

# IV

## Perspectiva teológica del perdón

*Rafael Aguirre*

Se trata de un tema de rabiosa actualidad. Existen en muchos países grandes debates sobre indultos y amnistías, sobre las condiciones que los hacen posibles y necesarios. Son discusiones en las que lo jurídico se cruza con lo político, pero también con otros muchos factores.

En realidad a lo que asistimos en estos años es al planteamiento, en sociedades muy diferentes, de procesos de reconciliación para superar un pasado traumático. Sucede en Sudáfrica, en Centroamérica (El Salvador, Guatemala, Nicaragua), en Latinoamérica (Chile, Argentina), en los países del exbloque comunista en Europa, en Alemania tras la reunificación... Después del fin de la guerra fría los equilibrios geopolíticos del globo se han convulsionado y desbloqueado y se han abierto muchas situaciones nuevas. Es evidente que un proceso de reconciliación, entendido como un proceso de transición y de transformación profundo, no sólo plantea cuestiones legales, sino que implica también aspectos políticos, morales, culturales, psicológicos... Los problemas son delicados y arduos: ¿hay que olvidar el pasado o hay que hacer luz sobre él?; ¿no enseña la experiencia que es muy peligroso volver sobre el pasado?; ¿pero no enseña también que si la verdad no sale a la luz y si la sociedad no afronta la realidad de lo sucedido las heridas se cierran en falso, y los mismos errores volverán a cometerse? Como veremos la administración del pasado se ha convertido en uno de los grandes temas de nuestro tiempo.

Pero puestos a presentar la complejidad de lo que está en juego en nuestro asunto, caemos en la cuenta de que el conocimiento de la verdad lleva a la realización de la justicia. Efectivamente los delitos no pueden quedar impunes. Aquí lo que se ventila son la bases morales y jurídicas que sostienen una sociedad civilizada y democrática. ¿Y el perdón?, ¿cómo se relaciona con la justicia?, ¿el perdón es alternativo o complementario con la justicia? La esencia del perdón es su carácter gratuito, no exigible estrictamente.

tamente en justicia, pero que debe ser articulado de forma positiva con ella, como intentaré explicar en las páginas que siguen.

Abordamos un tema eminentemente interdisciplinar: se relaciona con el derecho, con la psicología (con el rencor, odio, cólera, remordimiento, arrepentimiento), con la sociología, con la política (por sus posibles efectos públicos), con la filosofía (por su fundamentación)...

En estas páginas vamos a proponer una reflexión teológica específicamente cristiana, lo que resulta particularmente pertinente. En efecto, no es ya que el perdón sea una actitud que pertenece a la entraña indudable del mensaje de Jesús, sino que fluye de la experiencia misma de Dios de la que Jesús vive y comunica. Se ha llegado a decir que «*el perdón entra en la historia de la humanidad por el cristianismo*»<sup>1</sup>. Cada vez que los cristianos nos reunimos como Iglesia pedimos perdón a Dios y a los hermanos, nos confesamos necesitados de perdón, reconocemos las propias culpas, ofrecemos el perdón a quien nos haya podido ofender y, sobre todo, celebramos el perdón infinito que Dios nos ofrece.

Quizá el oscurecimiento de la conciencia religiosa en nuestra sociedad y la pérdida de relevancia social del cristianismo es un factor importante para explicar el debilitamiento del sentido del perdón, del que se concede y del que se pide, —y, habría que añadir, del sentido de la responsabilidad personal. El tema nos llevaría muy lejos y me limito a un breve apunte. Una de las características de la cultura de la modernidad ha sido probablemente el debilitamiento del sentido de lo gratuito en beneficio de las relaciones basadas en la justicia. Fue un proceso con muchos aspectos positivos: partir de los derechos inherentes a toda persona, la institucionalización de la solidaridad a través de mecanismos racionales-sociales, la superación del paternalismo y de la arbitrariedad. Pero las contrapartidas pueden ser muy empobrecedoras si la razón que mide cantidades pretende colonizar todas las relaciones humanas sin atender a que en cada persona hay una calidad irreductible. La justicia es la base de la convivencia, pero no basta para realizarla en plenitud. En determinados espacios interhumanos se da con especial fuerza el descubrimiento de la persona del otro desde la perspectiva del amor y de la gratuidad, pensemos en la relaciones de pareja o en la familia. No deja de ser significativo que en el momento en que tomamos conciencia de los límites de la modernidad, aparezca con fuerza en el mismo lenguaje político la palabra *compasión* (y

<sup>1</sup> J.I. GONZÁLEZ FAUS, «¿Hacia una cultura del perdón? La misericordia y las bienaventuranzas como carta magna del creyente», *Revista Latinoamericana de Teología* 10 (1993) 180. El mismo autor, tras las palabras citadas, añade: «y los cristianos lo hemos hecho tan requete-mal que hemos dado la impresión de que es la culpa lo que el cristianismo ha introducido en la historia».

bienvenida sea, aunque no podamos desconocer tampoco todo lo que de engañoso pueda tener).

Para bien o para mal, se da con frecuencia una rápida identificación del perdón con un tema religioso, lo que contribuye a que se vea como un discurso ingenuo, que desconoce la complejidad no sólo de la realidad social, sino de la misma psicología humana, como un planteamiento lleno de buena intención, pero romántico e inoperante, cuando no contraproducente, en la vida práctica porque dificulta el conocimiento de las dinámicas sociales<sup>2</sup>. A lo más se piensa que el perdón vale, quizá, para las relaciones privadas, pero no para las públicas y sociales. También es verdad que esta reducción de lo religioso a lo privado ha contado con el apoyo de toda una espiritualidad y de una teología durante mucho tiempo.

En cualquier caso hay que analizar qué significa el perdón como actitud evangélica, dónde nace, cuáles son sus exigencias y ámbitos de aplicación, en qué consiste la disposición a perdonar y a ser perdonados. Es clara la relación de estos puntos con otros temas teológicos y morales.

Por otra parte, la Iglesia influye en las relaciones sociales, en la vida política y en la configuración de la cultura, que en nuestro ámbito no se puede entender sin la sedimentación cristiana de muchos siglos, e influye en la vida política. Pensemos en las intervenciones eclesiológicas recientes en diversos conflictos internacionales (Argentina y Chile, Perú y Ecuador, en Filipinas...). Una investigación auspiciada por el Departamento de Estado de los Estados Unidos ha puesto de relieve la importancia del factor religioso en la vida política de sociedades muy diversas, cuyo desconocimiento ha provocado errores muy graves de análisis y de actuación<sup>3</sup>.

En el origen de mi reflexión está la problemática actual de la sociedad vasca y el deseo de incidir en ella. Pero la reflexión, para que sea verdaderamente tal y no ideología que encubre una causa política, para que no se convierta en mero arsenal dialéctico al servicio de ideas preconcebidas, debe también distanciarse del problema inmediato para alcanzar un horizonte más alto y, en nuestro caso de una reflexión teológica, para buscar luz en las fuentes cristianas.

La teología y la moral han solido hablar del perdón en el ámbito de las relaciones personales. En los evangelios es claro que el perdón tiene una

<sup>2</sup> D.W. SHRIVER, *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*, Oxford 1995, 7: «Una razón para el hecho de que el perdón sea un extraño candidato para un lugar central en política es su asociación exclusiva durante mucho tiempo con el vocabulario de la religión. La palabra perdón tiene una evocación religiosa a los oídos de muchos modernos occidentales que no tiene la palabra justicia».

<sup>3</sup> D. JOHNATON-C. SAMPSON, *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, New York-Oxford 1994 (con prólogo del expresidente norteamericano J. CARTER).

dimensión social en el sentido de que debe regir las relaciones comunitarias de la vida de la Iglesia. Pero el problema se plantea precisamente en el terreno que aquí nos ocupa: ¿en qué sentido el perdón, tal como lo entiende el evangelio, puede tener alguna validez y aplicabilidad en la vida pública y política de una sociedad pluralista, en la que el evangelio como tal no es autoridad para todos, de una sociedad democrática, que se tiene que regir por las normas del derecho?; ¿el perdón no es recaer en el reino de la arbitrariedad? ¿Puede contribuir el cristianismo a que se consolide o promueva el perdón como un valor positivo en la sociedad laica y pluralista? Estoy convencido de la conveniencia de sacar al perdón del reducido campo religioso en que se usa y acreditarlo como una importante virtud política, pero para eso es necesario definirlo de una manera más dinámica y mostrar, además, su articulación con las actitudes básicas de una moral universalizable, sobre todo con la justicia.

En la primera parte de este trabajo estudio el perdón tal como aparece en los textos neotestamentarios, es decir íntimamente vinculado con la experiencia religiosa de Jesús. En las partes segunda y tercera desarrollo implicaciones del perdón, relacionadas con la verdad y con la justicia, y teniendo en cuenta su operatividad social. En la cuarta parte hago algunas sugerencias sobre la reconciliación, que es la meta a la que tiende el perdón, y que pueden tener cierta interés para un grupo social, la Iglesia, que se entiende, en palabras de San Pablo, «al servicio de la reconciliación» (2Cor 5, 18).

## 1. El perdón

### 1.1. EL PERDÓN Y EL REINO DE DIOS ANUNCIADO POR JESÚS

La actitud de perdón ha solido nacer históricamente en contextos religiosos. En efecto, es en la experiencia religiosa donde puede encontrar una fundamentación más genuina un comportamiento tan extraño y aparentemente, al menos, tan poco natural como el perdón. La auténtica experiencia religiosa siempre implica comportamientos *ex-céntricos* y *extravagantes*. Es como si la experiencia religiosa descentrase al hombre de sí mismo y pudiese provocar comportamientos menos egoístas, más altruistas (a veces también más fanáticos); y también parece que puede provocar comportamientos extravagantes, en el sentido etimológico de *andar por fuera*, de distanciarse de la realidad inmediata, de sentirse libre respecto a ella y de ser crítico con ella. Sin duda el perdón es personalmente excéntrico y socialmente extravagante.

El perdón es un elemento esencial de la experiencia de Dios que Jesús promueve. Jesús habla y actúa, es maestro y profeta, pero, ante todo, es

un hombre de Dios, que transpira y comunica una experiencia de Dios, auténtica clave de su enseñanza, de sus actitudes y de su itinerario vital. Jesús se inserta en la tradición religiosa de Israel y desarrolla virtualidades latentes en ella, pero que ciertamente no son ni las dominantes ni las que prevalecieron posteriormente en el seno del pueblo judío. Podríamos decir que el Dios de Jesús está en la prolongación de aquel que en el Antiguo Testamento aparece como «*misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes...*» (Ex 34, 6-7).

Jesús habla y actúa en nombre de un Dios Abbá/Padre, dador de vida, infinitamente bueno, que no establece con los seres humanos unas relaciones de justicia ni basadas en los méritos de éstos, sino fundadas en su amor desbordante y gratuito, en su misericordia que no tiene fin. S. Juan dice que «*Dios es amor*» y S. Pablo habla del «*Padre de la misericordia y Dios de todo consuelo*». Según la Carta a los Efesios, en Jesús hemos conocido «*la riqueza del amor gratuito de Dios*».

