

---

# Justicia y misericordia. Culpa, punición y perdón

## *Justice and Mercy. Guilt, Punishment, and Forgiveness*

RECIBIDO: 22 DE ENERO DE 2016 / ACEPTADO: 23 DE FEBRERO DE 2016

---

**Rodrigo MUÑOZ**

Facultad de Teología. Universidad de Navarra  
Pamplona. España  
romunoz@unav.es

**Resumen:** Estas páginas se acercan a la reflexión de la filosofía moral sobre el perdón, para explorar desde ahí en qué medida le cabe un puesto en la esfera jurídico-institucional o de la vida pública. Aunque el perdón pertenece propiamente al dominio del don, y rebasa por tanto la esfera de la justicia, sin embargo, puede ejercer en ésta su influjo, como un complemento que la preserva de posibles desfiguraciones. Lejos de tratarse de un acto unilateral de la víctima, se subraya el carácter relacional del perdón. Y frente a la concepción frecuente del perdón como sustitutivo de la pena o castigo, se afirma la necesidad de conjugar en lo posible las exigencias de la justicia y de la misericordia, como camino para un restablecimiento completo de la paz.

**Palabras clave:** Perdón, Misericordia, Justicia, Paz, Pena.

**Abstract:** These pages present a reflection on forgiveness from the standpoint of moral philosophy in order to explore its proper place in the juridical-institutional realm or in the realm of public life. Although forgiveness properly pertains to the sphere of gift and, therefore, surpasses the sphere of justice, it can however exercise an influence in the latter as a complement that protects it from possible deformations. Far from converting forgiveness into a unilateral act of the victim, this article underlines the relational character of forgiveness. Against the usual conception of forgiveness as a substitute for penalty or punishment, this article affirms the necessity to combine as best as possible the demands of justice and those of mercy as a way to completely restore peace.

**Keywords:** Forgiveness, Mercy, Justice, Peace, Penalty.

Las modernas ciencias y praxis sociales han enfatizado el valor de la justicia, en detrimento de la misericordia, que si no desaparece del todo, pasa a ocupar un puesto meramente marginal. La idea que subyace es que la misericordia quiebra la igualdad que debe regir las relaciones humanas, la cual se vería salvaguardada por la sola justicia. De este modo, el marxismo ha visto las manifestaciones de la misericordia como formas de protesta frente a la injusticia, pero de una protesta insuficiente y mal encaminada, un consuelo que supone una huida del mundo y que retrasa la única solución posible a la injusticia, consistente en el recurso a la violencia revolucionaria. Aunque diversa de la posición marxista, ha ejercido también influjo la crítica de Nietzsche a la compasión, como consecuencia de su afirmación dionisiaca de la vida. La compasión sería una forma sutil de egoísmo, de dominio sobre el inferior que viene a aumentar su sufrimiento. El destino de la compasión, al igual que el de toda cosa buena, es acabar suprimiéndose a sí misma; a juicio de Nietzsche ése es también el caso de Dios: su compasión hacia los hombres lo ha matado.

La compasión o la misericordia son vistas hoy con frecuencia como manifestaciones de un sentimentalismo blando, o dirigidas al servicio de algún objetivo. Eso incluye al perdón, forma característica que adopta la misericordia ante la ofensa recibida. Como ha dicho Derrida, el perdón no es puro sino que apunta siempre a una finalidad, esa aparente generosidad o liberalidad esconde un interés, por más alto o espiritual que éste sea (paz, reconciliación, redención). Además, el perdón tiene por objeto aquello que resulta imperdonable o no es tal, y en esa medida, contradice la justicia, se hace imposible.

Sin embargo, pese a estas observaciones señaladas a modo de provocación, el perdón es objeto de experiencia. Se ha afirmado que junto con sí, no y gracias, «perdón» es uno de los primeros vocablos que encontramos en un idioma. «Estas simples palabras designan entre las cuatro todo el espacio de la vida moral»<sup>1</sup>. Se trata evidentemente, del perdón en sentido propio, que se sitúa no sólo más allá de las simples fórmulas de cortesía, sino también de la disculpa o del hecho de presentar excusas. En cierto modo, están en extremos opuestos, pues mientras el presentar excusas viene a negar la culpa, por el contrario, el perdón la presupone hasta el punto de que sin ella quedaría privado de su objeto<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ABEL, O. (ed.), *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, Madrid: Cátedra, 1992, prefacio, 13.

<sup>2</sup> Cfr. LEWIS, C. S., «El perdón», en *El perdón y otros ensayos cristianos*, Barcelona: Andrés Bello, 1998, 11-15.

De ahí también que con frecuencia se considere el perdón como una de las formas más elevadas del don o se equipare con la liberalidad o con el dar totalmente. El vocablo procede del latín vulgar, que lo vincula con el don (*perdonare*), como la mayor parte de las lenguas de Occidente: *par-don*, *per-dono*, *for-giveness* (gift), *ver-gebung* (gabe), etc.

Las páginas que siguen tratarán de obtener alguna luz sobre el perdón al señalar una doble tensión que se observa siempre que nos acercamos a él. De una parte, es obvio que el perdón, como el remedio que se aplica sobre una herida, es un acto de respuesta a otro previo que entraña una culpa, y una respuesta no exigible por parte del culpable destinatario del perdón. A este punto de vista, que subraya la disparidad o distancia entre la culpa y el perdón, se ha referido P. Ricoeur señalando la tensión vertical que se advierte entre la profundidad desde la que surge la culpa y, en el polo opuesto, la altura que supone la gracia del perdón. En contraste con esta verticalidad, se constata simultáneamente cierta reciprocidad que parece equiparar el perdón con una relación de intercambio. En este sentido, el lenguaje se refiere al perdón como algo que puede ser demandado por el que faltó y concedido por la víctima, solicitado y otorgado; y esta dinámica pondría en relación de igualdad o de horizontalidad a quien lo demanda y quien lo ofrece<sup>3</sup>. Tras el análisis de estas dos dimensiones, se abordará en tercer término la cuestión de si cabe algún lugar para el perdón en el plano institucional o de la vida pública.

