todo poder, sólo podemos repetir con Jesús: “Sería mejor que le atasen una piedra de molino en el cuello y lo tirasen al mar”»<sup>56</sup>.

Deben existir ciertas condiciones para que pueda darse el perdón entre los hombres. Se hace necesaria una *cierta commensuración* entre el culpable y el ofendido. La culpa debe *poder ser* alcanzada por el acto de perdón. Pero hay casos límite de mal insondable en los que la distancia resulta insalvable debido a la trágica locura de la culpa. En estas situaciones extremas se comprende la impotencia que experimenta el hombre para que acontezca el perdón. Tampoco parece que pueda exigirse éticamente como un deber justo. Y todavía menos, cuando el ofendido o el culpable ya no existen, y no pueden comparecer. Son horrores que dejan al hombre sin aliento, incapaz de articular palabra alguna, ni siquiera la palabra sagrada del perdón. La razón de lo inconmensurable radica en que, la esencia malograda por la culpa y la esencia herida por la ofensa, suspenden el acto interpersonal del perdón. Como si la esencia humana incisivamente afectada por el mal impidiese un acceso de carácter personal.

Dirijámonos a *Auschwitz*, el lugar inmemorial de la barbarie. *Auschwitz* resurge no como un lugar de perdón sino de memoria. Sin embargo, la agonía del perdón revela algo más profundo. No es sólo la experiencia de una impotencia, sino algo que evoca la fibra sensible de la moralidad humana. El ser humano se paraliza por la memoria del deber sagrado del respeto a la dignidad humana. Realmente, el perdón no puede ser pronunciado en aquel lugar de horror. Tratar de articular un relato de perdón no correspondería con la dignidad de los millones de seres humanos que fueron vilmente masacrados. El proceso de perdón queda súbitamente paralizado ante el exceso de mal.

Por otra parte, esta impotencia resulta ser un verdadero tormento global. La *Shoah* resuena con sus ecos de muerte sobre la redondez de la Tierra. Tal acontecimiento demoníaco se extiende en la historia *ad infinitum*. Lo único que

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 596.

<sup>56</sup> ARENDT, H., *op. cit.*, pp. 266-267.

cabe es recordar la tragedia, y hacerlo en honor a la dignidad de las víctimas, como signo de lo que jamás debió ni debe volver a ocurrir en la historia de la humanidad. Es el sentido de *Yad Vashem* en Jerusalén, donde el fuego del memorial arde perpetuamente. En *Auschwitz* sólo cabe una memoria silenciosa purificada de todo rencor: silencio doliente, gemido sincero, resistencia al odio, dolor sin consuelo, imploración de la misericordia divina<sup>57</sup>.

Sin embargo, más allá de estas consideraciones sobre el proceso, las condiciones y los límites del perdón, debemos reconocer la inconmensurabilidad metafísica de la culpa. Quien ha penetrado en la culpa del hombre, quien se ha asomado a sus tinieblas, quien ha captado levemente la seriedad de su transgresión, quien ha divisado sus nefastas consecuencias, ha comprendido que la culpa —como ya consideraba santo Tomás—, es una verdadera *determinación* en el mal y *según voluntad*<sup>58</sup>. Y a tal acontecimiento malvado no le basta la *indeterminación* y *apertura* de quien está dispuesto al perdón. La culpa resta allende de la experiencia sublime del perdón. Hay algo inenarrable e imborrable en el misterio de la culpa.

El perdón humano no puede penetrar la clausura tenebrosa de la culpa. Y al no poder alcanzarla, se hace incapaz de convertir inversamente lo malo en bueno. Kierkegaard lo expresaba trágica y realistamente: «Porque si un hombre es culpable, lo es infinitamente»<sup>59</sup>. El perdón ofrecido no resuelve por sí mismo la tragedia esencial del mal. Ya lo decía Goethe: «Hay reconciliación, pero siempre queda algo»<sup>60</sup>. Agustín se refirió al camino universal de redención del alma. Y afirmó que «ni filosofía alguna de primer orden, ni las costumbres o enseñanzas de los hindúes, ni el sistema inductivo de los caldeos, ni cualquier otro sistema ha llevado a conocer ese camino por el conocimiento histórico»<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Ricoeur se pregunta si tienen los pueblos capacidad para perdonar. Siendo pretéritos los culpables, desaparecidos los ofendidos, y de tal magnitud los crímenes, el pensador francés reconoce los límites del «perdón colectivo». Entonces recurre, siguiendo el pensamiento de Klaus M. Kodalle, al *gesto de consideración* que nos abre a narrar de otra manera. Como ocurrió con el gesto del canciller Brandt de arrodillarse en la ciudad de Varsovia. (RICOEUR, P., *op. cit.*, pp. 619-620). Ricoeur reconoce, siguiendo a Walter Schweidler, la posibilidad restrictiva, de que los representantes de una comunidad asuman en el tiempo la memoria moral, sin caer en la banalización o teatralización (*Ibidem*, p. 622). Por otra parte, la *amnistía política* frente a la culpabilidad política, posee un poder catártico, pero engendra límites difíciles de levantar (*Ibidem*, pp. 628-629). Aunque exista la capacidad de perdonar (desatar) y prometer (atar), y «esta capacidad halla en seguida su inscripción política en la conclusión de pactos y tratados» (*Ibidem*, p. 634), sin embargo, «no hay política de perdón» (*Ibidem*, p. 636). ¿Cómo perdonar el genocidio armenio? No se puede perdonar. Ricoeur aboga por la comparecencia del *ars memoriae* (con *deuda* al desnudo y *duelo* duradero) y el *ars oblivionis* —arte del olvido—. Educe la figura de una *memoria no activa* y un *olvido de reserva* (*Ibidem*, pp. 654-657).

