

DEL PERDÓN COMO RENUNCIA A LA VENGANZA. ALGUNAS REFLEXIONES FILOSÓFICAS¹

Waiver of forgiveness as revenge. Some philosophical reflections

Gerardo Miguel Nieves Loja²

Resumen: El presente trabajo presenta una serie de pensadores (desde Rousseau a Nietzsche) que se enfrentaron a la relación entre perdón y venganza. Se tratarán diferentes aportaciones que van del análisis del estado de naturaleza, al pacto social, el poder de la razón, el amor y la fe, clarificando conceptos como la impunidad y finalizando con la voluntad de poder.

Palabras clave: Perdón. Reconciliación. Venganza. Razón. Olvido.

Abstract: We present thinkers who reflected on the relationship between forgiveness and revenge. Rousseau tries to answer from a social pact to Hobbesian state of nature. Spinoza invited to be guided by reason. Kant clarifies what is impunity. Hegel introduces the concept of love as power of reconciliation; Kierkegaard also evokes in the name of faith. Nietzsche finally considered how the will to power is able to overcome the thirst for revenge.

Key Words: Forgiveness. Reconciliation. Revenge. Reason. Forgotten.

* INTRODUCCIÓN

Nos hemos convencido de que únicamente la espiritualidad, cristiana u otra, es capaz de hacernos reflexionar acerca de la necesidad y la pertinencia del perdón. Nosotros pensamos que no. Para demostrar esta afirmación, recurriremos a un conjunto de filósofos que desde su área de conocimiento se centraron en el ser humano como un ser que, dotado de racionalidad, discernimiento, y sentido común, es capaz de obrar a favor de los demás mediante la experiencia del perdón.

Pensamos también que una reflexión acerca del perdón nos puede ayudar a comprender mejor los tiempos contemporáneos, tanto en su complejidad como en su conflictividad. No es fácil perdonar. Los pensadores que vamos a abordar trataron de dar una respuesta racional a los conflictos de sus contextos históricos y políticos, con una muy breve alusión al cristianismo reinante de la época. Sus argumentaciones trataron de dar solución a los conflictos de su época. De la misma manera, pensamos que en ellos encontramos propuestas certeras y oportunas para los tiempos actuales en los que, a pesar del avance de la tecnología, no hemos superado del todo el *estado de naturaleza*, donde nos devoramos mutuamente. La venganza sigue estando presente en las más variadas facetas de la vida, de ahí la necesidad de una propuesta racional acerca del perdón.

Iniciaremos contrastando las posiciones de Hobbes con las de Rousseau. En ellas el estado de naturaleza se transforma en un pacto social de reconciliación siendo justamente la ley la que escuchará a las partes en conflicto y resolverá sus desacuerdos. Más adelante Spinoza, invita

1 Fecha de recepción: 2015-08-11; Fecha de revisión: 2015-12-15; Fecha de aceptación: 2016-01-12; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Doctor en Filosofía (Universidad de Estrasburgo). Docente investigador en la Universidad Nacional de Chimborazo (Ecuador), Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas, Calle Espejo 24-18 y Orozco, 060136, Riobamba. c.e.: gnieves@unach.edu.ec

a la actuación siempre bajo la guía de la razón, que ayuda tanto a evitar como a resolver los conflictos. Su pensamiento reflexiona sobre el paso de la razón al deseo de venganza por medio de las instituciones judiciales. La reacción kantiana mostrará una actitud de alejamiento y de renuncia a la venganza; pero que tampoco puede confundirse con la impunidad.

Posteriormente estudiaremos el pensamiento de Hegel, que también propone un alejamiento del castigo y de la venganza en una búsqueda del amor y la reconciliación. El perdón permite unir lo que fue separado, sean individuos de una comunidad determinada, o entre el burgués y el ciudadano. Por último, encararemos una aproximación al pensamiento confesante de Kierkegaard, como a la postura crítica de Nietzsche respecto al cristianismo. En los dos autores, sea mediante la fe, o la voluntad de poder hay que superar la sed de venganza.

1. DEL ESTADO DE NATURALEZA DE HOBBS A LA RECONCILIACIÓN EN EL PACTO SOCIAL DE ROUSSEAU

En esta primera parte, con miras a la reflexión posterior, me parece oportuno presentar inicialmente la posición radical de Hobbes con respecto al perdón para pasar posteriormente a la propuesta de Rousseau, a mi modo de ver, mucho más reconciliadora.