Para hablar de Dios Jesús usa las parábolas, un lenguaje figurado y poético, con el que no responde directamente a las cuestiones, sino que sugiere, da qué pensar y abre perspectivas nuevas. Ante la pregunta de «*¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano? ¿hasta siete veces?*», responde: «*No te digo siete veces, sino setenta veces siete*», que es tanto como decir siempre. Y añade la parábola del señor que perdona a su siervo una deuda inmensa e imposible de ser saldada —diez mil talentos— porque se lo pide y porque él es misericordioso. Por cierto que la parábola quiere enseñar que quien ha experimentado este perdón inmenso debe, a su vez, ser capaz de perdonar a su prójimo (Mt 18, 21-33).

En Lucas 15 critican a Jesús porque «*acoge a los pecadores y come con ellos*». Responde con tres parábolas, en las que se recurre al amor gratuito e infinito de Dios para justificar su comportamiento desconcertante. La tercera de las parábolas, la llamada «*del hijo pródigo*», resulta especialmente elaborada y rica. En realidad la designación mencionada no es muy feliz y sería mucho más exacto llamarla «*parábola del amor del padre*». El elemento clave del relato es la actitud del padre, que resulta bastante insólita en un patriarca oriental: todos los días sale a otear el horizonte a ver si regresa el hijo que se ha ido de casa con su parte de la herencia, que la ha malgastado y que ha llegado al extremo de degradación de tener que cuidar una piara de cerdos impuros, a los que envidiaba por las algarrobas que tenían para comer. Cuando regresa a la casa de la que había salido, «*el padre le vio estando todavía lejos y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente*». El hijo sabe que en justicia a lo único a que

puede aspirar es a que le admitan como a un jornalero; consumió ya todos sus derechos de hijo. Pero el padre no pregunta nada, ni siquiera parece escuchar las explicaciones que el hijo se apresura a dar y que, sin duda, tan largamente habría preparado durante el camino. Ordena que *«traigan el mejor vestido y le vistan, que pongan un anillo en su mano y unas sandalias en sus pies; que traigan el novillo cebado y lo maten para que lo comamos y celebremos una gran fiesta, porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido hallado»*. El padre no se mueve en la línea de la justicia, sino de la misericordia gratuita y superabundante, que se expresa, ante todo, como perdón. El hermano mayor, el que siempre había permanecido «fiel» en casa, no entiende el comportamiento del padre y representa la dificultad que una lógica basada en el mérito y en las relaciones de mera reciprocidad tiene para entender la lógica del perdón, que se basa en la irrupción del amor gratuito<sup>4</sup>.

Pues bien, la vida del cristiano para Jesús tiene como paradigma este amor sobreabundante de Dios, que va mucho más allá de nuestras posibilidades y méritos, que no se detiene por nuestros pecados (*«nos amó siendo pecadores»*, dice Pablo), que nos abre un horizonte insospechado, que nos invita a participar en su propia vida. Los evangelios sinópticos describen el encuentro con Dios como una experiencia de inmensa alegría y como el punto de partida de un nuevo estilo de vida, caracterizada por la libertad y la superación de las constricciones sociales. El evangelio de Juan describe explícitamente el encuentro con Dios como un renacimiento por obra del Espíritu. Es siempre la invitación a descubrir un nuevo punto de partida que ofrece posibilidades inéditas de actuación. Lo dicho, en mi opinión, nos lleva a lo más específico e importante del mensaje de Jesús, que debe convertirse en la clave hermenéutica para interpretar el resto del Nuevo Testamento y que, de hecho, se conservó y desarrolló en los cuatro evangelios y de una forma singularmente rotunda en San Pablo.

La experiencia del amor de Dios nos introduce en una dinámica de gratuitidad. El amor de Dios del que vive el creyente, en la medida siempre parcial en que es, de verdad, creyente, tiende a prolongarse a través de la vida de quien lo acepta. En nuestra condición humana limitada somos siempre aún hijos de Dios imperfectos, cristianos muy deficientes, vehículos torpes y sumamente limitados del Espíritu y del amor de Dios que quiere difundirse por el mundo. Jesús anuncia que el Reino de Dios ya está presente, pero añade que este Reino de Dios sufre violencias de mil especies diferentes y está muy lejos aún de poder manifestarse en plenitud. La imagen

<sup>4</sup> Juan Pablo II hace una bellísima explicación de esta parábola en el número 5 de la encíclica *Dives in misericordia*, resaltando precisamente esta tensión entre las exigencias de la justicia y las de la misericordia y el perdón.

del hombre nuevo —Jesucristo resucitado que por el Espíritu nos atrae hacia Él— aún no ha configurado plenamente nuestra condición terrestre. La dinámica del amor gratuito que nace del Espíritu de Dios pugna por abrirse paso entre mil dificultades debidas no sólo al egoísmo que todos tenemos, sino a las mismas condiciones objetivas en que se desenvuelve la vida humana personal y socialmente.

Las irrupciones del amor gratuito y desinteresado son los signos más claros en nuestra historia del Reino de Dios y de su novedad. El perdón es la expresión eximia del amor gratuito que nace de la experiencia de Dios. El perdón es un aspecto esencial del amor a los enemigos, que es la cumbre de la moral evangélica, tal como aparece en el Sermón del Monte (Mt 5, 38-48; Lc 6, 27-35), precisamente porque al ser el amor más gratuito y desinteresado es el que más nos identifica con un Dios que es amor (nos hace «hijos de Dios», Mt 5, 45 y Lc 6, 35, en la terminología de Jesús).

Vamos fijarnos un momento en el lugar clave en el que Jesús formula esta doctrina por relación a la actitud judía. Me estoy refiriendo al capítulo 5 del evangelio de Mateo. Jesús cita el famoso pasaje veterotestamentario: *«habéis oído que se dijo ojo por ojo y diente por diente»*; y continúa: *«Pues yo os digo que no resistáis al malo; antes bien, al que te abofetea en la mejilla derecha preséntale también la otra...»* (Mt 5,38-42). La ley del talión supuso un avance moral respecto a la venganza privada y arbitraria en la medida en que afirma la responsabilidad personal de cada uno por sus actos (no tienen que pagar los hijos por los padres), la igualdad de todos ante la ley, la proporción entre pena y delito cometido y la intervención de una instancia judicial<sup>5</sup>. Esta ley se circunscribe a los miembros del propio pueblo y se basa en la reciprocidad estricta. Jesús no hace formulaciones generales ni pretende cambiar los códigos<sup>6</sup>. No declara abolida una ley que es la base de toda sociedad organizada, pero sí afirma que esta base no es suficiente ni definitiva para que los hombres vivan en paz y, por eso, pide a sus seguidores un comportamiento que vaya más allá de ella; pide que se superen las exigencias de la mera justicia y lo hace con unas formulaciones a modo de ejemplos, muy plásticas, que de ninguna manera hay que tomar como normas concretas, que pretenden ser a modo de puntos de referencia de un horizonte irrenunciable que nos pone en tensión permanente y que estimula la creatividad moral (Mt 5, 39-42).

<sup>5</sup> Ex 21, 23-25; Lev 24, 19-20; Dt 19, 21; M. GILBERT, «La loi du talion», *Christus* 31 (1984) 73-82.

<sup>6</sup> De hecho el evangelista Mateo transmite estas palabras en 5, 38-42, pero está convencido de que Jesús no ha destruido la ley (mantiene en validez hasta sus iotas y tildes más pequeñas: 5,18), sino que la lleva a plenitud (5,17).

Inmediatamente después plantea Jesús el amor a los enemigos (Mt 5,43-48) y lo hace en contraste con la legislación existente en Israel, en la que se postula el amor al prójimo (Lev 19,18) entendido como el connacional, el miembro del propio pueblo. Pero el amor a los del propio pueblo puede ser, y de hecho con mucha frecuencia es, la justificación del rechazo más feroz a los de fuera. En la Biblia se encuentran tradiciones muy plurales, que a menudo no son fácilmente unificables. Desde luego existen tradiciones en que se inculca un odio implacable a los enemigos del pueblo<sup>7</sup>. Jesús polemiza con actitudes de este tipo, que eran probablemente predominantes en el judaísmo del tiempo y que estuvieron en el origen de la guerra judía (pensemos en los esenios y celotas). Se puede decir que el perdón, como expresión del amor gratuito y como oferta que va más allá de la justicia, es algo específicamente jesuano, que va también más allá del judaísmo de su tiempo<sup>8</sup> y que nace de la peculiar experiencia que Jesús tiene de Dios como amor. Quizá una de las características de la comprensión judía del perdón, cuyo reto tantas veces se ha planteado a un pueblo que ha conocido sufrimientos excepcionales e injustos, es su equiparación con la justicia, su resistencia a renunciar al castigo del culpable y, en definitiva, la no existencia de un ofrecimiento gratuito al ofensor. A veces parece que los agravios ancestrales sufridos de parte del mundo cristiano como que hace refractaria a la tradición judía al planteamiento del perdón que procede precisamente de Jesús, un hijo de su pueblo y que desarrollaba posibilidades religiosas de su tradición.

Quien se descubre viniendo y viviendo del amor infinito de Dios, que acoge y perdona siempre, necesariamente tiene que estar dispuesto a perdonar y amar. La moral evangélica está fundada, en última instancia, en la imitación de un Dios descubierto como amor gratuito y sin límites, sobre todo a través de la vida de Jesús: «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36); «vestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente, si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros. Y por encima de todo esto, vestíos del

<sup>7</sup> Dt 7,2; 20,16; 23,4. 7; 30,7; Sal 26,5; 137,7-9; 139,19-22; 1QS 1,10-11; cfr. 1,4; 9,21-23; Flavio Josefo, B. J. 2.139.

<sup>8</sup> E. LEVINE, *Un judío lee el nuevo Testamento*, Madrid 1980, 264: «Sin embargo, hay que reconocer que el mandato de "amar a los enemigos" es único y original de Jesús. El Antiguo Testamento no manda amar a los enemigos; Lev 19,18 dice solamente: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Las palabras de Jesús sobre el amor a los enemigos son más drásticas y radicales que cualquier otra enseñanza de la literatura judía posbíblica y del Antiguo Testamento mismo».

*amor...»* (Col 3, 12-14); «sed buenos entre vosotros, entrañables, perdonándoos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo. Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos queridos, y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros» (Ef 4, 32-5,1). Todos estos textos nos llevan a lo más original de la experiencia cristiana y nos hacen ver que irrumpe una lógica de la gratuidad, que no es simplemente ni la lógica de la reciprocidad grupal ni la lógica de la justicia racional. Naturalmente habrá que ver las relaciones que guarda con ellas.

Teológicamente el perdón es una actitud característica y esencial del hombre nuevo y que prefigura la nueva creación, en la que reinará plenamente el amor, cuando «Dios sea todo en todos». La justificación última y más coherente del perdón es teológica: cuando el perdón se sitúa en el proyecto del Reino de Dios, tiene como referencia el ejemplo del hombre de Dios por excelencia, Jesús, y cuenta con las posibilidades abiertas por la fuerza del Espíritu Santo.