### 1. ASIMETRÍA ENTRE LA CULPA Y EL PERDÓN

Una de las primeras evidencias que emergen al observar el perdón, es que se trata de una reacción, es decir, que cuenta con la falta como correlato ineludible. Como indicó Jankélévitch<sup>4</sup>, existen diversas formas de amor secundario, aquellas que constituyen la respuesta a una acción o una circunstancia precedente. Así, la gratitud es la reacción característica de quien recibe un don; y la compasión o la piedad el tipo de amor que se conmueve ante los distintos rostros que reviste la miseria ajena. El perdón, por su parte, sería aquel amor que responde a la falta, a la ofensa recibida, y por eso se ha visto con frecuencia como la encarnación más perfecta del don. Se comprende así que la consi-

<sup>3</sup> Cfr. RICOEUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, D.L., 2000. El epílogo, «le pardon difficile» (591-656), ofrece un lúcido ensayo sobre el perdón que nutre muchas de las observaciones que siguen.

<sup>4</sup> Cfr. JANKÉLÉVITCH, V., *El perdón*, Barcelona: Seix Barral, 1999, 164ss.

deración del perdón remita inmediatamente al análisis del mal. Precisamente reflexionando sobre el perdón, ha esbozado una tipología del mal R. Brague en los cuatro puntos siguientes:

- El mal aparece a veces como una disfunción, algo que está estropeado o que funciona mal y ha de ser restablecido. Así hablamos de avería en un sistema mecánico o de enfermedad en un organismo vivo.
- Se presenta en ocasiones como la infracción o la violación de una ley civil. En estos casos corresponde a la administración pública o a los tribunales de justicia establecer la sanción adecuada y hacerla cumplir.
- El mal puede consistir también en la transgresión de la ley moral, como el caso de la persona que miente o que hace trampas en un juego.
- Finalmente, el mal como la ofensa o el daño infligido a una persona.

Prescindamos ahora del hecho de que ciertas formas de mal pueden encontrar encaje simultáneamente en las tres últimas indicaciones de esta tipología. Brague se pregunta cuándo procede el perdón. Y responde que en el primer caso no tiene cabida. En el segundo cabrían sólo «esbozos del perdón: la amnistía o la gracia». La ley moral, por su parte, no dispone de los recursos necesarios para aplicar sanciones ni perdonar al infractor. Sólo en el cuarto caso es posible hablar de perdón, lo cual permite concluir al autor que el perdón es esencialmente personal, una persona perdona a otra<sup>5</sup>.

Es decir, que el perdón remite a un mal previo que es producto de una voluntad ajena, es decir, presupone el concepto de imputabilidad y un sujeto culpable. Puede haber perdón allí donde se puede acusar a alguien y declararlo culpable como autor de un acto ofensivo, que ordinariamente contraviene también las reglas del orden colectivo. En ocasiones, más allá de la infracción de cierta regla que la conciencia moral reconoce, la culpa entraña un mal que rebasa el límite de lo legal e ilegal y remite a la idea de un exceso, de algo que no admite justificación alguna y que en esa medida resulta insoportable. Nos topamos así con «naciones tales como lo irreparable del lado de los efectos, lo imprescriptible del lado de la justicia penal, lo imperdonable del lado del juicio moral»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. BRAGUE, R., «Sobre el perdón», *Humanitas* 73 (2014) 1-17.

<sup>6</sup> Cfr. RICOEUR, P., 602. La reflexión filosófica sobre el perdón se ha nutrido en las últimas décadas de los graves conflictos que ha conocido el siglo XX y en particular de los relatos desgarradores de las víctimas del holocausto judío.

La noción de perdón es, por tanto, tributaria de la de responsabilidad o culpabilidad. Y aquí también cabría ofrecer una cierta tipología que constate el hecho de que la culpabilidad puede moverse en espacios diversos, el de la moral, quizá el primero que ha de tomarse en consideración; pero también el de la culpabilidad jurídica o más específicamente criminal, y el de una responsabilidad política<sup>7</sup>. Y la pregunta que surge es, ¿en todos esos terrenos corresponde un lugar al perdón? Aquí nos referiremos en primer lugar a la culpa moral, al terreno de la conciencia como el campo propio del perdón, y en último lugar se abordará un esbozo de las posibilidades del perdón desde el punto de vista institucional.

Estas indicaciones sobre el mal como presupuesto del perdón, ponen de relieve la distancia que separa el acto que entraña la culpa y el acto que responde con el perdón, o en el lenguaje de Ricoeur, la distancia entre la profundidad de la ofensa y la altura del perdón.

El análisis fenomenológico ha puesto de relieve que incluso en el caso de las infracciones más comunes, la falta supone con frecuencia un sufrimiento gratuito para la víctima, que fácilmente da paso al rencor, al resentimiento; en casos más graves puede alentar el deseo de venganza, e incluso desembocar en pérdida de sentido<sup>8</sup>. La relación entre el agresor y la víctima se ve colapsada por el obstáculo objetivo que la ofensa introduce, con la consiguiente quiebra de la confianza recíproca y quizá de la esperanza de ser amado en el futuro. Al mismo tiempo la ofensa puede representar también una amenaza para el conjunto de la sociedad. Todo ello alimenta la expectativa de una acción punitiva de la autoridad en defensa de lo que resulta común, y también en lo posible una reparación a la dignidad del ofendido. El sufrimiento infligido por la falta y la oclusión del futuro de la relación, son algunos de los rasgos de una herida que espera ser sanada. Pero la superación, tanto de la culpa para el sujeto agente, como la de la ofensa para la víctima, no puede provenir de la simple ignorancia de la falta, ni tampoco de su olvido, pues sería impropio fingir que nada ha ocurrido<sup>9</sup>. El

<sup>7</sup> Es clásica a este respecto la reflexión de JASPERS, K., *Die Schuldfrage: zur politischen Haftung Deutschlands*, München: Pieper, 1987 (ed. esp. *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, Barcelona: Paidós, 1998). En ella ofrece una cierta tipología de la culpabilidad: criminal, política, moral y metafísica.

