

“Padre, perdónalos...”

El perdón “difícil” y la novedad de Jesús

Por GERARDO JOSÉ SÖDING

Nos hacen mal. Hacemos mal. Nos hacemos mal. La evidencia de esta realidad es ineludible y por momentos tan aplastante que se resiste a toda consideración. Sin embargo, como seres humanos necesitamos la reflexión y como creyentes nos preguntamos, a partir de la experiencia de la novedad de Jesús, qué sentido puede darle nuestra fe. En este breve ensayo nos concentramos en la difícil cuestión del perdón intentando un diálogo entre el pensamiento filosófico y la reflexión bíblica y teológica, ambos abiertos a la complejidad rica de una realidad que afecta y desborda a todos.¹

El perdón necesario

Comenzamos acudiendo al pensamiento de H. Arendt que, basado en la experiencia humana, nos resulta claro, original y sugestivo. La autora analiza la acción como lo característico del mundo humano.² Por medio de la facultad de actuar –que está enraizada en el nacimiento como fuente de toda novedad e iniciativa–, el ser humano pone en marcha un proceso que se realiza en un mundo signado por la pluralidad de sujetos agentes: “No un ser humano, sino los seres humanos habitan la tierra.”³

Ahora bien, “los seres humanos jamás han sido capaces, y jamás lo serán, de anular o aun de controlar con seguridad los procesos que desatan mediante la acción.” Esta incapacidad, reconocida desde siempre, es el reverso de la enorme potencialidad de la acción misma: “la acción no tiene fin. El proceso de un solo acto puede verdaderamente durar en el tiempo hasta que no llega a un término el mismo género humano.”⁴

El carácter procesal de la acción se manifiesta en las coordenadas temporales: con respecto al pasado ella es irreversible; con respecto al futuro, es imprevisible. Surge entonces la aporía de la acción: el agente resulta casi un paciente, una víctima de los efectos de su acto; en el instante en que la libertad se pone en ejercicio, se cae en la condición de la esclavitud ¿Hay alguna salida?

“El remedio contra la irreversibilidad y el carácter imprevisible del proceso desatado por la acción no brota de otra facultad superior, sino que es una de las potencialidades de la acción misma. La redención posible de la aporía de la irreversibilidad –no lograr deshacer lo que se ha hecho aun si no se sabía, y no se podía saber, lo que se estaba haciendo– está en la facultad de perdonar. Remedios a lo imprevisible, a la caótica incerteza del futuro, es la facultad de hacer y mante-

ner promesas. Las dos actividades se completan, porque una, el perdonar, sirve para destruir los gestos del pasado, cuyos «pecados» penden como la espada de Damocles sobre la cabeza de cada nueva generación; y la otra, el vincularse con promesas, sirve para arrojar en el océano de la incerteza, como es el futuro por definición, islas de seguridad sin las cuales ni siquiera la continuidad, por no hablar de una duración de cualquier género, sería posible en las relaciones entre los seres humanos.”⁵

Según Arendt, ha sido Jesús de Nazaret quien ha descubierto el lugar del perdón en los asuntos humanos. Aunque formulada en un contexto y en términos religiosos, esta verdad es también válida en el ámbito secular. A partir de una selección de textos evangélicos que apoyan su visión, la autora escribe:

“Jesús sostiene [...] que no sólo Dios tiene el poder de perdonar (cf. Lc 5, 21-24; Mt 9, 4-6 y Mc 2, 7-10) y que este poder no deriva de Dios –como si Dios sólo perdonase a través de la mediación de los seres humanos– sino, por el contrario, se practica entre los seres humanos antes que ellos puedan esperar ser perdonados también por Dios.”⁶

Que: La afirmación de Lc 17, 3-4 –perdonar siete veces al día– le muestra “El pecar es un acontecimiento cotidiano, en la naturaleza misma de la acción que establece continuamente nuevas relaciones en un tejido de relaciones existentes, y es necesario que sea perdonado, puesto aparte, para permitir a la vida proseguir, liberando a los seres humanos de lo que han hecho inconscientemente. Solo a través de esta constante mutua liberación de lo que hacen, los seres humanos pueden permanecer como agentes libres.”⁷

Por lo tanto, el perdón es posible, más aún, es necesario para la vida cotidiana en nuestro mundo de relaciones humanas. La misma acción que tiene recursos de enorme potencial para iniciar un proceso, los tiene también para limitar sus efectos; más aún, para (re)iniciar algo nuevo. Mientras que la reacción natural, previsible y calculable a la trasgresión es la venganza, el perdón no puede ser previsto; actúa inesperadamente, mostrando en esto algo del carácter original de la acción. “Perdonar es la única reacción que no se limita a reaccionar, sino que obra de manera nueva e inesperada.”⁸ Se rompe así la reacción en cadena; la libertad, al perdonar, crea una novedad.

Sin embargo, según Arendt, el poder de perdonar tiene límites, y ellos testimonian la trascendencia. Hay

acciones que sobrepasan totalmente la posibilidad humana —lo que Kant llamaba el “mal radical”—. Tanto el castigo como el perdón intentan poner límite y final a una serie de actos concatenados, pero existen actos que nos despojan de todo poder: “Todo lo que sabemos es que no podemos ni castigar ni perdonar tales crímenes, que por lo tanto trascienden el ámbito de las cosas humanas y las potencialidades del poder humano.”⁹ A partir de estos casos extremos, el límite puede abrir a la trascendencia.