En otro artículo de este mismo libro se estudia la posibilidad de fundar el perdón de una forma laica y filosófica, al margen de toda referencia religiosa. Es una reflexión necesaria, pero sospecho que tiene un cierto carácter segundo respecto a una actitud que ha surgido históricamente en las tradiciones religiosas. Quizá la fundamentación filosófica y antropológica del perdón tenga que basarse en el descubrimiento de nuestra propia limitación y de la necesidad que tenemos de ser perdonados por los otros. La conciencia de la propia debilidad nos predispone psicológicamente al perdón y hasta es una razón concomitante para avalarlo, pero no es su fundamentación última, al menos desde un punto de vista teológico. El perdón se funda absolutamente en una visión de la realidad como procedente del amor y que pugna por abrirse cada vez más a un amor gratuito y de pura donación, es decir se basa en la visión de la realidad a partir del misterio del Dios trinitario. Las palabras de Jesús sobre el perdón son una norma externa que aclara y exige, pero no son para el cristiano la razón última de una actitud que nace de la entraña misma de su experiencia como creyente<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> L. GREGORY JONES, *Embody Forgiveness. A Theological Analysis*, Grand Rapids 1995 subraya mucho que sólo a la luz del Dios trinitario, que es esencialmente comunión de amor y comunicación de vida, puede entenderse el perdón como oferta gratuita. Desde luego el perdón de Dios no puede justificarse desde las reflexiones antropológicas sobre la propia debilidad. Por eso A.C. MINAS, que justifica de esta manera la conclusión de que es absurdo hablar del perdón de Dios: «Far from its being the case that divine nature makes its possessor especially prone to forgive, such a nature makes forgiveness impossible. Such a being cannot forgive, since possession of divine attributes logically precludes conditions that are necessary for forgiveness... far from its being the case that human fragility makes forgiveness

Ciertamente es a través de las acciones de Jesús, de su acogida de los pecadores, de su acercamiento a *las ovejas descarriadas de Israel*, de su petición de perdón para sus propios verdugos (Lc 23, 34), como mejor podemos conocer qué significa el perdón de Dios. Jesús expresa con su vida no al Dios de la santidad, a quien se accede por medio de separaciones de lo profano y cotidiano, sino al Dios de la misericordia, a quien nos acercamos en la medida en que tenemos misericordia —entendida como acercamiento solidario y eficaz— con los hermanos, sobre todo con los más necesitados y marginados, que suelen ser, por cierto, los socialmente declarados más impuros y menos sacros. No es mi intención desarrollar este punto clave de la vida de Jesús, tantas veces ya estudiado, y solamente voy a aludir a tres textos evangélicos.

Cuando en el capítulo 8 del evangelio de Juan le presentan una mujer adúltera, Jesús no dice que no tenga pecado. Y es que no es esa la cuestión. Jesús defiende a esa mujer de «los virtuosos», que quieren aplicar la ley literalmente. Hay un sabio dicho latino según el cual *summum jus, summa injuria*. Aplicar la justicia a uña de caballo, sin atender a las circunstancias personales, siempre tan variadas, sin combinarla con otras actitudes humanas, como la misericordia, puede llevarnos a un mundo inhumano, a la máxima injusticia. Decía Robespierre que «*el terror es emanación de la virtud*». Otra cosa es, además, que los supuestos virtuosos que en el evangelio acusan a la mujer y piden su lapidación son unos hipócritas, que quieren poner en un aprieto a Jesús. En todo caso, Jesús ve en la mujer, ante todo, a una persona, en la que él y Dios confían; el perdón es un ofrecimiento renovado de posibilidades, una invitación a cambiar («*no peques más*» le dice Jesús a la mujer), una revelación de la dignidad del perdonado.

La comunidad cristiana captó muy bien el perdón de Dios que Jesús ofrecía y lo expresó genialmente y con enorme audacia teológica en el episodio del paralítico (Mc 2, 1-12 y par.). Jesús afirma que «*sus pecados le son perdonados*», lo que solivianta los ánimos de los escribas allí presentes. Y es que tienen razón cuando piensan que perdonar los pecados sólo Dios lo puede hacer: porque es romper con el pasado y empezar algo nuevo. La comunidad cristiana está interpretando en este texto lo que veía que sucedía en el trato con Jesús. Nuestro texto, además, vincula el perdón de los pecados con la curación del paralítico. Es una forma de decir que el perdón tiene efectos públicos y de expresar la experiencia del renacimiento y de la liberación.

difficult or impossible, it is the possession of distinctly human, non-divine characteristics that makes forgiveness appropriate for human beings. Only a human being can forgive -a divine being cannot»: «God and Forgiveness», *The Philosophical Quarterly* 25(1975) 138.

En el episodio de Zaqueo (Lc 19, 1-10) vemos otra vez que Jesús se acerca a los tenidos por pecadores e impuros sin temor a las críticas. Ahora la iniciativa la toma Jesús que da un paso decisivo: entra en casa del pecador, comparte su techo y su mesa. El escándalo para los fieles judíos es enorme. Pero el texto subraya la exigencia de cambio y conversión que nace del ofrecimiento del perdón. Zaqueo manifiesta públicamente su decisión radical y de hondas repercusiones sociales. El perdón sólo se consuma cuando es aceptado. Es una exigencia evangélica el reconocimiento de la necesidad de ser perdonado y de aceptar el perdón: sólo así se renace de nuevo («*Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también éste es hijo de Abraham*»). Pero de la misma forma que Jesús rompe las convenciones vigentes con su acercamiento a los pecadores, la conversión que de estos exige no consiste en la vuelta a aceptar las normas que les habían declarado impuros y marginados. El ofrecimiento y la aceptación del perdón vienen de y van a la alternativa de vida representada por el Reino de Dios.

## 1.2. PERDONAR Y SER PERDONADOS

Jesús ciertamente enseña a perdonar y a pedir perdón, pero ambas actitudes son, ante todo, exigencias que dimanen de la naturaleza misma del amor. La enseñanza externa y el mandato recuerdan y urgen, y en este sentido cumplen una función positiva, pero siempre hay que reconducir el perdón a la experiencia que lo fundamenta.

La experiencia de Dios nos hace sujetos, nos descubre responsables. Una de las características de nuestra cultura es «*la tentación de la inocencia*», el escabullir las responsabilidades por infantilización o por la usurpación del papel de las víctimas<sup>10</sup>. Sin duda, a veces, la religión nos ha culpabilizado en exceso, pero su ausencia en la sociedad secularizada produce un vacío moral y una sensación de irresponsabilidad. El creyente cae serenamente en la cuenta de cuánta verdad tienen las palabras de la Primera Carta de San Juan: «*si alguien dice que no tiene pecado es un mentiroso y la verdad de Dios no está en él*». Más aún, en la medida en que no nos confrontamos simplemente con una ley, sino con las exigencias utópicas de la moral evangélica tal como aparece en el Sermón del Monte caemos más es la cuenta de nuestro pecado, de todo lo que nos separa del amor.

Para el creyente sentirse en la presencia de Dios es un acto de sinceridad radical y también de confianza, que le lleva a reconocerse pecador y a pedir perdón ante el misterio del Amor infinito. Pero esa misma disposición de sinceridad exigida por la presencia de Dios nos lleva a pedir per-

<sup>10</sup> Véase el magnífico libro de P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Barcelona 1996.

dón al hermano al que hemos ofendido: «*si al presentar tu ofrenda ante el altar te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda ante el altar y vete a reconciliarte con tu hermano*» (Mt 5, 23-24). Pero también nos lleva a perdonar sin límites al hermano que nos haya podido ofender (Mt 18, 21-22). Estas fueron desde muy pronto exigencias claves que tenían que caracterizar la vida interna de la comunidad cristiana, que se entendía como una fraternidad real en cuyo seno se querían visibilizar los valores del Reino, y se arbitraron medios institucionales para que circulase la petición del perdón a los hermanos y la concesión del perdón de los hermanos y en nombre de Dios (Mt 18, 15-20).

Esta vinculación entre el reconocimiento de la necesidad de ser perdonados y la disposición a perdonar se encuentra en el Padre Nuestro, que no es sólo la oración que Jesús enseñó a sus discípulos, sino que es la expresión de lo más íntimo de la experiencia religiosa de Jesús, que comunica a sus seguidores (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). La oración comienza con una invocación, *Padre/Abbá*, que expresa confianza y cercanía, pero también obediencia y entrega, y de la cual nace todo lo demás. La primera parte de la oración está en imperativo, tiene una radical orientación teológica y en ella se repite el pronombre en segunda persona del singular (*sou*): *santificado tu nombre, venga tu reino*. La segunda parte presenta peticiones del orante y se repite el pronombre en primera persona del plural (*êmeis*). Parece que primitivamente las peticiones eran dos: el pan de cada día, el sustento para la vida, y el perdón, que es tanto como decir el don de la fraternidad y de la reconciliación. Ambas realidades se piden y se dan, son necesarias pero hay que compartirlas, son don que se recibe y don que se da. *Com-pañeros* son precisamente quienes comparten el pan. El pan y los bienes materiales que no se comparten son injustos. Pero también el perdón cuando no se está dispuesto a compartirlo y ofrecerlo es que no se sabe aceptarlo ni recibirlo. L. Boff comenta bellamente:

«...esta petición posee, como la relativa a nuestro pan, una dimensión social. Todos nos sentimos como una comunidad de pecadores. Estamos en deuda para con Dios y para con nuestros hermanos. El pan para nuestra vida de comunidad es el perdón y la misericordia de unos hacia otros. Si falta esto, no se puede restaurar los lazos que se rompen constantemente. El perdón de Dios restablece nuestra comunión verticalmente, hacia el cielo, el perdón que concedemos a quienes nos han hecho mal restablece nuestra comunión horizontalmente... Comienza a brillar un mundo edificado sobre el perdón, irrumpe el Reino de Dios, y los hombres inician la auténtica vida bajo el arco iris de la misericordia de Dios»<sup>11</sup>.

En varios lugares de los evangelios se relaciona el ser perdonados por Dios con el perdón a los hermanos<sup>12</sup>. Marcos parece que hace de nuestro perdón una condición previa para el perdón de Dios: «*Cuando oréis, perdonad si tenéis algo contra alguno para que también vuestro Padre del cielo os perdone vuestras ofensas*» (11, 25). Lucas, en el Padre Nuestro, sugiere lo mismo más matizadamente: «*perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros (kai gar autoi) perdonamos a todo el que nos debe*» (11, 4). Mateo formula esta petición de modo aún más suave: «*perdónanos nuestras deudas que también nosotros perdonamos a nuestros deudores*» (6, 12). Nuestro perdón no es ya una condición para merecer el perdón de Dios, sino un acto concomitante del mismo. Pero inmediatamente a continuación Mateo formula con más fuerza aún que Marcos la necesidad de perdonar para ser perdonados (Mt 6, 14-15).

Antes hemos visto como Efesios y Colosenses hacen de nuestro perdón no una condición, sino una consecuencia del perdón que hemos recibido de Dios, desarrollando lo dicho por Jesús en las parábolas de Mt 18 y Lc 15 (Col 3, 13; Ef 4,32-5,2). En el evangelio de Mateo veíamos que no puede haber relación auténtica con Dios sin relación fraterna verdadera y, por eso, antes de ofrecer el culto a Dios hay que pedir perdón al hermano al que se ha ofendido; es la vieja preocupación de los profetas para que el culto no encubra la falta de amor y de justicia (Mt 5, 23-24).

Así pues, ¿qué relación hay entre el perdón divino y el perdón humano? Las afirmaciones del Nuevo Testamento no hay que tomarlas aisladas, como si cada una de ellas fuese una definición teórica. El perdón, como el amor del que es expresión eminente, proceden de Dios. El es quien primero ama y perdona. Cuando amamos y perdonamos a nuestros prójimos, se hace perfecto en nosotros el amor y el perdón de Dios (1Jn 4,12). Quien no ama al prójimo no vive en el amor de Dios, rompe la circulación del amor, que procede de Dios y que a través de cada uno de nosotros quiere expandirse y extenderse. El que no ama se cierra al amor, como quien se encierra en una habitación oscura no recibe los rayos del sol por mucho que éste brille.