<sup>8</sup> Una tipología de las ofensas (físicas, afectivas, morales, etc.), con sus dificultades específicas para el perdón en LAFFITTE, J., *El perdón transfigurado*, Madrid: Eiunsa, 1999, 38ss. y 103ss.

<sup>9</sup> Ricoeur ha hablado del «perdón de autocomplacencia» como una de las perversiones del perdón: se trata de afirmar la propia superioridad de quien perdona, o la inferioridad de quien faltó, que le hace incapaz de herir a quien está por encima.

futuro sólo se vería reabierto si media un proceso de reconciliación, que necesita de tiempo para cubrir sus sucesivas fases y alcanzar el momento culminante del perdón<sup>10</sup>. Ahora, cabe preguntarse, ¿es esto posible? Y sobre todo, ¿es conforme a las exigencias de la justicia?

Se puede mencionar aquí la objeción expresada por Hartmann que recoge Ricoeur: si el perdón al culpable fuera posible, constituiría un mal, es decir, sería opuesto a un elemental sentido de la justicia que pide premiar la acción buena y castigar la falta cometida. La razón que apunta Hartmann es que no se puede separar la acción mala de la persona del culpable; por ello, se puede mostrar comprensión con el criminal, pero no absolverlo. De esta forma, la conclusión de Hartmann es que la falta resulta imperdonable tanto de hecho como de derecho. Más adelante volveremos sobre la cuestión de la inseparabilidad entre la acción y el sujeto agente.

Ya hemos visto que el perdón se aleja de la disculpa y que la falta no puede ser sin más negada u olvidada, y en la medida en que se sitúa en el pasado resulta irreversible. Lo ha expresado en forma paradójica J. Derrida al decir que el perdón versa sobre lo imperdonable o no es tal. Esta paradoja del perdón remite a la consideración de la relación entre la gracia y la justicia, de la supuesta banalización del mal que el perdón comportaría. De este modo, el perdón se volvería injusto, pues vendría a anular la fuerza de la ley y de todo el sistema penal, y en ciertos casos traería consigo un nuevo agravio para las víctimas. Nos detenemos brevemente en esta cuestión.

En efecto, parece que toda llamada a ejercer con la persona del culpable una misericordia que entrañe el perdón, sería una actitud blanda que vendría a restar importancia a la falta. De ser esto así, el perdón quedaría descalificado como falsa solución al conflicto, pues no toma en cuenta la naturaleza de los hechos acontecidos, su irreversibilidad y la gravedad que revisten, no sólo para la persona agraviada sino para el conjunto de la sociedad. Dicho más brevemente, parecería que el perdón viene a difuminar la distinción entre el bien y el mal, como si se tratara de aspectos indiferentes de la acción que merecen una consideración equivalente. Evidentemente, no es así; ya se ha indicado que el perdón no niega la falta, porque en ese caso quedaría privado de su objeto. En este sentido discurre la afirmación clásica, expresada entre muchos otros por Tomás de Aquino, según la cual «la

<sup>10</sup> Se detiene en aspectos fenomenológicos CRESPO, M., *El perdón, una investigación filosófica*, Madrid: Encuentro, 2004.

misericordia no elimina la justicia, sino que consiste en cierta plenitud de la justicia»<sup>11</sup>.

Ahora se podría añadir, como veremos después más despacio, que el perdón versa sobre la ofensa pero se dirige a la persona del culpable. Consiste precisamente en que, en atención a la persona del agente, no se le tomará en cuenta la falta, que sin embargo sigue siendo considerada como tal, y por tanto merecedora de reproche. Sobre esta idea del perdón como acto que banaliza la malicia de la falta voluntariamente cometida, puede resultar ilustrativo tomar en cuenta dos observaciones.

La primera se debe a Benedicto XVI. El contexto es la consideración de la relación justicia-gracia en la perspectiva de la esperanza escatológica, y por tanto el tema clásico de la conciliación de justicia y misericordia como dos cualidades que se atribuyen a Dios. Sin embargo, la afirmación puede hacerse extensible a una consideración terrena de la relación entre la ofensa y el perdón. He aquí las palabras de Benedicto XVI: «Ambas –justicia y gracia– han de ser vistas en su justa relación interior. La gracia no excluye la justicia. No convierte la injusticia en derecho. No es un cepillo que borra todo, de modo que cuanto se ha hecho en la tierra acabe por tener siempre igual valor. Contra este tipo de cielo y de gracia ha protestado con razón, por ejemplo, Dostoëvskij en su novela *Los hermanos Karamazov*. Al final los malvados, en el banquete eterno, no se sentarán indistintamente a la mesa junto a las víctimas, como si no hubiera pasado nada»<sup>12</sup>.

En sentido semejante, aunque en el contexto de un ensayo teológico sobre el significado de la gracia de Dios, se expresó algunos años antes D. Bonhoeffer reaccionando contra esa supuesta banalización del mal que resultaría del acto de perdonar. Al hacer el elogio de lo que denomina la «gracia cara», por contraste con aquella que carece de valor, afirmaba: «La gracia barata es la gracia considerada como una mercancía que hay que liquidar, es el perdón malbaratado, el consuelo malbaratado, el sacramento malbaratado (...) es la gracia sin precio, que no cuesta nada. Porque se dice que (...) la factura ha sido pagada de antemano para todos los tiempos. (...) La gracia barata es la justificación del pecado y no del pecador. Puesto que la gracia lo hace todo por sí sola, las cosas deben quedar como antes»<sup>13</sup>. Una comprensión del perdón que

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I q. 21 a. 3 ad 2: «misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo».