Las formas “perversas” del perdón

Si se toma en serio el daño que nos hacemos los seres humanos —y no hacerlo nos haría indignos de tal nombre— debe rechazarse la idea de un perdón “fácil”. El término es utilizado por P. Ricoeur para introducir la complejidad del tema: con él expresa “la pretensión de ejercer el perdón como un poder, sin haber pasado la prueba del pedido de perdón y, peor aún, del rechazo del perdón.”¹⁰

Este autor presenta tres formas en las que usualmente se pretende ejercitar el perdón pero que, en diverso modo, no constituyen más que trampas, no realizan más que una caricatura, una degradación, una perversión del perdón.

La primera es el “perdón de autocomplacencia.” El que perdona se complace, perdonando, en su propia capacidad de perdonar y de esta forma afirma su superioridad sobre el culpable. La trampa reside en este caso en que no se asume hasta el fondo la herida provocada. Se asemeja al olvido por el cual se huye del dolor, en vez de reelaborarlo y purificar su memoria: “no hace otra cosa sino prolongar, idealizándolo, el olvido de huida: quisiera ahorrarse el trabajo de la memoria.”¹¹ Caen más fácilmente en esta trampa no tanto las víctimas cuanto los espectadores externos que, no habiendo sufrido en primera persona el mal, y para tener su conciencia en paz, piensan que perdonar debe ser fácil, y que quien lo ha sufrido no puede no perdonar.¹²

La segunda es el “perdón de benevolencia.” El que perdona así no busca su complacencia sino recuperar al ofensor de modo rápido y sin dolor. La trampa en este caso es simétrica respecto de la anterior: en esta no se asume hasta el fondo la culpa del ofensor. Se acerca a la búsqueda de la impunidad, ahorrándose la justicia, relativizando el peso de la culpa y su reparación: “se olvida que la rehabilitación del culpable es parte de la ejecución de la pena y que hay un precio que pagar por la rehabilitación.” El perdón fácil es el que borra la monstruosidad de la culpa.

La tercera, más sutil, es el “perdón de indulgencia” que, según el autor, está presente en la tradición teológica cristiana que identifica perdón con absolución. En el nivel hermenéutico, la trampa sería interpretar la “remisión de las deudas” del Padrenuestro como si fuera la cancelación mágica en un balance de cuentas;

entonces “no sólo no habríamos salido de la lógica de la retribución [...] sino que va en la misma dirección del peor olvido, el que borra las huellas del pasado”. En el nivel efectivo, la trampa sería identificar el perdón que es don escatológico exclusivo de Dios con las formas humanas (institucionales) en las que se debe administrar la justicia. Entre ambos hay una diferencia irreducible.¹³

El único camino que evita la caída en las trampas exige “una nueva relación con la culpa, con la pérdida, que introduciría nuevamente el trabajo del duelo junto al trabajo de la memoria.” El perdón verdadero, el perdón difícil, es “aquél que, tomando en serio el carácter trágico de la acción, apunta a la raíz de los actos, a la fuente de los conflictos y de los daños que reclaman el perdón: no se trata de borrar una deuda de una columna de cuentas, al nivel de un balance contable; se trata de desatar nudos.”¹⁴

La travesía del perdón “difícil”

Para llegar a la raíz, para desatar el nudo —y no cortarlo con violencia de conquistador—, el perdón tiene que vivir su propia odisea. La metáfora evoca en nuestra cultura una travesía tan costosa como necesaria y urgente, como lo muestra no sólo la historia contemporánea desde las dos guerras mundiales, sino también el continuo recrudecimiento de odios ancestrales y las formas nuevas del terror y la exclusión. Condensada en la dialéctica victimario—víctima, la violencia parece no conocer otro final que la eliminación, simbólica y real, de uno de sus polos, sólo para resurgir en nuevas configuraciones, diversas en su forma e idénticas en su sustancia.

Proponemos para el perdón “difícil” una travesía doble que, en extrema y riesgosa simplificación, designamos como “exterior” e “interior”. Inspirándose en la reflexión tajante y kairológica de K. Jaspers sobre la culpa respecto a la Segunda Guerra Mundial, P. Ricoeur sigue la primera etapa de la “odisea del espíritu del perdón” en su “travesía por las instituciones.”¹⁵ El punto de partida es la noción de imputabilidad; es decir, el vínculo entre un ser humano y los actos que se pueden poner a su cuenta.¹⁶ La reflexión sobre la culpabilidad se extiende a tres niveles sucesivos: a) la culpabilidad criminal; b) la culpabilidad política; c) la culpabilidad moral. En cada uno de ellos se investiga el tipo de falta, la instancia ante la cual se responde, los efectos y la justificación o sanción a que da derecho. De este largo y denso desarrollo destacamos la necesidad de la manifestación de la verdad para procurar, en cada caso, honrar la justicia ante la instancia debida. La práctica del derecho y de la política muestra que estos procesos, que involucran no sólo individuos en particular, sino también asociaciones, comunidades y pueblos enteros, son muy complejos y presentan serias ambigüedades: ¿cómo puede justificarse la pres-

cripción de una causa penal?, ¿y la amnistía política?; ¿son los pueblos capaces de perdonar...?

Estos asuntos difíciles, que afectan seriamente la vida humana en su esfera pública, ¿dejan en ella algún margen para el perdón? Buscando la justicia y atendiendo a la realidad de las personas, se desea y espera una actitud de consideración hacia los imputados, que cubra todas las instancias del proceso jurídico y llegue a constituir una verdadera cultura política –moderación en el uso del poder, clemencia con los vencidos– y cosmopolita –voluntad tenaz de comprender a los otros, que la historia ha vuelto enemigos–. Pero no hay propiamente “política del perdón”; este reclama un régimen distinto, que de la inculpación pase al intercambio.