De forma similar, nos sabemos necesitados de perdón y tenemos, a nuestra vez, que perdonar. No perdonar es cerrarnos al perdón que se nos ofrece. El amor y el perdón nacen de Dios y en la medida en que nosotros los practicamos nos abrimos más y mejor al amor y al perdón de Dios. Por el contrario, si no los practicamos, bloqueamos el amor y el perdón de Dios y los alejamos de nosotros.

Perdonamos, ante todo, porque nos han perdonado. De la experiencia de Dios nacen posibilidades y exigencias nuevas de amor y de perdón. En

<sup>11</sup> L. BOFF, *Padre Nuestro*, Madrid 1982.

<sup>12</sup> Sigo a G. SOARES-PRABHU, «Así como nosotros perdonamos», *Concilium* n.º 204, 235-249.

un segundo momento, tenemos que perdonar para ser perdonados, para no bloquear la circulación del amor y del perdón. No hay contradicción entre ambas afirmaciones: expresan aspectos diferentes y momentos distintos, pero inseparables, del ciclo del amor.

M. Rubio sintetiza estas ideas con las siguientes palabras:

«Ser perdonados por Dios, perdonarnos a nosotros mismos, perdonar a los demás vienen a expresar distintos momentos del mismo y único movimiento de reconciliación por el que sabemos que, en cristiano, sólo podemos recibir perdón si —o porque— estamos dispuestos a darlo, y sólo podemos dar perdón si —o porque— lo hemos recibido (Lc 11,4; Mt 18, 21-35)»<sup>13</sup>.

### 1.3. PRECISIONES SOBRE EL PERDÓN

#### a) *El perdón como libertad creadora*

El perdón es un acto eminentemente creador, que rompe con la espiral ofensa-venganza y permite empezar algo nuevo. La experiencia auténtica de Dios es una experiencia específica y original, que promueve innovación histórica y es respuesta creativa ante los condicionamientos sociales. De hecho, y como ya he señalado, la experiencia religiosa es el lugar donde más suele florecer la exigencia de perdón.

Dice el teólogo francés Ch. Duquoc que

«el perdón no es el olvido del pasado, sino el riesgo de un futuro distinto al impuesto por el pasado... Mientras la equivalencia jurídica traza el camino que debo seguir, el perdón borra toda huella: hay que aventurarse a solas en el encuentro con los demás»<sup>14</sup>.

Perdonar es un acto eminente de libertad creadora. En la misma línea, Hannah Arendt afirma:

«perdonar... es la única reacción que no se limita a eso, a re-accionar, sino que actúa de nuevo e inesperadamente, sin dejarse condicionar por la acción que la provocó, por lo que es un gesto capaz de liberar de sus consecuencias tanto a quien perdona como a quien es perdonado»<sup>15</sup>.

El perdón puede venir avalado por diversas consideraciones de sabiduría humana, pero hay un elemento que es clave: la convicción de las posi-

bilidades de bien que existen en cualquier ofensor y victimario, por grandes que sean sus delitos. El perdón descubre la dignidad personal del ofensor y cree que su pasado no determina sus posibilidades de futuro. El victimario es más que su pasado y no queda para siempre encasillado por él. Al poner de manifiesto el valor del otro, el perdón se convierte, de algún modo, en un acto revelatorio. Acerca de esta dimensión de fe que entraña el perdón, decía Kierkegaard:

«Del mismo modo que por la fe se cree lo invisible en lo que se ve, también el que ama, por el perdón, cree más allá de lo que ve. Hay fe en los dos casos. Bienaventurado es el hombre de fe; cree lo que no puede ver. Bienaventurado es el que ama; cree más allá de lo que, a pesar de todo, puede ver»<sup>16</sup>.

#### b) *Lógica de la gratuidad y lógica de la justicia*

La vida social, al menos en las sociedades democráticas, se basa en las relaciones de justicia, que está fundada, a su vez, en los intercambios equivalentes. Sin embargo el perdón es, ante todo, un ofrecimiento gratuito y amoroso, que nace de la víctima, del ofendido, y busca la reconciliación, es decir, el reencuentro entre personas. El perdón introduce en la lógica de la gratuidad, que no rompe con la justicia, pero ciertamente va más allá de ella.

El perdón es primariamente una virtud personal, de la que no cabe una traducción social y legal automática. Sin embargo puede darse un perdón social análogo con traducciones, incluso, legales. Quien puede propiamente perdonar, y quien debe hacerlo desde un punto de vista cristiano, es la víctima. El perdón, por muy sinceramente que haya sido concedido, no tiene una traducción jurídica automática. Por otra parte, las medidas jurídicas de perdón parece que requieren, entre otras cosas, un cierto ejercicio del perdón por parte de las víctimas. En todo caso, la justicia, que es la base irrenunciable de la vida social, debe, de algún modo, articularse con el perdón y la misericordia, lo que debe expresarse a través de resortes jurídicos, en la creación de espacios de conciliación etc. Después volveré sobre estas complicadas cuestiones, pero ahora quiero citar unas palabras de Juan Pablo II, en las que aboga, desde una visión profundamente religiosa, por la necesaria complementariedad de la justicia con la misericordia, rectamente entendidas ambas dimensiones.

«Sería difícil no darse cuenta de que no raras veces los programas que parten de la idea de justicia y que deben servir a ponerla en práctica

<sup>13</sup> «La virtud del perdón», *Concilium* n.º 204, 1986, 276.

<sup>14</sup> Ch. Duquoc, «El perdón de Dios», *Concilium*, n.º 204, 1986, 213.

<sup>15</sup> *The Human Condition*, Chicago 1958, 241.

<sup>16</sup> Citado por R. STUDZINSKI, «Recordar y perdonar. Dimensión psicológica del perdón», *Concilium* n.º 204, 187.

en la convivencia de los hombres, de los grupos y de las sociedades humanas, sufren deformaciones... la experiencia demuestra que otras fuerzas negativas, como son el rencor, el odio e incluso la crueldad han tomado la delantera a la justicia... Esta especie de abuso de la idea de justicia y la alteración práctica de ella atestiguan hasta qué punto la acción humana puede alejarse de la misma justicia, por más que se haya emprendido en su nombre... La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones. Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que entre otras cosas ha llevado a formular esta aserción: *summum jus, summa iniuria*. Tal afirmación no disminuye el valor de la justicia ni atenua el significado del orden instaurado sobre ella: indica solamente, en otro aspecto, la necesidad de recurrir a las fuerzas del espíritu, más profundas aún, que condicionan el orden mismo de la justicia»<sup>17</sup>.

«En definitiva la justicia es servidora de la caridad... La misericordia difiere de la justicia pero no está en contraste con ella»<sup>18</sup>.

### c) *Perdón y odio*

El perdón no es olvido, pero el perdón sí sana la memoria. De forma similar, el perdón de ningún modo es connivencia con el mal o laxismo ante él, pero evita el deslizamiento destructor por el odio y el deseo de venganza. Se perdona al ofensor, pero se detesta y combate la injusticia. J. Piper en un libro exegético famoso sobre el precepto del amor a los enemigos afirma lo siguiente:

«El amor al enemigo de ninguna manera implica que uno encuentre menos aborrecible el mal: "que el amor sea sin fingimiento, detestando el mal, adhiriéndoos al bien" (Rom 12,9). La existencia y seriedad del mal es la razón verdadera de que haya enemigos. Y este mal, que es la fuente de la enemistad, es detestado en razón del amor al enemigo. El odio no se dirige a las personas, sino a las obras: "Tienes en cambio a tu favor que detestas el proceder de los nicolaitas, que yo también detesto" (Apoc 2,6)... Si uno es ignorante o insensible ante el mal real en el mundo y en su enemigo (¡y en sí mismo!) entonces no conocerá cómo amar a su enemigo porque escasamente percibirá su enemistad: el amor auténtico, sin fingimiento, consiste en detestar el mal y adherirse al bien (Rom 12,9)»<sup>19</sup>

La indignación e, incluso, la cólera son reacciones normales y hasta necesarias ante el mal, ante los sufrimientos injustos, ante el dolor de las víctimas. «*La ira puede ser destructiva, pero también sabemos que es una forma de conocer la profundidad del dolor y de la seriedad de la amenaza que se ha servido de nuestro bienestar. Renunciar a expresar la ira que brota de la violencia es no reconocer el sufrimiento padecido; y si no lo reconocemos, no podemos construir un nuevo relato*»<sup>20</sup>. San Pablo no teme decir que «*la cólera de Dios se revela desde el cielo contra la impiedad e injusticia de los hombres*» (Rom 1, 18).

### d) *Perdón, remordimiento y dolor*<sup>21</sup>

El perdón no lo repara todo, pero sin el perdón no se puede vivir.

Hay injusticias de consecuencias irreparables para quien las sufre y también para quien las provoca. Hay víctimas cuyos derechos no podrán ya nunca ser saldados en la historia. El perdón ni elimina ni tampoco, quizá, amortigua el dolor de quien ha visto arrebatado violentamente a un padre o a un hijo. Y esto es así precisamente por el carácter irrepitible de cada ser humano, porque la humanidad no es un colectivo en que quepa el «reemplazo», cuando lo que está en juego es lo más importante: la dignidad de cada ser humano, el carácter irreductible de cada vida humana. El «reemplazo» cabe en un ejército —«los mozos del reemplazo»— donde el ser humano es reducido a número, a elemento obediente, a fuerza bruta. Pero cada persona, como la relación de amor entre dos seres humanos, no son mensurables, no caben en una simple relación de intercambio. Hay injusticias irreparables.

Dios marca con una señal a Caín para que nadie se tome la justicia por su mano y lo mate, porque debe quedar claro que el crimen de Abel no es absolutamente reparable, es una injusticia inconmensurable, no es compensable con otra muerte, con la de Caín. La señal de Caín deja bien claro que hay «escándalos clavados para la eternidad», como dice Sánchez Ferlosio. Caín no podrá librarse del remordimiento ni los deudos de Abel del dolor. La vulnerabilidad de Caín hace patente la limitación del derecho para establecer la justicia y crear reconciliación.

El perdón no elimina el dolor de quien perdona y en muchos casos tampoco puede eliminar el remordimiento del perdonado. Un exmilitante de ETA, que modificó ya hace muchos años, de forma ejemplar y pública, su trayectoria, me decía que después de más de veinte años sigue despertándose algunas noches con pesadillas por el monstruo que contribuyó a

<sup>17</sup> «*Dives in misericordia*» 14.

<sup>18</sup> «*Dives in misericordia*», 4.

<sup>19</sup> J. PIPER, «Love your enemies». *Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis*, Cambridge 1979, 129-130.

<sup>20</sup> R. J. SCHREITER, *Violencia y reconciliación*, Santander 1998, 70.

<sup>21</sup> R. SÁNCHEZ FERLOSIO, «La señal de Caín», *Claves de la razón práctica*, n.º 64, 1996, 2-15.

poner en movimiento. Añadía que nunca se había atrevido a hablar de esto con sus antiguos compañeros.

Pero ciertamente el perdón, incluso en los casos en que no se llegue a consumir sus efectos sociales reconciliadores, tiene siempre un efecto personalmente sanante para quien está dispuesto a ofrecerlo o a aceptarlo. El perdón evita que el dolor degenera en odio o se enquiste como amargura y frustración permanente; y el perdón puede convertir el remordimiento en compromiso y en acicate moral positivo.