<sup>12</sup> BENEDICTO XVI, «Spe salvi», n. 44, AAS 99 (2007) 1.021.

<sup>13</sup> BONHOEFFER, D., *El precio de la gracia*, Salamanca: Sígueme, 1968, 17-18.

no abarata o devalúa la ofensa acentúa la desproporción, la tensión vertical entre los dos polos, entre la confesión y el himno, al decir de Ricoeur. Y sin embargo, se observa también cierta reciprocidad entre quien solicita el perdón y quien lo ofrece. De este aspecto pasamos a ocuparnos a continuación.

## 2. HORIZONTALIDAD DEL INTERCAMBIO

El lenguaje común da muestras de una correspondencia entre el sujeto del perdón y su destinatario cuando permite hablar de solicitud y otorgamiento del perdón, de demanda-oferta y de concesión-aceptación del perdón. Este hecho marca, en palabras de Ricoeur, el paso de un régimen de inculpación y castigo a uno de intercambio, o por decirlo con los términos espaciales ya mencionados, de la distancia vertical entre los dos términos a una relación horizontal.

Y sin embargo, esta reciprocidad o equivalencia entre demanda y oferta parece jugar en contra del perdón. Conviene recordar aquí las reflexiones de J. Derrida acerca del perdón puro, que tienen como base su crítica radical a la noción de don. «Para que haya don es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don, ni deuda», es preciso mantenerse fuera de una lógica contractual, de la equivalencia propia de la economía. El mero reconocimiento como don de lo que se recibe, lo desbarata como don, así como la aparición de cualquier razón para dar termina por destruir el don, de forma que éste viene a identificarse con lo imposible<sup>14</sup>. Algo semejante afirma Derrida respecto del perdón, que ha de mantenerse puro, no condicionado a una petición de perdón y ajeno a cualquier motivación, pues por elevada que ésta sea (redención, reconciliación, paz) sometería el perdón a un régimen de retribución o de intercambio, que igualaría a ambas partes y traería como consecuencia la consiguiente liquidación del perdón.

Esta negación de toda generosidad como encubridora de un interés ha sido criticada por Ricoeur, al señalar que M. Mauss en su célebre *Ensayo sobre el don* (1924) no opone las categorías de don e intercambio, sino que coloca frente al don el intercambio de carácter comercial, es decir, aquel que viene regido por el cálculo o por el interés y cae por tanto bajo la crítica del *do ut des*.

---

<sup>14</sup> DERRIDA, J., *Dar (el) tiempo. I, La moneda falsa*, Barcelona: Paidós, 1995, 21-22. Me sirvo aquí de GONZÁLEZ, A. L., *Persona, libertad, don*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2013, 8ss., que ofrece un esbozo histórico sobre el redescubrimiento del don en el siglo XX.



El perdón se coloca más bien, piensa Ricoeur, a la altura del mandamiento imposible del amor a los enemigos, que no sólo trasciende la retribución y la ley del talión, sino incluso la regla de oro. El perdón aparece así como una forma del amor a los enemigos, pero incluso aquí se dan formas superiores de intercambio. La crítica a una reciprocidad del *do ut des* vale respecto a los bienes mercantiles, donde la espera de reciprocidad toma forma monetaria. En el caso del amor al enemigo también se espera algo, que el otro pase de esa situación a convertirse en amigo, de manera que el intercambio aquí no es entre un dar y devolver, sino entre un dar y recibir. De ahí que la dignidad ofendida del donatario sea tributaria del orden mercantil, mientras que donar honrando al beneficiario confiere al intercambio otra consideración<sup>15</sup>.

Admitir aquí cierta reciprocidad, no significa pensar que el perdón se agote en ella. Por eso, esta aplicación del modelo del intercambio a la relación de demanda-oferta de perdón constituye para Ricoeur sólo una primera fase del acercamiento al perdón, que es insuficiente porque deja siempre pendiente tomar en cuenta la distancia vertical entre los dos polos. Y es que el modelo del intercambio da por supuesta la obligación de dar-recibir-devolver, y el perdón posee un carácter aleatorio resultante de la disimetría vertical que disfraza la reciprocidad del intercambio, como ciertos dilemas lo testimonian: ¿se puede perdonar a quien no confiesa la falta? ¿Es necesario que perdone quien ha sido ofendido? ¿Es posible perdonarse a sí mismo? En síntesis, a juicio de Ricoeur, la estructura vertical es constitutiva del perdón y no puede disolverse en mera horizontalidad<sup>16</sup>.

Esta observación conduce a la cuestión de si el perdón debe ser un acto del todo incondicionado, o por el contrario puede estar sometido a ciertos presupuestos, entre los que figura de modo principal la petición de perdón por parte del ofensor. Se trata de una cuestión discutida<sup>17</sup>. ¿Es posible perdonar al criminal que se lamenta en la cárcel de que su intento se viera frustrado, al ofensor que responde a una oferta de perdón con nuevas humillaciones hacia la víctima?

<sup>15</sup> Cfr. RICOEUR, P., 621ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 620.

<sup>17</sup> Se detiene en ella CRESPO, M., 103-107, quien afirma la necesidad del arrepentimiento no como condición previa exigida por quien perdona, lo cual disolvería el perdón en negocio, sino como colaboración necesaria del ofensor para que se cierre el «saldo de la cuenta de culpa», es decir, para que el perdón alcance todos sus efectos. Ofrece un panorama sintético de las principales posiciones expresadas en inglés RIVAS, P., «Perdón y justicia transicional. Las dificultades de las sociedades liberales contemporáneas para articular un discurso coherente acerca del perdón», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 45 (2011) 349-362.