Según el filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679), la especie humana se divide en *rebaños de ganado*, cada uno con su líder que lo vigila para devorarlo. Las personas actúan continuamente los unos contra otros y tienden a crecer a expensas de sus vecinos; así, los débiles corren el peligro de ser pronto devorados por los fuertes³. Para Hobbes, la finalidad de la guerra es destruir al enemigo y, si se habla de perdón, es solo para tomar precauciones con respecto al futuro. Ofender a alguien sin motivo supone introducir la guerra en el mundo y derrocar la ley fundamental de la naturaleza⁴. Hobbes, en su obra *El Leviatán*, menta 19 veces la palabra «naturaleza», y menciona también dos leyes que se pueden vincular con la cuestión de la reconciliación: la «facultad de perdonar» (ley sexta), y la «ley concerniente a los mediadores» (ley decimoquinta). Para Hobbes, en esta pugna constante, una vez que se hayan dado las garantías para el futuro se debe optar por el perdón de las ofensas pasadas de aquellos que se arrepienten y piden perdón. Perdonar se alza como valor fundamental para acordar la paz. No obstante si se persiste en la hostilidad (no es la paz, sino la violencia) y si no dan garantías para el futuro, es una posición contraria a la naturaleza. De ahí que la *Civitas* (República), si quiere ser viable, debe ser confiada a una sola persona, el gran Leviatán, el dios mortal, que hará reinar la paz y la protección de todos, que deberá fiarse de las disposiciones internas del individuo.

Por su parte, para Jean Jacques Rousseau (1712-1778) donde no hay conflictos, no hay historia, y donde no hay historia, no hay hombres. Sin embargo pese a este carácter estructural de la violencia se debe tener fe en la posibilidad de alcanzar la paz, que consiste en una especie de retorno al Edén, lugar de armonía y de bondad. Si para Hobbes, los seres humanos están en un estado de guerra permanente (*homo homini lupus*), Rousseau habla de la necesidad de reconciliarse en un pacto social. Su consideraciones llegan a tal punto que, aceptando que los hombres no podrían subsistir más en el estado de naturaleza, el género humano perecería si no

.....
3 HOBBS, T., *De Cive*, Paris: Sirey, 1981, p. 110.

4 *Ibidem*, p. 111.

cambiase su manera de ser. El camino propuesto, considerando que los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas sino unir y dirigir las que existen, no es otro que el de formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía. Es por ello por lo que se debe encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda su fuerza colectiva a la persona y los bienes de cada socio. En ella cada uno se une al conjunto, pero solo obedece a sí mismo y permanece tan libre como en el estado inicial. Dicha idea se expone en dos esclarecedoras sentencias de su obra sobre el contrato social:

«Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y nosotros recibimos corporativamente a cada miembros como una parte indivisible del todo»⁵.

Y por otro lado:

«Esta persona pública, que así se forma por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y toma ahora el de República o cuerpo político [...] cuyos miembros toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman en particular ciudadanos en cuanto participan de la autoridad soberana, y súbditos en cuanto son sometidos a las leyes del Estado»⁶.

La transición desde el *estado de naturaleza* al *estado civil* supone en el hombre un cambio más que notable, sustituyendo en su conducta la justicia por los instintos violentos y agresivos y dando a sus acciones una moralidad de que carecían anteriormente. Con ella la voz del deber pide consultar la razón antes de escuchar sus inclinaciones, haciendo ésta [la razón] al hombre verdaderamente dueño de sí mismo⁷. Así, si en el *estado de naturaleza* el hombre es incapaz de reconciliar y establecer un mundo sostenible de paz y armonía, gracias a la ley se resuelven los conflictos y las injusticias. Cada ciudadano debe hacer el bien y evitar cometer el mal. Con su apuesta el hombre ya no es *un lobo* para sus semejantes en tanto que la ley permite escuchar ambas partes y resolver sus desacuerdos. Ya no es el instinto el que rige las relaciones entre los hombres, sino la razón; la persona está obligada a conformar su voluntad personal a la razón. Sólo la voluntad general obliga a los particulares y así los intereses particulares distorsionadores de la paz social no tendrían lugar o no podrían actuar. Del pacto social de *las luces* resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de aquí el exacto concurso de las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo. Así mismo, aquel pacto establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que por medio de él se comprometen todos bajo las mismas condiciones y, por tanto, deben gozar de los mismos derechos. Su importancia reside en que esta dinámica no supone un acuerdo del superior con el inferior, sino una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros. La convención es además legítima porque tiene por base el

.....
5 ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social*, Paris: GF-Flammarion, 2001, p. 55.

6 *Ibidem*, p. 58.

7 *Ibidem*, p. 61.

contrato social y equitativo, por ser común a todos⁸. Así, todos los ciudadanos se hacen iguales, se reconcilian a través de y en el contrato social.