La segunda etapa de esta odisea del perdón es, pues, una “parada” en el intercambio,¹⁷ un esquema de comprensión que remite a la cuestión del don. Ricoeur considera que el don se inscribe en una dinámica de reciprocidad, mas no como un intercambio mercantil: el donar suscita a su vez un donar, sin cálculo. “Donar honrando al beneficiario; esta es la forma que reviste en el plano del intercambio la consideración evocada antes.”¹⁸

Ni siquiera el “amor al enemigo” evangélico es absolutamente desinteresado, pues se espera convertir al enemigo en amigo.

¿Ilumina este esquema el proceso del perdón? El intercambio supone una cierta simetría entre sus actores; el perdón, en cambio, está atravesado por un quiebre “vertical” entre el abismo de la culpa y la cima del perdón. En este misterio nada puede ser presupuesto ni obligado, sea el perdón pedido, sea el perdón concedido.¹⁹

Valía la pena la parada; con ella queda recuperada la alteridad indispensable en el perdón, que es una relación. Pero la travesía debe continuar, retornando ya al sujeto, pues solo allí (en la ipseité) y luego de haber atravesado todas las instancias públicas, podría darse el perdón. Más exactamente, ¿sería posible introducir una separación radical en el sujeto que actúa?²⁰

“Todo se juega finalmente en la posibilidad de separar al agente de su acto. Esta desvinculación marcaría la inscripción, en el campo de la disparidad horizontal entre la potencia y el acto, de la disparidad vertical entre las alturas del perdón y el abismo de la culpabilidad. El culpable, hecho capaz de recomenzar: tal sería la figura de esta desvinculación que comanda todas las otras.”²¹

En este programa, el paso del modo potencial al indicativo encuentra la barrera de la justicia, como la expresa J. Derrida: separar al agente de su acto significaría perdonar a otro sujeto que aquel que cometió el acto. Ricoeur debe apelar a una nueva y última distinción, dentro de la potencia de actuar (*agency*) del agente, entre la potencia misma y sus realizaciones concretas: “La capacidad de compromiso del sujeto moral no se agota en sus inscripciones diversas en el

curso del mundo.”²² Esta disociación expresa un acto de fe, un crédito dado a los recursos de regeneración de sí que aún quedan en el sujeto. Si esta confianza puede justificarse, entonces es posible la novedad del perdón: “Bajo el signo del perdón, el culpable será tenido por capaz de otra cosa que de sus delitos y de sus faltas. Será devuelto a su capacidad de actuar, y la acción será devuelta a la de continuar. Es esta capacidad, finalmente, la que proyecta la acción hacia el futuro. La fórmula de esta palabra liberadora, dejada a la desnudez de su enunciación sería: tú vales más que tus actos.”²³

“Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”

Jesús pronuncia esta palabra inaudita cuando lo crucifican (cf. Lc 23, 34).²⁴ Se ha situado (y lo han colocado) en el límite vertical, entre el abismo de la culpabilidad y las alturas del perdón, colgando entre la violencia humana y la compasión de su *Abba*. La tensión es insoportable y lo destroza hasta la muerte, que Él entrega como el don último de su vida: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23, 46). Con estas dos oraciones de su hora postrera, Jesús lleva a plenitud lo que había anunciado en su primera palabra pública: “Es necesario que yo esté en las cosas de mi Padre” (2, 49). La conciencia de su origen como don permanente del Padre en él lo ha guiado a lo largo de todo su camino. A este origen se vuelve desde sí, se devuelve, mas no solo para sí, sino para los otros. La muerte de Jesús sella con su pasión (padecimiento y deseo ardiente, cf. 22, 15) una coherencia total entre su vivir y su morir, dando(se) y perdonando; más exactamente, remitiendo(se) al Padre e intercediendo por todos.

Sin embargo, aún así resulta increíblemente sorprendente. Crucificado entre dos malhechores, tratado como uno de ellos en el mundo librado al poder de los violentos, su gesto y su palabra desarmados irrumpen desarmando, desnudando la impotencia radical de un poder construido sobre el miedo y la apariencia. Ante este gesto y esta palabra caen todos los intentos de justificación, jurídicos, políticos, morales, religiosos. Ninguno podía imaginarlos ni esperarlos; nadie está preparado para esto. El gesto y la palabra de Jesús crucificado permanecen inermes e insuperables, “espectáculo” de Dios y de la humanidad (cf. 23, 48), pidiendo y donando la conversión.

“Padre, perdónalos...” Jesús, sobre quien se descarga la violencia de los que lo crucifican, podría clamar venganza o exigir justicia u ofrecer el perdón, pero no se apropia de su situación, que objetivamente es la de la víctima. En lugar de esto, se pone en medio, intercede ante Dios, su Padre, por ellos –en ellos están todos, como lo ha entendido desde siempre la tradición–. Expone su vida hasta la muerte inmediata. Don de interce-

sión ante el Padre para el perdón: esto fue la vida y esto fue la muerte de Jesús.