Una clave que puede ayudar a alcanzar una respuesta es la afirmación, ya antes mencionada, del carácter relacional del perdón. Hemos visto que Brague insiste en el perdón como esencialmente personal, de forma que «una instancia impersonal no tiene capacidad para perdonar» y, en definitiva, que «siempre hay una persona perdonando a otra»<sup>18</sup>. También Ricoeur afirma que el perdón es un acto que consiste fundamentalmente en una relación, con una ineludible dimensión de alteridad<sup>19</sup>.

La solicitud previa no puede considerarse a mi entender condición necesaria del perdón, sobre todo si se piensa en una petición expresa, por loable que ésta sea del lado de quien ofendió. Es también posible un gesto liberal de la víctima que se adelanta dando alguna señal de oferta del perdón. La cuestión decisiva no es ni el modo de la solicitud, ni tampoco la cronología en el binomio demanda-oferta del perdón. El carácter relacional del perdón no exige como condición necesaria que el ofensor lo solicite previamente. Y sin embargo, esta incondicionalidad no tiene que conducir, como a veces se afirma, a entender el perdón como un acto unilateral por parte de la víctima. A mi juicio, más que el binomio demanda-oferta, resulta determinante aquí la clave otorgamiento-aceptación. Supongamos que falta una demanda de perdón y aun así la víctima expresa su generoso ofrecimiento; si éste no es aceptado por su destinatario, el único que puede hacerlo, el ofensor, estamos ante una oferta de perdón, ante la disposición subjetiva a perdonar, ante un ofrecimiento valioso que cae en el vacío dejando el perdón incompleto. De forma semejante a como no puede hablarse de don sino de oferta, allí donde el destinatario se niega a recibirlo.

Naturalmente, esta aceptación del perdón por el ofensor comporta la confesión expresa o tácita, y por tanto el reconocimiento de su acto como falta y el movimiento de distanciarse de ella, es decir, el arrepentimiento. ¿Mantiene entonces el perdón su carácter de acto incondicionado? Sí, si la afirmación va referida a condiciones «extrínsecas», por así decir añadidas por la persona que otorga el perdón. Pero se deben reconocer en el acto de perdonar ciertos presupuestos antropológicos necesarios y acordes a su naturaleza relacional; de parte de quien ofendió, al menos la disposición a recibirlo, lo cual le encamina a superar la culpa y a que su libertad sea sanada desde dentro.

<sup>18</sup> BRAGUE, R., 12 y 4.

<sup>19</sup> Cfr. RICOEUR, P., 630. Igualmente, Jankélévitch había afirmado antes el perdón como relación, como diálogo y no como monólogo (cfr. 13ss. y 201).

Surge aquí el problema de cómo sanar la herida de la víctima cuyo perdón es rechazado o simplemente no aceptado por la razón que sea: desconocimiento, falta de proximidad, fallecimiento, etc. En estos casos es deseable y casi siempre posible que, tras las manifestaciones de duelo que resulten proporcionadas a los daños causados por la ofensa, la víctima sea capaz de superarlos, de liberarse del resentimiento y de toda manifestación de una memoria anclada en la ofensa recibida. Ese proceso incluye la disposición generosa y difícil de perdonar al causante de aquellos daños. Pero ese proceso resulta completo cuando el perdón es recibido por aquel que advierte su culpa y reniega de su ofensa, al tiempo que reconoce la dignidad del ofendido. Este perdón tiene un poder restaurador de cada sujeto, pues conduce tanto a superar la culpa por parte de quien faltó, como a sanar las heridas que infligió en la víctima. Y alberga también el poder de restablecer la relación, porque re-une o re-concilia a ofensor y víctima en un doble reconocimiento conjunto: el del rechazo que merece la falta y la rehabilitación recíproca de ambos sujetos.

Un último punto sería el relativo a si existe un deber de perdonar. Tal noción resulta problemática si se comprende como un deber que da lugar a un derecho correlativo, pues no se inscribe el perdón en el terreno de lo exigible, sino que se debe afirmar más bien su carácter supererogatorio. Otra cosa es que, en atención a razones diversas, quien perdona pueda experimentar en ciertos casos ese acto como algo debido, sea para responder a una solicitud del culpable, sea porque se ve obligado a dar lo que él mismo también ha recibido de forma inmerecida, como ocurre con el perdón en el orden religioso.

En todo caso, como se ha dicho, el perdón entraña la rehabilitación graciosa del culpable que sigue a la confesión de la culpa. Se pone de manifiesto aquí la insuficiencia de la perspectiva del intercambio para acercarse al perdón, y la necesidad de tomar en cuenta la asimetría antes indicada. Antes de volver sobre este punto decisivo, corresponde abordar las posibilidades del perdón en el plano de las instituciones.

### 3. POSIBILIDADES INSTITUCIONALES DEL PERDÓN

Hemos hablado del perdón como una categoría personal y relacional, es decir, como una forma de amor que responde a la ofensa padecida; esa gracia es recibida por la persona del culpable, quien al aceptar el perdón, confiesa su falta y corresponde reconociendo su dignidad al ofendido. Ahora interesa notar que un perdón así comprendido parece encontrar difícil encaje en el orden

jurídico o de la vida pública, y se aleja de ciertas medidas de gracia institucionales, como pueden ser el indulto o la amnistía, que difieren del perdón por su origen histórico y por su significación actual.