En la República de Rousseau, todos sus integrantes se convierten en iguales por convención y derecho. El hombre se encuentra ante la ley y es ella *per se* la que establecerá las penas para los criminales. Así, en un Estado bien gobernado hay pocos castigos, no porque se perdona mucho sino porque hay pocos criminales entre los hombres controlados por las leyes y la razón. De hecho, es un acto de libertad obedecer a una decisión, precisamente una ley, de la cual uno es autor. Los individuos son libres ya que, como súbditos, obedecen a leyes de las cuales son autores como ciudadanos. Por el contrario, esta libertad de los individuos no implica que cada uno pueda actuar a su voluntad; es sólo como ciudadanos, no como hombres, como los individuos son libres. Los ciudadanos son todos iguales por el contrato social, y lo que todos deben hacer, todos lo pueden prescribir; nadie tiene el derecho de exigir que otro haga lo que él mismo no hace. Es precisamente este derecho el que es indispensable para hacer vivir y hacer funcionar el cuerpo político⁹. El ciudadano acata todas las leyes, incluso a las que fueron implantadas contra su voluntad, y también a las que le castigan cuando se atreve a violarlas, ya que la censura es útil para mantener las buenas costumbres y poder mantener una República. Esta última tiene a través del legislador la responsabilidad de actuar como juez ante dos personas, dos familias o dos grupos de criminales. De nuevo, es la ley la que regula y establece la reconciliación.

Mientras varios hombres reunidos (reconciliados) se consideren como un solo cuerpo, tendrán un solo deseo, el de la preservación colectiva y del bienestar general. El bien común resultaría, entonces, evidente en todas partes y sólo se requeriría sentido común para verlo. Sin embargo cuando el lazo social empieza a aflojarse y el Estado a debilitarse; cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir; cuando las pequeñas empresas comienzan a influir sobre las grandes, el interés común se altera y encuentra opositores. La unanimidad ya no reina entre las partes, la voluntad general ya no es la voluntad de todos y surgen contradicciones y debates, la reconciliación desaparece¹⁰.

Para Rousseau, es el Estado con su Constitución la que regula y reconcilia las voluntades particulares de los ciudadanos. Por su parte, como veremos a continuación, Espinoza considera que hay que defender la justicia, no por venganza, sino por el bien del prójimo. La sabiduría (razón) sabrá guiar y conducir a los individuos para que puedan vivir en una actitud de amor a la humanidad, como seres perdonados.

2. SPINOZA, DE LA VENGANZA A LA MISERICORDIA

El pensador neerlandés Baruch de Spinoza (1632-1677), hijo de judíos españoles, alejado del judaísmo ortodoxo, considera que:

«En un Estado sano donde se preserva la justicia, todo el mundo está obligado, si quiere ser justo, a denunciar las injusticias ante un juez, no por venganza, sino con la intención de defender la

.....
8 *Ibidem*, p. 72.

9 *Ibidem*, p. 137.

10 *Ibidem*, p. 144.

justicia y las leyes de la Patria, y para que los malvados no se aprovechen de la existencia de los males»¹¹.

Para justificar su postura Spinoza, en un pasaje del *Tratado teológico-político*, trata de la obligación de perseguir la injusticia, para defender la justicia. Se muestra adverso al deseo de venganza. Tan sólo la acepta, justificando ciertos preceptos de la Biblia, que su aceptación resulta necesaria en los tiempos de injusticia: esto queda muy lejos del perdón. Sin duda, por razones históricas comprensibles, él habla más detenidamente de la venganza. Su obra trata de dar una explicación y una descripción psicológica para colocarla entre los malos sentimientos y para oponerla a la misericordia¹². Sin embargo, la misericordia espinosista no es el perdón: es «el amor, en cuanto afecta al hombre, de modo que se alegra del bien del prójimo y por el contrario se entristece de su desgracia»¹³.

La condena de la venganza no acarrea para Spinoza, por lo tanto, ninguna justificación de cualquier forma de perdón. En realidad, su ética va mucho más allá en la crítica del perdón. En lugar de negarlo en nombre del carácter absoluto de la justicia, cuestiona la posibilidad misma del perdón por sus principios éticos y metafísicos. En su juicio y en su acción, el sabio espinosista no está nunca determinado por el pensamiento del mal, que sólo es un pensamiento negativo de algo negativo. Tampoco debe estarlo por la creencia del libre albedrio de cada uno, pues se considera una falsa creencia. Por último tampoco debe estar determinado en su sabiduría por el recuerdo del mal pasado, del mal ocasionado que ha sufrido o que él mismo pudo hacer. Esto excluye, por supuesto, todo espíritu de venganza, pero también, al mismo tiempo, todo espíritu de perdón¹⁴.

En el espinosismo, aunque se conciba el castigo como medio para asegurar el imperio de la justicia, y la venganza sea algo negativo, tampoco se concibe el perdón pues éste se basa en una concepción falsa del mundo y de los hombres; en una representación errónea del mal y de la libertad. Sin embargo, en virtud de los mismos principios, la actitud hacia el mal (que no puede ser por lo tanto ni venganza ni perdón), sólo puede ser la afirmación positiva de la sabiduría en su racionalidad constructiva, que ignora el pensamiento del mal y la creencia en el libre albedrio: «Quién vive bajo la guía de la razón, se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, que otro le tiene»¹⁵, siendo la generosidad «un deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad»¹⁶.

No se trata aquí de perdonar al culpable por su culpa ni tampoco de empezar a amar al culpable. En la generosidad, que no es sino el deseo de amistad entre todos, sólo se trata de hacer existir el amor hacia el rencoroso, y eso ya es mucho y tal vez suficiente, pero se puede ir más allá. La negación del perdón y la crítica radical de su posibilidad en el espinosismo no

.....
11 SPINOZA, B., *Traité théologique-politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1978, p. 175.