## 2. El perdón y la verdad

Los discípulos son los oyentes más cercanos de Jesús en el Sermón del Monte (Mt 5, 1), pero en realidad sus palabras se dirigen a todo el pueblo (7, 28 y 5, 1). Las elevadas exigencias de la moral evangélica, que son más principios inspiradores y perspectivas orientadoras que normas codificables, tienen una indudable vocación social y deben configurar, ante todo, la vida comunitaria de la Iglesia. Pero tiene también una vocación generalizable, como el mismo Reino de Dios implica un proyecto de convivencia para toda la humanidad. Naturalmente habrá que contar siempre con las mediaciones históricas y con el carácter procesual de la historia. Si se pierde de vista el carácter generalizable de la moral evangélica se cae en el sectarismo ideológico y en el gueto sociológico, lo que está en las antípodas de un evangelio que empieza afirmando a Dios como Padre de todos los seres humanos. Cuando hablo del carácter generalizable de la moral evangélica reivindico su valor razonable y humanizador para la convivencia humana.

El perdón, desde el punto de vista teológico, se caracteriza por ser una actitud gratuita, no derivada de exigencias racionales estrictas y que va más allá de la justicia. ¿Cómo se articula con ésta? Grave cuestión porque sería funesto entender el perdón, o las exigencias morales del evangelio, como deslegimadoras del orden social racional y universalizable. Como hemos visto antes, Jesús no quería abolir la ley, pero tampoco se limita simplemente a repetirla: quiere introducir algo más (Mt 5, 20. 47), algo nuevo, que enriquece la vida humana, ampliando sus posibilidades e suscitando nuevas dimensiones. Hay exigencias morales que se descubren gracias al evangelio, que nacen de la experiencia de Dios de Jesús, pero que reivindican su carácter humanizante a la luz de la razón universalizable. Sé bien que lo dicho plantea numerosos problemas, que no es posible discutir ahora. Me voy a limitar a presentar unas breves reflexiones sobre la articulación del perdón, con sus dimensiones públicas y políticas, con dos exigencias básicas de la ética democrática, como son la verdad y la justicia.

La recuperación del pasado se ha convertido en un gran tema de nuestro tiempo, precisamente en la medida en que la tensión bipolar característica de la guerra fría se ha disuelto y el mapa geopolítico se ha vuelto mucho más dinámico. Ha surgido una necesidad, a veces compulsiva, de saber la verdad sobre el pasado. No se trata de un problema académico ni meramente teórico, ya que lo que se suele ventilar en la interpretación del pasado es el control del presente y del futuro.

Instituciones importantes han mostrado una cierta disposición a reconocer los abusos que han cometido en el pasado. La Iglesia francesa ha pedido perdón por su actitud durante la ocupación nazi. La Iglesia Católica, por iniciativa de Juan Pablo II, desea afrontar un sincero examen de los pecados cometidos en su historia para reconocerlos y pedir perdón<sup>22</sup>. La imagen del canciller Willy Brandt arrodillado en el lugar que había sido un campo de concentración nazi fue un auténtico revulsivo en su día. Muy recientemente la administración norteamericana ha admitido, de forma ciertamente velada, los graves atropellos cometidos por su política centroamericana. Los ejemplos podrían multiplicarse. Parece como si las utopías del futuro, características de un tiempo muy cercano, hayan sido sustituidas ahora por la preocupación por volver los ojos al pasado. Por no hablar de lo que el control de la interpretación del pasado interesa a los movimientos nacionalistas tan en auge en nuestros días en lugares muy diversos del mundo.

El perdón, rectamente entendido en el ámbito de la vida pública, requiere el conocimiento de la verdad de lo sucedido. El perdón no es simplemente olvido. No se trata de destruir la memoria del dolor, sino de sanarla y convertirla así en maestra de vida. Más aún, es una exigencia del perdón auténtico recuperar la verdad de la ofensa y de la injusticia, que muchas veces pretende camuflarse o distorsionarse. El perdón es un momento de un proceso de catarsis, de transformación profunda, en el que las heridas no pueden cerrarse en falso. El perdón de ninguna manera puede ponerse al servicio de la cultura de la mentira.

A veces se dice «*Vamos a olvidarnos de lo sucedido porque de lo que se trata ahora es de mirar para adelante*»; «*borrón y cuenta nueva...*», con el deseo de no permanecer enredados con el pasado y de empezar una nueva etapa histórica. Puede ser un deseo bien intencionado, pero superficial y, en el fondo, imposible porque el ser humano no puede renunciar a la memoria. El problema es qué recuerdos se cultivan y para qué<sup>23</sup>; que la

<sup>22</sup> Cfr. Luigi ACCATOLI, *Mea Culpa. Cuando el Papa pide perdón*, Barcelona 1997.

<sup>23</sup> Hay con frecuencia recuerdos obsesivos y fijaciones en el pasado que son malsanas y contraproducentes. En estos casos se puede hablar de un olvido de efectos terapéuticos, que para nada es pérdida de la memoria auténtica. El NT no es una síntesis doctrinal abs-

memoria no sea el cultivo de la frustración y del victimismo, que no sea fuente de odio y de ansias de revancha, sino, por el contrario, que se convierta en palanca para proyectar un futuro realmente nuevo.

Los pueblos, como los individuos, perderían su identidad sin la memoria y no pueden renunciar a ella. El filósofo alemán judío Ernst Bloch decía que «los desmemoriados no tienen futuro». En efecto, en la memoria —sobre todo en la memoria de las víctimas y de los sufrimientos— encontramos posibilidades no desarrolladas; en la memoria encontramos fidelidades que no podemos defraudar. No hablo de la memoria del ordenador, que sólo nos devuelve los datos que nosotros hemos metido porque nos interesaban en el presente, sino de la memoria humana que recupera del olvido muy diversas dimensiones del pasado, sobre todo los sufrimientos, las verdades molestas; los derechos pendientes.

A lo largo de los artículos de este libro se hacen numerosas alusiones a diversos países que están pasando por procesos como los aquí sugeridos, pero yo me voy a referir al que mejor conozco y que, en algún sentido, resultó pionero: me refiero a El Salvador. En los acuerdos de paz que firmaron la guerrilla y el gobierno, entre otras muchas medidas de carácter político (como la disolución de los diferentes cuerpos policiales y la creación de una nueva Policía Nacional Civil, el redimensionamiento del ejército, el reparto de tierras a los campesinos desplazados por la guerra, una nueva ley electoral, etc), se decidió el establecimiento de una *Comisión de la Verdad* con la tarea de esclarecer la verdad de lo sucedido durante los años de la guerra y de la represión. El acuerdo de abril de 1991 decía textualmente los siguiente:

«... esclarecer con prontitud aquellos hechos de violencia de singular trascendencia, cuyas características y repercusión, así como la conmoción social que originaron, reclaman con mayor urgencia el conocimiento cabal de la verdad, así como el fortalecimiento de la voluntad y de los medios para establecerla»<sup>24</sup>

Es decir, se trataba de salir de aquella situación terrible que había producido más de 80.000 muertos en un país de apenas cinco millones de habitantes, una situación de miedo, de odios y divisiones, pero con la persuasión de que no era posible cubrir todo con el velo del olvido, sino que había que conocer la verdad. El Salvador entraba en un proceso de profundo cambio político, pero también de transformación moral. Al presen-

tracta y hay que saberlo leer entero: quizá se refiere a lo que llamo «olvido terapéutico» San Pablo cuando dice que el amor «no lleva cuenta de las ofensas» (1 Cor 13, 5).

<sup>24</sup> El informe de la Comisión de la Verdad se puede encontrar íntegramente publicado en la revista ECA, n.º 533, marzo 1993. La cita en la página 156.

tar el informe de la Comisión de la Verdad el secretario general de la ONU, Boutros Ghali, manifestaba: «la filosofía en que se basa la decisión de crear la Comisión y su mandato consiste en que, a fin de dejar atrás el trauma de la guerra, los salvadoreños deben pasar por la catarsis de enfrentar la verdad. Arrojar luz sobre la verdad es de esta manera no sólo un componente, sino parte integrante del proceso de reconciliación y reunificación de la sociedad salvadoreña. No puede haber reconciliación sin el conocimiento público de la verdad. No olvidemos que la catarsis, en su significado original en griego, contiene la idea de purificación y se asocia con la renovación espiritual y la eliminación de las tensiones»<sup>25</sup>.

No era posible edificar nada sobre la mentira que impunemente se había convertido en la doctrina oficial durante los años de la guerra. La injusticia a las víctimas iba acompañada de la difamación de su memoria. La violencia injusta, como el totalitarismo, como el terrorismo, necesitan siempre ocultar la realidad. Todo Hitler tiene su Goebbels. La violencia etarra es inexplicable sin una visión absolutamente distorsionada de la realidad con la que se pretendía justificar. La primera víctima de la violencia mortífera es siempre la verdad.

Juan Pablo II decía en el mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1997:

«El perdón, en su forma más alta y verdadera, es un acto de amor gratuito. Pero, precisamente como acto de amor, tiene también sus propias exigencias: la primera es el respeto de la verdad... El perdón, lejos de excluir la búsqueda de la verdad, la exige. El mal hecho debe ser reconocido y, en lo posible, reparado»<sup>26</sup>.

El problema no es olvidar el pasado, sino romper con él y para eso hace falta conocerlo, aunque escueza. Hay amnistías —como la de Pinochet o como la que concedió el gobierno salvadoreño nada más conocerse el informe de la Comisión de la Verdad— que lejos de romper con el pasado, son actos típicos del pasado, que se hacen bajo la presión de los militares y para garantizar a ellos fundamentalmente la impunidad<sup>27</sup>.

Es malo recordar para vengarse, para mantener la intransigencia o para exacerbar los ánimos. Pero olvidar lo sucedido, sobre todo si no han desaparecido eficazmente sus causas, es un grave mal social. Monseñor Rivera, sucesor de Monseñor Romero como arzobispo de San Salvador, decía: «Vemos que tantas heridas no podrán curarse ignorándolas. Al contrario, nos parece que esa llagas deben descubrirse, por más que apesten. Luego hay

<sup>25</sup> «Presentación del informe de la Comisión de la Verdad», ECA, n.º 533, marzo 1993, 156.

<sup>26</sup> *Ecclesia*, n.º 2.821, del 28 de diciembre de 1996, p. 22.

<sup>27</sup> J. SOBRINO, «Reflexiones teológicas sobre el informe de la Comisión de la verdad», ECA, n.ºs 534-535, abril-mayo 1993, p. 401.

que proceder a limpiarlas cuidadosamente para que cicatricen bien y nunca más vuelvan a infectarse».

Del antes mencionado Boutros Ghali, exsecretario general de la ONU son estas palabras: «Las Escrituras dicen que "la verdad os hará libres". Los salvadoreños sólo podrán dejar atrás el pasado una vez que la verdad sobre el pasado haya salido a la luz».