La iniciativa ha quedado exclusivamente en las manos del Padre, de quien solo depende la aceptación del don de la vida del Hijo. Y la iniciativa del Padre es, si cabe, aun más radical e inaudita: es la resurrección, triunfo definitivo de su poder de dar Vida por sobre el límite insalvable de la muerte humana. Dando a Jesús la perfecta comunión con Él en la gloria, el Padre lo proclama Justo y en él reivindica a las víctimas de la violencia humana. Mas no extermina a los victimarios. El gesto omnipotente que resucita a Jesús de entre los muertos significa que el Padre ha aceptado la entrega de su vida con el sentido que Jesús le dio, es decir, concediendo en el mismo acto el perdón que él había impetrado. En la resurrección, la justicia es la misericordia, que desde entonces debe ser proclamada a todos. En ella se revela la potencia del amor supremo, que es la única fuerza capaz de crear vida, así como de resucitar de la muerte y de perdonar, que son los modos de recrear la vida.²⁵ ¡Cristo ha resucitado! y en su nombre se anuncia y se celebra el perdón de los pecados (cf. Lc 24, 47-48).

“... porque no saben lo que hacen.” ¿Cómo puede entenderse semejante afirmación? En el contexto de la obra de Lucas, esta ignorancia es un tópico de su teología,²⁶ pero la pregunta hace pensar más en profundidad ¿Qué es lo que los ejecutores no saben? C. di Sante responde en su reflexión amplia y sugerente sobre la pasión de Jesús como revelación de la no-violencia. Según el autor, el motivo que Jesús da no es una anulación de la responsabilidad del mal, sino una toma de conciencia, en quien lo comete, del porqué lo hace: los malhechores hacen el mal porque no saben que existe un Padre y que no necesitan salvarse a sí mismos, porque es el Padre quien los cuida.²⁷ Esta interpretación realiza la belleza de la revelación de Dios en el acontecimiento; sin embargo, nos parece que el texto va más allá. Jesús no califica lo que hacen como bueno o malo,²⁸ ni califica a quienes lo crucifican como malhechores, ni se califica a sí mismo como víctima. No define a los demás ni se deja definir por ellos. No asume en esta instancia decisiva la función de juez moral de las acciones ajenas ni se define con respecto a ellas —no dice “lo que me hacen”—; todo lo remite a su Padre, provocando una crisis inédita de las ideas generalmente aceptadas. En efecto, asumiendo una idea muy amplia de misericordia que supere con creces la justicia, podría aceptarse hasta que Jesús perdone a los pecadores, o que pida el perdón para los culpables: ellos no lo merecen, pero lo necesitan como don para un nuevo inicio; él les ofrecería gratuitamente su amor sin límites. Pero la oración de Jesús crucificado devela que en esta idea de amor misericordioso ya se han infiltrado el juicio y la condena previa de las personas. Su amor, en cambio, es verdaderamente ilimitado desde el principio, anticipándose

a toda determinación.²⁹ Su mirada cordial y lúcida lo acoge todo sin juzgar nada: él deja todo juicio al Padre y se dona en solidaridad con los demás. Será el Padre quien decida, sin el límite de la culpa, la justicia del perdón. De esta forma, la oración de Jesús confía como petición la novedad del perdón cristiano: este se da anticipándose al pecado; más aún, haciendo posible que el pecado se reconozca como tal y se exprese en el arrepentimiento.

Sin el límite de la culpa, la plegaria de Jesús abraza todo lo que hacen los seres humanos. Toda la actividad humana está, a sus ojos, obnubilada (no ven) por una ignorancia profunda que los hace confundir el bien y el mal. Son, en su conjunto, mucho más dignos de compasión que de condenación, enfermos más que culpables.³⁰ ¿No implica esto considerarlos como niños aún no llegados al uso de razón, es decir, no imputables? Si así fuera, ¿qué sentido tendría pedir para ellos el perdón? Nos permitimos aquí dos observaciones. Por un lado, es un signo de adultez en una persona reconocer que en verdad no puede discernir los motivos últimos de sus acciones ni calcular sus consecuencias y que debe actuar teniendo solo algunos elementos en las situaciones que a menudo la superan.³¹ En lugar de quitar responsabilidad, esta conciencia acentúa la seriedad y el valor de cada acto, a la vez que recuerda a la persona que actúa en relación a otros, que debe corresponder. Por otro lado, Jesús confía en que el Padre dará su perdón, y esto significa que entonces ellos sabrán lo que han hecho —de lo contrario, ese perdón no sería efectivamente dado—; entonces podrán entender qué significa el pecado y de qué condición han sido rescatados. Esta es una de las dimensiones de la resurrección: solo a la luz del Resucitado se pueden ver las sombras en las que se vivía. Él abre la inteligencia (cf. Lc 24, 45-46) para comprender un designio divino que antes o sin Él es incomprendible, y del cual también forman parte las acciones de los que lo crucificaban (es decir, de todos).³²

Para expresarnos con el esquema conceptual de Ricoeur, la novedad cristiana no consiste tanto en que el perdón se da desde las alturas para quien yace culpable en el abismo, como en que el amor se da como relación nueva —no simplemente “restablecida”— y desde ella se cantan las alturas del perdón y se atisba —nunca hasta el fondo— la profundidad de la falta.³³ Como ocurre con la encarnación del Logos y con la resurrección de Jesús, cualquier punto de comparación desde el horizonte humano se ve superado; debe reconocerse también en el perdón algo exagerado, un exceso.³⁴ Mas precisamente en esta desmesura se dona la capacidad de un inicio nuevo, que no se reduzca simplemente a un mesurado restablecimiento de la situación anterior. Este no sería

sino un ideal que la experiencia del fracaso declara imposible: las personas ya no son las mismas.