12 SPINOZA, B., *Ethique*, Paris: Autrement, 1991, p.13.

13 *Ibidem*, p. 24.

14 ROUSSET, B., «La possibilité philosophique du pardon: Spinoza, Kant, Hegel », en PERRIN, M. (ed.), *Le pardon*, Paris: Beauchesne, 1987, p. 188.

15 SPINOZA, B., *Ethique... op. cit.*, p. 46.

16 SPINOZA, B., *Ethique... op. cit.*, p. 59.

es inhumana, al contrario. Sabemos que las víctimas que superaron racionalmente su odio no pueden perdonar a sus verdugos, pero son capaces de afirmar su amor hacia la humanidad¹⁷.

Hemos visto como Spinoza separa la justicia de la venganza. En un sentido muy semejante Kant denuncia también la impunidad. Sin embargo, como veremos, no debe mezclarse con el odio y el castigo.

3. KANT, PERDONAR ES RENUNCIAR A LA VENGANZA

El filósofo prusiano Immanuel Kant (1724-1804) rechaza el derecho de indulto del soberano «con respecto a los crímenes cometidos por los súbditos unos contra otros», pues como afirma: «en este caso la impunidad constituye la suprema injusticia para con los súbditos»¹⁸. Kant, en la *Doctrina de la virtud*, publicado el mismo año que la *Doctrina del derecho*, y que forma parte de la *Metafísica de las costumbres*, lo explica detenidamente, aportando matices que no impiden una mayor precisión. La más dulce de las alegrías producidas por el mal ajeno, con apariencia además de sumo derecho e incluso de obligación (por amor a la ley), es el deseo de venganza. Éste consiste en proponerse como fin dañar a otros, aun sin provecho propio. Toda acción que viola el derecho de un hombre merece un castigo que venga el delito en el autor (no sólo que repare el daño ocasionado). Ahora bien, el castigo no es un acto de la autoridad privada del ofendido, sino de un tribunal distinto de él, que hace efectivas las leyes de alguien superior al que todos están sometidos. Así, si consideramos a los hombres en un estado jurídico determinado solamente por simples leyes de la razón, nadie tiene derecho a imponer castigos y vengar la ofensa sufrida por los hombres. Sólo aquél que es también el supremo legislador moral, y sólo él (es decir, Dios), puede decir: «La venganza es mía; quiero vengarme»¹⁹. Por lo tanto, es un deber de virtud no pedir venganza al juez ¿por qué razón?

En primer lugar porque el hombre ha acumulado sobre sí suficientes culpas como para estar él mismo necesitado de perdón. Por otra parte, y sobre todo, porque no puede imponerse por odio ningún castigo, sea el que sea. De ahí que la clemencia (*placabilitas*) sea un deber del hombre. Sin embargo ésta no debe confundirse con la *benigna tolerancia* a soportar las ofensas (*mitis iniuriarum patientia*), entendida como renuncia a los medios severos (*rigorosa*) para evitar la continua ofensa de otros. Esto supondría arrojar los derechos propios a los pies de otros, y violar el deber del hombre hacia sí mismo.

El perdón, por lo tanto, es una eliminación del odio y de la venganza. No se trata de no castigar sino que el sujeto individual no busque su propia venganza en el castigo, aun cuando es la razón misma la que se venga en este castigo. Esto significa la condena de la intervención de la venganza subjetiva y particular en la persecución de la culpa. Ese es el argumento esencial y a él se añade como argumento auxiliar la conciencia de que todo el mundo tiene sus propias faltas, lo que nos ubica siempre al simple nivel de la condena de pretensiones arrogantes de especial subjetividad²⁰.

.....
17 SPINOZA, B., *Traité politique*, Paris: Réplique, 1978, p. 301.

18 KANT, I., *Doctrine du droit*, Paris: GF- Flammarion, 2003, p. 49.

19 KANT, I., *Métaphysique des mœurs, doctrine de la vertu*, Paris: VRIN, 2003, p. 138.

20 ROUSSET, B., *La possibilité philosophique du pardon*, Paris: Beauchesne, 1987, p. 186. [A. Philonenko trad.]

Todo ello implica que el perdón no es olvido, ni remisión, sino sólo la exclusión, a veces muy difícil, de la implacabilidad del sujeto en la práctica de la ley. Es en este sentido que el perdón, negado en la *Doctrina del derecho*, se convierte en un deber en la *Doctrina de la virtud* ya que el hombre necesita la virtud para ser absolutamente riguroso en el uso de la ley objetiva sin ser subjetivamente apasionado, interesado o pretencioso cuando la ley castiga al culpable²¹.