La dificultad señalada se agrava si, como ocurre con frecuencia, el perdón se entiende como alternativa al castigo o a la pena que en justicia merece el crimen, según una relación *aut-aut*. Tal concepción del perdón sirve a unos para negarle presencia en las instituciones, y a otros por el contrario para admitirlo al menos como propuesta. Así, por ejemplo, Jankélévitch entiende que el perdón escapa a los límites del derecho, porque «perdonar es liberar al culpable de su pena (...) liberarlo antes del cumplimiento de su pena»; pues, quien ha cumplido condena ya ha pagado y no está en situación de necesitar obsequios<sup>20</sup>. Por otra parte, reflexionando sobre el perdón incondicionado que enseña Jesús de Nazaret, Etxeberría lo juzga como «una propuesta “escandalosa” para el sentido habitual de la justicia, especialmente por su olvido del castigo»; y sin embargo, esa razón no le induce a rechazarlo, sino que afirma la posibilidad de medidas de perdón que comporten la supresión total o parcial de la pena<sup>21</sup>.

La pregunta que surge es doble: primero, qué relación guarda el perdón con las exigencias de la justicia correctiva o penal; y en segundo término, si cabe algún lugar para el perdón en el espacio jurídico e institucional.

El plano de la culpabilidad criminal, en la medida en que presupone la infracción de normas que ordenan y defienden la vida común, remite al conjunto del sistema legal y de administración de justicia y pide por ello una respuesta institucional que consiste en la punición. La pena vendría a restaurar el valor de la ley y de lo que ésta representa, pues constituye la negación simbólica de la injusticia cometida, y en ciertos casos establece la compensación que resulte posible para la víctima o sus allegados. En este campo del sistema penal tendría escasa viabilidad un perdón que operase creando impunidad, entendido como remplazo de la respuesta institucional de la pena. Ya se ha indicado que la gracia no puede sustituir a la justicia sin hacer agravio a la ley, es decir, a la comunidad y en muchos casos a las víctimas. La institución jurídica de la prescripción de los delitos, como ha indicado Ricoeur, asume roles heterogéneos a los del perdón, pues aquélla responde a razones de utilidad pública, como son la certeza o la seguridad jurídica. Algo semejante cabría decir

<sup>20</sup> JANKÉLÉVITCH, V., 18.

<sup>21</sup> ETXEBERRÍA, X., «Perspectiva política del perdón», en BILBAO, G., *El perdón en la vida pública*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1999, 65, 100ss.

respecto al indulto, como concesión de gracia en atención a circunstancias extraordinarias que la ley no puede contener<sup>22</sup>.

La reflexión moral de inspiración cristiana, al afirmar la necesidad del perdón como una forma de humanizar las relaciones sociales, no está pensando en sustituir las medidas propias de la justicia correctora. Agustín vio la compasión que ha de ejercerse con el culpable en conexión con la verdad, pues en otro caso degeneraría en condescendencia blanda: «perdona donde lo ve Dios, en el corazón (...), pero ejerce una saludable severidad; ama y castiga (...), algunas veces la blandura es verdadera crueldad»<sup>23</sup>. Las posibles deformaciones o abusos en la aplicación de castigos no pueden hacer olvidar el valor pedagógico de una respuesta adecuada a la acción: se debe premiar la acción meritoria y corregir con la debida proporción la falta o la acción ofensiva. De esta forma, el perdón no juega con carácter general como remplazo del castigo, sino que su lugar propio se sitúa más allá del derecho. En este sentido se ha manifestado Crespo al afirmar que «perdonar no es liberar de pena o castigo», sino que el perdón constituye una categoría diversa a la del indulto. La razón que apunta estriba en que en ocasiones la falta puede ofender o abrir cuentas con distintos sujetos<sup>24</sup>.

El papa Francisco, por su parte, al afirmar la insuficiencia de la *sola iustitia* y la necesidad de ir más allá con la misericordia y el perdón, escribe: «Esto no significa restarle valor a la justicia o hacerla superflua, al contrario. Quien se equivoca deberá expiar la pena. Sólo que éste no es el fin, sino el inicio de la conversión, porque se experimenta la ternura del perdón. Dios no rechaza la justicia. Él la engloba y la supera en un evento superior donde se experimenta el amor que está a la base de una verdadera justicia»<sup>25</sup>. La observación, que va referida primeramente a la conversión y por tanto a la relación del hombre con Dios, vale a mi juicio para las relaciones entre los hombres. El perdón no puentesa la pena o el castigo. La sanción puede seguir siendo nece-

<sup>22</sup> Un estudio desde el derecho penal, ECHANO, J. I., «Perspectiva jurídico penal del perdón», en BILBAO, G., 107-198.

<sup>23</sup> SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 114/A, *De verbis Evangelii* Lc 17,34: «Dimitte, et dimittetur tibi», n. 5.

<sup>24</sup> CRESPO, M., 58-62.

<sup>25</sup> PAPA FRANCISCO, «Misericordiae vultus», Bula de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia, 11 de abril de 2015, n. 21. En sentido semejante, Juan Pablo II: «no hay contradicción alguna entre perdón y justicia. En efecto, el perdón *no elimina ni disminuye la exigencia de la reparación*, que es propia de la justicia» («Ofrece el perdón, recibe la paz», Mensaje para la XXX Jornada Mundial de la Paz 1997, de 8 de diciembre de 1996, n. 5 [*AAS* 89 (1997) 196]).

saria, pero no siempre suficiente para restablecer las rupturas causadas por la falta. Como indica Francisco, la justicia consiste en un inicio, que necesitará en ciertas ocasiones del perdón, como manifestación de una instancia superior que permita rehacer todo lo que la ofensa deshizo.