Ciertamente la verdad puede convertirse en un arma arrojadiza. La historia está llena de iluminados que en nombre de la verdad han quitado la libertad y hasta la vida del prójimo. Aquí no hablamos de la verdad religiosa o metafísica, sino de la verdad de lo sucedido realmente, algo constatable y verificable. Para determinar esta verdad conviene nombrar personas de reconocido prestigio e imparcialidad; la Comisión de la Verdad en El Salvador estaba compuesta por personas que reunían estos requisitos, extranjeras pero muy buenas conocedoras del país (Belisario Betancur, Reinaldo Figueredo y Thomas Buergethal). Por supuesto, las responsabilidades que se derivan del conocimiento de la verdad tendrán que sustanciarse en el marco del derecho, pero habrá que atender a las exigencias políticas de un proceso de reconciliación, como también habrá que explorar las posibles traducciones políticas del perdón.

En el panorama mundial de nuestros días nos encontramos con varias *paces débiles*, que adolecen todas del ocultamiento de la verdad. Un caso particularmente claro, y que ha trascendido mucho a la opinión pública mundial, es el ya mencionado de Chile, donde el ejército ha impedido asentar con claridad la verdad del pasado. Es paradójico que las instancias externas que desean investigar los crímenes del régimen de Pinochet sean acusadas por algunos como una ingerencia en la soberanía del pueblo chileno, una soberanía que quien recorta abiertamente es el ejército de aquel país. Es muy significativo que en las comisiones establecidas en diversos países para orientar los procesos de transición y de reconciliación (Argentina, Guatemala, Sudafrica etc) siempre se considera que uno de sus objetivos irrenunciables es el conocimiento de la verdad. En Chile la Iglesia montó las llamadas «casas de la reconciliación», que tenían como primera misión acoger a las víctimas y escuchar y registrar sus relatos, que no tenían modo de abrirse camino debido a la presión de la dictadura militar. Naturalmente otra cuestión es si puede cumplir este objetivo de conocer la verdad y qué consecuencias se saquen de él.

Sin verdad no puede haber paz y reconciliación. Cito unas palabras impresionantes de José María Tojeira, rector de la Universidad Centroamericana de San Salvador:

«Porque una paz construida sobre la falsedad, sobre la criminalización de la víctima, sobre el olvido irresponsable del dolor injusto, sobre la

absolutización de las posiciones políticas o ideológicas triunfantes, aunque pueda suponer un respiro frente a la extrema inhumanidad de la guerra, no garantiza la perduración de la convivencia pacífica ni, mucho menos, la construcción de una sociedad pluralista y democrática. ... En este sentido, leyes de perdón, de reconciliación, de amnistía o indulto, que no hayan sido precedidas por una elaboración de la verdad de un pasado en el que el crimen tuvo carta de ciudadanía, son profundamente débiles. ... Con diversos matices los casos de paz endeble se repiten en el panorama mundial. En estas paces débiles es sintomático, casi siempre, el encontrar ocultamiento o ausencia de verdad»<sup>28</sup>.

El conocimiento de la verdad es la mejor barrera para impedir que los abusos se repitan. La verdad no sólo desenmascara el crimen, sino que saca a la luz sus causas: «*si se la deja avanzar, la verdad alcanza no sólo a las personas que protagonizaron la barbarie, sino también las estructuras de fondo que la permitieron. Y ofrece la posibilidad de la transformación de las mismas*»<sup>29</sup>.

La violencia segrega necesariamente una cultura de la mentira para encubrirse y legitimarse. Toda sociedad necesita unos relatos de su pasado en los que, de alguna manera, se reconozcan los que comparten su presente. La violencia intenta escribir una historia basada en la mentira: desea acreditar un relato esencialmente falso de lo sucedido para legitimar a quienes ejercieron la violencia injusta y que son una ofensa y un escarnio a las víctimas.

Cito unas palabras magníficas de R. J. Schreiter sobre la mentira, segregada por la violencia, y que debe ser denunciada y superada para que pueda haber perdón y reconciliación verdadera:

«Con el uso de la violencia se pretende desbaratar los relatos que sirven de base a la identidad de la gente para sustituirlos por otros que favorezcan los intereses del agresor...

Afrontar el sufrimiento de manera adecuada es la clave para reconquistar nuestra humanidad. Despojarnos de ella es precisamente lo que pretende la violencia... Se nos ofrece entonces, para ocupar el lugar de nuestros propios relatos, un relato fundado en la mentira, una visión distorsionada de la realidad que, en caso de aceptarla, nos condenará a permanecer en un estado infrahumano de sumisión...

Con el uso de la violencia se pretende modificar drásticamente nuestros recuerdos para acomodarlos al nuevo relato basado en la mentira... No es extraño que tanto en la tradición judía como cristiana el poder del

<sup>28</sup> J.M. TOJEIRA, «Verdad, justicia, perdón», *Eguzkilore*, n.º 11, San Sebastián-Donosti, diciembre 1997, p. 257.

<sup>29</sup> J.M. TOJEIRA, *art. c.*, 258.

mal, el diablo, esté asociado a la mentira. En hebreo, la palabra Satán significa: el que acusa falsamente; en griego, diabolos quiere decir: el que siembra la confusión»<sup>30</sup>.

Estas palabras resultan de singular actualidad en el País Vasco. En efecto, se quiere escribir un relato de nuestro pasado reciente que justifique la violencia de ETA (no hay, afortunadamente, relatos que pretendan justificar ninguna otra violencia). Así se afirma que «*hay que agradecer a ETA el que haya abierto la puerta a la gran esperanza que hoy vive Euskal Herria*». Se reivindica la violencia terrorista y se ofende a las víctimas. Con unos matices u otros están dispuestos a aceptar esta visión de la historia mucha más gente, y fuerzas políticas, que los que apoyaban expresamente la violencia en su momento. El asunto es gravísimo porque lo que está en juego es la instalación de la cultura de la violencia. Más allá de los problemas de ingeniería política (autonomía, centralismo, federalismo, autodeterminación, independencia), lo que hoy se ventila en el País Vasco es una gran cuestión moral. La verdad molesta de la historia se conoce a partir de las víctimas, desde sus derechos aplastados y desde su memoria tantas veces difamada.

El perdón no es cerrar los ojos ante el pasado, mucho menos es claudicar ante los relatos de la mentira. El perdón en la vida pública necesita que se haga luz sobre la verdad.

### 3. Justicia y perdón

Cuando la verdad es conocida surge la necesidad imperiosa de restablecerla en la realidad, es decir surge la necesidad de realizar la justicia. El perdón no es de ninguna manera contradictorio con la justicia, pero ciertamente debe articularse con ella y modular su práctica. Juan Pablo II afirma: «*otro presupuesto esencial del perdón y de la reconciliación es la justicia, que tiene su fundamento último en la ley de Dios y en su designio de amor y de misericordia sobre la humanidad... 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*»<sup>31</sup>.

Tienen que determinarse las responsabilidades contraídas sin dejar ámbitos de impunidad. Todo crimen impune es fuente de nuevos crímenes. Quiero resaltar la gravedad de matar a personas indefensas, para aterrorizar a la población o a un sector social y conseguir, de esta forma, ventajas

políticas. Incluso en situaciones de guerra, el asesinato de civiles indefensos es un delito. El terrorismo es un delito que no prescribe y que exige justicia, la cual no puede convertirse en moneda de cambio de ninguna negociación política. Otra cosa es cómo y en qué condiciones tengan que cumplirse las penas, y las medidas prudenciales que haya que ir tomando en un proceso de reconciliación.

La experiencia reciente nos dice que las amnistías concedidas precipitadamente, abortando no ya el cumplimiento de las penas, sino la misma delimitación de responsabilidades y, a veces, hasta el conocimiento público de los hechos, y concedidas muchas veces por presiones de quienes pretenden que sus atrocidades queden impunes, equivale simplemente a frustrar una verdadera reconciliación.

Se trata, ante todo, de saldar los derechos pendientes de las víctimas, que deben ocupar un puesto preferente en todo el proceso de reconciliación. Si los derechos de las víctimas son frustrados en aras de un pragmatismo mal entendido o, simplemente, por cesión ante la ley del más fuerte se trunca el proceso de reconciliación. Los derechos humanos son para todos, pero hay que velar de un modo especial por los de los más débiles y desprotegidos.

En este punto es necesaria una aclaración sobre un punto delicado, que puede resultar conflictivo en determinados contextos. Cuando hablamos de las víctimas ¿a quiénes nos estamos refiriendo? Las víctimas son, ante todo, quienes han sufrido una agresión injusta. Hay situaciones en que se generan sufrimientos en diversas direcciones. Pero no es lo mismo el sufrimiento de quien cumple condena tras un juicio con todas las garantías legales, que el de quien ha recibido, directa o indirectamente, los efectos de un atentado terrorista o ha tenido que vivir con el miedo ante las amenazas de un grupo violento. Todo sufrimiento es digno de compasión y hay que buscar los medios de que termine, y hay derechos imprescriptibles en toda persona humana. Pero también hay que decir que es propio de la cultura de la mentira, que acompaña al ejercicio de la violencia, presentar como víctimas a los victimarios y como agresores a los agredidos.

Cuando se presenta como héroe a un asesino y como víctima a un victimario está detrás una ideología muy fanática. A nosotros nos ha tocado contemplar cómo se profanaba, reiteradamente además, con insultos la tumba de quien había sido asesinado pocos días antes. Incluso cuando por las razones que sean —la fuerza de los hechos, la presión ambiental, los propios intereses, la reflexión— va amortiguando el inicial fanatismo, este planteamiento radicalmente distorsionador de la realidad se intenta mantener para capitalizar políticamente el ejercicio de la violencia.

Las víctimas son muy débiles y fácilmente nos acabamos olvidando de ellas y aceptando los hechos consumados impuestos por los más fuertes.

<sup>30</sup> R.J. SCHREITER, *Violencia y reconciliación*, Santander 1998, 56. 61. 62. 58.

<sup>31</sup> Doc. c., p. 22.

Además, como dice Imanol Zubero, «*el monstruo siempre juega con la ventaja que le proporciona el miedo que provoca la posibilidad de que vuelva a quitarse la máscara de ser humano y enseñe de nuevo los dientes*»<sup>32</sup>. Si nos empeñamos en reivindicar la memoria de las víctimas y sus derechos pendientes es porque no aceptamos fatalmente la ley del más fuerte en la historia, porque la dignidad moral del ser humano es inseparable de la reivindicación tozuda de «*nuestra capacidad de juzgar a la historia*». Cito unas palabras espléndidas del artículo anteriormente mencionado de Zubero:

«Todo proceso histórico genera incómodos residuos que nadie puede reciclar: las víctimas. Pretender reducir las a engranaje del proceso histórico, a combustible necesario para el avance social, político o económico, es volver a asesinarlas. Ninguna mejora, ningún avance, puede hacer justicia a las víctimas ni modifica la injusticia y el absurdo de los sufrimientos provocados».

El conocimiento de las víctimas descubre responsabilidades y determina las exigencias de la justicia. A las víctimas hay que resarcirlas, en la medida de lo posible, por el mal que se les ha infligido —sabiendo que hay males irreversibles desgraciadamente—, hay que compensarles materialmente (los agresores tienen deudas con ellos que deben saldar, pero también las tiene el estado y no siempre subsidiariamente), hay que reivindicar su nombre (tantas veces difamado, con insinuaciones malévolas que jamás tienen nada que ver con la agresión a sus derechos fundamentales, con la segregación social...), hay que acompañarles (ha sido pavorosa y escandalosa la soledad con que muchas víctimas han tenido que llevar su sufrimiento en el País Vasco: pensemos en tantos funerales celebrados con muy poca dignidad y con ausencia total de autoridades locales civiles y eclesiásticas), hay que realizar gestos simbólicos de solidaridad y de recuerdo...