Por último, la posición de Kant incluye un elemento importante. Se trata de la intervención de la ley en el conflicto, es decir, de «un tribunal distinto de él» que hace aparecer la presencia de un tercero, una especie de puente entre el ofendido y el ofensor. El tribunal, según Kant, constituye una mediación judicial que a veces puede ser interpretada como la ley divina. Es una jurisdicción civil o religiosa capaz de apreciar el perjuicio de la lesión y de la venganza; la ley como tercera persona castigará al culpable.

Kant es la fuente de inspiración para pensadores contemporáneos como Paul Ricoeur y Hannah Arendt cuando se refieren al perdón como una facultad que depende de la pluralidad, contra lo imprevisible, y contra el caos y la incertidumbre del futuro. Pero continuemos con el pensamiento de Hegel quien asigna a la filosofía política el rol de reconciliación.

4. HEGEL Y LA RECONCILIACIÓN

El filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), admirador de las obras de Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, y Rousseau, es padre del idealismo filosófico y por tanto una influencia fundamental en la obra de Karl Marx y de otros pensadores contemporáneos. En su *Filosofía del derecho* trata la cuestión de la reconciliación argumentando que la filosofía política tiene la misión de reconciliar, en el contexto de una crítica que dirige a Kant, la dicotomía existente entre la autonomía individual y el bien del Estado.

Por otra parte, Hegel emite una crítica muy precisa y sutil al asimilar la renuncia al castigo con el reinado de la venganza. Afirma que el castigo toma siempre la forma de venganza en un estado de la sociedad donde todavía no existen ni jueces ni leyes. Hegel afirma que «en numerosas legislaciones actuales, subsisten todavía rastros de venganza, debido a que se deja a discreción de los individuos el recurrir o no a los tribunales cuando estos han sufrido daños o injurias»²². Al culpable no se le puede dejar impune, lo que significa también que la víctima tiene que actuar jurídicamente. El universal no puede perdonar.

Para el estudio del perdón según Hegel, dividiremos nuestra exposición en dos partes: la primera, sobre la relación entre el amor y el perdón para el joven Hegel, la segunda, sobre el derecho como reconciliación en su pensamiento maduro.

4.1 EL AMOR COMO PRINCIPIO DE RECONCILIACIÓN EN EL JOVEN HEGEL

Hegel habla del amor como de un ser vivo. Éste nace y se desarrolla, pero también puede disminuir, morir, ser herido y sufrir. En *El espíritu del cristianismo y su destino*, el joven Hegel veía en el amor un principio de reconciliación más poderoso que la ley, entendida tanto en el sentido judío como en el kantiano. A diferencia de la ley, que impone el castigo al criminal y

.....
21 *Ibidem*, p. 187.

22 HEGEL, G. W. F., *Philosophie du droit*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 102.

al hacerlo opone el verdadero hombre (tal como es) a su concepto (tal como debe ser). El amor queda en contacto con la vida, incluso la vida mutilada, doliente y es entonces, en continuidad con el destino cuando el amor aparece como resolutivo. ¿De qué destino se trata en este caso? Cuando, debido a un error, un hombre engañó a una mujer que lo amaba todavía, él siente lo que ha perdido después de haber herido este amor. El criminal, explicaba Hegel, «siente como lastimada, en sí mismo, la misma vida que hirió»²³. En esta decadencia lee la suya propia, ya que la unión en sí está destruida. Si la mujer da entonces su amor a otro, el hombre permanece con la nostalgia de una vida perdida de la cual sólo le queda esperar la extinción en él mismo. Sin embargo «el aguijón de la mala conciencia se debilita», dice Hegel, «porque su espíritu maligno se ha retirado de la acción; ya no hay nada hostil en el hombre y ella se mantiene a lo sumo como un esqueleto sin vida, en el osario de las realidades en la memoria»²⁴. Esta es la venganza del amor traicionado. El destino produce la nostalgia de la vida perdida y eso vale para cualquier crimen. Ahora bien, es posible también ver en el amor una fuerza de redención y de reconciliación, es la vida que gana. Gracias a ello el amor es elevado a un nivel universal.

El cristianismo hace del perdón de las ofensas (y de la reconciliación con los demás) la condición expresa del perdón de sus propios errores y, por consiguiente, de la supresión del destino hostil. En efecto, según *El espíritu del cristianismo*, «el amor es un poder de reconciliación [...] que contiene plenitud, más rica, y más viva que una ley»²⁵. Con estas palabras, el joven Hegel insinúa la idea de que el amor posee su propia dialéctica, ya que «suprime la posibilidad de la separación». El perdón permite unir de nuevo lo que fue separado²⁶.

En la modalidad del amor, el perdón permite salir al encuentro, tanto al perdonado como al que perdona para, de esta manera, salir del encierro de sí mismos. Ello significa reconocerse en el otro, reconocer al otro en uno mismo. Se trata de una fuerza de reparación, es decir, una manera de superar lo trágico y levantar el destino.