En su sentido más obvio, ni el mal ni el perdón de Dios son una novedad. La Biblia lo testimonia ya desde el principio y casi podría leerse íntegramente como el entretendido de ambos en la relación entre Dios y su pueblo. De la enorme riqueza del Antiguo Testamento destacamos solo una figura de la inaudita novedad prometida: el Servidor sufriente (de Is 52, 13-53, 12), ofrecido e inasible. Este personaje jamás rompe la relación con sus perseguidores, exponiéndose al riesgo de morir. Él no clama venganza, no niega la injusticia que le han hecho, no maldice a nadie. Encarna la parte herida e impotente de la cual “nosotros” nos avergonzamos, asume el “yo” sufriente sin falsificar la realidad y así puede permanecer con los que lo han herido. Siguiéndolo, cada uno puede asumir su mal y esperar la acción de Dios que le hará justicia.³⁵ De este modo, la figura del Siervo prepara desde lejos el camino del perdón que Jesús anticipa en su vida y culmina en su cruz. Sin embargo, el judaísmo de su tiempo mostraba una imagen de Dios en su actitud hacia los pecadores y excluidos frente a la cual su anuncio de la gracia y la misericordia de Dios resultaba novedoso y provocador.³⁶

¡Déjense reconciliar por Dios! y ¡Perdonen!

Jesús ha pedido el perdón y ha entregado su vida al Padre. La compasión omnipotente del Padre lo ha resucitado, respondiendo así a la entrega y a la súplica. Desde entonces la historia ha recibido un don que, como todo otro don, requiere ser acogido y correspondido a modo de don: ser perdonado y perdonar. Con esto entramos en la relación entre el perdón divino y el perdón humano.

Los textos bíblicos impiden establecer esta relación indisoluble en un sentido único; la realidad es compleja y diferenciada. Ya el AT propone una pedagogía del perdón que implica la primacía de los vínculos personales y el fundamento teológico de la misma relación en la pertenencia común al Padre.³⁷ La preocupación es el perdón entre los miembros del pueblo, que es una condición para que Dios conceda el perdón (cf. Si 28, 1-9) y un requisito que también Jesús pone a sus discípulos en varias ocasiones (cf. Mt 6, 14-15; Mc 11, 25; Mt 18, 35). Esta exigencia es sostenida y desarrollada en el judaísmo posterior. Pero “nunca aparece el tema del perdón de Dios como acontecimiento primario que funda el deber del perdón.”³⁸ En cambio, esta enseñanza de Jesús (cf. las parábolas de Mt 18, 23-34 y de Lc 7, 41-42), ligada al amor misericordioso del Padre que él manifiesta, es original suya. Más aún, esto “es específico del perdón «cristiano» y se enraza en el acontecimiento singular de Cristo, sea en el Jesús histórico, sea

en Cristo muerto y resucitado «para la remisión de los pecados».”³⁹ Se impone una primera conclusión:

“El perdón «cristiano» es único porque hace entrar en él a Dios, y en primer lugar, y lo hace entrar para salvar. Quien ha experimentado este perdón, no puede sino perdonar del mismo modo y con la misma finalidad [...] No es, por lo tanto, un hecho puramente moral, sino eminentemente teológico-cristológico.”⁴⁰

Este perdón se da, en el doble sentido: existe y está dado, su ser es un ser donado. Y se da para todos, tanto para la víctima como para el victimario.

En primer lugar para la víctima. “Perdonar” significa no encerrarse de modo irreversible en el propio sufrimiento, salir de la lógica de la venganza, no dejarse definir por el mal que se ha padecido. El perdón le revela entonces la hondura insondable del ser humano, es decir, una relación de amor, una capacidad de amar que el victimario no ha tenido el poder de destruir ni reducir en ella. No se satisface al verse finalmente libre de un pasado terrible, sino que se arriesga a la recreación de una relación, que será completamente nueva. Jesús, que en la cruz ama a sus enemigos, ofrece a cada uno la posibilidad de hacer lo mismo. Es la paradoja –milagro según Arendt– que distingue a los “hijos del Altísimo” (cf. Lc 6, 35).⁴¹

Pero también para el victimario, para que pueda salir de la lógica de la violencia. “Pedir perdón” verdaderamente significa que la persona no solo reconoce el mal que ha cometido, sino que se disocia radicalmente de él, padece por el padecimiento que ha provocado con su culpa e inicia un camino nuevo. El perdón le revela también a él su propia hondura, una capacidad de amar que puede recuperar para volver a vivir con dignidad y restituir con mayor amor el daño provocado. El arrepentimiento de un culpable es una revelación del milagro del poder recreador del perdón. En términos de Ricoeur, “se da menos como un «retornar» que como un gesto inaugural!”⁴²

Con Jesús el perdón se da, no solo como desatar nudos, desvinculando al agente de su acto, sino como un proceso de recreación del vínculo de humanidad destruido entre el victimario y la víctima, entre el ofensor y el ofendido. Superando la enemistad y la indiferencia –que son las dos formas de extrañamiento que se instauran entre ellos a partir del mal–, acogiendo el don del perdón, ambos pueden reencontrarse en una amistad y una fraternidad nuevas, más allá de todo lo padecido. A ambos, y por su intermedio a muchos otros, el perdón les revela que el ser humano, cada uno, realiza su identidad profunda sólo en la relación con el otro, para la cual ha sido creado y dotado con un poder de amar indestructible.⁴³

Y sin embargo, todo esto, aun testimoniado y reflexionado, ¿no parece demasiado lejano, demasiado ideal, excepción loable pero siempre ajena...? ¿Quién puede trazar en medio de las ambigüedades de nues-

tra historia la línea exacta, indispensable, que separa la víctima del victimario?⁴⁴ ¿Acaso no nos tiembla el pulso?, ¿no hemos sufrido bastante ya? o tal vez han sufrido siempre otros, los que no pudieron siquiera darse cuenta...