No podemos afrontar este punto con más detenimiento: la oportunidad o no de medidas correctoras y la forma concreta que éstas deban alcanzar habrán de determinarse en atención al principio de proporcionalidad y a una valoración prudencial de multitud de circunstancias del caso. Baste indicar, que un criterio importante para discernir la oportunidad del castigo y su forma concreta es la finalidad que persiguen esas medidas de corrección. Hoy se suele considerar que las penas trascienden la intención meramente retributiva, y que en lo posible han de buscar una finalidad rehabilitadora, de reinserción social y en cierto modo de sanación del culpable, puesto que la falta no causa heridas solamente en la víctima y la comunidad, sino que deja también un rastro en la persona del culpable. Así, puede verse en la sanción impuesta no sólo una forma de proteger a la comunidad o de disuadir de futuras acciones delictivas, sino como una privación valiosa también para el culpable, en cuanto propiciadora de una restauración o crecimiento que procede desde dentro.

Se debe por tanto reconocer la incidencia limitada del perdón en este ámbito institucional, pues su dominio propio es el del don antes que el terreno de lo exigible. No obstante, cabe preguntarse si no puede ejercer en el derecho un influjo desde fuera o, por así decirlo, desde arriba. En respuesta a este interrogante, es clásica la afirmación ya señalada del perdón como un complemento de la justicia correctiva, tendente a preservar su identidad antes que a suplantarla. Tal función complementaria puede concretarse en diversas direcciones. En primer lugar, como una manera de trascender la dimensión emocional en la respuesta a la ofensa, de contenerla en sus justos límites y evitar así una deriva compensatoria del deseo de justicia, que lo empujara hasta el recinto de la venganza. Otra contribución que cabe esperar del perdón es su influjo para la progresiva humanización de la justicia penal, o lo que es lo mismo, para que ésta no pierda sensibilidad hacia las necesidades del culpable y le tribute el respeto que su dignidad reclama (presunción de inocencia, derecho a defenderse, humanización de las penas, etc.). Como indicó Juan Pablo II, «ningún castigo debe ofender la dignidad inalienable de quien ha obrado el mal. La puerta hacia el arrepentimiento y la rehabilitación debe quedar siempre abierta»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*

Además, se han de tener también en cuenta los límites de la justicia reparadora, y las dificultades prácticas que plantea el principio de proporcionalidad de las penas, pues ciertos crímenes revisten una desproporción que no encuentra castigo adecuado, ni existe en muchos casos satisfacción suficiente para las víctimas. Se refería a esos límites C. Bruaire, quien al reflexionar acerca de los efectos secundarios del perdón sobre el orden jurídico, ofrece una doble observación: «por un lado, en tanto que horizonte de la secuencia sanción-rehabilitación-perdón, este último constituye un recuerdo permanente del hecho de que la justicia es solamente la de los hombres y que no podría erigirse en un juicio definitivo. Por lo demás, ¿no podríamos considerar como influencias del perdón sobre la justicia, todas las manifestaciones de compasión, de benevolencia, en el interior mismo de la administración de justicia?»<sup>27</sup>.

Respecto a este carácter provisional de la justicia de los hombres se expresó también Juan Pablo II, pocos meses después de los trágicos atentados terroristas contra el World Trade Center de Nueva York, en septiembre de 2001. El Pontífice afirmaba la necesidad de combinar la justicia con el perdón y señalaba que «puesto que la justicia humana es siempre frágil e imperfecta (...) debe ejercerse y en cierto modo completarse con el perdón, que cura las heridas y restablece en profundidad las relaciones humanas truncadas». Y añadía: «el perdón en modo alguno se contrapone a la justicia, porque no consiste en inhibirse ante las legítimas exigencias de reparación del orden violado»<sup>28</sup>. En última instancia, el perdón apela a una igualdad más alta que la igualdad objetiva y formal propia de la justicia.

Una última observación antes de concluir servirá para indicar aspectos más complejos del perdón que no podemos tratar aquí. Me refiero a supuestos de responsabilidad y memoria colectiva y a los roles del perdón en los conflictos que surgen entre identidades culturales (políticas, étnicas, religiosas, etc.), o aquellos de los que se ocupa la justicia transicional. Junto a las dificultades de definición que plantea la idea de una responsabilidad colectiva, se debe constatar que en estos casos difícilmente puede desecharse por completo la idea de una culpabilidad o responsabilidad. Como señala Ricoeur<sup>29</sup> siguiendo a Jaspers, se trata de una responsabilidad distinta de la criminal, que

<sup>27</sup> BRUAIRE, C., *El ser y el espíritu*, Madrid: Caparrós, 1999, 195.

<sup>28</sup> JUAN PABLO II, «No hay paz sin justicia. No hay justicia sin perdón», Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de la Paz, de 8 de diciembre de 2001, n. 3 (*AAS* 94 [2002] 133).

<sup>29</sup> Cfr. RICOEUR, P., 608ss.

resulta de la pertenencia de los ciudadanos al cuerpo político a cuyo nombre se han cometido los crímenes. Se puede decir colectiva con la condición de que no se criminalice a pueblos enteros, pues no resulta admisible y debe por tanto rechazarse la noción de pueblo criminal. Por otra parte, tal responsabilidad, que se ejerce ante el vencedor en el conflicto o ante aquella autoridad que representa los derechos de las víctimas, difícilmente deja de ser una relación de poder o de dominación. La recuperación desde dentro de las profundas heridas que abren estas tensiones de alcance supraindividual, requiere de la acción conjunta de la justicia y del perdón, como apoyos insustituibles para alcanzar la paz común.

### EL PERDÓN POSIBLE

En el análisis precedente sobre el perdón hemos podido advertir la tensión que señala Ricoeur entre el modelo horizontal del intercambio (oferta-demanda, otorgamiento-aceptación) y la asimetría o distancia vertical que se constata entre la falta y el perdón. Y en particular, la insuficiencia de un intercambio de mera reciprocidad, que no da cuenta del perdón y obliga siempre a volver a la estructura vertical entre la altura y la profundidad. La pregunta que antes ha quedado pendiente versa sobre la fuente del perdón: ¿de dónde brota la fuerza necesaria para pedir perdón y para concederlo?