En su texto sobre la Religión, al hablar del «mal y su perdón»²⁷, Hegel muestra el espíritu dividido al interior de sí mismo, entre la «convicción» (*consciencia actuante*), que anima a los grandes hombres de acción encarnándose en sus pasiones, y la conciencia juzgante, figurada por el «alma bella». Se debe recordar que según Hegel hay tres tipos de almas bellas: la primera no renuncia a la acción, es activa; la segunda es contemplativa; y la tercera es la buena conciencia, como conciencia juzgante, ella juzga. La *consciencia juzgante* denuncia la violencia del hombre de convicción, de la arbitrariedad de su genio. Pero, por otro lado, debe también confesar su propia finitud, su particularidad disimulada en su pretensión de universalidad y en la hipocresía de una defensa del ideal moral que se refugia en la sola palabra. En esta unilateralidad, en esta dureza de corazón, la conciencia juzgante descubre un mal igual a aquel de la conciencia actuante.

Anticipando la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, Hegel percibe el mal contenido en la misma acusación en donde nace la visión moral del mal. ¿En qué consiste entonces el «perdón»? En el des-instalamiento paralelo de los dos momentos del espíritu, en el reconocimiento mutuo de su particularidad y en su reconciliación. El Sí de la reconciliación, en la cual los dos *Yo* se

.....
23 HEGEL, G. W. F., *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris: Presses-Pocket, 1992, p. 108.

24 *Ibidem*, p. 110.

25 *Ibidem*, p. 120.

26 ABEL, O., *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris: Autrement, 1991, p. 232.

27 HEGEL, G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1993, p. 917.

desisten de su *ser-allí* opuestos, es el *ser-allí* del *Yo* entendido hasta la dualidad. El *Yo*, Dios, que se manifiesta en medio de ellos, como el puro saber²⁸.

Por lo tanto el perdón según Hegel es la renuncia de la conciencia juzgante (de su arrogancia hipócrita) frente a la conciencia actuante. Esto permite al espíritu nacer y a la filosofía existir como racionalidad del mundo en el plano práctico, ético o político. Con ello esta doctrina establece que la conciencia juzgante no puede presumir de su supuesta pureza para mirar con desdén la conciencia actuante, comprometida con sus obligaciones. Bien es cierto que no se trata de renunciar a condenar a alguien que es culpable de sus acciones, sino de no reprobar actitudes condenatorias por el único hecho de actuar en un mundo real y no ideal.

4.2. HEGEL, LA RECONCILIACIÓN DEL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

Para Hegel no hay derechos especiales basados en la naturaleza. El Estado es la fuente fundamental de la reciprocidad de derechos y deberes de los ciudadanos. Por su parte el derecho es un reino de la libertad, una segunda naturaleza. Así el Estado se convierte en el fundamento de la familia y de la sociedad civil. De nuevo en Hegel la impunidad en este Estado sería un crimen (no castigar el asesinato sería justificar la esclavitud) y por ello el castigo apunta a restaurar el derecho. La preocupación de este autor es separar el castigo de la venganza²⁹.

En su *Filosofía del derecho* (1820)³⁰, fruto del pensamiento maduro, Hegel tiene como objetivo poner de relieve cómo las instituciones humanas -jurídicas, morales, económicas, sociales y políticas- hacen «efectiva» y «concreta» la libertad humana. Así, según él, el burgués es aquel que se preocupa sólo por su interés personal, sin importarle el interés general. En cambio, el ciudadano, participa en la vida de la comunidad buscando, a través de sus acciones, promover los intereses de la nación en su conjunto. Esto nos lleva a examinar la naturaleza de la actividad del burgués y la del ciudadano e investigar si ambos utilizan el mismo tipo de conocimiento. Es decir, en esta etapa el filósofo trata de buscar una propuesta de reconciliación entre el burgués y el ciudadano; entre el hombre en su dimensión económica y el hombre en su dimensión política; entre aquél que sólo ve en el otro un medio para lograr sus propios fines y aquel que lo toma como un fin.

Otro aspecto de los *Principios la filosofía del derecho*, es la vida ética que corresponde a la realización del principio de libertad humana en las instituciones políticas, económicas y sociales efectivas. Una institución es «ética» para Hegel, si posibilita la libertad humana. El propósito de la vida ética será la unidad completa de la particularidad (el interés de la persona) con la universalidad (la comunidad de las personas), es decir, la reconciliación del individuo y la sociedad que se logra en el Estado.

La sociedad «moderna» requiere de la existencia de un sistema penal regulado, reconocido, imparcial y confiable. Sin embargo, las medidas tomadas en los juicios expresan opiniones y puntos de vista personales. En ellas tiene que conocerse la realidad individual del suceso y las reglas afectadas en tanto que la formalidad y disgregación de los tribunales los hacen propensos a ser instrumentos de injusticia. Las partes en conflicto tienen derecho a arbitrar sus problemas

.....
28 *Ibidem*, p. 47.