<sup>58</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, cit., q.1, aa. 4-5, r.

<sup>59</sup> KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, cit., p. 289.

<sup>60</sup> GOETHE, J. W., *Fausto*, Alianza Editorial, Madrid 2011, segunda parte, Acto I, *Salón espacioso con piezas antiguas*, p. 265.

<sup>61</sup> AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, cit., X, 32, p. 421.

Existen culpas que por su inconmensurabilidad parecen impedir la posibilidad del perdón. Se dan ofensas que ya no pueden obtener el perdón porque su víctima ha desaparecido. Y hay culpas que tienen un pósito de tiniebla que refractan contundentemente cualquier luz de perdón. Las tentativas de superación resultan insuficientes y hacen resurgir la aporía. Tampoco el acto álgido del perdón que nace del amor y es capaz de alcanzar la virginidad del otro puede saldar la deuda infinita de la culpa. La aporía de la culpa ha llegado a su patética expresión. Así el hombre «estaría condenado a vagar irremediablemente y sin dirección en la oscuridad de nuestro corazón solitario, atrapado en sus contradicciones y en sus errores»<sup>62</sup>.

#### 8. EPÍLOGO: EL DESEO INEFABLE DEL PERDÓN

La reflexión filosófica, llegado al culmen de la aporía de la culpa, debe hacer silencio. Es un silencio profundo y temeroso —el silencio de la historia—, a la espera de *Alguien* que fuese capaz de ofrecer el Perdón —ya nos referimos al ámbito supremo de *lo divino*—. Y cabe un perdón humano que brota precisamente de lo divino. Así Ricoeur se refiere al perdón «como de una voz que viene de lo alto»<sup>63</sup>. La altura o verticalidad del perdón se revela en la paradoja: «El origen, sin duda, es sólo una persona, en el sentido de que es fuente de personalización. Pero el principio, recuerda Stanislas Breton, no es nada de lo que procede de él». En palabras de Lévinas, «la “illeidad” es aquí la de la altura desde la que se anuncia el perdón»<sup>64</sup>.

Pero en realidad, si atendemos al dinamismo integral del perdón, la aporía de la culpa no afecta tanto a quien ofrece el perdón (la víctima), sino a quien desea recibirlo (el victimario). Así como el ofrecimiento del perdón es una posibilidad antropológica —difícil y excepcional—, la purificación de la culpa se manifiesta como un acontecimiento en último término inalcanzable. Pero cuando en la existencia malograda anida, como claro en medio de la oscuridad del tiempo, el deseo inefable del perdón (el «optativo de deseo»<sup>65</sup>, según Ricoeur), entonces el hombre se abre a la dimensión de lo salvo.

#### REFERENCIAS

- Agustín (2013). *Confesiones*. Madrid: BAC.  
 Agustín (2016). *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC  
 Arendt, H. (2009). *La condició humana*. Barcelona: Empúries.

<sup>62</sup> ARENDT, H., *op. cit.*, p. 262.

<sup>63</sup> RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 606.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 643.

- Aristóteles (2011). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Esquirol, J. M. (2009). *El respirar del día*. Barcelona: Paidós.
- Feuerbach, L. (2013). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Flores Portal, I. C. (2009). *El perdón como potencial humano*, «Temática Psicológica» 5.
- Freud, S. (1967). *Totem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goethe, J. W. (2011). *Fausto*. Madrid: Alianza Editorial.
- Byung-Chul Han (2014). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Heidegger, M. (2016). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Horkheimer, M. (2016). Adorno, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (2015). *Antropología. En sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (1965). *El concepto de la angustia*. Madrid: Guadarrama.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.
- Martina Casullo, M. (2005). *La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica*, «Revista de Psicología de la PUCP», vol. XXIII, 1.
- Nietzsche, F. (1996). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Orth, S. (2003). *Entre filosofía y teología: Paul Ricoeur y el perdón*, «Actas VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago». Universidade da Coruña, Servizio de Publicacións.
- Platón (2010). *Fedón. Fedro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Polo, L. (2015). *La persona humana y su crecimiento*, Obras Completas, XIII. Pamplona: Eunsa.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Sánchez-Migallón, S. (septiembre 2010). *Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler*, «Veritas» 23.
- Sellés, J. F. (2017). *El pecado según Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento Español, 71. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Shakespeare, W. (2015). *Hamlet*. Madrid: Alianza Editorial.
- Scheler, M. (2007). *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Madrid: Encuentro.
- Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*. México: FCE.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tomás de Aquino (1997). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: Eunsa.
- Tomás de Aquino (2007). *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC.

Universitat Ramon Llull  
C/ Diputació, 231. 08.007 Barcelona.  
ifustercamp@gmail.com; ifuster@filosofia.url.edu

IGNASI FUSTER CAMP

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]