El perdón de Dios que la pascua de Jesús ha inaugurado no solo alcanza las figuras nítidas del ofensor y el ofendido, sino que es un don sobre todo para todas las situaciones anónimas y cotidianas en las que esta nitidez se disuelve en una atmósfera contaminada, donde cada uno es a la vez víctima y victimario, en un entretejido de conflictos y controversias inextricables, insuperables. Solo el perdón puede obrar entonces como factor de reconciliación, si cada uno, más allá de cualquier contabilidad o relato de los daños y las razones, se siente unido al otro y sufre porque lo ha hecho sufrir, si no por culpa propia, sí por causa propia. Lo humano encuentra así una plenitud recreada en Cristo: "Poder recreador de lo humano, por esto el perdón es el nuevo principio de lo humano. Y por esto Jesús, que es el donante del perdón es, para la tradición cristiana, el redentor por definición y el nuevo Adán."⁴⁵

Más allá de la culpa

Habíamos partido de la experiencia de la culpa como de un abismo de lo humano que se puede abordar en la reflexión dentro de la gran categoría del mal.⁴⁶ Para terminar, volvemos a inspirarnos en la plegaria de Jesús crucificado para intentar un cambio de perspectiva respecto de la tradición filosófica y teológica que –sin descartar componentes psicológicos– ha planteado el drama del mal como un problema de culpa. Seguimos aquí las reflexiones de L. Basset, quien coloca toda la cuestión desde los orígenes en el marco de la teodicea.⁴⁷ La reacción espontánea frente a algo que se siente como un mal, es preguntarse: ¿quién tiene la culpa? Con la ilusión de que, castigado o eliminado el culpable, el mal desaparecerá. El acento se pone siempre en la dimensión activa, en el mal que se hace, y la insatisfacción ante todas las doctrinas que se concentran en esta culpabilidad aumenta al observar que permanece intacto el drama de las víctimas, es decir el mal que se padece. Si se acepta que desde el inicio tanto de la vida individual –en el seno materno– como de la humanidad –en el símbolo del caos inicial de Gn 1– el mal ya está allí presente, y todo lo que existe lo padece, se comprende mejor la tentación de "conocer" su origen y remitirlo a un culpable: el ser humano no quiere ser la víctima del mal.

En el corazón de la experiencia del mal hay siempre un núcleo incognoscible e impensable; el mal siempre es excesivo, nunca se confunde totalmente con la persona o la cosa que lo produjo. Objetivarlo no libra de él; su herida permanece. Toda vez que esto no se enfrenta, se pierde la sensibilidad ante lo que hace mal a sí mismo y a los otros, y este es el llamado cons-

tante de la Biblia. Ella testimonia el poder dado al ser humano frente al mal, un poder paradójico, que pasa por la aceptación de la impotencia, para abrirse desde allí a la solidaridad.

Como hemos visto, el AT prepara el camino con la figura del Servidor sufriente y en el NT Jesús lo recorre hasta el final. Desde su cruz, Él entiende y asume el yo sufriente de quienes lo crucifican, deja a Dios el conocimiento del valor absoluto de sus acciones y los perdona porque con ellas no saben que niegan, desprecian, eliminan su propio yo sufriente. "Se necesita sólo un siervo que acoja el propio yo sufriente y se solidarice con este «yo-en-poder-del-mal» para dar a otros el gusto de esta libertad que «deja ir» el mal padecido y sus consecuencias."⁴⁸

El perdón se sigue como el fruto maduro. "La alternativa es clara: o se vive libre del mal padecido o se queda apegado a él en la espera desesperada de una reparación."⁴⁹ El ser humano accede al poder real (cf. Mt 18, 23-35) de perdonar cuando, compadecido, "deja ir" a su deudor. Entonces es lo bastante libre para hacer la experiencia de su aceptación incondicional por parte de Dios: también él es un deudor. Los seres humanos son depositarios de un poder infinito de perdonar, de origen divino, que no es ni un mandamiento ni una pretensión aplastante, sino la promesa de una vida libre.

Creemos que la gracia más grande en todo este camino es la de alegrarse cuando el otro es perdonado. Aquí la gratuidad es llevada al extremo, revelando e invitando a la comunión más profunda, en la gratitud y la alegría. Será la gracia y la decisión de abrir nuevamente la relación con el otro, para buscar y encontrar en ella al Padre de Jesús que, ahora como un discreto tercero, abre entre nosotros de nuevo los espacios de una vida digna de ser celebrada, mientras estamos aún de camino hasta la consumación escatológica donde todo mal será vencido y Él será todo en todos.

Revista *Teología* • Tomo XLVI • Nº 100 •
diciembre 2009, pp. 447-464.

Notas:

1. En ambos campos esta cuestión ha suscitado una fecundidad cuyo fruto es inabarcable. Hemos elegido sólo algunos autores que la han profundizado de modo paradigmático, ejerciendo una particular influencia.

2. El libro de referencia para nuestro tema se titula en el original *The Human Condition*; en la traducción italiana, *Vita activa*. Según la autora, la actividad humana reconoce ámbitos distintos: la necesidad caracteriza el mundo del trabajo (capítulo III; ser humano como animal laborans) y la utilidad explica el obrar (capítulo IV; ser humano

como *homo faber*); sin embargo, la verdadera humanidad se realiza a través de la acción (capítulo V: ser humano como *agens*).