29 VIEILLARD-BARON, J. L., *Hegel, Penseur du politique*, Paris: Le félin, 2006, pp. 73 y 155.

30 HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 279.

de manera pacífica, intentando «un acuerdo antes de pasar a los procedimientos jurídicos», siempre y cuando, el otro sea respetado como persona³¹, y se deje guiar por la sabiduría en su racionalidad constructiva, que no podrá borrar fácilmente de su memoria. Con ello no se trata simplemente de olvidar, sino de recordar el perdón, es justamente la reflexión que ocupa el pensador Kierkegaard.

5. KIERKEGAARD, PERDÓN Y OLVIDO

Para el filósofo danés Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), considerado por muchos como el padre del existencialismo, afirma que el mal existe, pero el perdón «quita el pecado que perdona»³². No hay ninguna falta que Dios no pueda perdonar, excepto la de «negarse a creer en su grandeza, en su perdón». Si la fe en el perdón salva al hombre, síntesis de lo finito e infinito, entonces hay que creer también que, a pesar de su insuficiencia, las obras del perdón no son en vano.

Kierkegaard introduce la idea de una estrecha relación entre el perdón y el olvido. El que cree, cree que todo se olvida. La mente superficial quiere que este recuerdo sea olvidado, que todo sea perdonado y olvidado. Pero la fe dice: «todo se olvida, pero recuerda el perdón»³³. Podemos olvidar de muchas maneras (por ejemplo, por el mero paso del tiempo), pero la memoria de Dios no se olvida de nada, y la justicia de Dios no puede olvidar que es *en y por medio del* perdón que este Dios da. Pero, entonces, el creyente tampoco debe olvidar, al contrario debe recordar que se le perdonó: «*Yo vivo siempre como perdonado*»; el Dios de Abraham y Jesús perdona entregándose él mismo. Él perdona poniéndose al nivel de aquél a quien perdona, compartiendo su sufrimiento y dejando de acusar. «Jesús amó tanto a los hombres que asumió la condición humana». Por lo tanto existir es existir «ante Dios», es tomar conciencia del pecado³⁴. Al sentirse culpable es cuando el hombre se ubica ante Dios. Ante esta afirmación creyente de Kierkegaard otros filósofos, unas décadas más tarde, tratarán de dar respuesta al tema de la ética y la culpa.

La grandeza de Kierkegaard, adoptemos o no su filosofía religiosa, es la de haber profundizado hasta las entrañas del tema de la culpabilidad y de haber mostrado como ésta implica el olvido. Su Dios, como el Dios de la Biblia y del Evangelio, es también un Dios que olvida. No hay verdadero amor sin olvido. Así debe ser el hombre: el perdón del amor, tanto hacia él mismo como hacia el prójimo, supone el olvido voluntario. Saber olvidar es una de las virtudes más grandes³⁵.

Si hasta aquí hemos analizado el pensamiento de los filósofos que no han puesto en duda directamente al cristianismo para completar nuestro estudio resulta necesario remarcar al menos dos pensadores críticos con esta religión para completar nuestra visión. Estos serán Nietzsche y Freud.

.....
31 HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit... op. cit.*, p. 279.

32 *Ibidem*, p. 272.

33 KIERKEGAARD, S., *L'Évangile des souffrances*, Paris: L'Orante, 1847, p.240.

34 ABEL, O., *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris: Autrement, 1998, p. 135.

35 LACROIX, J., *Philosophie de la culpabilité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1977, p. 76.

6. NIETZSCHE Y LA SUPERACIÓN DE LA VENGANZA

Para Nietzsche, como para Freud, la culpa es un agente mórbido y mortífero. Para el primero es un sentimiento que resulta de la facultad singular del hombre de «interiorización»³⁶. Para el segundo se trata del producto de la represión impulsiva. Nietzsche lo describe en los siguientes términos: «Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia adentro: la interiorización del hombre, su alma». Para Freud, la tensión entre el *superyó* que se ha vuelto severo y el *yo* que le está sometido, es la conciencia de la culpabilidad; se exterioriza como necesidad de castigo³⁷.

Según Nietzsche, la moral nunca es racional sino impulsiva y forzada («la moralidad no es otra cosa que la obediencia a las costumbres, sea cual sea el tipo de éstas»)³⁸, y estas costumbres corresponden a un proceso de imposición que proviene de la arbitrariedad de la clase dominante. La filosofía de Nietzsche trata, de hecho, de instaurar nuevos valores que permitan al ser humano una rehabilitación positiva en el marco de la *voluntad de poder*. La voluntad no puede detener la rueda del tiempo. Impotente, ella es la fuente del mal en el hombre; es el ansia de poder dominar a los demás, el resentimiento, la sed de venganza. En cambio, la *voluntad de poder* como voluntad creadora de abundancia, supera la sed de venganza ya que el superhombre es capaz de trascender, de «superarse», y de vivir la vida; además, el «eterno retorno» proclama la «inocencia de todo devenir», no hay culpabilidad³⁹.