La respuesta que ensayó H. Arendt en *La condición humana* apela a nuestra capacidad de dominar el tiempo, y establece un paralelismo entre el perdón y la promesa como manifestaciones de la antigua simbólica de desatar y atar, como formas de ejercer dominio sobre el pasado y sobre el futuro. La crítica de Ricoeur<sup>30</sup> cuestiona esa simetría de poder entre el perdón y la promesa, pues ésta tiene formas institucionales y políticas de las que el perdón carece, como muestran los intentos fallidos de institucionalizar el perdón, mientras que existen instituciones fiables de la promesa. Ciertamente, el perdón tiene el efecto de desligar la deuda de su carga de culpabilidad, pero esta interpretación política de perdón pone el énfasis, a juicio de Ricoeur, en la unión del acto con sus consecuencias y no en la del agente y su acto.

Se recordará la objeción de Hartmann, que juzga el perdón imposible a consecuencia de afirmar la inseparabilidad de la falta respecto de la persona del

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 630.



culpable. Y es éste, a mi juicio, el núcleo y el punto más lúcido del análisis de Ricoeur<sup>31</sup>. En efecto, dirá, todo se juega al final en la posibilidad de separar al agente de su acción, disociación que rehabilita al culpable y le hace capaz de recomenzar. ¿Es esto posible? Aquí se alza la objeción de J. Derrida: perdonar a un culpable mientras se condena su acción equivaldría a perdonar a un sujeto distinto del que cometió el acto. Tal observación obliga a una distinción más radical en el obrar del sujeto, entre la efectuación y la capacidad que ella actualiza. Esto significa que la capacidad de compromiso del sujeto moral no se agota en cada acción, y presupone albergar confianza en las posibilidades de regeneración del yo. Esta confianza se explica, continúa la respuesta de Ricoeur a la objeción de Derrida, por el recurso a la paradoja que ofrecen las religiones del Libro respecto al perdón y el arrepentimiento. No se trata de una transacción, sino de un círculo en el que la respuesta al perdón está implicada en el don mismo, mientras que el antecedente del don es reconocido en el gesto inaugural del arrepentimiento. La paradoja es la circularidad entre el perdón, que permanece para siempre, y el arrepentimiento, que sucede cada vez.

La mencionada disociación permite considerar al culpable capaz de más de lo que indica su falta, consiste en definitiva en decir: «tú vales más que tus actos»<sup>32</sup>. Esta fórmula liberadora tiene el poder de rehabilitar al sujeto, antes que el crimen, y en esa medida de abrirle el futuro, de confiarle la posibilidad de un nuevo comienzo que deje atrás la ofensa y permita reconstruir la relación.

Es obvio que, como forma de amor a los enemigos, el perdón rebasa la esfera de la justicia. Sin embargo, esto no autoriza a negar todo rol social al perdón, como un paso necesario en el camino hacia la paz social. La justicia no debería renunciar a él, como un complemento imprescindible que le recuerda sus propios límites, y también el riesgo de una deriva deshumanizadora, que la encerrara en una búsqueda de mera reciprocidad. El perdón, así entendido, da testimonio de que la justicia alcanza su plenitud cuando, sin dejar de ser ella misma, trasciende la lógica del mérito, se deja tocar por la gracia y se abre a la compasión, a la benevolencia, a la gratuidad, en definitiva a una igualdad más alta que puede hacer posible el reencuentro, el reconocimiento recíproco de la dignidad personal.

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 637.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 642.

**Bibliografía**

- ABEL, O., *El Perdón, quebrar la deuda y el olvido*, Madrid: Cátedra, 1992.
- BONHOEFFER, D., *El precio de la gracia*, Salamanca: Sígueme, 1968.
- BRAGUE, R., «Sobre el perdón», *Humanitas* 73 (2014) 1-17.
- BRUAIRE, C., *El ser y el espíritu*, Madrid: Caparrós, 1999.
- CRESPO, M., *El perdón, una investigación filosófica*, Madrid: Encuentro, 2004.
- ECHANO, J. I., «Perspectiva jurídico penal del perdón», en BILBAO, G., *El perdón en la vida pública*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1999, 107-198.
- ETXEBERRÍA, X., «Perspectiva política del perdón», en BILBAO, G., *El perdón en la vida pública*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1999, 53-106.
- GONZÁLEZ, Á. L., *Persona, libertad, don*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2013.
- JANKÉLÉVITCH, V., *El perdón*, Barcelona: Seix Barral, 1999.
- JASPERS, K., *Die Schuldfrage: zur politischen Haftung Deutschlands*, München: Pieper, 1987 (ed. esp. *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, Barcelona: Paidós, 1998).
- JUAN PABLO II, «Ofrece el perdón, recibe la paz», Mensaje para la XXX Jornada Mundial de la Paz 1997, de 8 de diciembre de 1996 (*AAS* 89 [1997] 191-200).
- JUAN PABLO II, «No hay paz sin justicia. No hay justicia sin perdón», Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de la Paz, de 8 de diciembre de 2001 (*AAS* 94 [2002] 132-140).
- KASPER, W., *La misericordia, Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander: Sal Terrae, 2013.
- LAFFITTE, J., *El perdón transfigurado*, Madrid: Eiunsa, 1999.
- LEWIS, C. S., «El perdón», en *El perdón y otros ensayos cristianos*, Barcelona: Andrés Bello, 1998, 11-15.
- RICOEUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000.
- RIVAS, P., «Perdón y justicia transicional. Las dificultades de las sociedades liberales contemporáneas para articular un discurso coherente acerca del perdón», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 45 (2011) 349-362.