3. Cf. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2005, 12, 173 (y *passim*).

4. Ambas citas *ibid.*, 172.

5. *Ibid.*, 175 (cursivas nuestras).

6. *Ibid.*, 177.

7. *Ibid.* (cursivas nuestras).

8. *Ibid.*, 178.

9. *Ibid.* (cursivas nuestras).

10. Cf. P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna, il Mulino, 2004, 112.

11. *Ibid.*

12. Cf. C. Di sante, *La passione di Gesù. Rivelazione della non-violenza*, Troina (En), Città Aperta, 2007, 143.

13. Cf. *ibid.*, 145-146. Gracias a Dios, no nos es dado a los humanos ser los jueces en el juicio final.

14. Cf. para ambas citas *ibid.*, 116-117 (cursivas nuestras).

15. "La odisea del espíritu de perdón: la travesía de las instituciones" es el título de la sección correspondiente en P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Editions du Seuil, 2000, 608-619. La obra que lo inspira es K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, publicada en 1946.

16. La expresión, forzada en castellano, intenta respetar el tenor original, ya que el filósofo francés acentúa tanto el aspecto del poder del hombre capaz como la metáfora de la cuenta: "*l'imputabilité est cette capacité, cette aptitude, en vertu de laquelle des actions peuvent être mises au compte de quelqu'un*" (P. Ricoeur, *La mémoire*, 596).

17. Cf. *Ibid.*, 619-630.

18. *Ibid.*, 626.

19. En esta perspectiva Ricoeur propone revisar la simetría que, como hemos visto, propone H. Arendt entre el perdonar y el prometer (hacia el pasado y hacia el futuro respectivamente), ambas capacidades que ponen un límite a las "debilidades" de la acción (irreversibilidad y carácter imprevisible) en la pluralidad del mundo humano. "La evocación del milagro de la acción, en el origen del milagro del perdón, pone seriamente en cuestión todo el análisis de la facultad de perdonar. ¿Cómo se articula el dominio sobre el tiempo y el milagro del nacimiento? Esta es exactamente la cuestión que relanza toda la empresa e invita a conducir la odisea del espíritu de perdón hasta el atrio de la ipseité" (P. Ricoeur, *La mémoire*, 636).

20. Con esto se profundiza el análisis de Arendt: "Me parece que H. Arendt se ha quedado en el umbral del enigma situando el gesto en la unión del acto y sus consecuencias, y no del agente y del acto" (*Ibid.*, 637).

21. *Ibid.*, 637-638 (cursivas nuestras).

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, 642 (cursivas nuestras).

24. Asumimos el riesgo de una reflexión teológica a partir de este versículo, cuya recepción textual ilustra ya la dificultad (casi "escándalo") de su contenido como original de Jesús. Cf. J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, (AB 28A), New York et al., Doubleday, 1985.

25. La unidad indisoluble entre la muerte y la resurrección de Jesús, que cubre infinitamente el abismo infinito que la separa, es la obra del Espíritu Santo, Creador, Señor y Dador de Vida, por quien Jesús se entregó (cf. Hb 9, 14) y fue resucitado (cf. Rm 1, 4), el mismo que continúa realizando la eficacia de aquel acontecimiento definitivo en la precariedad histórica de la iglesia y del mundo.

26. Según G. Rossé, *Il vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Roma, Città Nuova, 2001, 975, esta ignorancia reaparece en Hch 3, 17 y 13, 27, para indicar que la muerte de Jesús no significa el no de Dios a la salvación de los judíos. Para Lucas, la crucifixión de Jesús forma parte de un designio divino al cual él se sometió y que va más allá de las decisiones y comportamientos humanos. La incompreensión de los discípulos y la ignorancia de los judíos se disiparán con la resurrección según Lc 24, 26.44.

27. Cf. C. Di sante, *La passione*, 137.

28. Algunos copistas intencionados han procurado remediar esta supuesta "omisión" añadiendo en algunos manuscritos: el mal que hacen. Cf. L. BASSET, "Riconciliazione/Perdono", en P. Eicher (ed.), *I Concetti Fondamentali della Teologia*, III, BTC 141, Brescia, Queriniana, 2008, 573-

29. "La oración de Cristo es la intercesión del único ser humano que ha siempre atravesado la tentación de conocer el Bien y el Mal sin haber cedido" (L. BASSET, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Lieux Théologiques 24, Genève, Labor et Fides, 1982, 266; cf. su análisis de esta tentación en Gn 2-3 en pp. 199-234).

30. Los evangelios prodigan las escenas de multitudes de personas necesitadas que buscan a Jesús y despiertan su compasión, que pronto se traduce en atención pastoral. Se tiene por momentos la impresión de que toda la Galilea evangélica es como un hospital de campaña enorme y desatendido.

31. Hemos visto en la primera sección cómo H. Arendt reflexiona sobre este aspecto analizando la acción.

32. Ninguno de los relatos de apariciones de Jesús resucitado a los discípulos y a Saulo contiene elementos "penitenciales": Jesús nunca les recrimina lo que han hecho; el perdón está totalmente desbordado por la alegría y la paz de la nueva comunión en el Espíritu. En el texto de Jn 21, la triple pregunta de Jesús a Pedro por su amor no exige (a pesar de la tradición interpretativa) el recuerdo de la triple traición. Sugiere, más bien, un camino hasta la expresión de la confianza total (que no excluye, es claro, la conciencia del pasado). En los casos de Tomás (Jn 20, 27) y los once (en Mc 16, 14) la recrimi-

nación de Jesús es por no haber creído en el testimonio de los otros, no por pecados anteriores.