Entonces, se debe eliminar una moral de esclavos, de hombres dolientes y enfermos de sí mismos que conduce necesariamente al «nihilismo» y es incapaz de crear sus propios valores⁴⁰. Por eso, la clave fundamental de la esencia del Ser es «que no hay hechos morales», y el cristianismo a lo largo de la historia, no ha hecho más que contaminar la inocencia del ser humano a través del castigo, de la culpa y de una metafísica del verdugo. Además, la moral se inscribe en nuestra conciencia y en nuestro inconsciente a pesar nuestro, sin la influencia de la masa, e intentaría moldearnos, con el riesgo de mutilarnos, para hacernos compatibles con la comunidad y utilizables por ella. Las morales aparecen, por lo tanto, como construcciones sociales. No se encuentran grabadas en las leyes de la razón ni tampoco inscritas con la misma pluma en el corazón de todos los seres humanos.

Sin embargo, Nietzsche y Freud no entendieron plenamente el cristianismo en tanto que en él la culpabilidad se encuentra unida al perdón, la misericordia y el olvido. Se trata del olvido, del olvido positivo, del olvido olvidando. Este olvido es la fuerza de la vida que conduce a la creatividad y la alegría más allá del Bien y del Mal, más allá de esta «memoria moral» siempre acompañada de resentimiento y dolor; es decir, de culpabilidad; queda la posibilidad de que la voluntad y la razón superen el fracaso y culpa, y es la curación. El pasado siempre tiene una importancia extrema⁴¹.

.....
36 *Ibidem*, p.16.

37 *Ibidem*, p. 17.

38 NIETZSCHE, F., *Aurore*, Paris: Autrement, 1998, p. 76.

39 *Ibidem*, p. 482.

40 NIETZSCHE, F., *Généalogie de la morale*, Paris: Saint-Germain-du-Puy, 2003, p.16.

41 LACROIX, J., *Philosophie de la culpabilité... op. cit.* p. 38.

La curación para el sentimiento de culpabilidad es el descubrimiento de la verdadera culpa, y es la apertura al *Otro* (Dios), al mismo tiempo que a uno mismo. Una palabra simple es suficiente para designar esta culpabilidad en su realidad total: la confesión, la cual es una manera de expresarse mediante el amor del perdón, ya que el inconsciente no está estructurado como un lenguaje, sino como todas las huellas del *Otro*.

7. CONCLUSIÓN

Los filósofos que hemos estudiado conciben el perdón como el acto de renuncia a la venganza que, de hecho, constituye el primer paso para la vivencia del verdadero perdón. De esta fuente de reflexión se inspiraron muchos pensadores contemporáneos, como es el caso de Paul Ricoeur, Derrida, Levinas y otros.

La propuesta de Rousseau es crear un espacio social para que los ciudadanos puedan asociarse y reconciliarse. Aquí el elemento vinculante que unifica y evita que vayan los unos contra los otros es justamente la ley y una voluntad general que obliga a los individuos para que sean considerados iguales ante el Estado. Esto nos hace pensar que, en sociedades polarizadas donde los unos estén contra los otros (*verdaderos estados de naturaleza*), es necesario un acuerdo entre las partes para conseguir la armonía que se inspire en la razón y la ley para regular y establecer la reconciliación de los ciudadanos en el Estado.

Sin embargo, no es suficiente la imposición de penas a los culpables para que la paz y el perdón hagan su aparición; tampoco hay que promover la impunidad, lo que constituiría una suprema injusticia. Perdonar no significa cerrar los ojos a la justicia, sino tratar de que no sea el deseo de venganza que ennegrezca la justicia. El odio debe estar ausente en los procesos de justicia, cuya misión es de establecer un puente entre el ofensor y el ofendido. La justicia debe imponer el castigo, pero alejándose del odio y la venganza. Esta invitación que hace Kant, nos hace pensar que las sociedades contemporáneas. Al mismo tiempo que recurren a la justicia, también deben recuperar la doctrina de la virtud, que obliga a perdonar.

El pensador Hegel invita a la filosofía política a ocuparse de la reconciliación mediante la renuncia a la venganza, pero añade también que es imprescindible el amor como principio de reconciliación, que a veces puede ser más poderoso que la ley. Justamente este es el aporte que hace el cristianismo a sociedades en conflicto, ya que ayuda a suprimir la posibilidad de separación y permite unir de nuevo lo que fue separado. El perdón puede inspirarse también en el amor hacia la humanidad, o en un recuerdo agradecido de haber sido perdonado por alguien, el *Otro* que trasciende nuestra condición humana.

El mundo contemporáneo necesita volver la mirada y recuperar la virtud del perdón, que corre el riesgo de ser arrinconada y reducida a la vida privada y espiritual. El perdón en la teoría política tiene justamente la capacidad y la responsabilidad de reconstruir individuos y sociedades, que separados por el odio y la venganza no han podido crecer y avanzar. Por tal motivo consideramos oportuno regresar la mirada a pensadores de una relevancia histórica enorme como es el caso de Rousseau, Kant, Hegel, sin minusvalorar el aporte de Spinoza y Kierkegaard.