La Comisión de la Verdad de El Salvador habla de la *reparación moral* debida a las víctimas y concretamente recomienda:

«1. La construcción de un monumento nacional en San Salvador con los nombres de todas las víctimas, identificadas. 2. El reconocimiento de la honorabilidad de las víctimas y de los graves delitos de los que fueron víctimas. 3. El establecimiento de un feriado nacional recordatorio de las víctimas del conflicto y de afirmación de la reconciliación nacional».

Toda prevención es poca ante los monumentos surgidos tras un conflicto social o político, porque suelen exaltar de forma mítica a los caídos y

<sup>32</sup> «La obscenidad del monstruo», artículo publicado en *El País*, el 4 de noviembre de 1998.

héroes de una parte. Suelen ser monumentos no para la reconciliación, sino para perpetuar la victoria o para preparar la revancha. El concepto de víctima cambia las cosas; se trata de las víctimas sean quienes sean sus agresores; estas víctimas no pertenecen a un campo sí y a otro no, sino que son patrimonio de todos y, en la medida en que así lo reconocemos, estaremos poniendo la mejor base para un futuro basado en el respeto a los derechos humanos. En la medida en que hay sufrimientos e injusticias irreversibles e irreparables más presentes deben quedar en la memoria como interpelación permanente y para que el futuro sea diferente. La compensación debida a las víctimas jamás deberá aspirar a acallar su voz.

En el País Vasco se ha lanzado la sugerencia, e incluso parece que hay un proyecto concreto en San Sebastián, de erigir un monumento a las víctimas de la violencia de estos años. ¿Será posible realizar tal monumento, sin identificaciones partidistas, pero también sin diluir vaporosamente la identidad de las víctimas y las responsabilidades por la injusticia? Es necesario este gesto simbólico, que resarcie moralmente a quienes más han sufrido y les desagravie no sólo de la injusticia, sino también de la soledad en que tantas veces les ha dejado una sociedad cómoda y temerosa.

Después de hablar de la verdad y de la justicia es cuando se puede hablar adecuadamente del perdón. De ninguna manera puede alentarse, en nombre del perdón, la impunidad y el delito. La palabra del perdón es dura de escuchar y dura de decir, pero resulta inaplazable y necesaria, porque sin ella no hay reconciliación. Teológicamente, como hemos visto, pertenece a la esencia misma de la vida cristiana. Es verdad que el perdón, como todos los grandes conceptos cristianos, ha sido manoseado y manipulado, pero no por eso podemos renunciar a ellos.

La disposición a perdonar es algo profundamente humanizador, que reconstruye el sujeto, liberándole del odio y del deseo de venganza, y que posibilita también a la sociedad salir de la espiral de la revancha y comenzar algo nuevo. Estamos acostumbrados a considerar el perdón en las relaciones personales o familiares y de lo que se trata ahora es de mostrar su importancia también en la vida pública y política.

«No podrá nunca emprenderse un proceso de paz si no madura en los hombres una actitud de perdón sincero. Sin este perdón las heridas continuarán sangrando, alimentando en las generaciones futuras un hastío sin fin, que es fuente de venganza y causa de nuevas ruinas. El perdón ofrecido y aceptado es premisa indispensable para caminar hacia una paz auténtica y estable»<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Juan Pablo II, *Doc. c.*, p. 20.

Ante todo del perdón hay que hablar con respeto a las víctimas, que son las que, en realidad, se encuentran en el trance de concederlo. La ética se degrada en petulancia —por cierto, bastante insoportable— cuando se formula desde una pretendida superioridad moral y sin consideración a quien está viviendo una situación crítica. ¿Quién tiene legitimidad para hablar del perdón sin resultar petulante, sin ofender a la víctima, con autoridad moral? Gran pregunta que tiene que hacerse la Iglesia en el País Vasco en nuestros días. L.G. Jones en un libro teológico e interdisciplinar sobre el perdón dice muy pertinentemente:

«Una de las cosas más ofensivas que los cristianos demasiado a menudo hacen es proclamar un perdón general y abstracto sin ninguna consideración a la complejidad de una situación específica o de la vida de una persona particular»<sup>34</sup>.

A veces, con el fallecido aún de cuerpo presente, los medios preguntaban a sus allegados si estaban dispuestos a perdonar de una forma que me resultaba poco menos que obscena. Fue inolvidable a este respecto la entrevista por televisión a Enrique Múgica en la capilla ardiente con el cadáver de su hermano.

El perdón es un acto esencialmente gratuito y, por tanto, nadie puede propiamente exigirlo a otro en estricta justicia. Pero sí es una exigencia cristiana, que nace de la misma experiencia de Dios, que nos introduce en la lógica del don, según la cual de la víctima debe partir el ofrecimiento permanente y gratuito del perdón. Incluso en términos puramente racionales hay buenas razones para pensar que el ofrecimiento del perdón es humanizante y positivo personal y socialmente.

Pero el ofensor, el victimario, debe pedir perdón y reconocer su culpa<sup>35</sup>. Y esto es también profundamente humanizador. Debe ponerse al ofensor ante su responsabilidad, precisamente por su bien y para hacer honor a su dignidad.

La experiencia nos dice que reconocer la necesidad de perdón y estar dispuesto a aceptarlo es tan difícil o más que la disposición a concederlo. El perdón puede fracasar porque no se ofrece o porque no se acepta. La

<sup>34</sup> *Embodying Forgiveness. A Theological Analysis*, Grand Rapids 1995, 228.

<sup>35</sup> Parece que es necesario recordar lo que desde un punto de vista cristiano es absolutamente obvio, que el ofensor debe arrepentirse y pedir perdón. En su libro sobre el perdón como virtud política, más válido por los casos prácticos que estudia que por la teoría que formula, D.W. SHRIVER afirma que «en política como en toda relación humana, no se deben perder de vista los dos aspectos del perdón: el perdón es interdependiente con el arrepentimiento. Ausente este último, el primero permanece incompleto, condicional, en una postura de espera» (p. 210).

realización plena del perdón requiere la disposición de ambas partes. De otra manera podrá surtir ciertos efectos terapéuticos y morales en la parte dispuesta a embarcarse en la aventura del perdón, pero ciertamente no se consumirán sus efectos sociales, la reconciliación, lo que más interesa cuando se habla del perdón en la vida pública. Por poner un ejemplo muy en boga en el momento en que se escriben estas líneas, es totalmente imposible perdonar a Pinochet que se ufana y vanagloria de las barbaridades que ha cometido. La consumación del perdón implica una relación, que comienza con la oferta del ofendido y termina con la aceptación del ofensor, y puede frustrarse por la voluntad de una de las dos partes.

«El perdón legal, afirma J.M. Tojeira en el artículo antes citado, sólo se puede otorgar cuando se conoce y reconoce la realidad de la ofensa». Lo contrario sería «renunciar a la defensa de las víctimas y aceptar una sucia convivencia con los autores del crimen»<sup>36</sup>.

Pero quiero insistir en el carácter humanizante y positivo de la disposición a perdonar por parte del ofendido. El perdón es un acto creador, que abre la posibilidad de un futuro nuevo para la víctima y para el criminal, que rompe con el círculo de la venganza; no es una actitud sentimental, sino una disposición — frecuentemente dolorosa— cargada de razón y de humanidad. Es la víctima quien puede perdonar, pero para dar este paso necesita solidaridad efectiva, que le ayude a superar el trauma con actitud positiva y a recuperar su fe en los seres humanos. Cito otra vez a Juan Pablo II:

«Perdonar sinceramente en ocasiones puede resultar incluso heroico. El dolor por la pérdida de un hijo, de un hermano, de los propios padres o de la familia entera por causa de la guerra, del terrorismo o de acciones criminales, puede llevar a la cerrazón total hacia el otro. Aquellos ... no pueden dejar de sentir la tentación del odio y de la venganza. Sólo el calor de las relaciones humanas caracterizadas por el respeto, comprensión y acogida, pueden ayudarles a superar tales sentimientos. La experiencia liberadora del perdón...»<sup>37</sup>.

Jesús perdonando en la cruz a sus verdugos es el máximo ejemplo para los cristianos. Pero tampoco podemos desconocer que los discípulos en la primera predicación tras la Pascua, tal como se recoge en los capítulos 4 y 5 de los Hechos de los Apóstoles, se dirigían a sus verdugos, los Sumos Sacerdotes y los ancianos, y les exigían, por cierto de forma bien perentoria, que se arrepintiesen y reconociesen su culpa. Independientemente de lo que haga la víctima, la sociedad no puede dejar de exigir al victimario que reconozca sus responsabilidades y, de alguna manera, asuma su

<sup>36</sup> Art. c., 263.

<sup>37</sup> Doc. c., p. 22.

culpa (puede ser una terminología más política que no decir que «pida perdón»).

En la sociedad vasca se pide con fuerza a las víctimas que perdonen, pero hay muy poco coraje para pedir a los victimarios que pidan perdón, aunque sea bajo las formas propias suaves del lenguaje político. Y es que las víctimas son mucho más débiles que los victimarios. Ha habido y hay mucha más solidaridad organizada con los victimarios que con las víctimas. Al pragmatismo político siempre le acaban molestando las víctimas. Quizá se intenta acallar sus demandas con algunas compensaciones materiales. La cosa se agudiza si no se ha renunciado a especular con el retorno de la violencia o —si como es el caso en el País Vasco— hay intereses políticos en que los victimarios salgan socialmente limpios para poder reivindicar la continuidad de su causa. Esto es una ofensa especial a las víctimas, hace difícilísimo el perdón, endurece a los ofensores e imposibilita un verdadero proceso de reconciliación.

Para cerrar las heridas de un conflicto violento la sociedad podrá y quizá deberá articular legalmente medidas de perdón, pero con dos condiciones previas: la primera que las víctimas hayan sido reivindicadas, se les haya rodeado de solidaridad y se les haya hecho justicia; es decir que se les haya puesto en condiciones óptimas para ofrecer el perdón; la segunda es que los agresores hayan reconocido, de alguna manera, la injusticia cometida y ofrezcan garantías de modificar su trayectoria anterior.

No me corresponde a mí explicar cómo se puede articular legalmente el perdón, problema que va a revestir una enorme actualidad en el futuro inmediato de la sociedad vasca. Ahora conviene subrayar más que nunca que el proceso no es sólo político, ni tampoco sólo legal. Es necesario asumir el dolor humano, injusto e intrasferible y, para ello, hay que criticar las ideologías que se absolutizan por encima de las personas; hay que renunciar a sacar ventajas políticas del cese de la violencia; no hay que bloquear con mezquindad de corazón, quizá instrumentalizando el dolor ajeno, todo el proceso; no hay que dejarse llevar por un pragmatismo político que desconoce la profundidad que implica reconciliar una sociedad.

La justicia tiene que tener procedimientos para articularse con medidas de perdón. Pienso que el perdón de la víctima no produce necesariamente el perdón de la sociedad (pensemos en el caso antes mencionado de Ali Agca, al que muy pronto visitó en la cárcel Juan Pablo II y le manifestó su perdón, pero que sigue cumpliendo condena y el Papa no dedujo de su perdón que tuviese que ser puesto en libertad). Por otra parte, parece conveniente un cierto perdón de las víctimas antes de tomar medidas que puedan llamarse de perdón social.