33. En términos paulinos, la abundancia del pecado se reconoce sólo a partir de la sobreabundancia de la gracia. Cf. las páginas que dedica H. Weder a este aspecto de lo mejor, del más, de la sobreabundancia en Pablo: el camino mejor en 1Co 13, el aumento del pecado en Rm 5, 20, lo incomparable de la gracia en Rm 5, 15-17 y el comparativo del crucificado en 1Co 1, 25 [H. Weder, "Komparative und ein parataktisches kai. Eine neutestamentlich orientierte Skizze zur transzendieren Notwendigkeit", en: I.U. dalfert; J. Fischer; H.-P. Grosshans (eds.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*, (Fs. E. Jüngel), Tübingen, 2004, 565-576]. Por su parte, los evangelios testimonian la alegría y el escándalo que significaba la comunión de mesa de Jesús con los "pecadores"; no sólo como signo proleptico del Reino de Dios, sino como expresión simbólico-real de la misión de Jesús. La conversión es la consecuencia, no la condición de esta comunión.

34. "Así como la experiencia del mal en exceso, la liberación del abismo del mal no puede decirse sino a modo de testimonio. Hay allí de algún modo una libertad en exceso, una libertad cuyo exceso es significativo, fecundo, vivificante para cualquiera que sea testigo" (L. Basset, *Le pardon originel*, 349, cursivas nuestras).

35. Cf. L. Basset, "Riconciliazione", 578.

36. G.W. Forbes analiza los textos correspondientes y dialoga con varias interpretaciones contemporáneas (Perrin, Sanders, etc.). Concluye que la imagen de Dios que Jesús propone en este aspecto es mucho más afín al AT que al judaísmo de su tiempo, muy preocupado por las cuestiones de separación cultural. Hace suyas las ponderadas conclusiones de I. Abrahams: "En general puede decirse que los rabinos atacaban el vicio por el lado preventivo; buscaban mantener a los hombres y las mujeres honestos y castos. Jesús lo toma por el lado curativo; él busca salvar a los deshonestos y a los no castos" (cf. G.W. Forbes, *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, JSNT.S 198, Sheffield, Academic Press, 2000, 290-295; cita en 295). En cuanto a la figura del Siervo sufriente, el Targum lo transforma en un héroe de la restauración nacional de la gloria de Israel a costa de la destrucción de sus enemigos.

37. Cf. N. Gatti, "...perché il piccolo diventi fratello. La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di

Matteo", *Tesi Gregoriana Serie Teologia* 146, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana,

2007, 212-215.

38. G. Segalla, "Perdono cristiano e correzione fraterna in Mt", *Studia Patavina* 38 (1991)

499-518 (514).

39. *Ibid.*

40. Es la conclusión de G. Segalla, *Ibid.*, 518.

41. Cf. C. Di sante, *La passione*, 150-152.

42. Cf. P. Ricoeur, *La mémoire*, 638 n. 46. El autor, que ha introducido la última y necesaria distinción para justificar la confianza en un sujeto moral como digno de ser perdonado, reconoce certeramente en este carácter inaugural del arrepentimiento cristiano una diferencia con la concepción del AT y la tradición judía, que lo entienden como un "retornar" a Dios y a su Ley.

43. Cf. C. Di sante, *La passione*, 154-155, donde el autor completa desde el dato bíblico la reflexión filosófica de base kantiana con la cual Ricoeur justifica la confianza fundamental necesaria para el perdón difícil (cf. P. Ricoeur, *La mémoire*, 639-642).

44. Primo Levi usa una metáfora espacial sugestiva: "... parece que ha llegado el tiempo de explorar el espacio que separa (¡no sólo en los Lager nazis!) las víctimas de los perseguidores [...]; sólo una retórica esquemática puede sostener que ese espacio esté vacío; jamás lo está, está constelado de figuras torpes o patéticas, que es indispensable conocer si queremos conocer la especie humana" (*I sommersi e i salvati*, Torino, 1986, 27-28, citado en C. Di sante, *La passione*, 156 n. 55).

45. C. Di sante, *La passione*, 158 (cursivas nuestras).

46. P. Ricoeur, *La mémoire*, 600-603 enumera tres ventajas de esta asociación con la meta-física del no-ser a nivel de la misma fenomenología de la falta: 1) relación con otras experiencias negativas, límite, como la soledad o el conflicto; 2) sugerencia de un exceso, de algo demasiado insoportable, injustificable, inaceptable; 3) llegar hasta los confines del imaginario cultural que ha nutrido el pensamiento con las expresiones míticas, especialmente el mito adámico.

47. Cf. L. Basset, *Le pardon originel*. Para los párrafos siguientes tomamos la síntesis de su pensamiento en su artículo "Riconciliazione", 573-580 (ya citado). No podemos detenernos a exponer o analizar críticamente todos sus argumentos bíblicos, filosóficos y teológicos; más bien destacamos sus ideas principales: el mal padecido desde el fundamento de la existencia, como un misterio originario como y con la vida misma (mal original); los mecanismos de la culpa y la pretensión de conocimiento del Bien y del Mal; la solidaridad en el mal; el Siervo sufriente y el poder (humano y divino) de perdonar.

48. L. Basset, "Riconciliazione", 578. En su libro, la autora reflexiona sobre el carácter de intercesión orante de la palabra de Jesús, pero afirma inmediatamente que Jesús perdona (cf. L. Basset, *Le pardon originel*, 351-353). Mas en Lc 23, 34, Jesús remite también el perdón al Padre.

49. L. Basset, "Riconciliazione", 579.