Durante estos años uno de los gritos más bestiales que se podían escuchar, y también una de las pintadas más obscenas, era *Herriak ez du*

*barkatuko / el pueblo no perdonará*. Era el santo y seña de un fanatismo que tenía su máxima expresión en el asesinato, pero que configuraba toda una cultura. Son estas raíces culturales las que ahora hay que extirpar. Y es conveniente que una política con altura de miras, que no se limita a parches represivos, lo tenga bien presente.

El *Herriak ez du barkatuko* es el instintivismo irracional, el grito bestial, el azuzamiento del odio como basamento de una comunidad. Y es terrible, además, que esta consigna la profiriesen quienes más necesitados están probablemente del perdón. Es una vieja historia la del verdugo transmutado en víctima para reivindicar una inocencia infinita. Jon Sobrino decía refiriéndose a los militares autoamnistiados en El Salvador que «*quieren seguir socialmente limpios para poder reivindicar la continuidad de su causa*»<sup>38</sup>. Estas palabras pueden también tener una gran actualidad en el País Vasco.

El mayor triunfo de ETA consistiría en que quienes la combaten interiorizasen sus métodos —cosa que, por desgracia, sucedió en algunos momentos— o sus valores. Una sociedad no puede jamás renunciar a la justicia, pero tiene también siempre que ofrecer el perdón. Todo ser humano es más que lo que ha hecho hasta un momento determinado. Quizá se puede decir que la sociedad *debe* ofrecer al agresor más de lo que éste puede exigir en estricta justicia.

Quien perdona y quien acepta el perdón se liberan, se humanizan y se reconstruyen como sujetos. Y esto de ninguna manera es retórica hueca, porque una sociedad no puede impartir el derecho y hacer política sin un ideal de persona y de convivencia humana.

#### 4. Reconciliación y perdón

El perdón tiende a la reconciliación, al encuentro o reencuentro entre las personas. Este es un elemento clave, pero que reviste especial importancia cuando hablamos de la vida pública. En un momento en que la reconciliación se ha convertido en un gran objetivo en muchas sociedades diferentes como consecuencia del anteriormente mencionado proceso de desbloqueo que el panorama mundial ha experimentado a partir de 1985, puede ser muy pertinente acabar con unas breves referencias a la reconciliación desde el punto de vista teológico, teniendo bien presentes sus repercusiones sociales.

Cuando hablo de los procesos de reconciliación actualmente abiertos me refiero a situaciones de transición política profunda de países que han

<sup>38</sup> Art. c., 385.

salido de situaciones muy traumáticas (dictaduras militares, guerras civiles, totalitarismos, apartheid: El Salvador, Guatemala, Chile, Argentina, Sudáfrica, el exbloque comunista...). Estos procesos de reconciliación no son apañíos apresurados, ni pueden abordarse como algo rápido y sencillo, o como algo meramente burocrático<sup>39</sup>. Son, como digo, procesos de transformación honda, de catarsis colectiva, con repercusiones morales e, incluso, psicológicas, de establecer unas bases nuevas de la convivencia.

Pues bien, en el Nuevo Testamento, existen diversas terminologías para hablar de la obra de Cristo: la *expiación* tomada del ámbito cultual; la *justificación* tomada del forense; el *rescate* tomada del derecho de gentes; la *reconciliación* tomada del ámbito político y social<sup>40</sup>.

A veces en el judaísmo helenista se usa la palabra reconciliación en sentido religioso para expresar las relaciones del hombre con Dios, pero la iniciativa parte siempre de aquel, que se arrepiente de sus pecados. San Pablo usa la terminología, pero invierte el planteamiento: es Dios quien, por su gran misericordia, toma la iniciativa de reconciliarse con los hombres, de crear unas nuevas relaciones con la humanidad, hasta el punto de que, dice, «somos una nueva creación»:

«Todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo... poniendo en nuestros labios la palabra de la reconciliación» (2Cor 5, 18-21).

De la reconciliación con Dios surge la necesidad y exigencia de la reconciliación entre los seres humanos. El ministerio de la reconciliación, la tarea de la Iglesia, es inseparable de la responsabilidad de construir fraternidad. Juan Pablo II afirma que «en cierto sentido todo bautizado debe sentirse "ministro de la reconciliación", ya que reconciliado con Dios y con los hermanos, está llamado a construir la paz con la fuerza de la verdad y de la justicia»<sup>41</sup>.

En los escritos posteriores de la tradición paulina la perspectiva de la reconciliación se amplía y en la Carta a los Colosenses adquiere una dimensión cósmica: Cristo es el «primogénito de toda la creación... Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud y reconciliar por él y para él todas las cosas, purificando, mediante la sangre de la cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos» (Col 1, 15-20).

<sup>39</sup> R.J. SCHREITER, O. c.

<sup>40</sup> H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca 1996, voz *katalassó*, col. 2331-2338, donde se expone cómo esta palabra procede del ámbito político y social.

<sup>41</sup> Doc. c., 23.

De interés particular para nuestro tema es la Carta a los Efesios, que subraya la dimensión eclesial de la reconciliación y sus efectos sociales:

«Dios rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando nosotros muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo... vosotros los gentiles estabais lejos de Cristo excluidos de la ciudadanía de Israel... pero ahora los que estabais lejos habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz: que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo... Vino a anunciar la paz: paz a vosotros que estabais lejos y paz a los que estaban cerca» (Ef 2, 4-18).

El texto continúa con dos metáforas bellísimas y muy elocuentes, que parten de las dos realidades básicas de aquella sociedad, la ciudad y la casa: ahora todos sois igualmente *conciudadanos* y todos formáis parte de *la misma casa* (Ef 2, 19-22).

Con frecuencia este texto impresionante y socialmente revulsivo se lee de una forma abstracta y como referida a un ámbito inverificable e interior. Nada más desacertado. El texto resultaba muy relevante para sus lectores y habla precisamente de la novedosa capacidad reconciliadora de la fe en Jesucristo. En efecto, la *pax romana* se había impuesto en aquel tiempo y había logrado una estabilidad, que durante mucho tiempo fue muy comúnmente aceptada. Pero hubo un pueblo que no acabó de aceptar esta situación. Prácticamente los únicos acontecimientos que alteraron la *pax romana* fueron las tres sublevaciones judías y las guerras consiguientes. Quizá se puede decir que el *shalom* judío, con su carga utópica y escatológica, entraba en conflicto con la *pax romana*, más prosaica, sin duda, pero más estable. Todo ello hizo que creciese notablemente la hostilidad respecto al pueblo judío, incluso en la mentalidad popular. La identidad judía, tan fuertemente cultivada, se convirtió con frecuencia en fuente de animadversión y de conflictos.

Pues bien, lo que está diciendo la Carta a los Efesios<sup>42</sup> es que en la comunidad cristiana desaparece ese muro de separación tan presente en su sociedad entre judíos y no judíos. En la comunidad cristiana convivían como hermanos gentes que pertenecían a grupos sociales hostiles y en-

<sup>42</sup> P. STHULMACHER, «"Er ist unser Friede" (Eph 2,14). Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2, 14-18», en *Neues Testament und Kirche. Fest. R. Schnackenburg*, Freiburg/Basel/Wien, 1974, 337-358; E. FAUST, *Pax Christi et Pax caesaris. religionsgeschichtliche, traditions-geschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief*, Freiburg 1993.

frentados. Las comunidades cristianas de la tradición paulina, en efecto, eran culturalmente mestizas y socialmente heterogéneas, lo cual es inseparable de la dimensión universalista de la fe cristiana. Y esto fue una verdadera innovación histórica y está en el origen de la gran atracción que ejercieron las comunidades cristianas primitivas.

La Iglesia puede proclamar la reconciliación en la medida en que sea un ejemplo de vida reconciliada, en la medida en que exprese vitalmente la capacidad reconciliadora y fraternizadora de la fe que confiesa. La Iglesia no hace —no debe hacer— propaganda, sino que da testimonio, es decir, anuncia —debe anunciar— su propia vida.

Lo dicho puede servirnos para una reflexión final. Los procesos de reconciliación en marcha en tantas sociedades diferentes involucran no sólo a los poderes del estado, sino a colectivos de diverso tipo y, entre ellos, a las iglesias. Estos procesos requieren de la contribución de diversas energías, entre las cuales no pueden faltar las espirituales y religiosas.

La Iglesia, por su propia naturaleza, está llamada a ser un instrumento de reconciliación. Su contribución no se puede definir a priori y depende, en gran medida, de los diversos tipos de sociedad (no es lo mismo, por ejemplo, si existen o no instituciones democráticas), de la influencia social de la Iglesia, del prestigio de determinadas personalidades eclesiales, del peso de la tradición religiosa etc. En la historia reciente podemos encontrar tipos muy diversos de intervenciones de la Iglesia en procesos de transición política y de reconciliación social. No es cuestión de hacer ahora un inventario de todos ellos, pero pensemos en el caso polaco, tan decisivo, en el que la Iglesia puso con toda claridad y beligerancia todo su peso en favor de una opción política; el caso español, en el que la Iglesia tuvo especial cuidado en no identificarse con ninguna opción política y en que la fe no fuese un factor de división social; el caso salvadoreño, en el que el prestigio institucional de la Iglesia fue decisivo para impulsar y tutelar el proceso. A veces la Iglesia ha realizado gestiones diplomáticas que han contribuido a solucionar conflictos internacionales (pensemos en el conflicto entre Chile y Argentina). También puede suceder que su influencia moral, o la de algunos de sus miembros relevantes, pueda servir para promover un proceso (algo de esto parece que ha sucedido en Irlanda).

Como digo, las formas de intervención de la Iglesia (tendríamos mejor que decir, al menos en muchos contextos, de las iglesias e, incluso, de las religiones) en los procesos de reconciliación social son muy diversos y dependen de variados factores, y no se trata ahora de valorar los pros y contras de cada uno de ellas. Pero probablemente lo más propio y específico de la Iglesia, lo que se deriva más de la fe vivida y no tanto de la tradición cultural o de un poder institucional, es aparecer como comunidad de reconciliación de diferencias y de intereses opuestos; ser lugar donde se en-

cuentran, reconocen y dialogan gentes muy diversas por su ideología, cultura o nacionalidad, precisamente porque hay algo más profundo que les une y les acerca. Concretamente en la sociedad vasca, atravesada por tendencias crecientes a la bipolaridad y al etiquetamiento simplista, es singularmente importante que la Iglesia aparezca como comunidad de encuentro y de reconocimiento, de relativización de las ideologías y de respeto a los valores morales que deben regir la vida política.

Es esta una tarea delicada y vital de la Iglesia. La extensión y penetración social de la Iglesia puede convertirla en un eficaz instrumento de reconciliación, con tal de que no perezca la relevancia evangélica víctima de las contradicciones sociales internas del propio cuerpo eclesial. Pero hay una condición más, auténtica piedra de toque, en mi opinión, de la fidelidad evangélica: que los derechos pendientes de las víctimas sean reivindicados como la clave del proceso de reconciliación. Un proceso de reconciliación tiene que basarse en la verdad y en la justicia, pero necesita también del perdón ofrecido y aceptado. La Iglesia, que por su propia naturaleza, no puede dejar de anunciar lo que va más allá de la justicia —el amor gratuito y el perdón: pero que no suplanta a la justicia, sino que debe articularse con ella— sólo tendrá autoridad moral para hacerlo en la medida en que asuma con todas sus consecuencias la causa de las víctimas, los más débiles siempre en todos los procesos sociales y políticos.